ISSN 1309-6087

MUKADDİME

mardin artuklu üniversitesi
sosyal bilimler enstitüsü dergisi

2011 / 3

www.arsivakurdi.org

Mardin Artuklu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi

MUKADDİME

www.arsivakurdi.org

ISSN: 1309-6087

Mardin Artuklu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi

Mukaddime

Sayı 2, Güz 2010

Editör
Dr. İbrahim Özcoşar

Editör Yardımcısı
Reyyan Kavak Yürük

Yayın Kurulu
Dr. Abdurrahman Adak, Dr. Beyhan Kanter, Dr. Evrim Düzenli, Dr. Halil İbrahim Düzenli, Dr. Hayrullah Acar, Dr. İbrahim Bor, Dr. Mehmet Akbaş, Dr. Selim Temo Ergül, Dr. Zübeyir Akçe, Dr. Zülküf Kara

Sekreterya
Çiğdem Akyüz

Özetler
Arapça Ahmet Abdülhadioğlu **Farsça** Hayrullah Acar **Kürtçe** Selim Temo Ergül

Hakem Kurulu
Prof.Dr. Abdulkadir ÇÜÇEN (Uludağ Ünv.), Prof.Dr. Abide DOĞAN (Hacettepe Ünv.), Prof.Dr. Adnan DEMİRCAN (Harran Ünv.), Prof.Dr. Ahmet GÜNEŞ (Gazi Ünv.), Prof.Dr. Ahmet KANKAL (Dicle Ünv.), Prof.Dr. Ali YILMAZ (Ankara Ünv.), Prof.Dr. Atabey KILIÇ (Erciyes Ünv.), Prof.Dr. Ayhan ÖZTÜRK (Cumhuriyet Ünv.), Prof.Dr. Azmi ÖZCAN (Bilecik Ünv.), Prof.Dr. Cengiz ÇAKMAK (İstanbul Ünv.), Prof.Dr. Doğan ÖZLEM (Yeditepe Ünv.), Prof.Dr. Ensar ASLAN (Ahi Evran Ünv.), Prof.Dr. Erdoğan BOZ (Eskişehir Osmangazi Ünv.), Prof.Dr. Erman ARTUN (Çukurova Ünv.), Prof.Dr. Fazıl GÖKÇEK (Ege Ünv.), Prof.Dr. Fazıl Hüsnü ERDEM (Dicle Ünv.), Prof.Dr. İbrahim KAVAZ (Fırat Ünv.), Prof.Dr. İlhan GENÇ (Dokuz Eylül Ünv.), Prof.Dr. İsmail YİĞİT (Marmara Ünv.), Prof.Dr. Kadri YILDIRIM (Mardin Artuklu Ünv.), Prof.Dr. Kenan İNAN (Karadeniz Teknik Ünv.), Prof.Dr. M.Ruhi KÖSE (Yüzüncü Yıl Ünv.), Prof.Dr. Mahmut ATAY (Fırat Ünv.), Prof.Dr. Mehmet ÇELİK (Celal Bayar Ünv.), Prof.Dr. Mehmet ÖZ (Hacettepe Ünv.), Prof.Dr. Mehmet TÖRENEK (Atatürk Ünv.), Prof.Dr. Mesut YEĞEN (İstanbul Şehir Ünv.), Prof.Dr. Mithat SANCAR (Ankara Ünv.), Prof.Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ünv.), Prof.Dr. Mustafa OFLAZ (Mardin Artuklu Ünv.), Prof.Dr. Sami ŞENER (Sakarya Ünv.), Prof.Dr. Selim ERDOĞAN (Dicle Ünv.), Prof.Dr. Ş.Tufan BUZPINAR (İstanbul 29 Mayıs Ünv.), Prof.Dr. Şaban Teoman DURALI (İstanbul Ünv.), Prof.Dr. Talat HALMAN (Bilkent Ünv.), Prof.Dr. Yavuz AKPINAR (Ege Ünv.), Prof.Dr. Yılmaz KURT (Ankara Ünv.), Prof.Dr. Zafer ÖNLER (Onsekiz Mart Ünv.), Prof.Dr. Ziya KAZICI (Marmara Ünv.), Doç.Dr. Ahmet ERKOL (Dicle Ünv.), Doç.Dr. Ahmet Hakkı TURABİ (Marmara Ünv.), Doç.Dr. Bekir Berat ÖZİPEK (İstanbul Ticaret Ünv.), Doç.Dr. Cemaleddin ERDEMCİ (İnönü Ünv.), Doç.Dr. M.Edip ÇAĞMAR (Dicle Ünv.), Doç.Dr. M.Salih ARI (Yüzüncü Yıl Ünv.), Doç.Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Ünv.), Doç.Dr. Metin BOZAN (Dicle Ünv.), Doç.Dr. Murat AKGÜNDÜZ (Harran Ünv.), Doç.Dr. Musa BAĞCI (Dicle Ünv.), Doç.Dr. Refik KORKUSUZ (Dicle Ünv.), Yrd.Doç.Dr. İrfan YILDIZ (Dicle Ünv.), Yrd.Doç.Dr. Recep USLU (İstanbul Teknik Ünv.)

Mukaddime Dergisi hakemli akademik bir dergidir. Bahar ve güz dönemlerinde olmak üzere yılda iki kez yayınlanmaktadır.

İletişim Adresi
Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır Yolu Üzeri, 47100 Mardin
Tel. + 90 0482 213 1735 http://mukaddime.artuklu.edu.tr mukaddime@artuklu.edu.tr

Dizgi Nezir Güneş, **Baskı** Kriter Yayınevi

www.arsivakurdi.org

FROM AELIA TO AL-QUDS: THE NAMES OF ISLAMICJERUSALEM* IN THE EARLY MUSLIM PERIOD

Khalid El-Awaisi

Yrd.Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Tarih Bölümü

Özet

Aelia'dan Kudüs'e: Erken İslamî Dönemde Beytü'l Makdis'in Adları

Kudüs'ün ve Filistin'in adları yüzyıllar boyunca bir çok kez değişmiş ve bugün de değişmeye devam etmektedir. Bu değişiklikler, bazen yöneticilerin baskısı sonucu bazen de doğal seyri içerisinde gerçekleşmiştir. Erken İslamî dönemde Müslümanlar, daha önce kullanılan isimleri kullanmaya devam etmişlerdir. Fakat Kur'an-ı Kerim'de bu mekanların yeni isimlerle zikredildiği, Hz. Peygamber'in de başka yeni isimler kullandığı bilinmektedir. Müslümanlar, Kudüs'ü fethettikten sonra yeni bir isim dayatmasında bulunmamış, eski isimlerin kullanılmasına müsaade etmişlerdir. Ancak doğal seyir sonucu bu mekanın adı Kudüs olarak kalmıştır. Kudüs ismi, bu toprakların kutsallığına ve bereketliliğine işaret etmektedir. Bu makale, Hz. Peygamber'in vefatından sonra şehrin ve bölgenin Aelia, Beytü'l Makdis ve Kudüs isimlerini ve bunların çağrışımlarını, Kudüs olarak kesinleşene kadarki sürecini, ele almaktadır. Araştırma esnasında erken dönem İslam tarihi

* The term Islamicjerusalem is used to refer to the wider region of Bayt al-Maqdis, which includes many cities and towns. This new term is the result of serious academic debate that sees it as a developing concept helping better understand the dynamics of this region in its historical, theological, and political perspectives.

www.arsivakurdi.org

kaynaklarından, o dönemde basılmış çeşitli paralardan ve kitabelerden istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kudüs'ün isimleri, Beytü'l Makdis, Filistin.

Abstract

Over the centuries the names of Jerusalem and Palestine have changed multiple times and continue to change. These changes are sometimes enforced by rulers or have evolved over time. In the seventh century Arabs were using numerous names and with the rise of Islam, new names and terminologies were introduced in the Qur'an and the Prophetic tradition. Following the Muslim conquest, the Muslims did not enforce a particular name, rather they continued to use the name Aelia in official transactions. It was used simultaneously with another name, Bayt al-Maqdis and gradually changed to the name al-Quds, which stressed the holiness of the city and its region surviving to our modern time. This paper examines the development of the names of the city and its region after the death of Prophet Muhammad up to the introduction and popularity of the name al-Quds. It also surveys the different uses and connotations of the names Aelia, Bayt al-Maqdis and al-Quds, drawing on examples from this period citing primary Arabic sources, coins and other artefacts.

Keywords: Jerusalem names, Early Muslim period, Holy Land, Palestine.

Kurte

Ji Aelîa heya Qidusê: Di Serdema Pêşî ya Îslamê de Navên Beytu'l-Meqdîsê

Navên Qidus û Felestînê bi sedsalan re guheriye ku roja îro jî diguhere. Ev guherînên han, carina bir zordariya serdestan, carina jî di herîkîna xwe ya xwezayî de hatine pê. Misilmanan di serdema pêşî ya Îslamê de navên ku berê dihatine bi kar anîn domandine. Lêbelê tê zanîn ku weke Qur'ana Kerîm û Hz.

www.arsivakurdi.org

Pêxember bi xwe jî ji bo van waran navên cuda bi kar anîne. Lê ji ber herîkîna xwezayî, navê vî warî weke Qidusê maye. Navê Qidusê pîrozî û bereketa vê axê destnîşan dike. Ev gotar, li ser pêvajoya piştî wefata Hz. Pêxember hûr dibe ka navên bajêr û herêmê –weke Aelîa, Beytu'l-Meqdîs û Qidus- çi tiştan tînin bîrê. Di lêkolînê ji çavkaniyên pêşîn yên dîroka Îslamê, pereyên ku di wê serdemê de hatine çapkirin û kîtabeyan sûd hatiye wergirtin.

Peyvén Sereke: Navên Qidusê, Beytu'l-Meqdîs, Felestîn.

چکیده

از "إيلياء" تا "قدس": نامهای بیت المقدس در صدر اسلام

در طول تاریخ همواره شاهد تغییر نام بیت المقدس وفلسطین بوده ایم واین تغییر ودگرگونی در بیشتر حالتها در اثر گذشت زمان ونیز توسط حاکمان آن صورت گرفته است. در صدر اسلام نامهای قدیم وروماني بیت المقدس توسط پیامبر ویاران وی به کار رفته اند ودر قرآن نیز از برخی از آنها یاد شده است. نامهای جدیدی نیز توسط خود پیامبر به آنها اضافه شده است. بعد از فتح بیت المقدس توسط سپاه اسلام، برخی از آن نامها به همان شکل باقی ماندند وشاهد تلاشی از جانب مسلمانان در راستای بکارگیری اسم جدیدی برای آن نبودیم. کم کم وبا گذشت زمان نام شهر به یك اسم عربی تبدیل شد که بر شهر ونیز اماکن موجود در آن نوعی قداست وبرکت می بخشید، اسمی که تا به امروز همچنان باقی مانده است.

این مقاله سعی بر آن دارد تا با تکیه بر منابع دسته اول عربی ونیز سکه ها وآثار باستانی دیگر به جای مانده از آن دوران، روند بکارگیری نامهای شهر بیت المقدس ونیز منطقه ی پیرامون آن ونیز دلالتهای معنایی آن را بعد از وفات پیامبر خدا تا زمانی که اسم قدس رایج ومتداول گشت؛ مورد بررسی قرار دهد.

كلمات كليدى: نامهای قدس، بیت المقدس، فلسطین

الملخص

من ايلياء الى القدس: أسماء بيت المقدس في الفترة الاسلامية المبكرة

على مر العصور تغيرت أسماء بيت المقدس وفلسطين مراراً وما زالت تتغير على أيدي من يحكم تلك الأرض أو تتغير أحياننا بمرِّ الزمان. خلال

www.arsivakurdi.org

الفترة الاسلامية المبكرة كانت هناك عدة أسماء متداولة من قبل بعثة رسول الله (□) واستخدمها الرسول وصحابته وتم ذكر بعض الأسماء في القرآن الكريم وزاد الرسول بعض الاسماء الأخرى. بعد الفتح الاسلامي بقيت تلك الاسماء متداولة ولم يحاول المسلمون فرض اسم جديد بل استخدموا اسم المدينة الروماني وتدريجيا تم تغير اسم المدينة الى اسم عربي يضفي على المدينة وأكنافها معاني القداسة والبركة وما زال هذا الاسم متداولاً حتى هذا اليوم. هذه الورقة تناقش تطور استخدام أسماء المدينة والمنطقة و ودلالاتهم من بعد وفاة رسول الله إلى أن اصبح اسم القدس شائعا ومتداولا. وسيستند البحث الى المصادر العربية الأولية، وبعض النقود المصكوكة وقطع أثرية أخرى من تلك الفترة المبكرة.

الكلمات الرئيسية: أسماء القدس، بيت المقدس، الفترة الاسلامية المبكرة، فلسطين.

Introduction

It is normal for names of cities and regions to change over time. Such change may be enforced by political or religious figures or institutions but it often happens quite naturally. A case in point is the city of Jerusalem and the region of Palestine, which changed their names multiple times since the beginning of written records and continues to change. Some of these names survive to this day while others have perished. The Arabic/Arabised names of city and region were well established long before the rise of Islam in the seventh century and since there has been a gradual change of the names. It is important to note, that before the rise of Islam in the seventh century, Arabs were acquainted with Aelia (Jerusalem) and the region around it mainly through trade and for religious purposes for Arab Christians. There are numerous accounts referring both to ancient names and to names used at the time. Some of the names were Arabised for the ease of the Arabic speaker, a practice that had a long history (Al-Jawaliqi 1969). One of the earliest references to the city, in Arabic, is by the famous Arab poet Imr'u al-Qays (d. 545 CE [80 BH]). In one of his famous poems, he talks of a Christian priest and refers to him as *Maqdisī* (Jerusalemite), a derivative from the name Bayt al-Maqdis (Imr'u al-Qays 1998:300; Maḥmoud 1979: 110; El-Awaisi 2007b, 23). Another famous Arab poet, Al-A'shā, who died at the start of the Prophetic mission in Makkah, mentions in his poetry one of the ancient names *UriShalim* (Al-A'shā 2003:200). This particular name

www.arsivakurdi.org

was not contemporary to Al-A‘shā's period, but it shows that the Arabs were aware of this place's ancient names and thus its importance. These are the only accounts of the names recorded from the pre-Islamic period through poetry. However, early Islamic traditions suggest that the pagan Arabs in Makkah during the rise of Islam were also aware of other names. This is evident from the numerous accounts recorded in the Hadith[1] of the Prophet which emphasise the sacredness of this region.[2] One example which clearly illustrates that the Arabs were acquainted with this sacred place is the story of the Night Journey around 620 CE. According to this tradition the Prophet on his return was confronted by the Makkans asking him for precise details of what he had seen. The name the Prophet used in the discussion is Bayt al-Maqdis as is recorded in many authentic hadith narrations (al-Bukhārī 2000, v.2: 956; Muslim 2000, v.1: 88). In another narration it is reported that the Makkans responded using the popular name of the time. It states that the Prophet said: "*I was taken on a journey by night (al-Isrā'), they asked to where. He (the Prophet) replied to Bayt al-Maqdis. They said [you mean] Aelia, he replied: yes…*" (al-Ṭabarānī nd, v.12:167-8; Ibn Abī Shaybah 1994, v.7:422-3, v.8:445; Ibn ‘Asākir 1996, v.41:235). This clearly shows that the Makkans were acquainted with the name Bayt al-Maqdis and equated it with the Roman name Aelia, which was the most popular name at the time.

Further research shows that these names not only refer to the city, but in actual fact have narrower or wider meanings (El-Awaisi 2007). Although many refer to the city they sometimes also refer to the Mosque (Al-Aqsa Mosque) or to a wider region. This is the case with the name Bayt al-Maqdis in the tradition of the Prophet which was used interchangeably to refer to these three different -but sometimes overlapping- concepts. The same can be argued for the other names and this paper will explore some of these usages, with the exclusion of particular terms introduced by the Prophet that only have a single connotation, such as "the Land of Raising and Gathering" (*Arḍ al-Maḥshar wal-Manshar*) which refers to the wider region. In addition the Qur'an introduces other names which were then used by the Prophet and

[1] Hadith although written down in later periods, it is taken here as the oral account of events passed down to later generations; these accounts are confirmed by numismatic and other sources. Only authentic and sound narrations are taken here while weak or fabricated narrations are not relied on, as sources from the seventh century.

[2] I have dealt with this issue in a separate article, The names of Islamicjerusalem in the Prophetic period. *Journal of Islamicjerusalem Studies*, vol. 8, summer 2007.

www.arsivakurdi.org

his companions and were used throughout Muslim history. The main two names that relate to Islamicjerusalem in the Qur'an are the "Land of *Barakah*" and *al-Arḍ al-Muqadasah* (Holy Land). These became popular when referring to the wider regions around the holy city.

This paper examines how the names were used following the death of Prophet Muhammad and trace their development until the introduction of the name Al-Quds in the Abbasid period. Also it explores what these names and terms would have referred to in this early period and the different connotations they had. As investigation of every account and narration during this period is not feasible, this paper focuses on presenting an overview of the usage of the names.

Names during the Muslim conquest

The Muslim arrival was a turning point in the history of the region. This has been the source of numerous accounts recorded by historians from this early period. This section will explore in chronological order many of these accounts where the names of the city and the region are mentioned. Later sections will follow a more systematic approach by discussing each name and their development separately.

Muslims prior to the death of the Prophet Muhammad were already approaching the region and had numerous encounters with the Byzantines and their allies. The last military act in the life of the Prophet was to prepare an army led by Usamah Ibn Zayd to Palestina Tertia[3]. However the Prophet died while the army was getting ready to leave. Abū Bakr succeeded him in leading the Muslims and despatched this army twelve days after the Prophet's death (Omar 2005:60-2). On their return and after settling the Arabian front, Abū Bakr commissioned another four armies and directed them into the region. He directed one of them toward Aelia, telling the Commander in Chief of this army 'Amr Ibn al-'Āṣ"*You are assigned for Palestine and Aelia ('Alayka bi-Filisṭīn wa-Iliyā')*"(al-Wāqidī nd: 31). What is used here is the names of the time Aelia which the Byzantines were still using centuries after it was first introduced.[4] The

[3] The Prophet named to Usamah the sites of *Yubnā* and *al-Dārūm*, on the borders of Islamicjerusalem close to Mu'ta (Omar 2005:60-2) in Palestine Tertia. Others believe them to be in Palestina Prima, close to Ramla and Gaza (Shurrāb 1994)

[4] The Arabic Iliya' come from the Latin Aelia introduced by Hadarian in 135CE. Morover in some Arabic there is some discussion to try to prove that this has the meaning of the "house of the Lord" or claim it is the name of one of the sons of Sam, son of Noah, (al-Ḥamawī nd, v.1:348-9; Maḥmoud 1979:21,24; al-Ḥilū 1999:91).

www.arsivakurdi.org

other name Palestine would refer to one of the regions of Byzantine Palestine (Palastina Prima, Secunda or Tertia). This becomes clearer in another text, where Abū Bakr specifies the route to ‘Amr "*to Aelia until he reaches Palestine*" (al-Wāqidī nd: 29). From these texts it can be understood that Abū Bakr was referring to the region of Aelia (El-Awaisi 2003: 30-31; El-Awaisi 2005:30). This is the case with other texts about these same events. In each case the name refers to the region rather than the city. This is further clarified in a letter from ‘Amr written to Abū ‘Ubaydah, the overall commander of the Muslim armies in Historical Syria, informing him that he had conquered Palestine; he said: "*... I have arrived at the land of Palestine and fought the Roman army with a Patriarch called Rubīs with a hundred thousand knights and God has granted us victory ... and God has allowed the conquest of Palestine under my command...*"(al-Wāqidī nd:38-39). This is a reference to a fierce battle between ‘Amr and the Byzantines which took place in *Dathin*[5] (Al-Balādhurī 1987: 151) in Palestina Tertia and before entering Palestina Prima. From this text one might get the impression that ‘Amr had conquered the whole of Palestine, when in fact he had not yet approached the area containing Aelia. This strengthens the argument that Aelia, at least to the Arabs, was a separate entity from Palestine, and Palestine in this case refers to Palestina Tertia (El-Awaisi 2003: 31).[6]

Abū Bakr sent more reinforcements to the armies in al-Sham. One of these was the army of Khalid Ibn al-Walīd, which was in Iraq. In the letter sent by Abū Bakr to Khalid, he said: "*Hurry to your brothers in al-Sham, by Allah, a qaryah*[7] *(town) amongst the Qurā (towns) from Arḍ al-Maqdis, Allah helps us conquer, is better to me than the conquest of a great province from the provinces of Iraq*" (Ibn al-Murajjā 1995:55). This is the first reference to this area as ***Arḍ al-Maqdis*** (the land of *al-Maqdis*). From this statement it can be understood that *Arḍ al-Maqdis* was a vast area, had many *qura* ‘towns’, and could be equated to the land of Bayt al-Maqdis which is later used.

‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb succeeded Abū Bakr in leading the Muslims, and commanding their armies' specifically in al-Sham. Already the

www.arsivakurdi.org

---

5 *Dathin* is known today as *Khirbat al-Dimaytha* south of Gaza City situated five km east of *Dīr al-Balah* (Shurrāb 1994:78)

6 There is a record of the name *al-Masjid al-Aqsa* being used, this was following the battle of Ajnadin, led by ‘Amr. The poetry is of the companion Ziyad ibn Ḥanẓala who uses the name Al-Aqsa Mosque explicitly in his poem, which he says the leader of the Byzantines escaped to (ونحن تركنا أرطبون مُطّرداً إلى المسجد الأقصى وفيه حسورُ) (‘Abd al-Muhdī, 2002).

7 The word *qaryah* in Arabic does not imply its modern meaning ‘village’, rather it denotes a town or a city.

armies had won several battles and taken some areas and made treaties with others, and it is said that ‘Umar became the Caliph on the day of the victory over Damascus (al-Wāqidī nd:132-33). Following the conquest of Damascus, Abū ‘Ubaydah sent ‘Amr to the land of Jordan and Palestine (al-Azdī 1970: 106-07); he was hesitant whether to head towards Aelia or Antioch. He asked his men "*Should I head with the army to Bayt al-Maqdis, as it is their greatest city and holds the throne of the Roman [Byzantine] Kingdom and is where their religion started off?*" (al-Wāqidī nd:137). After another small incident at *Dīr abī al-Quds* he was still unsure, so he wrote to ‘Umar explaining the situation and asking where to head to: Heraclius (Caesarea) or Bayt al-Maqdis (al-Wāqidī nd:151). From these texts it is clear that the name used by Abū ‘Ubaydah was Bayt al-Maqdis; he used it to refer to Aelia Capitolina (the walled city), as he shows clearly when saying "*It is their greatest city.*" Moreover, Abū ‘Ubaydah moved to Jordan where some battles took place such as *Faḥl*, which led to many treaties for the region of Jordan. Following this Abū ‘Ubaydah gave a speech in which he said, "... *I was planning to head with you to the people of Aelia and the people of Caesarea, however I hate to attack them in their city while they are well prepared and fortified…*"(Al-Azdī 1970: 143). He decided instead to go back to Damascus and from there to attack Homs, and he left ‘Amr Ibn al-‘Āṣ in charge of Jordan and some of the land of Palestine (Al-Azdī 1970: 144). After conquering Homs, the Byzantines sent large armies to confront the Muslims. The Muslims for tactical reasons withdrew from the cities they conquered (Al-Azdī 1970: 155-56). When the people from parts of Palestine and Jordan who were under the control of ‘Amr Ibn al-‘Āṣ heard of the Byzantine advances and the Muslim withdrawals, they broke their treaties. Following this, ‘Amr wrote this to Abū ‘Ubaydah, "... *The people of Aelia and a lot of the people of al-Urdun (Jordan) have broken the treaties…*" (al-Azdī 1970:162). The reference to Aelia probably referred to people within the region and not the city, as the city was not conquered nor did it have any truces at the time of this letter. However, the reference may have been to some of the other cities within the region of Aelia.

‘Amr Ibn al-‘Āṣ used the name Aelia frequently. During one of his speeches he said "... *everyone must prepare to march with me to the people of Aelia…*" He later called upon his army and said, "*Let us head to Aelia*", then marched towards the land of Aelia (al-Azdī 1970:164). He also wrote to the Patriarchs of Aelia, saying: "... *from ‘Amr Ibn al-‘Āṣ to the Patriarchs of Aelia…*" (al-Azdī 1970:165). This might also refer to

www.arsivakurdi.org

Aelia as the region, as he mentioned the Patriarchs in the plural and so was possibly addressing all the Patriarchs of the region of Aelia, who may have been gathered in the city. However, there could have been more than one Patriarch to the city (for the different denominations), which would mean that he meant the city only. The Patriarchs, however, rejected his offer as they had also heard of the Byzantine advances and the Muslim withdrawals.

Following this the Muslims withdrew all their forces and relocated to the Jordan valley. This was the site of the decisive battle of *Yarmūk*, in which the Muslims defeated the Byzantines and their allied forces. Following the victory, Abū ‘Ubaydah sent messengers to the people of Aelia to come out so he could give them assurances of safety, but they did not do so (al-Azdī 1970:242-43). It is mentioned in the account that he sent messengers (in plural) and not just one messenger, so possibly he sent a number of messengers to different sites within Aelia. However, after receiving no replies, he wrote a letter to the people of Aelia, saying: "*...from Abū ‘Ubaydah ‘Āmir Ibn al-Jarraḥ to the Patriarchs of the people of Aelia and its population…*" (al-Azdī 1970:242-43). In the letter he mentions the Patriarchs of the people of Aelia rather than Aelia alone. This seems to refer to the Patriarchs of the inhabitants of Aelia around the region. Following this letter Abū ‘Ubaydah wrote to ‘Umar informing him of the victory at *Yarmūk* and this development, saying: "*...I have sent to the people of Aelia inviting them to Islam…*" (al-Azdī 1970:244).

The Muslims could not decide whether to head for Caesarea or Bayt al-Maqdis. It was suggested that a letter be sent to Caliph ‘Umar on this issue for his opinion. So Abū ‘Ubaydah wrote another letter to ‘Umar informing him of both opinions, and they awaited his command. When ‘Umar received the letter he read it to the Muslims in Madinah and sought their advice. Ali Ibn Abī Ṭālib advised that the army should advance to Bayt al-Maqdis and once they conquered it then advance into Caesarea which would also be conquered, as he had been informed by the Prophet. ‘Umar agreed with the opinion of Ali and wrote to Abū ‘Ubaydah: "*... I have received your letter in which you are asking counsel on which direction to advance; the Prophet's cousin has advised that you advance to Bayt al-Maqdis, so God may allow its conquering under your leadership…*" (al-Wāqidī nd: 318-19). Also in one of ‘Umar's replies he mentioned the booty from *Yarmūk* which was gathered in *al-Jābiyah*: "*Don't do anything with it until you conquer Bayt al-Maqdis*" (al-Ya‘qūbī nd, v.2:142).

www.arsivakurdi.org

The people of Aelia did not accept his offer, so Abū ‘Ubaydah dispatched the army and besieged them (al-Azdī 1970:244-45). Abū ‘Ubaydah despatched thirty five thousand soldiers in seven separate armies. He told them to advance towards Bayt al-Maqdis, and gave specific instructions to some of the armies. He told the commander of the second army: "*Once you approach balad Iliyā’ (city of Aelia) raise your voices with takbīr [saying Allah Akbar: God is the greatest]…*" As for the third army, he commanded them to "*march towards Bayt al-Maqdis and once reaching it, besiege it.*" As for the fourth army, he commanded its leader to besiege its Citadel (al-Wāqidī nd:318-19). It can be seen here that two terms were used: the first and most frequent Bayt al-Maqdis, the second *balad Iliyā’* (city of Aelia). These terminologies refer to the same place –Aelia Capitolina (the walled city); here it was called Bayt al-Maqdis and also called *balad Iliyā’,* which could be a translation of the Latin Aelia Capitolina.

After a few months, the people within the city decided to surrender on condition that this be to the Caliph ‘Umar. Abū ‘Ubaydah wrote to ‘Umar, saying, "*… and we are besieging the people of Madinat Iliyā’ (City of Aelia)…*" (al-Wāqidī nd:326). In another version of the letter he says "*…and we are sieging Aelia…*" (al-Azdī 1970:248). Once ‘Umar received the letter he read it to the Muslims in Madinah and sought their advice. ‘Uthman Ibn ‘Afan suggested he did not go; in his reply he said, "*…and our men are besieging Madinat Iliyā’ (City of Aelia)…*" (al-Wāqidī nd:327). On the other hand, Ali Ibn Abī Ṭālib advised the contrary, namely that he should go so that the city is conquered (al-Wāqidī nd:327-28), which he did. It is clear from the letter and the discussion that they were talking only about Aelia Capitolina (the walled city), which they refer to in many forms, *Madinat Iliyā’*, *Iliyā’* and Bayt al-Maqdis.

Umar then headed towards Aelia with a large number of companions, nobles from both the *muhajirūn* (migrants), and the *Anṣār* (supporters) (al-Azdī 1970: 250). The scouts of Abū ‘Ubaydah were looking out to see if ‘Umar had arrived. ‘Umar saw them and called them and asked what they wanted. They replied, "*O commander of the faithful, we have been eagerly awaiting your arrival so that God may allow the conquest of Bayt al-Maqdis by your hand*" (al-Wāqidī nd:330). ‘Umar then conquered the city and decreed to its people the well-known ‘Umar's Assurance of Safety (*al-‘Uhda al-‘Umariyah*). In its lines it mentions the name numerous times, as narrated by al-Ṭabarī (1998:191):

www.arsivakurdi.org

This is what was granted by the servant of God, ‘Umar, the commander of the faithful, to the people of Aelia … and no Jew must reside in Aelia… and the people of Aelia must pay the *Jizyah*… And to them apply the same *Jizyah* as the people of Aelia… and those people of Aelia who would like… And to them apply the same *Jizyah* as the people of Aelia …[8]

It is seen from ‘Umar's Assurance of Safety that ‘Umar uses the name Aelia five times; it was mostly used in the form *Ahl Iliyā’* (the people of Aelia), as well as *Iliyā’* on its own. The reference here is to the walled city (Aelia Capitolina). In other versions of the text, similar terminologies are used, for instance *Ahl Madinat Iliyā’* (the people of the city of Aelia) (Ibn al-Biṭriq 1905, v.2:16; Abū-Munshar 2003:140). The use of the word *Madinat* leaves us in no doubt that the city was meant here. However, in one narration it is said that *Ahl* Bayt al-Maqdis was used (al-Ya‘qūbī nd, v.2:147), which would seem to be an alteration by the author as all the others agree that the name Aelia was used. Also al-Ya‘qūbī is known to be unreliable in his narrations (Shurrāb 1994:88). Moreover, the Muslims used to write assurances to people with the city names unaltered and not with a different name.

What strengthens the interpretation that the assurance was only to the city and not to the region is that other towns and cities around Aelia Capitolina were given similar assurances, such as Lud (al-Ṭabarī 1998, v.4:191). Al-Ṭabarī quotes with the Assurance of Safety contemporaries as having said "*‘Umar made the peace treaty with the people of Aelia in al-Jābiyah and he issued a treaty for every single town, except the people of Aelia ... All their other treaties are the same as the treaty of Lud…*" (al-Ṭabarī 1998, v.4:191). This means that he gave the people of every town and city within Aelia (the region) their own accords in al-Jābiyah. Nevertheless, this applied to every city and town except for Aelia (the city); the residents there had a different agreement, which would have not occurred in al-Jābiyah as is understood from the text. This understanding resolves what is believed to be a historical contradiction on where ‘Umar is believed to have granted the assurances of safety.

Al-Ṭabarī quotes more contemporaries to strengthen this argument that Aelia refers to a large area and region. He quotes two people as saying "*Aelia and its land were conquered at the hands of ‘Umar …*" (al-Ṭabarī 1998, v.4:192).

[8] A full translation can be found in El-Awaisi (2005:72-4)

www.arsivakurd.org

This further strengthens the hypothesis that here he is talking about Aelia, the region. At this point one might object that in this case it does not refer to the region but to the immediate vicinity of the city. Such an interpretation, however, can be ruled out on the grounds that another narration mentions the names of towns or sites very far away, as for instance in a narration by contemporaries "*Aelia and all of its land was conquered by his [‘Umar’s] hands except for Ajnādīn which was conquered at the hands of ‘Amr, and Caesarea at the hands of Mu‘āwiyah ...*" (al-Ṭabarī 1998, v.4:192; Ibn Kathīr 1997, v.7:47).

This shows that all the land of Aelia (the region) was conquered by ‘Umar, except for the sites of Ajnādīn and Caesarea (see map 1). This explicitly means that these two named sites as well as other areas that came forth before these sites were part of the Aelia region.

From the above discussion it is clear that, when the Arab Muslims took over the region of al-Sham in general and Aelia in particular, they used a mixture of Latin and Arabic names. However, some of the denotations of the words have been lost in the process of recording. It seems that during that period there must have been a mechanism to show when a region or a city was being referred to. However when the information was handed down through the generations some of this was lost, though some of it was passed on. This is the case with the terms *Madinat Iliyā’* and *balad Iliyā’* which refer to the city only. However, when *Iliyā’* is used on its own it can refer to the region. But in many texts *Iliyā’* is used to mean only the city, which causes confusion and many contradictions. Moreover, in some cases the same term can be used in the same sentence to refer to both connotations. To lessen this confusion, it seems that during the reign of ‘Umar, the term Bayt al-Maqdis was used to refer to the city (Aelia Capitolina). This appears to be the case in most of the citations mentioned above during the time of ‘Umar, though not in the citations from the death of the Prophet till the end of the reign of Abū Bakr.

Keeping the Name Aelia

Following the Muslim conquest, the Muslims did not enforce a different name for the city. Rather the Latin name Aelia which was already used by Arabs in its Arabised form *Iliyā’* continued to be used throughout the early period and became the official name used by the new Arab rulers. The Latin name Aelia was then very popular, being mentioned in many accounts. One account is of the companion and

www.arsivakurdi.org

Quraysh leader Abū Sufyān (d.32AH/652-3CE), who recalls, years later to Ibn ʻAbbās (d. 68AH/687-8), his encounter with Byzantine emperor Heraclius in 628CE. Abū Sufyān was in the region with other merchants when called into Heraclius's court in Aelia. He narrates the full story, which is reordered in many of the Books of Ḥadīth (al-Bukhārī 2000, v.1:4-6; Muslim 2000, v.2:772-3). He had a very good knowledge of the area of al-Sham as he was a tradesman and used to travel very frequently to the area. In the narration Abū Sufyān uses the name Aelia frequently when describing the city, which he would have been well acquainted with, as well as with other names and terms.

In relation to the Al-Aqsa Mosque it is recorded that the name Mosque of Aelia was used. Ḥudhaifa Ibn al-Yamān (d. 36AH/656-7CE), states "*There is no Iʻtikāf, except in three mosques: the mosque of Madinah, the mosque of Makkah and the mosque of Aelia*" (al-Sanʻanī 2000, v.4:267). A similar reference to the mosque is recorded through another companion Abū Hurayrah (d.59AH/679CE) who recounts his meeting with *Salmān al-Aghar* who was making his way to al-Aqsa Mosque. Abū Hurayrah asked him what he was doing, he replied "*I have just prepared myself to head to the mosque of Aelia*" (al-Fakihī 1998, v.2:103). It is also recorded about this Mosque that "*Muʻawiyah stood in the mosque of Aelia, and said what is within these walls are more beloved to me than the whole earth*" (Ibn Baṭah nd:2635). In the following generation, known in Arabic as the *Tabiʻin*, many also used this same term. Saʻid Ibn al-Musayyab (d.94 AH/713CE) one of the scholars from that generation gave a ruling using the name "Mosque of Aelia" (al-Sanʻanī 2000, v.8:395).

Others used the name Aelia in a different context referring to the region of Aelia. This can be deduced from a narration relating to the companion Murrah Ibn Kaʻb (d. ~55AH/675CE) who stood up to speak in support of Muʻawiyah. It is narrated that "*After ʻUthman (may God be pleased with him) was killed, many speakers stood up in Aelia, and the last amongst them to stand was a companion named Murrah Ibn Kaʻb*" (Ibn Ḥanbal 1995, v.14:54-5). In another narration of the same story, rather than mentioning the name Aelia, the narration pinpoints a certain location where this incident took place; it mentions the name *Marj Ṣalwjā* (Ibn ʻAsīm nd: 1240). This means that Aelia in the first narration refers to the region and that *Marj Ṣalwjā* is part of it. A similar narration with a similar story uses the name Bayt al-Maqdis instead of the name Aelia (Ibn ʻAsīm nd2:1086), thus identifying them as one and the same. From surveying the accounts that mention the name Aelia it is clear that some

www.arsivakurdi.org

referred to the city, while others to the region and sometimes specified the Mosque of Aelia (Al-Aqsa Mosque).

Aelia on coins and milestones

In addition to the textual accounts, there are artefacts surviving from this early period that confirm the usage of the name Aelia by the Arab/ Muslim rulers. Numismatic evidence is particularly useful in this regard. One coin survives from the time of Mu‘awiyah which contains a record of the official name used during his reign (40-60AH/661-680) in Arabic. A coin with the name Aelia was minted in Palestine at this time, which has both the names Iliyā’ (Aelia) and Filisṭīn (Palestine) minted on it.

Figure 1: Arab-Byzantine coins minted in Aelia, 660-680 CE

Source: (Goussous 1996: 84, 85)[9]

This clearly confirms that the official name during the time of Mu‘awiyah was Aelia. But does Aelia refer to the city or the region? The coin makes it certain it is the city and not the region, since to the left side of the coin it has the name Iliyā’ minted and on the right side it has Filisṭīn. Therefore Palestine refers to the province and Aelia to the city, as is the case with many coins from the area of Sham in that period (Album & Goodwin, 2002). However in many cases the name of the province was also used to refer to a city as in al-Urdunn for Tiberius, and Filisṭīn for Lud/Ramla. But this is only the case with the capital of the province, and Aelia was not the capital at that time. Moreover both a name of a city and a province are shown; so it can be concluded that Aelia on these coins referred to the city and not the region.

[9] See also http://users.rcn.com/j-roberts

In most official transactions during the reign of the fifth Umayyad Caliph ‘Abd al-Malik Ibn Marwān (d.86 AH/705CE), the name Aelia was predominant in its Arabised version, and continued to be minted on coins during the reign of ‘Abd al-Malik. The coins referred to the city as was the case with most mints.

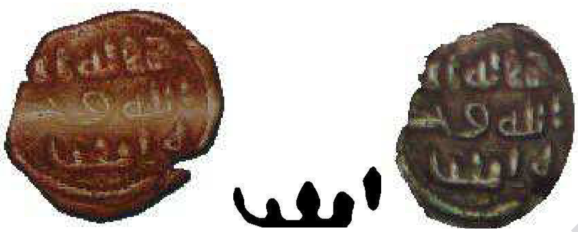


Figure 2: Arab coins from the time of ‘Abd al-Malik

Source: (Goussous 1996: 85)

The use of Aelia on coins continued after ‘Abd al-Malik and there are records from his predecessors, one dating to his son al-Walid I (d.96 AH/ 715)[10]. Another medium that gives an accurate record of what names were used during the Umayyad reign comes from distance signs – milestones– found on many major routes. These were mainly erected during the time of the Umayyad Caliph ‘Abd al-Malik Ibn Marwān (Durī 1990:110-111; Krachkovski 1963:61). Some of these milestones dating back to his reign have survived. One of them was found close to a church in *Abū Gosh*, about 14km north-west of the walled city, with the following engraved on it (Van Berchem 1992: 19-21; Foucart 1922: 1.I) (Figure 3):

…From Aelia to this milestone there are seven miles	... من ايليا الى هذا الميل سبعة اميال

10 http://www.coinarchives.com/w/lotviewer.php?LotID=1150161&AucID=1052&Lot=443&Val=f5b9d8d620b31dcbb85c4dab0390b1b8

www.arsivakurdi.org

Figure 3: Milestone found in Abū Gosh

Another milestone was found at a watchtower in *Bāb al-Wād*, about 19km north-west of Aelia, on the route to Ramla. The milestone had nearly identical wording engraved on it (Van Berchem, 1922:17-21; Foucart 1922: P1.II) (Figure 4):

… From Aelia to this milestone there are eight miles.	... من ايلياء إلى هذا الميل ثمانية اميال

Figure 4: Milestone found near Bāb al-Wād

Other milestones were also discovered on the route to Damascus around Jericho bearing names of other cities in the region. Moreover these milestones give an exact record of what was used in that period, without the slightest alteration. They make it clear that Aelia was used by the administration of the area. In this case again the reference is to the city as is normally the case with most milestones and coins; they give reference to a known site rather than an area or province, especially if the milestone is from within that province.

Another record

During the reign of al-Walīd Ibn ‘Abd al-Malik (d.96 AH/ 717 CE), the work on the construction of al-Aqsa Mosque compound continued. Some of the workers came from Egypt, and this was recorded

www.alsiwakurdi.org

in the letters of Qurrah Ibn Sharīk. The letters which have reached us are in Greek and bear discussion of this. Many contemporary scholars quote this in Arabic to bear the name al-Quds in the form *Masjid* (Mosque of) *al-Quds* (Abū Ṣafiyah 2004:111-2, 275-77; ‘Abd al-Muhdī 2002:242-3; Mufḍī 1988:87-8). However, after a lengthy investigation it seems that these authors actually refer back to the work of Harold Bell who published the translation of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum (Bell 1908:97-99,116-7; 1911:374,383; 1912:136-7). This clearly shows that these works are in Greek and the text translated as *Masjid al-Quds* comes from Bell's translation Mosque of Jerusalem which he translated from the Greek (μασγιδα Ἱερουσολύμων) (Bell 1908:116). These Abū Ṣafiyah explains to be a translation of the original Arabic letters which have not reached us (Abū Ṣafiyah 2004:17). In the Arabic document it most likely was not the name al-Quds but rather Aelia or Bayt al-Maqdis, as the name al-Quds had not been introduced in this period. Also in other official documents, the name Aelia was always used and thus it would have most probably been used in the form "Mosque of Aelia".

Aelia in Arabic Poetry

During the reign of ‘Abd al-Malik, Al-Farazdaq (d.110 AH/728CE) wrote a great deal to glorify the Umayyads and ‘Abd al-Malik especially. In one of his verses of poetry glorifying what the Umayyads had control over, he says (al-Farazdaq 2006:275):

وبيتان: بيت الله نحن ولاته   ومقر بأعلى ايلياء مشرف

And two mosques we are custodians of, the house of God	And another high up in Aelia making us proud

Here he is talking about the Ka‘bah and al-Aqsa Mosque; he refers to al-Aqsa Mosque as being geographically elevated. The Aqsa Mosque certainly is on a high mount in the city of Aelia, but not the highest. In another poem he states:

لو أن طيرا كلفت مثل سيره   واسط من إيلياء لملت

If a bird was commanded to advance like him	to Wāsiṭ from Aelia it would have been weary

www.arsivakurdi.org

This can be taken to refer to the city as he mentions two cities and the distances between them. Thus Aelia here would be the walled city.

In short, the name Aelia during this period was used to refer mainly to the city and sometimes the region. Some of the times this was clear-cut, and at other times it was vague and could be applied to either. Moreover the name Aelia was used for the city officially during this Umayyad period[11], as was recorded on coins and milestones, which also indicates that people of the time were well aware of the name. The names were also written in Arabic, thus mainly addressing the Arabic speaker; however, surprisingly, the name Bayt al-Maqdis was not used in these official signs although it was another popular name at the time. Moreover it is clear Aelia continued to be used frequently until the introduction of the name al-Quds, which superseded it.

Use of the Name 'Bayt al-Maqdis'

The Arabic name Bayt al-Maqdis used by the Arabs prior to the Prophetic period and by Prophet Muhammad himself continued to be popular throughout this era. This was so since most of the Prophetic traditions included this name, which was memorised and written down by many in this period. The name can be read as Bayt al-Maqdis or *Bayt al-Muqaddas*. The name consists of two words, the first *Bayt* literally means "a house". It is used in the Qur'an on its own to refer to the Ka'bah with the definite article *al*, *al-Bayt* (Qur'an 2:125,127,158; 106:3; etc). As for *al-Maqdis* or al-*Muqaddas*; both come from the root q-d-s which carries many meanings: holy, pure and blessed.[12] However, the first is a noun and the second is an adjective stressing the holiness. Thus literally it means "the Holy House" or "the House of Holiness", especially when the definite article *al-* is used before the name. The name Bayt al-Maqdis or *Bayt al-Muqaddas* does not necessarily have this literal meaning, as it is

[11] The name Aelia seemed to be also used by the early Abbasid, especially during their overtake of power from the Umayyad, where some narrations (both weak and fabricated) were in circulation such as a narration attributed to the Prophet that he said "from Khurasan black flags emerge nothing will stop them until they are raised in Aelia" (Ibn Ḥanbal and al-Tirmidhi). This narration and others like it cannot be attributed to the Prophet, as is argued by many scholars of hadith, and would have emerged in the early Abbasid period to consolidate their power.

[12] This root is a common triliteral Semitic form and the name is found in other Semitic languages. Al-Azharī (d.370 AH/ 980-1CE) a linguist and under the root q-d-s, he mentions Bayt al-Maqdis as coming from the same root "From this [root] is Bayt al-Maqdis that is the purified house where sins are cleansed" (al-Azharī nd:1163).

www.arsivakurdi.org

common in that region to use *Bayt* for names of places from ancient times, for example *Bayt Lahm* (Bethlehem) is not translated literally into Arabic as "house of meat"[13]. This type of composite name has been popular from the time of the Canaanites in the region. Moreover the name was not used to mean a particular site[14], but normally the city and sometimes the region or the mosque. The different connotations of the name would be the focus of the following sections.

Bayt al-Maqdis rivals Aelia

Bayt al-Maqdis was not recorded in any official documents and although it was not the official name, it survived for its religious significance. There was however a trend to push for the name Bayt al-Maqdis to be adopted and used instead of the name Aelia. This is attributed to Ka'b al-Aḥbār (d. 62 AH/682CE) who was clearly against using the name Aelia. It is narrated that Ka'b was passing by his nephew and a friend and asked them "*Where are you heading to? They said Aelia. Ka'b said: Do not say Aelia, but rather say Bayt Allah al-Muqaddas…Don't you know the likeness of Bayt al-Maqdis to God?*" (al-Wāsiṭī 1979:21). In another narration he said "*Don't call Bayt al-Maqdis Aelia, call it by its name, Aelia is a name of the woman who built the city*" (al-Ḥamawī nd, v.5:194). It is clear that Ka'b disliked the use of the name Aelia and preferred Bayt al-Maqdis because of its religious connotations. Also his Jewish background could have coloured his opinion of the name Aelia. As the name Aelia was introduced by Hadrian in 135CE after he raised the city and expelled the Jews from the city and its region.

Mu'awiyah Ibn Ṣāliḥ (d. 158AH/ 775CE) was another individual from a later generation who is recorded to have said and narrated sayings that discouraged the usage of the name Aelia and endorsed the use of the name Bayt al-Maqdis. It is narrated that he said "*Do not name Madinah, Yathrib nor Bayt al-Maqdis, Aelia*" (Ibn Tamīm al-Maqdisī 1994:211; al-Kanji 1985:278). This mentions both the pre-Islamic names and disscurages their usage. For Madina it discourages the use of the name Yathrib, which however is used by the Qur'an (33:13), but before his death another name was introduced (from the same root as the name he advocated) which eventually meant the name Aelia was no longer used. This opinion however carried resonance in later centuries and the author of one of the books on the merits of Bayt al-Maqdis, Ibn Tamīm al-Maqdisī adds the reason of why this should not be used, is that it is a

[13] In Aramaic *Laḥm* refers to food and not necessarily meat as is in Arabic (al-Ḥilū 1999:138-9)
[14] Except when the definite article, al, was used, it referred normally to the al-Aqsa Mosque.

www.arsivakurdi.org

name of one of the Roman Emperors, referring to Hadrian (Ibn Tamīm al-Maqdisī 1994:211).

Bayt al-Maqdis engraved

The first epigraphical evidence for the name Bayt al-Maqdis is the endowment in al-'Umarī Mosque in the village of Nuba north-west of Hebron. It is claimed that it dates back to before the end of the reign of the fourth Caliph 40 AH (Abū Sara 1993: 3-7). On the stone the following is engraved:

Figure 5: Stone engraving in Nuba, Hebron.

..هذه الضيعة نوبا بحدودها وأطرفها وقف على صخرة بيت المقدس والمسجد الأقصا أوقفها أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب..

This village *Nuba* with all its territories and its boundaries are an endowment on the rock of Bayt al-Maqdis and al-Aqsa Mosque, as it was entrusted by the commander of the faithful 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb …

On the stone the name *Ṣakhrat* (Rock of) Bayt al-Maqdis was used to refer to the rock within the al-Aqsa Mosque enclave. This record which is dated to the early Muslim period illustrates the use of the name in a religious context. This engraving is recording a *Waqf* (endowment) from the time of Ali ibn Abi Talib but pre-dating it to 'Umar. As the only record of the name still surviving in its original form, this is quite revealing, moreover it confirms the other records which were memorised and written down from this period.[15]

[15] There is another record from the time of the Prophet, the endowment of Tamim, but it does not mention the name of the city but rather the area around Hebron.

Bayt al-Maqdis, the Mosque

Although the Qur'anic name for the Mosque is *Al-Masjid al-Aqsa* as is recorded in the Quran (17:1) and would have been recited and memorised by many in this period, many used other names (see above Mosque of Aelia). There are numerous narrations that associate the name Bayt al-Maqdis with only the Mosque. This is recorded a few times in the Prophetic traditions (El-Awaisi 2007), many of the companions and later Muslims also used the name with this connotation. Two examples are listed below. It is narrated by al-Aḥnaf Ibn Qays (d.72AH/691-2CE) that he entered Bayt al-Maqdis and saw the companion Abū Dhar (d. 32AH/652-3CE) praying; he states "*I enter Bayt al-Maqdis and found a man prolonging his Sujūd (prostration)*" (Ibn Ḥanbal 1995, v.15:531). Another narration states "*I used to pray with Abū Dhar in Bayt al-Maqdis, when he used to enter he would take his shoes off...*" (Ibn Sa'd 1997, v.4:175). From both these narrations it is clear that the use of the name Bayt al-Maqdis was referring to Al-Aqsa Mosque. The second narration emphasises this as some companions used to also take off their shoes due to the sanctity of the site.

A similar usage of the name referring to the Mosque is attributed to another companion Ḥudhaifa Ibn al-Yamān (d. 36AH/656-7CE). It is narrated by Zir Ibn Ḥubaysh (d.82AH/701CE) that he came to Ḥudhaifa while he was speaking about *al-Isrā'* (the Night Journey) and said firstly quoting the Prophet, "*Until we (the Prophet and Gabriel) got to Bayt al-Maqdis; however they did not enter it.*" Meaning that they went directly to heaven, here that narration records the objection of Zir who said: "*No, they did enter it and even prayed inside it.*" So Ḥudhaifa asked him for evidence and Zir recited the first verse of al-Isra (17:1) quoting the name *al-Masjid al-Aqsa* (Ibn Ḥanbal 1995, v.16:593, 598). Therefore the understanding of both Ḥudhaifa and Zir to the word Bayt al-Maqdis here is to al-Aqsa Mosque, mentioned clearly in the Qur'anic verse recited by Zir.

Ibn 'Abbās (d.68AH/ 687-8CE) narrates that a woman vowed if God cured her illness she would go and pray in Bayt al-Maqdis. So when she was cured she prepared herself and went to say farewell to Maymūnah bint al-Ḥarith (d. 51AH/ 671CE), and told her what she planned. She was told by Maymūnah to eat what she had prepared for the journey and pray in the Mosque of the Prophet, as she had heard the Prophet say "*A prayer in it (the Mosque of the Prophet) is better than a thousand prayers in any other except the Mosque of the Ka'bah*" (Muslim 2000, v.1:565). From their discussion it can be surmised that Bayt al-

www.arsivakurdi.org

Maqdis here refers to al-Aqsa Mosque. When the lady told Maymūnah that she was going to pray in Bayt al-Maqdis, the latter understood that she meant she was going to the mosque of Bayt al-Maqdis, and that is why she mentioned the mosque of the Prophet and the al-Ḥarām Mosque and linked the rewards of praying in them with al-Aqsa Mosque.

It is also narrated that Sa'd Ibn Abī-Waqāṣ (d.55 AH/ 675CE) was sitting with some of the *Tabi'in* (followers) and at the end of his dialogue he said, that God did not want to burden people but rather wanted their ease. Then he added: "*I swear by God that a Ghazwa (expedition) for the sake of God is better than making Hajj twice, and one Hajj to the house of Allah is better than twice making 'Umrah, and One 'Umrah is better than three visits to Bayt al-Maqdis*" (Ibn Manṣūr nd:2347). In this it is referring to Bayt al-Maqdis the mosque since he is equating it to religious rituals. Within Bayt al-Maqdis there is no place that holds any special religious significance for such rituals except for al-Aqsa Mosque.

Many other account on praying in the mosque are related to another companion Mu'awiyah Ibn Abī Sufyān (d.60AH/680CE). In a narration by Ya'lā Ibn Shaddād mentions an account of a prayer in Bayt al-Maqdis, he states "*I was with Mu'awiyah in Bayt al-Maqdis, and I looked and saw the majority of those in the mosque were companions of the Prophet*" (Abū Dawūd 2000, v.1:189). A further narration by Abū Qabīl (d.127AH/745CE) states "*I witnessed Mu'awiyah in Bayt al-Maqdis giving a sermon on the pulpit…*" (al-Miknasī 1985: 309). Here Bayt al-Maqdis clearly refers to al-Aqsa Mosque, as is explicit from the rest of the narrations where it specifies the mosque, pulpit and the many companions present. Moreover there is a record of an agreement signed between Mu'awiyah and 'Amr Ibn Al-'Āṣ (d.43AH/663CE) following the assassination of the third Caliph in 38AH/658CE. It states "*…this is what Mu'awiyah Ibn Abī Sufyān and 'Amr Ibn Al-'Āṣ agreed in Bayt Al-Maqdis after the assassination of 'Uthman…* " (Ibn Sa'd 1997, v.4:191). Here the name Bayt al-Maqdis which was used and written down in their agreement could refer to the mosque as such agreements at that time, in order to be more binding, would have been done within a mosque, and al-Aqsa would have been an ideal place and was were Mu'awiyah conducted a lot of his work as is mentioned above.

Commenting on a Hadith of the Prophet "*…and whosoever comes to Bayt al-Maqdis for nothing except praying in it goes back with all sins obliterated…*" Abd Allah Ibn 'Amr Ibn al-'Āṣ (d. 65AH/684-5CE) states "*Whosoever comes to this mosque*", referring specifically to al-Aqsa Mosque (al-Ḥakim 1990, v.1:84). Further narrations of Bayt al-Maqdis

www.arsivakurdi.org

used in reference to the mosque are recorded throughout Muslim history, and from the periods following that of the companions there are numerous accounts. One is of a scholar named Ṭāwūs (d.106AH/724CE), who was asked about a person vowing to walk to Bayt al-Maqdis or visit it (al-San'anī 2000, v.8:396). This again would have referred to the mosque in particular as it is a matter of a religious act/ ritual.

Thawr Ibn Yazīd (d. 153AH/ 770CE) who lived and died in Bayt al-Maqdis narrates many narrations on this topic. Munabih Ibn 'Uthman al-Lakhmī narrates of him that "*Thawr Ibn Yazīd used to live in Bayt al-Maqdis and a pious worshipper from one of the qura of Bayt al-Maqdis used to come and sit with Thawr Ibn Yazīd, he used to leave his village every morning and pray all the five prayers in the Masjid Bayt al-Maqdis and leave after the last prayer to his village*" (Ibn Tamīm al-Maqdisī 1994: 353). In this short passage, we find three terms being used. The first is Bayt al-Maqdis for the city, where Thawr was residing, the second is of one of the *qura* of Bayt al-Maqdis, which refers to one of the villages where this worshipper and student of Thawr dwelled, and finally *Masjid Bayt al-Maqdis*, which refers to al-Aqsa Mosque where the student used to worship and learn from Thawr from dawn until late evening. All these are within one short passage referring to the mosque, city and region.

Al-Mu'alā Ibn Ṭarīf (d. ~169 AH/785CE) worked for the Abbasid Caliph al-Mahdī and ruled in his name in many places. He wrote verses of poetry which refered to Bayt al-Maqdis and its mosque, he states (Ibn Khurdādhabah 1906:79):

يا صاح إني قد حججتُ   وزرتُ بيت المقدس

O friend I have performed Hajj   and I have visited Bayt al-Maqdis

Reference here to Bayt al-Maqdis is either to the city or the mosque; however as he is coming from his pilgrimage he is probably referring to the Mosque. As it would have refered to the ritual of visiting the Holy Mosques as is recommended by the Prophet himself in many of his sayings and trations.

Another well-known poet during the early Abbasid period was Abū Nuwās (d.198AH/ 813CE) who composed many verses glorifying the Abbasid rulers. In one of his poems he mentions *al-Bayt al-Muqaddas*, he says (Abū Nuwās 2005: 205):

www.arsivakurdi.org

وأصْبحنَ قد فوّزْنَ من نهرِفُطرُسٍ	وهُنّ عنِ البيْتِ المقدّسِ زُورُ
They were able to cross the River *Fuṭrus*	Quite a distance from *al-Bayt al-Muqaddas*

In this verse, the poet is talking about some ladies who passed over the river *Fuṭrus*, which is the river *al-'Ujā*, at a distance from *al-Bayt al-Muqaddas*. This would clearly refer to al-Aqsa Mosque, as is specified by the poet when he says *al-Bayt al-Muqaddas*, with the definite article *al*.

Al-Ṣan'anī (d.211 AH/826CE) named a section "*Bab al-Nathir bil-mashī ila Bayt al-Maqdis*" (vowing to walk to Bayt al-Maqdis) (al-San'anī 2000, v.8:395), and another section "*Bunyan Bayt al-Maqdis*" (the building of Bayt al-Maqdis) (al-San'anī 2000, v.5:295). Both cases seem to refer only to the mosque as can be seen from the sections' contexts. The reference to the mosque as only Bayt al-Maqdis in this period was relatively rare.

Bayt al-Maqdis, the region

The name Bayt al-Maqdis was used mainly for the city or the mosque and rarely used on its own for the region in this period. It seems that many did not feel comfortable referring to the region as just Bayt al-Maqdis, as this would cause some confusion to the hearer or reader. Thus it seems that they found a way around this problem and used another term with the same name to denote the region. This was done by using the term *Arḍ* (land) prior to the name Bayt al-Maqdis, with it thus becoming *Arḍ Bayt al-Maqdis* and referring precisely to the region.

One of the first narrations of the region was recorded by Abu Bakr in his letter to Khalid, mentioned above. Another is that of contemporaries of the companion 'Abd Allah Ibn 'Umar (d. 73AH/692CE) who mention this when talking about him commencing his Iḥrām for pilgrimage from *Arḍ Bayt al-Maqdis* (the land of Bayt al-Maqdis) (Ibn Abī 'Arubah nd:101). This is also the first time the name *Arḍ Bayt al-Maqdis* was used. *Arḍ al-Maqdis* was used at the time of Abū Bakr, but this is the first time we have *Arḍ Bayt al-Maqdis* as one term together. This implies that Bayt al-Maqdis had a substantial area associated with it as a whole. Also it could mean that pilgrimage did not necessarily need to be commenced from the city of Bayt al-Maqdis or its mosque but could be from anywhere within its region, referring to the Prophetic tradition of starting this ritual from Bayt al-Maqdis.

www.arsivakurdi.org

Tamīm Ibn Aws al-Dārī (d. 40AH/ 661CE) was granted some land by Prophet Muhammad in and around Hebron, and when ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb conquered the region, he appointed him as *Amīr* (Prince) of Bayt al-Maqdis (Ibn ‘Abd al-Barr 2002, v.2:82; Ibn Tamīm al-Maqdisī 1994:319). Bayt al-Maqdis here could refer to the city or the region; however, a prince is normally appointed over a substantial piece of land, thus the region and it most likely would have included Hebron. This title continued to be given in the Umayyad period and although for official records the name Aelia was used during the reign of ‘Abd al-Malik Ibn Marwān, the name Bayt al-Maqdis was also popular. ‘Abd al-Malik was crowned Caliph in Bayt al-Maqdis in the year 65AH/685CE (Ibn Khayaṭ 1993: 200). During his reign (65-86AH/ 685-705CE) Bayt al-Maqdis was in the forefront of many developments. And he was given the title "*Amīr Bayt al-Maqdis*" (al-Ḥamawī nd, v.2:372).

Qatadah (d.118 AH/ 736 CE) was another scholar who used the name *Arḍ Bayt al-Maqdis* when talking about the water well Prophet Joseph was thrown into "*It is a well in Arḍ Bayt al-Maqdis, and its site is well known*" (al-Ṭabarī 1998, v.1:203). There are many disagreements on where this water well is; some say it is close to Jinin, Tiberius and Sinjil, though most of these sites are quite far from the city. That is probably the reason why the land of Bayt al-Maqdis is mentioned, meaning it is within its region.

Many accounts that refer to the region came from the famous exegetist Muqātil Ibn Sulaymān (d. 150 AH/ 767 CE), who visited Bayt al-Maqdis and delivered many lessons in its Mosque. He is also famous for a selection of narrations on the *Faḍā’īl* (excellences) of Bayt al-Maqdis; numerous scholars quote these specifically when talking about the excellences of Bayt al-Maqdis.[16] These are long and can be divided into three or four categories, some talking about the Mosque, others about the city and others on the region and sometimes even beyond. Here a few of the references to the region will be listed:

Abraham migrated from Kutha(rba) to Bayt al-Maqdis.	وهاجر إبراهيم من كوثاربا إلى بيت المقدس.

[16] Many quote these as facts and mention them without attributing them to Muqātil, however many refer them back to Muqātil. The first refernce to this I found was Ibn al-Faqīh (d.291AH/904CE) (1885:93-6). Most books of Faḍā’il also quote these, such as: Ibn al-Jawzī (1989:71-73), Ibn al-Murajjā (1995:260-2), al-Khawārizmī (2000:428-30), al-Nabulsī (1990:29-31), Ibn al-Firkaḥ (1935:76-78)

www.arsivakurdi.org

Abraham, Isaac, and Jacob ordered to be buried in Arḍ Bayt al-Maqdis.	وأوصى إبراهيم وإسحاق لما ماتا أن يدفنا في أرض بيت المقدس.
And the Holy Land in the verse (Qur'an 5:21) is Bayt al-Maqdis.	وقوله (ادخلوا الأرض المقدسة...) هي بيت المقدس.
Jesus was born in Bayt al-Maqdis.	وولد عيسى ببيت المقدس.
Jesus kills the Antichrist in Arḍ Bayt al-Maqdis.	ويقتل عيسى الدجال في أرض بيت المقدس.
The gathering of the dead and their resurrection will be to Bayt al-Maqdis.	والمحشر والمنشر إلى بيت المقدس.

In some instances Muqātil refers to the region by the name Bayt al-Maqdis and in other cases *Arḍ* Bayt al-Maqdis. It is clear that he is referring to a region since most of the above events are not related to the city of Bayt al-Maqdis, but in actual fact have either happened or will happen around it, namely in Hebron, Jericho, Bethlehem, and Lud. Abraham migrated to the region and finally settled in Hebron, where he and many of his direct decedents were buried. Jesus was born in Bethlehem, and he will kill the antichrist in Lud (according to Islamic sources), both places Muqātil considers to be part of Bayt al-Maqdis. Finally the most general reference to the Holy Land is taken to be equivalent to Bayt al-Maqdis and is also the Land of Raising and Gathering.

Other accounts come from other contemporaries such as Zuhair Ibn Muhammad (d. 162AH/ 778CE), after narrating a Ḥadīth of the Prophet about *al-Sham*, adds "*Some people say that al-Rabwah is Ramla, while others say al-Rabwah is the lands of Palestine, meaning the areas of Bayt al-Maqdis, may God increase its Holiness*" (al-Kanji 1985:290). Zuhair is referring here to the disagreement on where *al-Rabwah* was, in which Prophet Jesus and his mother dwelled. The first opinion he gives is of those who believed it to be a city, Ramla, and the second is of those who believed it to be a region. Those who understood it to be a region took it to mean the region of Bayt al-Maqdis in every direction.

During the following generation great interest was shown to the Muslim conquest and details were being recorded for different cities and regions. One of the first books solely on *Faḍā'il* Bayt al-Maqdis was

www.arsivakurdi.org

written by Isḥaq Ibn Bishr al-Bukhārī (d. 206 AH/ 821-2CE). Unfortunately his book has not survived, but the book's title was "*Futuḥ Bayt al-Maqdis*" (Hajī Khalīfah 1990, v.2:1240; al-'Asalī 1984: 25). From the name of the book it is clear that *Futuḥ*(conquests) here is mentioned in the plural, which implies that it is the conquest of many areas in the plural and not one site or location, or he would have used the singular form of conquest *Fatḥ*. This implies that Bayt al-Maqdis is a large area and not just the city. The same is also recorded by the famous historian Al-Wāqidī (d. 207 AH/ 822 CE), and to him date back many of the accounts of the conquest of Bayt al-Maqdis. In his book *Futuh al-Sham* he mentions that the knowledge of *Futuḥ* used to be revised with scholars such as 'Ubadah ibn 'Awf al-Daynawurī. He mentions that he was one amongst them and states "*...One day we were reading Futuḥ al-Sham and Futuḥ Bayt al-Maqdis beside the grave of Abū Ḥanifa...*" (al-Wāqidī nd:333). In this statement he clearly talks about the conquests of al-Sham in the plural as it contains many areas and regions; so he mentions *Futuḥ* in the plural and not in its singular form *Fatḥ*. He also talks about *Futuḥ* Bayt al-Maqdis and not *Fatḥ* Bayt al-Maqdis, thus implying that it is a large area and not just the city. He also equates the area of al-Sham and the area of Bayt al-Maqdis, thus in some way making it equivalent to the region of al-Sham and not just a city of al-Sham.

As seen above most of the accounts mention a site or a few within the region but do not give the extent. One of the first to give an extent of this region was the Grammarian Abū 'Ubaydah (d. 209 AH/824CE). He states this while explaining a Qur'anic verse and talking of the extent of wilderness of the Israelites "*And some of the boundaries of the wilderness are Bilād Arḍ Bayt al-Maqdis*" (Abū 'Ubaydah nd: 9). Here we have reference to *Arḍ Bayt al-Maqdis*, the land of Bayt al-Maqdis. What is interesting is that he does not take that to mean the region, but stresses *Bilād*, the counties in front of it. Thus he clearly talks of a large region that has boundaries and frontiers with the wilderness.

Al-Jāḥiẓ (d.255 AH/ 869-70CE) was another linguist to mention a region Bayt al-Maqdis. He talks of the place of burial of Prophet Joseph and states that he was moved after the Israelites left Egypt and he adds "*And his grave is known in Arḍ Bayt al-Maqdis in a village called Ḥusamī. Also Jacob died in Egypt and was moved to Aelia the town of Bayt al-Maqdis and that is where the grave of Isaac the son of Abraham is...*" (al-Jāḥiẓ nd: 165). Here again we have reference to a site named Ḥusamī as being part of the region known as *Arḍ Bayt al-Maqdis*. This is

www.arsivakurdi.org

in addition to Aelia extending to include the city of Hebron where Prophets Jacob and Isaac are buried.

The geographer Al-Iṣṭakhrī (d. 346AH/957CE), like Abū ‘Ubaydah, when talking of the wilderness of the Israelites he allocates its geographical extent, and mentions one of its frontiers with Bayt al-Maqdis; he states: "*As for the wilderness of the Israelites ... One of its sides extend to al-Jafar ... another of its limits extend to beside Bayt al-Maqdis and what is connected with it from Palestine…*" (al-Iṣṭakhrī 1927:53). What interests us here is the reference to Bayt al-Maqdis being along the borders of the wilderness. Between the city of Bayt al-Maqdis and the frontier of the wilderness is a very long distance well over a hundred kilometres, so it seems to be clearly referring to the region of Bayt al-Maqdis. A more detailed extent of the region of the region is given by the geographer al-Maqdisī (d. 390 AH/ 1000 CE) (see Map 2).

In short, the name Bayt al-Maqdis was popular in this period and was used simultaneously with other names of the time. It was used mainly in a religious context and was mainly used to refer to the city and also for the mosque or region. However additions were used to resolve the meaning of the Mosque and region to make the reference clearer. Though not the official name it was used by many people including governors and officials.

Introduction of Name Al-Quds

The name al-Quds, "the Holy", the most popular Arabic name of the city since it acquired this name in the ninth century CE. The name comes from the root q-d-s, meanings holy, pure and blessed. It is also a derivative of the name Bayt al-Maqdis and may be considered an abridged form of it. The first surviving records of the name al-Quds in its original form is a coin minted by the Abbasid Caliph Al-Ma’mūn (d. 218 AH/ 833 CE) who paid much attention to the city and region. This was following numerous restoration projects in the city and especially its mosque following the earthquakes that hit the area. Al-Ma’mūn’s name was recorded in the Al-Aqsa Mosque following its restoration. Another of his accomplishments was the minting of a new coin in the city on which the new name *al-Quds*, was recorded. This would have occurred during his twenty-year reign (197-218 AH/ 813-833CE) and can be specifically traced to the end of his reign in the year 217 AH/ 832 CE. What is special about this mint is that it contains the first display of the new name for the

www.arsivakademi.org

city on a coin. The previous generations of Muslim mints had the Arab form (ايليا) Iliyā' (Meshorer 1996:419).

Figure 4.6: Mint of al-Ma'mūn bearing the name al-Quds

source: Meshorer 1996:417

On the coin's outer circle it has the following minted:

In the Name of God, This fils was stuck on ***al-Quds*** in the year 217	بسم الله ضرب هذا الفلس **بالقدس** سنة سبع عشرة ومئتين

This was the first time the name al-Quds is known to have been minted on a coin. However, it maybe not the first time it was used. There are a few accounts (some listed below) of the name being used before this mint was struck, which would mean that it was adopted by the authorities after it started to be used by some people. This also implies that the new official name for the city became al-Quds from that year.

Al-Wāqidī (d. 207 AH/ 822 CE), was one of the first to have used the name al-Quds when explaining how 'Umar divided up al-Sham; he states "*And he ['Umar] gave the land of Palestine and the land of al-Quds and the coast to Yazīd Ibn Abī Sufyān…*"(al-Wāqidī, nd:339). Here he talks about the administrative division made by 'Umar, distinguishing between these three areas. In the previous sentence he talks of the division of al-Sham into two parts, one part with Yazīd and the other with Abū 'Ubaydah from Ḥurān to Aleppo. This implies that the rest of al-Sham south of Ḥurān is what is considered here as the lands of Palestine and al-Quds and the Coast. From this we can say that it refers to the three Palestines (Palestina Prima, Secunda, Tertia), of which the land of al-Quds and the rest of the coast are a part. This also confirms a distinction between the land of Palestine and the land of al-Quds. Thus here *Arḍ al-Quds* refers to a relatively large area at the heart of which would have

www.arsivakurdi.org

been the walled city. Also al-Wāqidī in another place in his book is cited as having used al-Quds again, but this time as the city. He states as part of a discussion between Heraclius and some soldiers that it was said to him "*He saw in the building a drawing of al-Quds and the cities of al-Sham*" (al-Wāqidi nd, v.1:419-20). In this narration it is clear that the words are those of al-Wāqidī and not of Heraclius or his soldiers, since it is obvious they would not have used Arabic words but rather Greek.

Another of the people to use this new name was Na'īm Ibn Ḥammād (d.228AH/843CE), who is very famous for his writings on *al-Fitan* (turbulences). He narrates two narrations from Ka'b, in which he mentions the name al-Quds. However the chain of narrators after the second narrator is weak and therefore the wording should be taken to be around a generation or two before the time of Na'īm Ibn Ḥammād rather than dating it to the time of Ka'b[17]; he may have possibly worded it differently. The parts of the narrations that interest us are as follows (ibn Ḥammād nd: 707, 1278):

The most beloved part of ***al-Quds*** to God is the mount of Nablus	أحب القدس إلى الله جبل نابلس
As long as the Caliphate is in ***Arḍ al-Quds*** and al-Sham	ما كانت الخلافة في أرض القدس والشام

In both these narrations there is a talk of a large area; in the second citation he talks of a land that belongs to al-Quds, and in the first citation he includes Nablus as being part of al-Quds. This could also mean that the use of the name al-Quds from these narrations dates back to before the coin of al-Ma'mūn and the citation in al-Wāqidī but, with a weak chain of narration, this cannot be absolutely certain. However the region is once referred to as al-Quds, on its own, and the second time as *Arḍ al-Quds*, with the term for land in front.

It is narrated that Abū al-Hadhīl (d. 235 AH/849-50CE)said "*Satan said to Jesus, Peace be upon him, when he saw him on the Mount of al-Quds..*" (al-Aṣfahānī nd: 595). Here the mountain of al-Quds is used to refer to a mountain outside the city, but there is no specification to where it might be, in the narration. But what is interesting is the switching of

[17] There is another narration dated to Ka'b using the name al-Quds during the time of 'Umar (Ibn Ḥanbal 1995, v.1:276-7), again the chain of narrations is weak before it was written down. Thus the name may have been tempered with during the time of one of the narrator around when the new name was introduced (El-Awaisi 2007, 140).

www.arsivakurdi.org

using the term Bayt al-Maqdis in the religious context to the new name al-Quds. This was also the case for the famous collector of Hadith Imam Muslim (d. 261 AH/ 875 CE). He quotes Prophet Muhammad using Aelia and Bayt al-Maqdis, but when it came to naming a section within the book of Mosques, he names it as "*Section on the change of the Qiblah from al-Quds to al-Ka'bah*" (Muslim 2000, v.1:212). Here Imam Muslim uses the name al-Quds, for a section where he lists numerous *Aḥādīth* which mainly use the name Bayt al-Maqdis. This could mean that Imam Muslim was trying to use a name that people found familiar for this area during his time. The name al-Quds here most likely would have referred to the city.

From this point on, the name al-Quds is found in many books. There it was used together with other names, but gradually became the predominant name of the city in the area of al-Sham and surrounding area. This was evident in many lines of poetry quoting this new name, one of the famous poets Abu al-'Alā al-Ma'ari (d.449AH/ 1057CE) who mentions the name al-Quds many times in his poetry, once in relation to it being the first Qibla of the Prophet.[18] He also mentions as being in al-Quds, the spring of Silwan, south of the walled city and compares its water with Zamzam in Makkah ('Abd al-Muhdī 2002).[19] Moreover one of the best accounts of the use of the name is what is mentioned by the Persian traveller Nāsir Khisroo (d.481 AH/ 1088CE) who went on a journey around the Muslim world, and reached the city of Bayt al-Maqdis in March 1047. He used the name Bayt al-Maqdis in most of his writing. He then gave an explicit account of what the people of that area used for this city, stating "*The people of al-Sham and the area around it call Bayt al-Maqdis, "al-Quds". And those who cannot go to Makkah in the season of Hajj would come to al-Quds instead*" (Khisroo 1983: 55). This text implies that Khisroo was surprised to find the people of al-Sham and surrounding area giving this place a different name to the one he was acquainted with. This gives us an indication that in Khisroo's background and place of living, Persia, they still called it Bayt al-Maqdis. Also it seems that all the people of al-Sham used this *new* name since it was introduced by al-Ma'mun centuries earlier. The same can be said for other regions, as scholars from Iraq, Egypt and other regions when writing used the name al-Quds for example the geographer Al-Iṣṭakhrī (d.~346 AH/957CE), Ibn al-Kandī (d. 355AH/ 966CE) amongst others.

---

18 وصاحب الـّشرع كان القدس قبلته صــلى إلـيـها زمــاناً ثـم حـوّلـهـا

19 وبعين سلوان الـتـي فــي قـدسـها طــعــم يــوهــم أنــه مــن زمـزم

www.arsivakurdi.org

In short, as can be seen, the name al-Quds became the most popular name for the city after being adopted officially in the year 217AH. Within two centuries, it became the norm and the most popular name for the inhabitants of the region, the surroundings and even the whole of al-Sham. However it seems that people in Persia continued to use the old names, mainly Bayt al-Maqdis.[20] It seems that the name became popular with Arabs for many reasons. The first was the ease of pronunciation of this name and its shortness; al-Quds was much shorter and could be pronounced much more easily than its previous counterpart Bayt al-Maqdis. Another reason was that the Abbasid Caliphate at this stage ruled over areas from Morocco to the west to India in the east, so it had the authority to use or introduce any name it wished. This new name brought an end to the use of the name Aelia, despite the fact that some scholars in their books were aware of it and would mention it occasionally. The new name seem also to have become a rival for the name Bayt al-Maqdis and was used in religious contexts. In later writings authors would use a mixture of the names al-Quds and Bayt al-Maqdis, sometimes in the same sentence.

Moreover, the name al-Quds was being used in different connotations, as was the case with the previous names, Aelia and Bayt al-Maqdis. Although the name al-Quds was also mainly used for the city it was also used to refer to the region, as al-Quds or, in some cases, together with the term *Arḍ*, land. This was taken by al-Maqdisī over a century after the name had been introduced and expanded into a full map of what the region of al-Quds would have referred to, see map 2 (al-Maqdisī 1906:173, El-Awaisi 2007).

Other names

These were the popular names of the time. However, many people knew and also used other terms. For example the Qur'anic term Al-Arḍ al-Muqadasah was used by companions of Prophet Muhammad. When one of them, Abū al-Dardā', wrote to Salmān al-Farisī inviting him to join him in the Holy Land, he wrote "hasten to al-Arḍ al-Muqadasah". (Malīk 2000:296; al- Bukhārī 2000). Also al-Bukhārī (d. 256AH/ 870CE) named a section in his book "section on who desires burial in al-Arḍ al-Muqadasah". This is done whenever there is a reference of Qur'anic or hadith concepts in relation to this land in linguistic, geographical and

[20] This name is still used in Persian today refereeing to the city.

www.arsivakurdi.org

other religious books. Ancient names were also mentioned such the name UrShalm, one of those to mention it was Aṭā' (d. 114 AH/732CE), where he mentioned a narration in which he states "*Be glad Urī Shalm*" (Ibn al-Jawzī 1979:100; Maḥmoud 1979:22). Here this shows an awareness of other names for the city in particular and for the area in general.

One other good example to quote is Al-Maqdisī (d. 390 AH/ 1000 CE), a native of the region and a renowned geographer. Although he came at a later period he uses nearly all the names of the city and region. He regularly used both Bayt al-Maqdis and *al-Quds*, this is in addition to Aelia which he used in two contexts: the city and the region. It is clear that he was still aware of the previous names and utilised them with more than one meaning. However, these names have died out in most of the writings and hardly exist in others. In a section on names and their diversities, al-Maqdisī lists names for cities with more than one name, and lists four names for this city "*Bayt al-Maqdis, Iliyā', al-Quds and al-Balaṭ*"(al-Maqdisī 1906:30). The last of the names *al-Balaṭ* was rarely used and may have come from Latin palatium "the palace" (Le Strange 1975) and during the time of al-Maqdisī one of the gates of the city was named Gate of *al-Balaṭ*.

Conclusion

It is clear that Arabs before Islam were using the name Aelia for a few centuries. Arabs had a good knowledge of the whole area in general, and the city in particular, some through their trade connections. Most importantly, though, the Christian Arabs had a better knowledge of their homelands, as they had lived in many areas in al-Sham for centuries. The Arabs, in addition to being aware of the Latin name, were also using other names such as UriShalim or UriSalim, and Bayt al-Maqdis. With the rise of Islam, Prophet Muhammad was using the name Bayt al-Maqdis together with many other terms introduced in the Qur'an and his Prophetic tradition. Moreover many of his companions continued to use the term Aelia as well as Bayt al-Maqdis. This was the case during the conquest of Aelia when a mixture of terms were being used; Aelia and Bayt al-Maqdis. In order to distinguish the city from the region sometimes terms such *Madinat* or *Balad* were added to the name Aelia to make clear that the city is meant and the word *masjid* for the mosque. At other times no addition was used and either the city was meant or the region as is evident from numerous sources. Indeed the term Aelia was taken to be the official name used by both 'Umar, in his assurance and

www.arsivakurdi.org

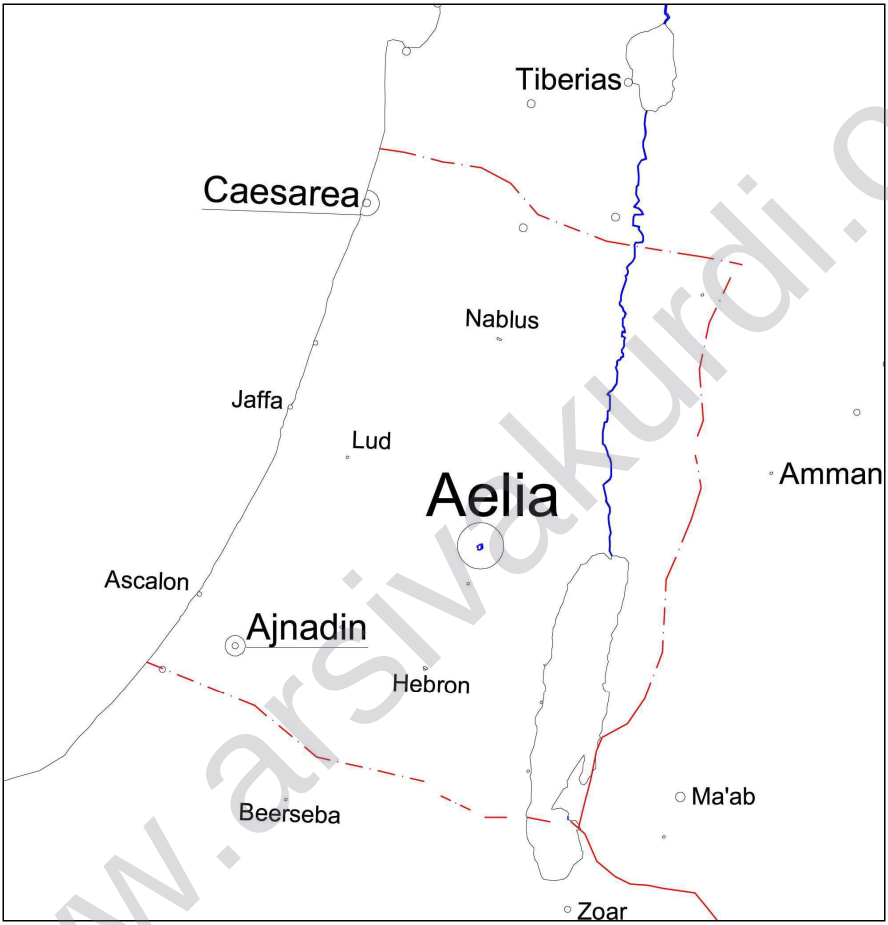
Mu'awiyah minted it on coins, both referring to the city. Later Caliphs used only Aelia in official records and signs, as was the case with 'Abd al-Malik Ibn Marwān who also minted Aelia on coins and engraved it on milestones. Moreover there was a trend to adopt the name Bayt al-Maqdis rather than the Latin name Aelia, although this movement does not seem to have picked up pace and the name Aelia continued to be used by officials.

The name Bayt al-Maqdis, during this period, continued to be popular, especially in spoken and written literature. The first record of the use of the name, still surviving, is the endowment of Nuba, which uses the name Bayt al-Maqdis. Most other written records were mainly also used within religious connotations and this name continued to be popular in different connotations. It was mainly in reference to the city during the conquest but also used on its own with reference to the Al-Aqsa Mosque. Moreover reference to the region was emphasised with additions such as *Arḍ* or *Bilād*, but nonetheless it was sometimes used on its own to refer to the region. The name Bayt al-Maqdis moreover had to compete at a later stage with the new name al-Quds and there is a clear reduction of the use of the name Bayt al-Maqdis in later periods.

The name al-Quds, which was officially adopted in the year 217 AH on a minted coin, gradually became more widely used and it grew to become the predominant name amongst the public. Lines of poetry and many historical and geographical texts began to quote the new name as did religious literature. This new name also had the effect of slowly eliminating the name Aelia from the public domain, and reduced its use to a few references in books. This is normally the case with new names; if they are accepted and used, they force older names to die out eventually from day to day usage in the public sphere, and they end up being referred to as once being a common name. There was an increase in explicit references to the region by using the term *Arḍ*, land, or *Bilād* (counties) in front of the name. This however did not mean the complete abrogation of using the name of the city to refer to the region; this continued. Indeed, the first detailed account of the extent of this region used just the term al-Quds to refer to it. These accounts meant a change in the understanding of this region from a place not clearly defined to one that was. The name al-Quds saw further development a few centuries later, around the time of Salah al-Din and the following periods, namely during the reign of the Mamluks and Ottoman, where numerous additions were added to the name. Such additions were to emphasise the holiness with terms such as *Sharif* (Noble). Moreover the name al-Quds

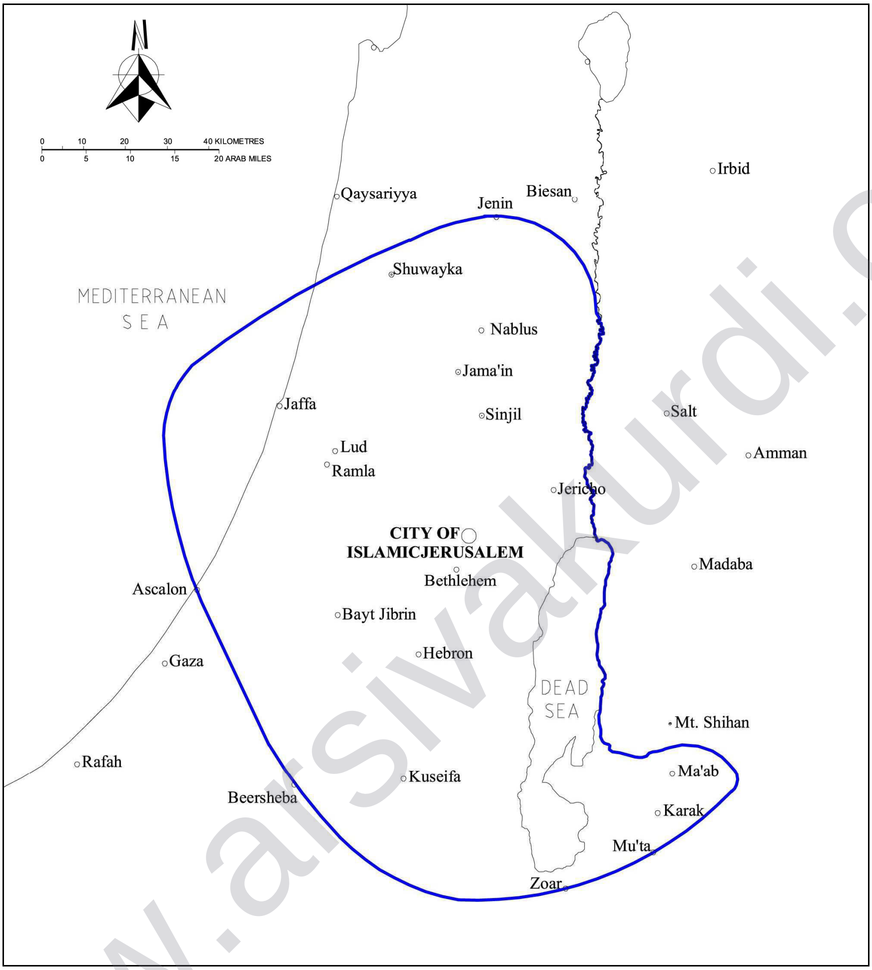
www.arsivakurdi.org

introduced over twelve centuries ago continues to be the most popular name in Arabic to this day.



Map 1: Location of Caesarea and Ajnadin within the province of Palestina Prima which can be equated with the region of Aelia

www.arsivakurdi.org



Map 2: The boundaries of the region of Bayt al-Maqdis/ Islamicjerusalem

www.arsivakurdi.org

Bibliography

Al-A'shā, M. (2003). *Dīwān al-A'shā* (Beirut, Lebanon: Dar Ṣadr) 3rd Ed.

'Abd al-Muhdī, A. 2002, "Bayt al-Maqdis fī al-Adāb al-'Arabī al-Qadīm Ḥatā Nihayat al-'Aṣr al-'Abbasī", in T.Abū 'Arjah (ed.), *Nadwat al-Quds bayn al-Maḍī wal-Ḥāḍir: Buḥūth Nadwat Jami'at al-Batrā: 21-22/5/2001* (Amman, Jordan: Jami'at al-Batrā), 231-324.

Abū 'Ubaydah, M. (d.824CE) nd. *Majāz al-Qur'an*,[e-book], al-Waraq <http://www.alwaraq.com>, accessed September 2005.

Abū Dawūd, S. (2000). *Sunnan Abū Dāwūd* (Vaduz, Liechtenstein Thesaurus Islamicus Foundation).

Abu Munshar, M. 2003, "A Historical Study of Muslim Treatment of Christians in Islamic Jerusalem at the Time of 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb and Ṣalāḥ al-Dīn with special reference to the Islamic value of Justice", PhD Thesis (Al-Maktoum Instiute: University of Abertay Dundee).

Abū Nuwās, H. (2005). *Dīwān Abi Nuwās* (Beirut, Lebanon: Dar Ṣadr) 2nd Ed.

Abū Ṣafiyah, J. (2004). *Bardiyāt Qurrah Ibn Sharīk al-'Absī* (Riyadh, Saudi Arabia: Markaz al-Malik Faisal lil-Buḥuth wal-Dirāsat al-Islamiyah).

Abū Sarah, N. (1993). "al-Nuqush al-'Arabiyah al-Islamiyah fī Khalīl al-Raḥmān", Master dissertation (Jordan University).

Album, S. & Goodwin, T. (2002). *Sylloge of Islamic Coins in the Ashmolean, Volume 1: The Pre-Reform Coinage of the Early Islamic Period Ashmolean Museum* (Oxford, UK: http://www.grifterrec.com/coins/sasania/sas_mint/abyz_mint_table.html).

Al-'Asalī, K. (1984). *Makhṭuṭat Faḍā'il Bayt al-Maqdis: Dirasah wa-babliypgraphya* (Amman, Jordan: Dār al-Bashīr) 2nd edn.

Al-Aṣfahānī, M. nd. *Ḥulyat al-Awliyā'*,[e-book], Jami' al-Ḥadīth <http://www.alsunnah.com/BookTabweeb.aspx?book=3&RootID=534053 >, accessed September 2005.

Al-Azdī, M. (1970). *Tarīkh Futūḥ al-Sham, ed. A.'Amir* (Cairo, Egypt: Mu'assasat Sajil al-'Arab).

Al-Azharī nd. *Tahdhīb al-Lugha*, [e-book], al-Waraq <http://www.alwaraq.com>, accessed November 2005.

Al-Balādhurī, A. (d.884CE) (1987). *Futūḥ al-Buldān*, ed. A.al-Ṭabbā' & 'U.al-Ṭabbā' (Beirut, Lebanon: Mu'asasat al-Ma'ārif).

Bell, H.I. (1908). "The Aphrodito Papyri", *Journal of Hellenic Studies,* I (XXVIII).

—. (1911). "Translation of the Greek Aphrodito Papyri (1-5) in the British Museum", *Der Islam,* II (4: November 1911).

—. (1912). "Translation of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum", *Der Islam,* III (2: March 1912).

al-Bukhārī, M. (2000). *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī: al-Musnad al-Ṣaḥiḥ al-Mukhtaṣar min 'Umūr Rasul Allah Ṣalā Allah 'Aliyh wa-Sallam wa-Sunnanih wa Ayyāmih* (Vaduz, Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation).

www.arsivakurdi.org

Duri, A. (1990). "Jerusalem in the Early Islamic Period", in K.J.ʻAsalī (ed.), *Jerusalem in History* (New York, United States: Olive Branch Press), 105-29.

El-Awaisi, A. (2005). *Introducing Islamicjerusalem* (Dundee, UK: Al-Maktoum Academic Press) 1st edn.

El-Awaisi, K. (2003). "Geographical Boundaries of Islamic Jerusalem", MLitt Dissertation (Al-Maktoum Institute: University of Abertay).

—. (2007). *Mapping Islamicjerusalem: a rediscovery of geographical boundaries* (Dundee, UK: ALMI Press) 1st edn.

—. (2007b). The names of Islamicjerusalem in the Prophetic period. *Journal of Islamicjerusalem Studies*, vol. 8, summer 2007.

El-Awaisi, K. (ed.) 2008. *Geographical Dimensions of Islamicjerusalem*. (Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing)

Al-Fakihī, M. (d.~888CE) (1998). *Akhbār Makkah: fī Qadīm al- Dahr wa-Ḥadīthuh*, ed. A.Dhaish (Beirut, Lebanon: Dār Khaḍr).

Al-Farazdaq, H. (d.733CE) (2006). *Dīwān al-Farazdaq* (Beirut, Lebanon: Dar Ṣadr) 1st Ed.

Foucart, M.G. (1922). *Corpus Inscriptionum Arabicarum: Jerusalem, Mémoires Publiés Par Les Membres De L'institut Français D'archéologie Orientale Du Caire* (Cairo, Egypt: Imprimerie de l'Institut Français D'archéologie Orientale).

Goussous, N. (1996). *Ummayyad Coinage of Bilād al-Sham* (Amman, Jordan: Aquamedia).

Hajī Khalīfah, M. (d.1657CE) (1990). *Kashf al-Ẓunun ʻAn Asamī al-Kutub wal-Funun* (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr).

Al-Ḥakim, M. (d.1014CE) (1990). *al-Mustadrak ʻAlā al-Ṣaḥiḥayn*, ed. M.ʻAtā (Beirut, Lebanon Dār al-Kutub al-ʻIlmiyah)1st edn.

Al-Ḥamawī, Y. (d. 1229CE) nd. *Muʻjam al-Buldān*, ed. F.al-Jundī (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyah).

Al-Ḥilū, A. (1999). *Taḥqiqāt Tārīkhiyah Lughawiyah fī al-Asmā' al-Jugrafiyah al-Suriyah: Istinādan lil-Jografīn al-ʻArab* (Beirut, Lebanon: Beisān).

Ibn ʻAbd al-Barr, Y. (d.1071CE) (2002). *al-Istīʻāb fī Maʻifat al-Aṣḥāb* ed. A.Muʻawaḍ & A.Abd al-Mawjūd (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyah).

Ibn ʻAsākir, A. (d.1176CE) (1996). *Tarīkh Madinat Dimashq*, ed. O.al-ʻAmrawī (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr).

Ibn ʻAṣim nd. *al-Aḥād wal-Mathanī*,[e-book], Jamiʻ al-Ḥadīth <http://www.alsunnah.com/Hadith.aspx?HadithID=239301&book=3>, accessed September 2005.

—.nd2. *al-Sunnah*, [e-book], Jamiʻ al-Ḥadīth <http://www.alsunnah.com/Hadith.aspx?HadithID=244289>, accessed September 2005.

Ibn Abī ʻArubah nd. *al-Manāsik*, [e-book], Jamiʻ al-Ḥadīth <http://www.alsunnah.com/Hadith.aspx?HadithID=5293&book=>, accessed September 2005.

www.arsivakurdi.org

Ibn Abī Shaybah, A. (1994). *al-Muṣanaf fī al-Aḥādīth wal-Āthār* (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr).
Ibn al-Biṭriq, S. (Eutychius) (1905). *al-Tārīkh al-Majmu‘ ‘ala al-Taḥqiq wa al-Taṣdiq* (Beruit, Lebanon).
Ibn al-Faqīh, A. (d.904CE) (1885). *Kitab al-Buldān*, ed. M.J. De Goeje (Leiden: Brill).
Ibn al-Firkāḥ, I. (d.1329CE) (1935). *Ba‘ith al-Nufus* ed. C.D.Matthews (Jerusalem: Palestine: Syrian Orphanage Press).
Ibn al-Jawzī, A. (d. 1201CE) (1979). *Faḍā'il al-Quds*, ed. J.Jabbur (Beirut, Lebanon: Dār al-Afaq al-Jadidah) 1st edn.
——. 1989. *Tārīkh Bayt al-Maqdis*, ed. M.‘Azab (Cairo, Egypt: Maktabat al-Thaqafah al-Dīniyah).
Ibn al-Murajja, I. (1995). *Faḍā'il Bayt al-Maqdis wal-Khalīl wa-Faḍā'il al-Sham*, ed. O.Livne-Kafri (Shfaram: Al-Mashreq Ltd).
Ibn Baṭah nd. *al-Ibanah al-Kubrā*,[e-book], Jami‘ al-Ḥadīth <http://www.alsunnah.com/Hadith.aspx?HadithID=514583&book=3>, accessed September 2005.
Ibn Ḥammād, N. nd. *al-Fitan*,[e-book], Jami‘ al-Ḥadīth <http://www.alsunnah.com/BookTabweeb.aspx?book=3&RootID=245294>, accessed September 2005.
Ibn Ḥanbal, A. (d.855CE) (1995). *al-Musnad*, ed. A.Shākir (Cairo, Egypt: Dār al-Ḥadīth)1st edn.
Ibn Kathīr, I. (1997). *al-Bidayah wal-Nihayah*, ed. A.Mu‘awadh & A.‘Abd al-Mawjūd (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah) 2nd edn.
Ibn Khayaṭ, K. (d.854CE) 1993. *Tārīkh Khalīfah Ibn Khayaṭ*, ed. S.Zakār (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr).
Ibn Khurdādhabah, A. (1906). *al-Masālik wal-Mamālik* (Leiden: Brill).
Ibn Manṣūr, S. nd. *Sunnan Sa‘id Ibn Manṣūr*,[e-book], Jami‘ al-Ḥadīth <http://www.alsunnah.com/BookTabweeb.aspx?book=3&RootID=48975>, accessed September 2005.
Ibn Sa‘d, M. (d.845CE) (1997). *al-Ṭabaqat al-Kubrā*, ed. M.‘Aṭā (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah).
Ibn Tamīm al-Maqdisī, M. (d.1363CE) 1994. *Muthīr al-Gharām ilā Ziyārat al-Quds wal-Sham*, ed. A.al-Khaṭimī (Beirut, Lebanon: Dār al-Jīl) 1st edn.
'Imr'u al-Qays, I. (1998). *Dīwān 'Imr'u al-Qays* (Beirut, Lebanon: al-Maktab al-Islamī) 1st Ed.
Al-Iṣṭakhrī, I. (1927). *Kitāb Masālik al-Mamālik*, ed. M.J.De Goeje (Leiden: Brill).
Al-Jāḥiẓ, (d.869-70CE) nd. *al-Rasā'il*,[e-book], al-Waraq <http://www.alwaraq.com>, accessed September 2005.
Al-Jawaliqi, Abu Manṣūr, 1969. *Al-Mu‘arab min al-Kalam al-'A‘jamī ‘Alā ḥuruf al-Mu‘jam*. ed. A.M. Shakir. (Cairo, Egypt: Maṭba‘at Dār al-Kutub) 2nd Ed.
Al-Kanji, M. (1985). "Kitab Fīh Faḍā'il Bayt al-Maqdis wa-Faḍā'il al-Ṣalah fīha", in M.Ibrahim (ed.), *Faḍā'il Bayt al-Maqdis fī Makhṭut ‘Arabiyah*

www.arsivakurdi.org

Qadimah (1st edn.; Kuwait, Kuwait: al-Munadhamah al-ʻArabiyah lil-Tarbiyah wal-Thaqafah wal-ʻUlum).

Al-Khawarizmī, M. (2000). *Itharat al-Targhīb wal-Tashwīq īla Tarīkh Al-Masājid al-Thalatha wal-Bayt al-ʻAtīq*, ed. S.Hassan (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyah).

Khisroo, N. (d.1088CE) (1983). *Safr Namah*, ed.Y.al-Khashāb (Beirut, Lebanon: Dār al-Kitāb al-Jadīd) 3rd Ed.

Krachkovski, I. (1963). *Tārīkh al-Adab al-Jography al-ʻArabī*, ed. S.O.Hāshim (Cairo, Egypt: Maṭbaʻat lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nashir).

Le Strange, G. (1975). *Palestine under the Moslems: A description of the Holy Land from 650 to 1500* (New York, USA: AMS Press).

Maḥmoud, M. (1979). *Tārīkh Madinat al-Quds* (Dar al-Andalus) 1st edn.

Mālik, M. (d.795CE) (2000). *Al-Muwaṭa'* (Vaduz, Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation).

Al-Maqdisī, M. (d. 1000CE) (1906). *Aḥsan al-Taqāsīm fī Maʻrifat al-Aqālīm*, ed. M.Goeje (Leiden: Brill) 2nd edn.

Meshorer, Y. (1996), "Coinage of Jerusalem Under the Umayyads and the Abbāsids", in H.Ben-Shammai & J.Prawer (eds), *The History of Jerusalem: the early Muslim Period 638-1099* (New York, United States: New York University Press).

Al-Miknasī, I. (1985), "Kitab fīh Faḍā'il Bayt al-Maqdis", in M.Ibrahim (ed.), *Faḍā'il Bayt al-Maqdis fī Makhṭut ʻArabiyah Qadimah* (1st edn.; Kuwait, Kuwait: al-Munadhamah al-ʻArabiyah lil-Tarbiyah wal-Thaqafah wal-ʻUlum).

Mufḍī, N. (1988). "al-ʻAmarah al-Umawiyah fī Filasṭīn wal-Urdun", Master dissertation (Jordan University).

Muslim, M.(d.875CE) (2000). *Ṣaḥiḥ Muslim: al-Musnad al-Ṣaḥiḥ al-Mukhtaṣar min al-Sunnan bi-Naql al-ʻAdl ʻAn al-ʻAdl ʻAn Rasul Allah Ṣalā Allah ʻAliyh wa-Sallam* (Vaduz, Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation).

Al-Nabulsī, A. (d.1731CE) (1990). *al-Ḥaḍrah al-Unsiyah fī al-Riḥlah al-Qudsiyah* ed. A.al-'Ulabī (Beirut, Lebanon: al-Maṣādīr) 1st edn.

Omar, A. (2005). "Towards the Conquest of Islamicjerusalem: the three main practical steps taken by Prophet Muhammad: analytical study", Mlitt Dissertation (Al-Maktoum Institute: University of Aberdeen).

Al-Sanʻanī, A. (d.827CE) (2000). *al-Muṣanaf*, ed. A.al-Azharī (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyah).

Shurrāb, M. (1994). *Bayt al-Maqdis wa al-Masjid al-Aqṣa: Dirasah Tārīkhiyah Muwathaqah* (Damascus, Syria: Dār al-Qalam).

Al-Ṭabarānī, S. nd. *al-Muʻjam al-Kabīr*, ed. Ḥ.al-Salafī (Cairo, Egypt: Dār al-Bayan al-ʻArabī).

Al-Ṭabarī, M. (d.923CE) (1998). *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Rusul wal-Mulūk wa-man kān fī Zaman kul minhum*, ed. Ṣ.al-ʻAṭār (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr).

Al-Tirmidhī, M. (d.892CE) (2000). *Sunan al-Tirmidhī:al-Mukhtaṣar min al-Sunnan ʻAn Rasul Allah Ṣalā Allah ʻAliyh wa-Sallam wa Maʻrifat al-Ṣaḥiḥ*

www.arsivakurdi.org

wal-Ma'lul wa mā 'Alyh al-'Amal (Vaduz, Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation).
Van Berchem, M. (1992). *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum: Jerusalem, Ville, Mémoires Publiés Par Les Membres De L'institut Français D'archéologie Orientale Du Caire* (Cairo, Egypt: Imprimerie de L'institut Français D'archéologie Orientale).
Al-Wāqidī, M. (d.822CE) nd., *Futūh al-Sham*, ed. H.al-Hajj (Cairo, Egypt: al-Maktabah al-Tawfiqiyah).
Al-Wāṣiṭī, M. (1979). *Faḍā'il al-Bayt al-Muqddas*, ed. I.Hasson (Jerusalem: The Magnes Press).
Al-Ya'qūbī, A. (d.897CE) nd. *Tārīkh al-Ya'qūbī* (Beirut, Lebanon: Dār Ṣādir).
Wilkinson, J. (1990). "Jerusalem under Rome and Byzantium", in K.J.'Asalī (ed.), *Jerusalem in History* (New York, United States: Olive Branch Press), 75-104.

www.arsivakurdi.org

www.arsivakurdi.org

ŞAİRNÂMELER ÜZERİNE

Abdulselam ARVAS

Yrd.Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Özet

Bu yazının temel amacı, daha önce araştırıcılar tarafından üzerine çalışma yapılmış şairnâmeler hakkında derli toplu bilgiler vermek ve Vanlı halk şairlerine ait olup şimdiye kadar yayımlanmamış bazı şairnâmeleri tanıtmaktır. Yazıda ayrıca, şairnâmelerin tezkirelerle olan benzerliğinden bahsedilmiştir. Âşık denilen sanatkârlar tarafından meydana getirilen şairnâmeler, belli bir dönemin âşıklarına ilişkin bilgiler veren şiirlerdir. Şairnâmeleri meydana getiren dörtlüklerin içinde şairlerin ismi haricinde, onlarla ilgili bilgi ve özellikler de yer almaktadır. Netice itibariyle üzerine çalışılmış olan şairnâmelerin günümüzde Vanlı halk şairlerinin oluşturduğu şairnâmelerden daha dolgun olduğu görülmüştür. Ancak bu şairnâmeler yayımlananlar kadar zengin olmasalar bile çeşitli açılardan Anadolu âşık edebiyatı tarihine kaynaklık etmektedirler. Örneğin, Âşık Ummanî'ye ait şairnâmenin on altıncı asırdan günümüze doğru Vanlı halk şairlerinin isimlerini vermesi, Anadolu âşık edebiyatına ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şairnâme, tezkire, halk şairi, Vanlı âşıkların şairnâmeleri.

www.arsivakurdi.org

Abstract

On Şairnâmes

The main aim of this paper is to give information about şairnâmes and to introduce some unpublished şairnâmes which belong to mistrels from Van. We also mentioned works on şairnâme and the similarity between şairnâmes and tezkires. These works give information about their periods. We discussed minsterls from Van. Although the şairnâmes are less informative compared to the ones that were studeis before, these works shed light on various issues for their period. The fact that şairnâme of Aşık Ummani gives the names of the minstrels from Van, would shed light on minstrel poetry.

Keywords: Şairnâme, tezkire, folk poet, şairnâmes of people from Van.

Kurte

Li Ser Şaîrnameyan

Armanca asasî ya vê nivîsê, dayîna hin agahiyên bi rêk û pêk ên ji aliyê lêkolînerên li ser şaîrnameyan xebitîne ye. Armanca duyemîn jî, danasîna hin şaîrnameyan e ku ji aliyê hozanên Wanî ve hatine nivîsîn û heya niha nehatine weşandin.

Her wiha di nivîsê de behsa wekheviyên şaîrname û tezkîreyan hatiye kirin. Şaîrnameyên ku ji aliyê hunermendên ku bi peyva "aşik" têne binavkirin ve têne afirandin, di heqê helbestvanên demeke beylû de agahiyan didin. Di çarînên ku şaîrnameyê tînin pê de ji bilî navên helbestvanan hin agahî û taybetmendiyên di heqê wan de jî cî digrin. Hatiye dîtin ku şaîrnameyên ku li serê hatine rawestan ji şaîrnameyên ku helbestwanên Wanî nivîsîne tijetir in. Digel ku ev şaîrname weke şaîrnameyên çapkirî ne dewlemend bin jî, ji çend aliyan ve dibine çavkaniya dîroka wêjeya aşikan a Anadolê. Wek mînak, şaîrnameya ku ayîdê Aşik Ummanî ye, ji sedsalan şanzdeh heya îro navê şairên gelî yên Wanê dide ku, ev yek ronahiyê dide ser wêjeya aşikan a Anadolê.

www.arsivakurdi.org

Peyvên Sereke: Şaîrname, tezkîre, helbesta gelî, şaîrnameyên aşikên Wanî.

چکیده

در مورد شاعرنامه‌ها

هدف این نوستار ارایی دادن اطلاعات جامع درباره شاعرنامه‌های که قبلا از طرف محققبن مورد بررسی قرار گرفته و معرفی برخی شاعرنامه‌های نشر نشده شاعران محلی شهر وان می باشد. بعلاوه در این نوشتار شباهت شاعرنامه‌ها با تذکره‌ها بیان شده است. شاعرنامه‌های که از طرف هنرمندانی که به اصطلاح به آنها عاشق گفته می شد، به رشته تحریر در آمده‌اند، اشعاری است که در مورد عاشقان یک دوره اطلاعاتی را به ما می دهند. در داخل رباعیاتی که آنها اطلاعات مربوط به شاعرنامه‌ها را تشکیل می دهند علاوه بر اسمای شاعران و ویژگی‌های آنها نیز گنجانده شده است. در نتیجه شاعرنامه‌های که مورد بررسی قرار گرفته است از شاعرنامه‌های که امروز شاعران شهر وان بوجود آورده‌اند پر بارتر است. هر چند این شاعرنامه‌ها به اندازه شاعرنامه‌های که چاپ شده‌اند غنی نیست اما از ابعاد مختلف منابع تاریخ ادبیات عاشقانه آناطولی بوده است. مثلا شاعرنامه‌ای که منسوب به عاشق عمانی است اسامی شاعران محلی شهر وان را از قرن 16 تا امروز مشخص کرده است. از این جهت شاعرنامه‌ها برای ادبیات عاشقانه آناطولی یک چراغی است

کلمات کلیدی: شاعرنامه، تذکره، شاعر محلی، شاعرنامه‌های عاشقان شهر وان.

الملخص

حول ال " شاعرنامات " (أخبار الشعراء)

الغرض الرئيسي من هذا المقال إعطاء معلومات مرتّبة عن ال " شاعرنامات " (أخبار الشعراء) التي تم حولها الأعمال من قبل بعد الباحثين و الغرض الثاني إعطاء معلومات مرتّبة عن شعراء الجمهور الذين عاشوا في مدينة وان و عن أشعارهم التي لا تنشر حتى الآن .

و يشار أيضا في هذا المقال الى التشابه بين ال " شاعرنامات و التذكرات.

فال " " شاعرنامات " التي ألفت من قبل الفنانين العشاق كانت تعطي بعض المعلومات عن عشاق فترة معينة.

www.arsivakurdi.org

كانت الرباعيات التي تشكل ال " شاعرنامات " تتضمن باستثناء اسم الشعراء معلومات عن الشعراء و ميزاتهم.

ونتيجة لذلك ال " شاعرنامات " التي تم العمل عليها كانت أكثر غنية من ال " شاعرنامات " التي دونت من قبل شعراء الجمهور في مدينة وان.

لكن هذه ال " شاعرنامات " مع أنها لم تكن غنية مثل ال " شاعرنامات " المنشورة كانت مصادر مهمة لتاريخ أداب العشاق في الأناضول من زوايا مختلفة.

الكلمات الأساسية : شاعرنامات , تذكرة , شعراء الجمهور , شاعرنامات عضاق مدينة وان

Giriş

Şairnâme, âşıkların kendilerinden önce yaşamış ya da kendi dönemlerinde yaşayan meslektaşlarından bahseden âşık tarzı şiirin bir çeşidi olarak tanımlanabilir. *Şairnâmelerin*, *tezkiret'üş-şuara*larla benzerlik gösteren ve âşıklar tarafından yaratılan âşık edebiyatı örnekleri olduğu değişik araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir (Elçin, 1997; Kaya, 1990). Bu eserlerin tezkire geleneğiyle benzeşmesi, araştırmacılara yeni âşıkların ismine rastlayabilecekleri ve yaşadıkları devre ilişkin bilgiler elde edebilecekleri fikrini ilham etmiş, neticede konuyla ilgili çalışmaların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Şairnâmeleri meydana getiren dörtlüklerin içinde şairlerin ismi haricinde, onlarla ilgili bilgi ve özellikler de yer almaktadır. Söz konusu eserler, kendi dönemlerinin belli noktalarına ışık tutmak açısından kullanılmaya elverişli metinlerdir.

Prof. Dr. Şükrü Elçin'e göre şairnâmeler, hece vezni ile söylenip yazılan, şairlerin çağdaşları ile kendilerinden önce yaşamış sanatkârların adlarına, sanatlarına, devirlerine, memleketlerine, bağlı bulundukları tarikat, zümre, sınıflara dair bilgilerle süslenmiş, genelde halk şairlerinin biyografilerine ışık tutacak bilgileri içeren manzumelerdir (Elçin, 1997: 84).

Doğan Kaya ise konuyla ilgili şu düşünceleri aktarmaktadır: "*Âşıklar destanı, ozanlar şiiri, tekerleme, âşıklar serencamı, şairnâme, âşıkname* gibi adlarla anılan ya da belli bir bölgenin şairlerini konu edinen şiirler, divan şairlerinden bahseden *şuara tezkireleri* kadar olmasa da şairlerimizin vasıflarının ve birtakım özelliklerinin bilinmesinde önemli rol oynar. İlk örneğini Âşık Ömer'de gördüğümüz bu tarz şiirlere şairnâme diyoruz." (Kaya, 1990: 7).

www.arsivakurdi.org

Şair tezkireleri adlı yapıtta, tezkireler hakkında bilgi verilirken tezkirenin öncelikle tarih ilmi ve hadislerle olan bağlantısına değinilmiştir (İsen v.d., 2002: 11). Arapça zikir kökünden türetilen tezkire, sözlük anlamı olarak hatırlamaya vesile olan şey, tezkere, pusula, hükümetten alınan izin kâğıdı, bazı meslek sahibi kimseler için yazılan biyografi (Devellioğlu, 1997:1107) anlamlarına gelir. Fakat *tezkire*, edebiyat terminolojisi olarak Osmanlı toplumunun maddi ve manevi kültürünü meydana getiren her meslekten yaratıcı kişinin biyografik künye yazıcılığını temel alan bir tür anlamı kazanmış ve belirli bir meslekte tanınmış kişilerin hayat ve sanatından söz eden geleneğin adı olmuştur. Tezkirelerin geniş kullanım alanları olduğu halde bu terim daha çok şairlerin hayatını konu edinen eserleri akla getirmektedir. Bu eserlerin ilkin biyografi olarak anıldığı, fakat daha sonra Fars edebiyatında Feridüddin Attar'ın *Tezkiretü'l-evliya* ismiyle yazdığı kitabın İslam aleminde çok tutulmasına bağlı olarak artık biyografi yerine tezkire teriminin kullanıldığı belirtilmektedir (İsen v.d., 2002: 11). Tezkireler, Allah'a hamd ve peygambere duadan sonra, eserin niçin yazıldığını belirten, kendi dönemlerindeki ve kendilerinden önceki şairleri değişik yönlerden ele alan biyografik eserlerdir. Mesela, şairin doğum yeri, adı, lâkabı, öğrenim durumu, meslek veya makamı, başlıca hocaları, hayatlarındaki önemli değişiklikler, ölümü, varsa ölüm tarihi, mezarının yeri, eserleri ve eserlerinden örnekler vs. (İsen v.d., 2002: 11). Yani tezkireler, aslında biyografiden başka bir şey değildir. Çalışmamıza konu olan şairnâmeler de dörtlüklerden teşekkül eden küçük biyografiler şeklinde değerlendirilebilir.

Şairnâmeler üzerine bugüne kadar yaygın olarak çalışılmamış olmakla birlikte, konuyla ilgili yol gösterecek nitelikte bazı araştırmalar bulunmaktadır. Prof. Dr. Şükrü Elçin tarafından şairnâmelere ilişkin hazırlanan beş yazı bulunmakta ve genelde bunlar tek bir şairin ortaya koyduğu manzumeler üzerine yorumları ihtiva etmektedir. Elçin, mevzu üzerindeki ilk yazısı olan "Şairnâmeler ve Sun'i Şairnâmesi" hakkında kısa bilgiler verip, Sun'i'nin 17. asırda yaşadığını belirtmekte ve mevzuubahis olan şiirin Viyana Milli Kütüphanesi yazmaları arasındaki Mixt 432 numara ile kayıtlı mecmua olduğunu söylemektedir (Elçin, 1997: 84).

Diğer makale, "Noksani'nin Münacaatı" adını taşımaktadır ve eser kısaca tanıtılıp Noksani'nin 18. yüzyılda Erzurum'da yaşadığı belirtilmektedir. Şairnâmenin bulunduğu mecmua ise Elçin'in arşivindedir. Bu kısa açıklamalardan sonra makaleye metin eklenmiştir (Elçin, 1997: 88).

www.arsivakurdi.org

"Cem'üş-Şairan", Hızri adlı bir şairin manzumesidir. Araştırmaların üçüncüsü olan bu çalışmasında yazar, eserde ismi geçen şairlere bağlı olarak Hızri'nin 18. asrın sonu ile 19. asrın başlarında yaşadığını söylemiştir. Bu bilgilerden sonra, şiir makaleye eklenmiştir (Elçin, 1997: 231).

"Cem'iş Şuara-yı Gubari"de ise, sadece manzume yazılmış, herhangi bir bilgi verilmemiştir. Elçin'in dördüncü makalesini teşkil eden bu manzume, 59 kıtadan meydana gelmiştir (Elçin, 1997: 248).

17. asır şairlerinden olan Âşık Ömer'in manzumesi en çok bilinenidir. Saadettin Nüzhet Ergun'un yayınlamış olduğu yazısında 38 kıta olan bu eser, Milli Kütüphanede Fahri Bilge yazmaları arasında mevcut olup 59 kıtadan oluşmaktadır. Yazarın konu üzerindeki beşinci makalesi olan bu araştırma, Ergun'da bulunmayan dörtlükler belirtildikten sonra şairnâmenin eklenmesiyle bitmiştir (Elçin, 1997: 309). Elçin, bu araştırmalarını birleştirip kitap haline getirmediği gibi, herhangi bir sınıflama denemesine de gitmemiştir. Doğan Kaya'nın tasnifine göre, bu şairnâmeler şu başlıklar altında yer almaktadır:

a) Gubari'nin Şairnâmesi: Arap alfabesindeki harf sırasına göre şairnâmeler

b) Âşık Ömer Şairnâmesi ve Hızri Şairnâmesi: Kâinatın yaratılması ve dini bilgilerden sonra şairlerden ve onların vasıflarından söz eden şairnâmeler

c) Noksani'nin Münacaatı: Bektaşi itikadı ile yazılmış şairnâmeler

d) Sun'i Şairnâmesi: Etkisi altında kalınan şairlerden bahseden (şairleri tanıtmayı amaçlayan) şairnâmeler

Bu konu üzerine yazılan tek kitap, Doğan Kaya tarafından hazırlanmış olan Şairnâme*ler* adlı eserdir. Söz konusu kitap, yazarın 7-9 Mayıs 1985'te II. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı seminerinde sunduğu *Türk Halk Şiirinde Diğer Şairlerden Bahsetme Geleneği* isimli tebliğin genişletilmiş ve yeni şairnâmelerin eklenmiş halinden meydana gelmiştir. Eser, önsözden sonra konu hakkında kısa bilgi içermesinden ve şairnâmelerin bir tasnif denemesine tabi tutulmasından ibarettir. Doğan Kaya'nın mevzuya ilişkin sınıflandırması şöyledir:

1) *Arap alfabesindeki harf sırasına göre şairnâmeler* (Kaya, 1990: 14)

2) *Akrostiş şairnâmeler* (Kaya, 1990: 20)

www.arsivakurdi.org

a. *Mısra başları Arap alfabesine göre olanlar* (Kaya, 1990: 20)

b. *Mısra başları Latin alfabesine göre olanlar* (Kaya, 1990: 23)

3) *Kâinatın yaratılması ve dini bilgilerden sonra şairlerden ve onların vasıflarından söz eden şairnâmeler* (Kaya, 1990: 37)

4) *Bektaşi itikadı ile yazılmış şairnâmeler* (Kaya, 1990: 37)

5) *Etkisi altında kalınan şairlerden bahseden şairnâmeler* (Kaya, 1990: 37)

a. *Şairleri tanıtmayı amaçlayan şairnâmeler* (Kaya, 1990: 50)

b. *Kıyasa dayalı şairnâmeler* (Kaya, 1990: 59)

c. *Dertten dolayı söylenmiş şairnâmeler* (Kaya, 1990: 60)

d. *Mistik düşünceye dayalı şairnâmeler* (Kaya, 1990: 63)

6) *Bölge âşıklarını konu alan şairnâmeler* (Kaya, 1990: 66)

7) *Bir âşık kolunu konu alan şairnâmeler* (Kaya, 1990: 70)

8) *20. yüzyıl âşıklarını konu alan şairnâmeler* (Kaya, 1990: 72)

9) *Olaya bağlı şairnâmeler* (Kaya, 1990: 84)

Her ne kadar konuyla ilgili kitap halindeki tek eser bu ise de anılan çalışmaya ilham veren ve kaynaklık eden yayınlar olmuştur. Bu noktada ise yukarıda bahsedilen Şükrü Elçin'in bir seri şeklindeki yazıları aklımıza gelmektedir. Şairnâmelerle ilgili mevcut en detaylı çalışma şimdilik bu eserdir ve yazar yeni şairnâmelerin ortaya çıkmasıyla, bu konu üzerine yapmış olduğu tasnifte değişikliklerin olabileceğine vurgu yapmaktadır. Ancak "yeni şairnâmelerin ortaya çıkması"ndan kastın, eski cönklerden bu türün bulunması mı, günümüz âşıklarının yeni şairnâmeler yazması mı, yoksa her iki seçeneğin mi olduğu tam anlaşılamamaktadır.

Şairnâmeler hakkında yapılan bu açıklamalardan sonra, araştırmanın konusunu teşkil eden Vanlı âşıkların şairnâmelerinden bahsetmek, bu çalışma açısından önem taşımaktadır. Çünkü araştırmamızın temel amacı, Van yöresindeki mevcut şairnâmeleri tanıtmaktır. Bu yazıda, Vanlı âşıkların bu türle ilgili ortaya koydukları ürünler kaleme alınmış ve Doğan Kaya'nın tasnifine göre hangi gruba dâhil oldukları belirtilmiştir. Ancak, âşıkların şairnâmeleri yanında, hece ölçüsü ve kafiyeye dayalı halk şiirini kullanan çağdaş şairlerden Ümit Kayaçelebi'nin de günümüzde yaşayan âşıkları konu edinen şiiri çalışmaya dahil edilmiştir.

www.arsivakurdi.org

Vanlı âşıklar içinde şairnâme türüne en çok örnek veren şahıs Âşık Celali'dir. Mesela, Celali'nin dertten dolayı söylenmiş "Böyledir"; bir olaya bağlı oluşturduğu "Sevgidir"; etkisi altında kalınan şairlerden bahseden, mistik düşünceye dayalı ve dinî bilgileri içeren "Bambaşka" ile "Yunus"; bölge âşıklarını konu alan "Erzurum" ve kıyasa dayalı "Varmış" şiirleri meydana getirdiği şairnâmelerdir. Dertli Kâzım ise Murat Çobanoğlu'na duyduğu hayranlık neticesi oluşturduğu "Can Çobanoğlu" adlı şiiriyle bu alana katkı sağlamıştır. Daha önce bahsettiğimiz Ümit Kayaçelebi ise sadece "Ozanlar Geçiyor" adlı bir şairnâme sahibidir. Âşık Ummani'nin "Aşk Ateşi Gönüldedir" şiiri[1], Vanlı âşıkların ilkinden günümüz âşıklarına doğru kendisinin bildiği meslektaşlarını tanıtması açısından önemlidir.

Celali, "Böyledir" adlı şiirinde halk hikâyelerine konu olan âşıkların çektikleri sıkıntıları anlatmakta ve son dörtlükte gözlerinin âmâ olduğunu açıklayarak bu sıkıntıdan nasibini aldığını belirtmektedir. "Sevgidir" şiiri, sevgiyi Türk edebiyatında ve halk hikâyelerinde tanınan meşhur şahıslar üzerine kurmuştur. "Bambaşka" şiiri, peygamberler ve Türk-İslam büyüklerini konu edinmiştir. "Yunus" şiirinde, Yunus Emre'ye duyulan hayranlık neticesi onun vasıflarını anlatma söz konusudur. "Erzurum" şiirinde, ilk kıtada Erzurumlu âşıklardan bahsedilmiş, geriye kalan dörtlüklerde ise bölgenin başka özellikleri anlatılmış. "Varmış" şiiri, eleştiriye yönelik bir deyiştir. Bu şiir, kendisinin atışmaya girecek kadar yetenekli olmadığını söyleyen âşıklara bir cevaptır.

Çağlari, bu konuda pek üretken olmamış ve "Nazın Bendedir" şiirini örnek vermiştir. Ancak, bu da hikâye kahramanı Ferhat'a telmih yapmaktan öteye geçmemiştir. Dertli Kâzım'ın âşık tarzı şiir geleneğinde zayıf olduğunu, ama birçok açıdan âşık özelliklerini taşıdığını ifade etmek gerekir. Örneğin, çok iyi olmasa da oluşturduğu şiirlerini saz eşliğinde ezgiyle icra etmesi, geleneksel müzik aleti sazı kullanması ve mahlas olarak Dertli Kâzım -bazen de Kâzımî- adını kullanması bunun delilleridir. Fakat âşıklık geleneği içerisinde şiirleri zayıf kalıyor. Bunun bir örneği, Murat Çobanoğlu'nu tanıtmayı amaçlayan "Can Çobanoğlu" şiiridir. Bu şiirin hece ölçüsü açısından problemi yoktur; ama şiir, kafiye bakımından zayıftır.

Ümit Kayaçelebi'de tersi bir durum söz konusudur. Kayaçelebi'nin şiirleri, hece-kafiye açısından hiçbir eksiklik taşımıyor ve günümüzün en

[1] Metin kısmına aldığımız bütün örneklerin bir başlığı olduğundan ve bu uyumu bozmak istemediğimizden dolayı, başlığı olmayan bu şiirin ilk dizesini başlık olarak kullandık.

www.arsivakurd.org

iyi âşıkları kadar şiir oluşturabiliyor; fakat saz kullanamıyor ve eserlerini ezgiyle okumuyor. Yazdığı şiirlerin sonunda kendisine bazen şair, bazen ozan diyor. Ayrıca, Ümit Kayaçelebi'nin de bir bölümüne dahil edildiği "Ercişli Âşık Ummani Poyrazoğlu'nun Şiirleri ve 'Ercişli Emrah İle Selbi Han Hikâyesi' İle Ozan Ümit Kayaçelebi'nin Şiirleri ve Van Rivayetleri" adlı tezde o, ozan olarak tanıtılıyor. Şairin "Ozanlar Geçiyor" adlı eseri, âşıkları ve şairleri tanıtmayı amaçlayan şairnâmeler arasında yer almaktadır. Bu şiirde hem âşıkları hem de Vanlı şairlerden Abbas Güven ve Mehmet Feyyat gibi isimleri tanıtıyor. Abbas Güven ve Mehmet Feyyat, âşık tarzı şiirde Kayaçelebi kadar ustadırlar. İkisi de, mahlas kullanmaktadırlar ve hece ile kafiyeye hâkimdirler. Ancak, saz kullanmazlar ve kendilerini bazen ozan diye tanıtırlar. Bu şahısları, âşık olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır. Yalnız bu üç isim de "halk şairi" başlığı altında çok rahat bir şekilde ele alınabilir. Ümit Kayaçelebi'nin bu şiiri, bölge âşıklarını konu edinen şairnâmelere de dâhil edilebilir. Çünkü bu şiir, Vanlı âşık ve şairleri tanıtmaya yönelik dörtlüklerden oluşmuştur. Van şairnâmelerinin en önemlisi belki de Âşık Ummani'nin yazdığı başlıksız şiiridir. Çünkü şiirinde daha önce ismini duymadığımız Ömer Baba, Âşık Hakkı gibi iki âşığı tanıyoruz. Bununla beraber çok tanınmayan, fakat bilgi sahibi olduğumuz Âşık Davut ile onun oğlu Emin Cihani, Pir Hayreti isimlerine bu eserde rastlıyoruz. Bir diğer önemli tarafı Emrah'ın dışında, Yar Ali Şah'tan bahsetmesidir. Yar Ali Şah, hiç tanınmayan Vanlı bir âşıktır.

Celali'nin yahut başka herhangi bir aşığın ürettikleri şairnâme türü, esas itibariyle telmih sanatını kullanmaktan başka bir şey değildir. Yani bir âşık, tanıdığı başka âşıkları bir vesileyle iyi ya da kötü açıdan şiirinde anmasıdır. Bildiğimiz bütün şairnâmelerde de, âşıklar hakkında çok teferruatlı malumatlar bulunmuyor. Çünkü onların meslekleri, aileleri, ve kendileri hakkında hiç bilgi verilmemiştir. Ancak şiirlerde ismi geçenlerin de âşık oldukları bilinmektedir. Dolayısıyla şairnâmeler, tezkireler kadar detaylı bilgi içeren ürünler değildir.

Netice itibariyle, yapılmış çalışmalardan yola çıkarak şairnâmeler hakkında bilgi verdiğimiz ve Van yöresindeki şairnâmeleri tanıtmayı amaçladığımız bu yazı, yöredeki şairnâmelerin iyi eserler olmadığını ve tam manasıyla şairnâme tarzında üretilmediğini ortaya koymuştur. Ancak yazının başında bahsedilen çalışmalarda yer alan şairnâmelerin de tam anlamıyla türün gereğini yerine getirdikleri söylenemez. Belki de bunun temel nedeni, şairnâme denilen türden çok fazla bir beklentinin olmasıdır. Bütün bunlara rağmen, şairnâmelerin incelenmesi gereken bir konu olduğuna inancımız da tamdır. Türk Halk Edebiyatının ve özellikle de

www.arsivakurdi.org

âşık edebiyatının bir parçası olan bu ürünler, bir mecmuada bulunduğu ya da günümüz âşıklarının şiirleri arasında rastlanıldığı zaman bilim dünyasına tanıtılması gerekli mahsullerdir. Çünkü bir noktada âşık edebiyatı tarihine ışık tutmaktadır ve böylece bu ürünler sayesinde hangi asırda hangi âşığın yaşadığını öğreniyoruz. Umuyoruz ki, bundan sonra yurdun dört bir köşesindeki ozanlar tarafından üretilmiş, üretilmekte ve üretilecek olan şairnâmeler gerekli ilgiyi görür.

Sonuç olarak, şairnâmeler âşık edebiyatının bir parçasıdır ve tezkirelere benzetilmiştir. Ancak hiçbir zaman tezkireler kadar detaylı olmamıştır. Bazı şiirlerde âşığın nereli olduğu belirtilmişse de bundan daha fazla bilgi verilmemiştir. Bazen de sadece bir isimle karşılaşılmaktadır. Bu özelliklere sahip Van yöresi *şairnâmelerinden* elimize geçenler Âşık Celali'nin, Âşık Ummani'nin, Dertli Kâzım'ın, Âşık Çağlari'nin ve şair Ümit Kayaçelebi'nin şiirlerinden ibarettir. Bu şiirler, Doğan Kaya'nın tasnifine göre ele alındığında aşağıdaki sınıflandırma ortaya çıkmaktadır.

1) Etkisi altında kalınan şairlerden bahseden şairnâmeler

a. Şairleri tanıtmaya yönelik şairnâmeler: Ozanlar Geçiyor (Ümit Kayaçelebi), Can Çobanoğlu (Dertli Kazım).

b. Dertten dolayı söylenmiş şairnâmeler: Böyledir (Âşık Celali)

c. Mistik düşünceye dayalı şairnâmeler: Bambaşka, Yunus (Âşık Celali)

d. Kıyasa dayalı şairnâmeler: Bambaşka (Âşık Celali)

2) Bölge şairlerini konu edinen şairnâmeler: Ozanlar Geçiyor (Ümit Kayaçelebi), Erzurum (Âşık Celali), Aşk Ateşi Gönüldedir (Âşık Ummani)

3) Olaya bağlı şairnâmeler: Sevgidir (Âşık Celali), Nazın Bendedir (Âşık Çağlarî)

www.arsivakurdi.org

METİNLER

BÖYLEDİR

Ben de bir güzelin âşıkı oldum
Sebep odur beni böyle söyletir
Bir derdim yok iken bin ile doldum
İşte âşıkların hali böyledir

Kerem ile Aslı ateşte kalmış
Ferhat şirin için dağları delmiş
Gevheri aşk için ne hale gelmiş
İşte âşıkların hali böyledir

Züleyha Yusuf'u zindana atmış
Kanber de Arzu'nun derdine batmış
Sürmeli, bey iken kölelik etmiş
İşte âşıkların hali böyledir

Garip para için Haleb'e kaşmış
Kurbani kırk kızdan Peri'yi seşmiş
Elesker çarlıkla kavgaya düşmüş
İşte âşıkların hali böyledir

Veysel ve Celal'ın ama gözleri
Gönülden görürler dostlar sizleri
Duanızda unutmayın bizleri

www.arsivakurdi.org

İşte âşıkların hali böyledir (Yenitürk, 2000: 76)[2]

SEVGİDİR

Sevgidir Mecnun'u sahraya salan
Sevgidir Kerem'le ateşte kalan
Sevgidir Ferhat'ta dağları delen
Külüngle başını biçen sevgidir

Sevgi Mevlana'da gel gel söyleyen
Sevgidir Yunus'u derviş eyleyen
Sevgidir Emrah'ta divan boylayan
Selvi için zehir içen sevgidir (Yenitürk, 2000: 121)

BAMBAŞKA

Nurdur Allah'ın didarı
Huzur mekanı bambaşka
Çok insan bilir Ğaffarı
Seven cananı bambaşka

Hak Adem'e etti ihsan
Topraktan var oldu insan
Güzeller yaratmış Sübhan
Yusuf Kenan'ı bambaşka

Bahşeylemiş birçok nimet
Çalışana verir cennet

[2] Örnek olarak seçilen metinlerin ilgili kısımlarının alıntılandığını belirtmekte fayda görüyoruz. Bunun nedeni, makale metnini gereksiz ayrıntılardan arındırmaktır.

www.arsivakurdi.org

Velileri muhterem zat
Kadir Geylani bambaşka

Arif muammayı çözer
İnce tülbentlerden süzer
Ozanları şiir yazar
Yunus ozanı bambaşka

Âşık Celal der ki Van'dan
Kâr gelir ilim irfandan
Fetih yapmış çok kumandan
Fatih sultanı bambaşka (Yenitürk, 2000: 129-131)

YUNUS

Büsbütün kamu aleme
Kucak açıp gelen Yunus
Bağlanmıştır hak kelama
Manasını bilen Yunus

Şeyhinden himmeti aldı
Sevgi denizine daldı
Şirin muhabbeti baldı
Hak aşkıyla dolan Yunus (Yenitürk, 2000: 139)

ERZURUM

Sende yükselmiştir Emrah, Sümmani
Âşık Hüseyin'le Nusret Torini
Şehirde Reyhani köyde Ruhani

www.arsivakurdi.org

Âşıkları divan kuran Erzurum (Yenitürk, 2000: 185)

VARMIŞ

Ağzından çıkanı kulağı duymaz
Uluslararası âşıklar varmış
Gözü aç dünyayı yese de doymaz
Kepçeden çok alan kâşıklar varmış

Mürsel Sinan, Maksut Feryadi, Ahmet
Diyorlar pek fazla görürüz rağbet
Gönül yıkmak kolay yapması zahmet
Gönül yıkan sadık maşuklar varmış (Yenitürk, 2000: 277)

NAZIN BENDEDİR

Sakladım gönlümde aşkın sırrını
Ferhat gibi kayıp ettim Şirin'i
Tüm güzeller gelse tutmaz yerini
Silinmez hatıran nazın bendedir

Ben Mehmet Akçay'ın düştün peşine
Kara sevda oldum girdim düşüne
Gençlik geçti girdim kırk beş yaşına
Nice minnet sitem nazın bendedir
(Akçay, 1999: 8)

CAN ÇOBANOĞLU

Âşıklarım bu gün Van'a
Hoş geldiniz hoş geldiniz

www.arsivakurdi.org

Türkiye'nin göz bebeyi
Çobanoğlu hoş geldiniz

Erzurum'dan, Ardahan'dan
Kars ılından İstanbul'dan
Türkiye'nin her yanından
Çobanoğlu hoş geldiniz

Çok seviyoruz biz seni
Canındaki o bedeni
Her türkümüzde biz seni
Çobanoğlu hoş geldiniz

Dertli Kazım sever candan
Kardeşiz Adem babadan
Gülistandan bize kalan
Çobanoğlu hoş geldiniz (Arvas, 2005:257)

OZANLAR GEÇİYOR

Vanlı ozanların piri
Abbas Güven yaşar Van'da
Asla ondan kalmaz geri
Mehmet Feyyat yaşar Van'da

Davut Sulari üstadı
Molla Kasım köyün adı
Yenitürk'tür soyadı
Âşık Celal yaşar Van'da

www.arsivakurdi.org

Mütevazi yapmaz caka
Sözlerinde çoktur şaka
Sazı başka sözü başka
Kazım Gülle yaşar Van'da
Pir elinden bade içen
Reyhani'yi rehber seçen
Erzurum'dan Van'a göçen
Mehmet Akçay yaşar Van'da

Türlü türlü şiir yazar
Kızdırsan da çok zor kızar
Gazeteci şair yazar
Şair Ümit yaşar Van'da (Arşivimizdeki El Yazmalarından)

AŞK ATEŞİ GÖNÜLDEDİR

Aşk ateşi gönüldedir
Yandım aşkın ocağına
Emrah, Selbi bu eldedir
Çırak olsam çırağına

Emrah'ın köşkü konağı
Selbi'ye aşkı merağı
Seyretmedi o konağı
Dağlandı aşkın dağına

Yar Ali Şah var kümbeti
Ömer Baba, pir Hayreti

www.arsivakurdi.org

Van'a eyledi hicreti
Düştü mürşidin ağına

Kasımbağlı âşık Hakkı
Severdi hukuku hakkı
Doğru dedin Hüda hakkı
Erişmedim onun çağına

Âşık olan sever maşuk
Biraz hayatı dolâşık
Bir de vardı Âşık Davut
Eriştim onun çağına

Davut oğlu Emin Cihan
Kahvelerde etti devran
Tasavvufa vardı nihan
Girdi mürşidin ağına

Tamah etti para pula
Poyrazoğlu İstanbul'a
Ağlar söyler çala çala
Dağlanmış aşkın dağına

Baba Umman çalamadım
Muradımı alamadım
Ben yarimi bulamadım
Eyvah eyvah boş çağına (Arşivimizdeki El Yazmalarından)

www.arsivakurdi.org

Kaynakça

Akçay Mehmet, Duygulardan Bir Demet, Erzurum 1999.

Arvas Abdulselam, Van Âşıklık Geleneği, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2005.

Devellioğlu Ferit, Osmanlıca-Türkçe Sözlük, Aydın Kitapevi Yay., Ankara 1997.

Dilçin Cem, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, TDK Yay., Ankara 2004.

Doğan Kaya, Şairnâmeler, Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yay., Ankara 1990.

Elçin Şükrü, Halk Edebiyatı Araştırmaları-1, Akçağ Yay., Ankara 1997.

İsen Mustafa v.d., Şair Tezkireleri, Grafiker Yay., Ankara 2002.

Toprak, A. Murat: Ercişli Âşık Ummani Poyrazoğlu'nun Şiirleri ve "Ercişli Emrah İle Selbi Han Hikâyesi" İle Ozan Ümit Kayaçelebi'nin Şiirleri ve Van Rivayetleri*,* YYÜ FEF, LT, Van 2006.

Yenitürk Âşık Celal, Gönül Gözü-2, Van 2000.

Özel Arşivimizdeki El Yazmaları

www.arsivakurdi.org

ROMANEK Û FÎLMÊ XWE: VEGOTIN, DÎTIN, TEMSÎL

Selîm TEMO

Yrd.Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Kurte

Romanek û Fîlmê Xwe: Vegotin, Dîtin, Temsîlkirin

Romana Ferît Edgü, ya bi navê *O*, di sala 1977an de hatiye çapkirin ku di wêjeya Tirkî de xwediyê ciyekî taybet e. *O*, her çi qas bi şêweya vegotin û honandinê ve cuda be jî, di derbirrîna Kurdan de, kêm zêde helwesta heyî ya wêjeya Tirkî dubare dike. Ji hêla din ve, di sala 1983yan de, fîlmek bi navê *Hakkarî'de Bîr Mevsîm* ku li ser romanê hatiye avakirin tê kişandin. Mirov dikare bibêje ku valahiyên romanê û fîlm bi hevûdu tije dibin ku ev tê wê wateyê ku herdu "metn" jî "nîvco" ne. Herdu metn jî, digel ku nav hilnadin, Kurdan derpêş dikin. Di vê helwesta hevpar de Kurd têne temsîlkirin. Di vê nivîsê de roman û fîlmê xwe li derûdora temsîlkirinê tên şîrove kirin.

Peyvên Sereke: Ferît Edgü, O, Hakkarî'de Bîr Mevsîm, Kurd, Çolemêrg.

Özet

Bir Film ve Onun Romanı: Anlatım, Görüş, Temsil

Ferit Edgü'nün 1977'de yayımlanan *O* adlı romanı, Türk edebiyatında özel bir yere sahiptir. Anlatı biçimi ve kurgu gibi açılardan farklı olsa da, *O*, Türk edebiyatında Kürtler için söz konusu olan tipiği az çok tekrar eder. Öte yandan 1983 yılında

www.arsivakurdi.org

roman üzerine kurulan *Hakkâri'de Bir Mevsim* adlı film çekilmiştir. Her iki "metin"deki boşlukların birbirleriyle tamamlandığı, bu yüzden ikisinin de "yarım" olduğu ileri sürülebilir. Her iki metin de, adlarını anmamasına karşın Kürtleri işler. Bu ortak çabada Kürtler temsil edilir. Bu makalede roman ve söz konusu film, temsil ilişkisi çerçevesinde yorumlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ferit Edgü, O, Hakkâri'de Bir Mevsim, Kürtler, Hakkâri.

Abstract

A Movie and Its Novel: Narration, Vision, Representation

Ferid Edgü's novel, *O*, which was published in 1977, has an exclusive position in Turkish literature. Despite being distinctive in terms of narrative style and fiction, *O*, more or less, echoes the existing characteristic concerning Kurds in Turkish literature. On the other hand, in 1983, a film entitled *Hakkâri'de Bir Mevsim* ("A Season in Hakkâri") was made on the basis of this novel. It is possible to assert that the gaps in both "text"s complement each other, and hence, both are "unfinished". Although they do not mention, both texts deal with Kurds. Kurds are represented through this common effort. In this article, the novel and the movie are interpreted within the framework of figurative connection.

Keywords: Ferit Edgü, O, "A Season in Hakkâri", Kurds, Hakkâri.

چکیده

معیار زیبایی شناسی در دیدگاه نیکولای هارتمن

در این مقاله به بحث پیرامون معیار زیبایی شناسی از دیدگاه هارتمن پرداخته شده است. هارتمن ضمن اینکه معیار زیبایی شناسی را در ابتدا بعنوان کیفیت و ویژگی یک رابطه ظاهری و دریافت حسی معرفی می نمایند، با بیان رابطه آن را با علم اخلاق، هستی شناسی و ... و با دیگر درجات ارزشی، تاکید میکند که این علوم با

www.arsivakurdi.org

یکدیگر در پایه و اصل دارای رابطه و مربوط به یکدیگر هستند. ولیکن دیدگاه زیبایی شناسی هارتمن هم در داخل خود و هم از دید قضاوت ظرافت دارای تناقض می باشد. قبل از پذیرش بودن یک وجود قبلی برای زیبایی شناختی، اینکه دیگر ارزشها و معیارها چطور آن را در ظاهر تجلی داده اند سوالی است که دیدگاه زیبایی شناسی او پاسخی به آن نداده است. دوم اینکه قضاوت درباره یک معیار با کیفیت کاملا حسی، چطور میتواند مورد پذیرش عمومی باشد؟ به دلیل این سوال و سوالات مشابه این، مسأله معیار زیبایی شناسی در دیدگاه هارتمن بصورت کامل آشکار نگردیده است.

کلمات کلیدی: نیکولای هارتمن، ادموند هورسل، ظرافت، معیار زیبایی شناسی، زیبا، قضاوت زیبایی شناسی، علم نظری

الملخص

فيلم وروايته: إيضاح ورؤية وتمثيل

لرواية فريد أدجو (أدكو) المسمّى ب (هو), المنشورة في تاريخ 1977 مكانة خاصة في الأدب التركي و تعدُّ رواية (هو) في الأدب التركي نادرة الوجود من حيث تكرار الأنموذج الكردي وإن كانت مختلفة من ناحية الأدب والمقال.

ومن ناحية أخرى صوِّر فيلم باسم (فصل في حكاري) على أساس هذه الرواية في تاريخ 1983.

في المتنين فراغ يكمل بعضهما بعضا, ولذا يمكن أن يقال إن المتنين ناقصان مع أن موضوع المتنين الأكراد ولا يذكراسمهم.

في هذين الجهدين يمثل الأكراد,و المقالة المذكورة تبحث عن علاقة الفيلم والرواية في التمثيل.

الكلمات الأساسية : فريد أدجو (أدكو) , هو , فصل في حكاري , الأكراد , حكاري

Destpêk

Çolemêrg ji Kurdistana kevne heya îro taybetmendiya xwe ya navendiyê parastiye. Lê di serdema Komara Tirkiyeyê de bûye simbola dûrbûn, kêmasî, paşdemayî, kevneperestî û tiştên weke van. Di vî warî de dema navê Çolemêrgê, helbet weke “Hakkarî”, tê hildan, îmajên heyî êrîşê mejiyan dikin. Bajêr û derûdora xwe, di vê çarçoweyê de, bûye mijara sînema û romana Tirkî jî. Em ê li vir li ser romanekê rawestin ku weke fîlm jî hatiye kişandin: *O* an jî bi navê naskirî, *Hakkarî’de Bîr Mevsîm* (O-HBM), yanê “Ew: Demsalek li Çolemêrgê”. Nivîskarê

www.arsivakurdi.org

romanê Ferît Edgü ye û çapa yekemîn a romanê, bi navê *O* di sala 1977an de derçûye. Fîlmê ku li ser romanê hatiye avakirin, bi navê *Hakkâri'de Bir Mevsim* di sala 1983yan de hatiye kişandin. Piştî fîlm navê romanê jî veguheriye. Li ser bergên çapên piştî fîlm de navê *O* heye, lê li binê nav *Hakkarî'de Bîr Mevsîm* jî tê nivîsîn.

Di hunerê de pirsgirêka temsîlê pirsgirêkeke asasî ye. Di vî warî de pêşî navê Edward W. Saîd tê bîra mirov ku, bi hevokeke Karl Marks dest bi pirtûka xwe ya bi navê *Oryantalîzm*ê (Rojhilatvanî)[1]dike: "Ew nikarin xwe temsîl bikin, divê bêne temsîlkirin" (Saîd, 2008: 9). Ji aliyê din ve weke romanê fîlm jî berhema serdema qedexekirina Kurdî ye. Lê gelo pirsgirêk tenê qedexebûna Kurdî ye? Di herdu "vegotin"an de zêna rojhilatvaniyê heye an na? Di herdu vegotinan de Kurd xwe temsîl dikin an têne temsîlkirin? Em ê xalên weke van di binê du binnavan de şîrove bikin: 1. "Nivîskar û Romana Xwe", 2. "Fîlmê Romanekê."[2]

1. Nivîskar û Romana Xwe

Çîroknivîs, helbestvan û romannivîs Ferît Edgü, di sala 1936an de li Stenbolê hatiye dinê. Beşa wênesaziyê xwendiye û perwerdehiya xwe li Parîsê domandiye. Piştî demekê vegeriyaye Stenbolê û weşanxaneyeke bi navê Ada avakiriye. Gellek berhemên wî bo gellek zimanan hatine wergerandin. Heya îro weke pirtûk 3 roman, 11 kurteçîrok, sinaryoyek ku em ê behs bikin (tevî Onat Kutlar), 8 ceribok (essay), 2 helbest, bîrhatinek û 3 biyografî daye weşandin.

Edgü weke nivîskarekî avant-garde tête nasîn; roman, helbest an çîrok, çi binivîse bi hevokên kurt dinivîse. Ji narrasyonê zêdetir li pey wateyê ye. Di berhemên xwe de li lehengê/personayê vegotinê vedigere û ber bi kûrahiya rûhê wî/wê ve diçe. Di (O-HBM) de jî eynî şêwe heye; hevok kurt in, deskrîbsiyona zêde tune, ji bûyeran zêdetir monolog derdikevine pêş. Gürsel Aytaç, hem dibêje ku O-HBM ji aliyê teknîka vegotinê û honandina romanê ve di wêjeya Tirkî ya hevdem de nû û xweser e (Aytaç, 1990: 231), hem jî ew dişibîne gellek berheman. Li goreya dîtina Aytaç, O-HBM "Kafkaesk" e (1990: 232, 237, 252), lehengê romanê, *O*, dişibê Hans Castropê lehengê *Der Zauberberg* a

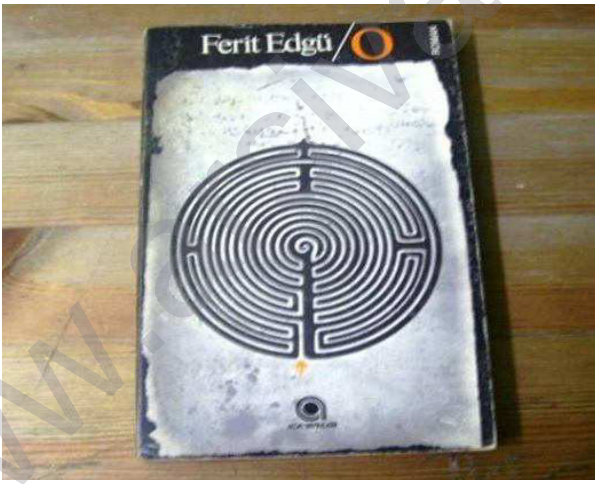
[1] Me bi zanebûnî peyva "rojhilatnasî" bi kar neanî. Ji ber ku daçeka "van", pîşeyan tîne bîra mirov. Weke ku Saîd bi berfirehî destnîşan kiriye, rojhilatnasî pîşeyek e.

[2] Her çi qas di hin metnên Kurmancî de fîlm mê (feminine) bê nivîsîn jî, em ê forma belavbûyî ya nêr (masculine) bi kar bînin. Her weha, em ê peyva "beş"ê mê, peyva "tişt" nêr bi kar bînin û em ê zêde guh nedin ergatîvîteya ku *Hawar*ê ferz kiriye.

www.arsivakurdi.org

Thomas Mann (1990: 235-36). Beşa "Veger" a romanê, dişibe helbesta "Invanter" a Gottfried Benn (1990: 238). Aytaç, di dawiyê de *O* dişibîne kêzika Kafka a romana "Guherîn"ê, *Die Verwandlung*, (1990: 252). Helbet li goreya teoriyên wêjeyê, normal e ku metn xwe bi metnên din ve gidêbidin, refereya hin metnan bikin. Lê ji ber ku Aytaç tenê ji wêjeya Almanî mînak tîne, wisa dixuye ku metnekê cuda li goreya zêna xwe dixwîne û çi metnên dizane dide ber vî metnî.

Roman ji du beş û 65 binbeşan hatiye pê. Di romanê de hem naverok heye, hem jî bi navê "pêşgotin û paşgotin", pêşekiyek. Ji aliyê din ve navê bajêr û gundê ku lehengê romanê lê mamostatî dike hatine qutkirin, weke "Hak" û "Pîr", ku em ji agahiyên ku fîlm derpêş dike dizanin ku ew Hakkarî û Piryanîs in. Gava pêşî behsa Çolemêrgê tê kirin, hevoka "Niştecih deh hezar ---Nivê wan leşker"[3] bala mirov dikşîne. Di pêşekiyê de behsa "wekhevbûn"ê tê kirin ku li ser ziman tê şîrovekirin: "Digel ku tu ji min î, ez ji te me, seyr e, em bi dirêjahiya sedsalan fêrî zimanê hevûdu nebûne" (Edgü, 2009: 10-11; r.x.). Lê di behsa zimanî de, navê Kurdî nayê hildan.



Wêneya 1. (Çapa yekemîn a romanê)

Li goreya Füsun Altiok (Akatli), persona/vebêj (bi tercîha Akatli "nivîskar") dizane ku dê di nav kesên ku bi zimanê wan nizane de bijî. Lê

[3] Ji ber ku roman bi zimanekê avant-garde hatiye nivîsîn, me jî, ji bo "temsîlê", di wergera wê de zimanekê cuda bi kar anî û bi rastnivîsa xweser (r.x.) destnîşan kir. Divê seyrî û hetta şaşitiyên wergerê jî, ku ne ayîdê me bin, di çarçoweya vî zimanê xweser de bêne dîtin.

www.arsivakurdi.org

ev ziman, weke zimanekê cuda an jî cudatiya zimanî ne xwediyê taybetmendiyeke “etnîk” e (Altiok, 1977: 260-61). Müslüm Yücel jî heman qeneetê tîne ziman û îddia dike ku hebûna zimanekî din nehatiye dîtin (Yücel, 2008: 126). Her çi qas cî cîna de ziman weke zimanê neteweyekê bê îma kirin jî, di asasê xwe de zimanê modernîteyê, baş dixuye ku Tirkî ye, û zimanê kevneşopî û paşdemayînê, ku li goreya metn em nizanin çi ziman e, tên hemberî hevûdin. Me vê yekê di nivîseke kevn de destnîşan û îddia kiribû ku em dikarin romanê ji hêla antropolojîk ve jî bixwînin (Selîm Temo, 2002: 14-16).

Vebêjê romanê behsa sedema nivîsînê dike û dibêje, “ji bo vegotina tiştên ku yekî jiyaye ji mirovên din re bête gotin” (Edgü, 2009: 12). Di eynî rûpelê de “wa xwendevan” tê gotin ku, êdî roman ji romanbûna xwe derdikeve û dibe monolog, hetta name û raport. Vebêj ku “ez-vebêj” (first-person narrator) e, xwe weke qezazedeyekê ku keştiya wî li deryayê qelibiye dide nasîn. Ev simbol, ji bo dijîtiya derya û çiyayan jî tê bi kar anîn. Ez-vebêj weke yekî xayis ji rastî û hebûnê bi dûr ketiye. Digel ku carina behsa deryayê, keptaniya xwe û qezaya keştiya xwe dike jî, êdî li dereke nenas e: “Heke rastî ev be, rastiya min; divê ez biqîrim û serê xwe li keviran bidim. Ji ber ku min gunehê herî mezin kiriye; min zimanê xwe yê zikmakî ji bîr kiriye” (2009: 18). Ji vir û pê ve cudatiya du zimanan, cudatiya du ciyan, cudatiya modern û kevneperestî derdikeve pêş. Wek mînak, ez-vebêj behsa mentîqê dike, di peyre sererast dike û dibêje, “Mentîq! Li vir peyveke xerîb e!” (2009: 18). Digel ku vebêj li “vir”[4]e jî, peyva li “wir” bi kar tîne: “Ez li wir bûm, li nav wan mirovên ku min ji zimanê wan fahm nedikir. Di nav mirovên ku kêm kesî ji wan ji zimanê min fahm dikirin” (2009: 19). Ji vê vegotinê tê fahmkirin ku roman piştî vegerê hatiye nivîsîn. Weke me di xebateke xwe de destnîşan kiriye, di wêjeya Tirkî de gava behsa dorhêl, yanê dûrê navendê tê kirin, pirsgirêka vegotinê diyar dibe û di vegotinê de têkiliya leheng, bûyer, war û demê zeîf e. “Nedîtin”a melbendî/dorhêlê, pirsgireke sereke ya wêjeya Tirkî ye (Selim Temo, 2011).

Vebêj ji cîhaneke din hatiye, lê serdest e û her bi zên û zimanê serdest dipeyive. Hetta carina xwe weke pêxemberekî, an Xwedê bi xwe dibîne: “Em bêjin yekî bi navê Nûh: (Dibû ku navê min Nûh be, ma ne?

[4] Em li vir hewl didin ku ji metn bi dûr nekevin, ji ber ku şîrove tenê li ser metn tê avakirin. Lê weke ku em ê li jêrê jî destnîşan bikin, cudatiyên nav roman û fîlm, ji cudatiyên xwezayî zêdetir in. Mirov dikare bibêje ku roman weke fiksiyonekê behsa mamostayekî dike. Di romanê de mijarên hinavî di çawçoweya “xwebûnî”yê de têne dayîn. Lê fîlm dişibe jiyana nivîskar bi xwe**.** Weke ku di wêneya 2. de jî tê dîtin, cilên nivîskar (gava ku li Çolemêrgê mamostatî kiriye) û yên aktor bi temamî eynî ne.

www.arsivakurdi.org

Ev navê kurt û delal, ez bawer im ku wê baş li kesayetiya min bihata)" (Edgü: 2009: 66); "Bi bilindbûna rojê re tiştên divêtin hatin ramandin. Divê tu ji bo jiyandin, domkirina jiyandinê kesayetiya xwe bibînî. Fermana min a pêşîn bû ev. (Bi demê re deh fermanên din dan pey vê)" (2009: 20)[5]. Mamosta diçe bajêr ku ji bo zarokan lênûsk (defter) û pênûsan bîne. Lê gava bajêr terîf dike, dibêje, "Li vir jî (weke gund) aso tunebû" (2009: 28) Heke aso tunebe, divê cîhan ji nû ve bê afirandin. Di fermanekê de jî leheng weke Adem tê derpêşkirin, divê fêrî cîhanê bibe: "HÎNÊ VIR BIBE. BI VIR BIZANIBE. ZIMANÊ VAN MIROVAN, RÊBA VIR, REHEK, AJAL, GUR, ÇEK Û MIRINÊN VIR BIZANIBE" (2009: 83, r.x.).

Wêneya 2. (Nivîskar Ferît Edgü, li Çolemêrge, 1965. Lîstikvan Genco Erkal di rola mamosta de, 1983)

Mirov dikare bibêje ku leheng di nav zêna rojhilatvaniyê de difikire. Gava tiştên ku dinase dibîne dikeve kelecanê. Xwe û wan dike yek: "Hûn sax bin biraderên jendermeyan" (2009: 54). Her weha li bajêr

5 Li goreya referansên dînî, yê ku deh fermanan li ser Hezretî Mûsa ferz kiriye, Xwedê ye!

www.arsivakurdi.org

pêrgî pirtûkfiroşekî tê ku şanikeke (phenomenon) modern e. Vegotin dilezîne, kelecan bilind dibe, ji derbirrîna jiyana gund a monoton bi dûr dikeve:

> Min dît ku çi bibînim, ey xwendevanê ku carina di ser çend rûpelan re qevaz daye û vê pirtûkê heya van hevokan xwendiye (te bihîst ku çawa dilê min şewitî), li vî bajarê serê van çiyayan ku naşibe bajêran li piştî vî deriyê teng?
>
> Dikaneke pirtûkfiroş!
>
> Belê, dikana pirtûkfiroş. (2009: 30, r.x.)

Leheng di vê cîhana nenas de, her ku diçe ji referansên xwe yên asasî bi dûr dikeve û bi rastiyeke din ve rûbirû dibe. Cudatiya di nav xwe û kesên li warê vegotinê dijîn de her bi bîr tîne û destnîşan dike. Em vê yekê, bi awayekê herî dramatîk di dersa yekemîn de dibînin ku mamosta dikeve polê û zarokan weha pêşdar dike:

> **Ew** ên ku her **bi zimanê xwe** dikine **qajeqaj**
>
> **ên** ku gava bi **zimanekî din** dipirsin bersiv nadin
>
> bi **çavên xwe** yên têrpirs zoq li nav **çavên min** dinihêrin
>
> **ên** ku gava bi **zimanekî din** dipeyivim kêr devê wan venake” (2009: 23; bold ayîdê me ne)

Gava leheng/vebêj vedigere gund, rastî Zazî tê, ku jina duyemîn a keya (mixtar) ye. Wê Zazî bibe biresera daxwazê (the object of desire) ya leheng. Cara pêşî wê li mala Seyîd dibîne ku kurê Seyîd li ber mirinê ye. Digel ku sehne sehneya mirinê ye, du tişt derdikevine pêş: Zazî û ziman. Gava leheng dikeve hundir, bala wî dikşîne ku jinikek ji ber mêran ve radibe û diçe ji keya re tiştin dibêje, leheng dibêje, “Ev Zazî bû (Jina keya ya duyemîn)” (2009: 57). Di nav xwe de dipeyivin, leheng tiştek ji wan seh nake û dibêje, “Xwedawo, ez ê kengê ji zimanê van mirovan fahm bikim?” (e.r./ eynî rûpel).

Mamosta tiştên ku ayidê wî ne, weke cenderme, ala û ziman vedibêje: “Me alaya xwe li ber derî liba kir. Ew alaya ku me ji bajêr anîbû. Me marşa îstiklala xwe xwend” (2009: 64). Helbet bîhna îroniyê ji vir tê, lê di eynî demê de dudilî jî dest pê dike; ji zarokan re dibêje, “Niha ji zimanê min, ew zimanê ku li ser min ferz kirine ku bi we bidim hînkirin, çi peyvên hûn dizanin li ser rûpelê yekemîn ê lênûskên xwe binivîsin” (e.r.). Lê zarok tênagihên. Ji wan dipirse, “Hûn têdigihên?”

www.arsivakurdi.org

Tev bi carekê dibêjin “Naaa” (2009: 65)[6]. Ev peyva “na”, bi Kurdî ye ku, di serdema xwe de tenê gotina vê peyvê jî qedexe bû. Weke ku em ê li jêr jî bi bîr bînin, eynî peyv di fîlm de jî tê bi kar anîn. Piştî “na”yê, leheng hesta empatiyê bi kar tîne, lê dîsa kategoriya em û ew her li dar e:

> Peyvên **wan**
>
> **Ez** ê ji **wan** fêrî peyvên **me** yên hevpar bibim.
>
> **Ez** ê hewl bidim ku bi wan peyvan bi **wan** re bipeyivim.
>
> **Ez** ê yên nû li wan peyvan zêdebikim
>
> [....]
>
> Pevên ku zarok bi bîr tînin, dizanin, li ser kaxizekî dinivîsim.
>
> (Helwesta dîtina zimanê hevpar.)
>
> Ji bo **ez** û **wan** li hev bikin divê, **bêyî ku fêrî zimanê wan bibim**, kîjan
>
> peyvan bi kar bînim, **wan** fêrî kîjan peyvan bikim?
>
> **Helwesta min a îşev jî ev e**.” (2009: 66-67; bold ayîdê me ne)

Weke ku me li jorê jî got, Zazî, biresera daxwazê ya leheng, bi herikîna romanê re çend caran derdikeve pêşiya me. Lê cara duyemîn seyr e ku, ev beş bi du şêweyan hatiye nivîsîn. Di vegotina yekemîn de ez-vebêj, ya duyemîn de ew-vebêj (third-person narrator) heye. Di ya pêşî de Xalit û leheng hevûdu nasdikin. Xalit tê mala leheng. Nameyên wî jî, ji bajêr, bi xwe re anîne. Pişt re behsa Zazî dike:

> Got ez bibêjim, di asasê xwe ez ne ji vî gundî me, lê xweşka min, jina duyemîn a keya ye.
>
> Min got, Zazî?
>
> Got, belê, Zazî. Te wê dîtiye. (2009: 72, r.x.)

Di vegotina duyemîn de dîsa Xalit heye û behsa Zazî dike: “Xweşka min, Zazî, te wê dîtiye. Yê ku carekê Zazî bibîne, careke din ji bîr nake. Jina duyemîn a keya ye” (2009: 75). Zazî di gellek rûpelan de xuya dibe: “Zaziya Keya diqîriya, digot Memo, Memo, Memo...” (2009: 91) Carekê jî Zazî tevî kurê xwe diçe mala mamosta. Gazinên xwe yên ji

[6] Heke zarok bi Tirkî nizanibin, çawa ji pirsê fahm dikin û bersiva “naaa” didin? Ev pirseke bê bersiv e.

www.arsivakurdi.org

mêrê xwe tê ji mamosta re dibêjê. Hatina Zazî, bi tîpên îtalîk hatine nivîsandin:

> *Zazî tê. Kurê wê yê mezin pê re ye. Fazil.*
>
> Li rûyê min nanihêre. Li ser lingan radiweste. Ji Fazil re dibêje
>
> [....]
>
> Cara pêşî, ji gava ku ketiye hundirê odeya min û vir ve cara yekemîn li min dinihêre:
>
> “Tê bibêjî? Tê tiştên min gotî bibêjî?”
>
> Çavên wê li çavên min.
>
> Ez serê xwe xwar dikim. (2009: 155; r.x.)

Leheng weke rojhilatvanekî her not datîne û tiştên dibin qeyd dike. Xuya ye ku metn ne weke roman hatiye honandin. Hetta vebêj li ser vegotinê weha dibêje: “Û weke nivîskar bi gelemperî dikin, weke ku yekê din bin behsa xwe dikin. Ji ber ku ez ne nivîskar im mixabin nikarim tiştên serborî bi vî awayî binivîsim” (2009: 78). Mirov dikare van îfadeyên han ku di vegotina duyemîn de ne bi du awayî bixwîne:

1. Weke me li jorê jî gotî, roman an xwe ji tradisyona romanê bi vî awayî bi dûr dixe, an jî ev ne roman e, rojnivîskek e ku weke raportê hatiye nivîsîn. Vebêj her dibêje ku ew ne nivîskar e, lê tiştên dinivîse ji bo xwendevanan dinivîse, dizane ku wê bê çapkirin, ji ber ku di gellek ciyan de bang/xîtab heye. Jixwe çapa yekemîn a 1977an, di nav weşanên Adayê de derdiçe ku xwediyê weşanxaneyê nivîskar bi xwe ye.

2. Dibe ku ev metn parodiya zimanê romanê bi xwe be. Em dikarin ji vir derbasî teoriyên romanê bibin û ew weke romaneke avant-garde şîrove bikin. Lê O-HBM jî weke gellek metnên rojhilatvanî hatiye honandin ku hemû çîrok li dora leheng derbas dibe. Jiyana mirovên ku leheng ji bo demekê li nav wan dijî wisa seyr e ku tenê qeydkirin ji bo kamilbûnê bes e, navê ku bi şêweya romanê bê nivîsîn.

Leheng her çi qas bi kesayetiya xwe nêzîkê “hebûniyê” be jî, ji aliyê siyasî ve “gelperest” e. Kûrahiya rûhê wî û rastiyên rojane li hev diqelêbin. Hem gundê ku lê dijî hem jî gundên cîran wî weke doktor dihesibînin: “Ma ez ji bo vê yekê hatim vira? Ji bo vê yekê, bi zanîna van hemû tiştan berê min dane virê?” (2009: 96). Gava cara pêşî pitikeke mirî dibîne, ser de digrî. Ew pitik, kurê Seyît e:

www.arsivakurdi.org

> *Seyît tê. Ber êvarê.*
>
> Te meyîtê têjika min dît. Gotin ku te hem mist daye, hem giriyayî.
>
> Weke bavekî.
>
> Navê kurê min ê ku dê çêbibe jî tê deynî.
>
> Ji bîr neke. (2009: 163; r.x.)

Weke Saîd dibêje, rojhilatnasî karekî erotîk e û Rojhilatî bireserên cinsî ne jî. Di vê çarçoweyê de, gava em li O-HBMyê dinihêrin, di sê ciyan de ev yek derdikeve pêşiya me: 1. Têkiliya bi Zazî re, ku me li jorê analîz kir. 2. Hevşabûna/seksa xeyalî. 3. Pêşniyara keya a dîtina jinekê ji bo leheng. Niha em ê behsa xalên 2. û 3. bikin.

Di xala duyemîn de, jinikeke xeyalî heye, ku di nav wî û jinekê de hevşabûnên xeyalî çêdibin. Lê ciyê yekemîn ku lê bûyer tê pê seyr e: Dibistan. Ders diqede, mamosta û zarok derdikevin derve, bi carekê xeyal bi ser leheng ve tên, weke gotina folklorîk, şeytan pê dikene. Li vir tiştekî seyrê ê din jî heye ku ew jî navê romanê ye. Navê wê kesa xeyalî “O” (Ew) ye. Mirov dikare bibêje ku heke fîlmê romanê nehatina kişandin an di warê temsîlkirina Kurdan de weke “humanîst” nehatina bi nav kirin, dê roman weke romaneke ku mijara wê masturbasyon e bihata nasîn. Lê weke me di destpêkê de jî gotî, ji ber ku Çolemêrg “simbol” e, ev têgeh ji mirov dûr dike û romanê dike raporta kesên mexdûr. Digel vê yekê, bela ku navê romanê jî di vê binbeşê de derdikeve, em dikarin bibêjin ku rêgezek ji rêgezên romanê yên sereke, hevşabûna xeyalî ye û heta îmaya pedofîliyê jî di hinava xwe de dihewîne:

> Û ya ku di hinava min de bêrawest diherike-
>
> Ew: Bêriya min
>
> Ew: Bi zimanê kevn hesreta min
>
> Ew: Ew a min demekê li her benderî ew didît û ji dil ve diçûm
>
> Ew: Ew a ku min ji mêj de ji bîr kiribû
>
> Niha diherike.
>
> Min diranên xwe zîqand. **Min newêribû çavên xwe vekira û derbasî polê bibûma**. (2009: 100; bold ayîdê me ye)

Hevşabûna xeyalî du carê din jî dubare dibe, ku navê her du binbeşan jî “adsiz” (bênav) e. Her çi qas tevlîhev be jî, biresera daxwazê

www.arsivakurdi.org

ya leheng Zazî û qîza wê ye. Lê di herdu beşên bi navê “adsiz” de, tê gotin ku “ew” ne ji van deran e:

> *Tê. Bêyî ku li deriyê min bixe dikeve hundir.*
>
> Ya ku hat kê ye? Nizanim. Di rastiyê de tê an di xewê de? Nizanim. Îpela tazî tê. Pêsîrên xwe rayî min dide. Qet napeyive. Dawên xwe radike. Tazî. [....] **Ez dizanim ku ne ji vî gundî ye. Dizanim ku ne ji vê herêmê ye.** Tevî porê xwe yê zer û çavên xwe yên kesk tê. **Gelo Xalid ew ji min re şand?**
>
> [....]
>
> Careke dawî hat û çû. Bêyî ku nav bidê çû. Êdî ne di rastiyê de tê, ne di xewnê de, ne di ketinên min de tê. (2009: 139, 150; îtalîk na lê bold ayîdê me ne)

Ji hêla teorîk ve, mirov dikare her metnî bi her awayî “bixwîne.” Heke mirov karibe ji metn delîlan bîne, her xwendin dibe şîroveyeke “rast.” O-HBM jî ji çend xwendinên cuda re vekirî ye. Lê di gellek ciyan de tê dîtin ku di romanê de derbirrîna Rojhilatiyan li goreya formulasyona Saîd e. Gava vebêj behsa Rojhilatiyan dike sîfetên weha bi kar tîne: “Mêrê sozê xwe. Derewkar. Sûdparêz. Bêbext. Tirsek. Rikoyî. Bêtebat. Xweparêz. Kujêr. Kuştî. Bêçar. Dizek. Ê ku her tiştên xwe dide. Ê ku li ser berfê pêxwas dimeşe. Esmer. Çiyayî. Ên ku mêrên wan çav bi kil in. Guh bi guhar. Bîvila wan bi xizêm. Eniya wan bi deq” (2009: 159)[7].

Weke tê dîtin, vebêj ne ji “wan” e û wan her şîrove dike. Edward W. Saîd, gava pirtûka Edward William Lane, a bi navê *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 1836, şîrove dike, weha dinivîse: “Di dema ku Rojhilatî dipeyivin û dikin de, Rojhilatvan li ser wan hûr dibe û qeyd dike” (Saîd, 2008: 171). Rojnivîskeke leheng heye ku her dinivîse. Ev dever û ev mirovên ku ji bo demekê di nav wan de dijî, dibin mijara wî.

Xala sêyemîn jî pêşniyara keya ye ku ne pêşniyareke ji rêzê ye. Her çi qas dijberê edetên Kurdan be jî, weke “fentezî”yekê derdikeve pêş. Li goreya Saîd, rojhilatvan, fasiqiyên cinsî yên derheş (subconscious) de,

---

[7] Ev gotin kêm zêde dişibin danasîna Kurdan a R. P. Giuseppe Campanile, ku di destpêka sedsala 19. de li Kurdistanê geriyabû: “Dexes û şikber in, ji ber ku nezan, rikoyî, hêrsoyî, bimeraq in û xwediyê baweriyên pûç in. Tiralî wisa serdest e ku gel bêdil, acizker û mehdekirî ye. Elimîyê derewan in, di hevbestan de hîlekar in û hem di evînê de hem jî di xiyanetê de tu hesteke wan tune” (Campanile, 2009: 80; Navê pirtûkê *Storia della Regione de Kurdistan* e û digel ku di destpêka sedsala 19. de hatiye nivîsîn, cara pêşî di sala 1918an de li Napoliyê hatiye çapkirin).

www.arsivakurdi.org

li Rojhilatê diyar dikin û li ser Rojhilatiyan temsîl dikin[8]. Piştî Zazî, seksa xeyalî, em tên ser qîza keya û Zazî, yanê Asyayê. Mirov têdigihê ku keya keçikeke bi emrê xwe biçûk pêşniyarê leheng kiriye. Lê gellekî seyr e ku di romanê de ev beş tune lê di fîlm de heye[9]. Piştî buhranên cinsî, monologa mamosta tê bihîstîn:

> *Min diranên xwe zîqand. Min newêribû çavên xwe vekira û derbasî polê bibûma. Here ber deriyê keya. Bêje, min qebûl e. Bêje çi malê min heye hilîne. Bêje, ez ê perê wê bidim. Min qebûl e. Bêje mara melle bibirin. An jî, wê jî nekin, bêje ez ji gunehan natirsim. Û têxe paxila xwe. Ji îşev zûtir wext tune, wê têjika nazik, por bi kêç têxe paxila xwe.*
>
> *Ma dê çi bibe, tê kêçên wê paqij kî. Tê wê têr bişoyî. Tê sîrke kî. Tê dedete lêkî. (*Edgü, 2009: 100-01; r.x.; dermanê DDTyê (dedete) ji bo kuştina kêç û kêzikan dihate bi kar anîn)

Weke tê dîtin, keya xwestiye keçi(ke)kê bifroşe mamosta. Lê bêyî fîlm, mirov baş tênagihê ku mamostayê di romanê de çima dibêje "here ber deriyê keya û bêje min qebûl e." Ev tevlîhevî jî dide nîşandan ku O-HBM ne weke romanekê hatiye honandin. Ji ber ku di pasaja jor de derbirrîna keçikê jî heye, ev delîl e ku mamosta behsa keçikeke ku berê dîtiye dike ku ew jî Asya bi xwe ye.

Ber bi dawiyê ve, leheng hinekî din jî diguhere. Her çi qas dev ji pozîsyona xwe ya serdest bernede jî, di hinava wî de tiştin diguherin. Dema dager (mufettîş) tê û jê re dibêje êdî tu dikarî dibistanê bigrî û vegerî mala xwe, leheng, çîroka xwe ya ku xwe li serê avakiribû xera dike: "Min got, jiyan li her deverê eynî ye. Min got, hûn dizanin, êdî ez jî

---

8 Saîd, li ser pirtûka Gustave Flaubert, *Correspondance* (1884; tevî George Sand) radiweste. Di pirtûkê de tê gotin ku hevalekê nivîskar heye, bi navê Mehmet Alî. Qeşmerekê Mehmet Alî heye ku tenê ji bo xelk pê bikene diçe ji bazara Qahîreyê jinekê tîne û li ber çavên alemê pê re pevşa dibe. Xortek li ser rêya Qahîre Şubra xwe bi meymûnekê qirase dide gadan. Behsa mirina derwêşekê "kêmaqil" tê kirin. Ji ber ku "hemû jinên Misilman" diçûn, wî didîtin û bi destên xwe wî ji dil ve dibirin, teqiyaye (Saîd, 2008: 113).

9 Di fîlm de Asya ji mamosta re xwarin tîne. Piştî ji odeyê derdikeve, bavê wê, yanê keya dikeve hundir, li keça xwe vedigere. Gava keçik ji derî derdikeve, keya li mamosta vedigere û dibêjê: "Divê mirov alikariya rêwî, xerîb û ezepan bike. Tê çawa li serê van çiyayan bê jin îdare bikî?" Mamosta, dîsa xwe ber bi rûhê xwe yê kûr ve berdide. Keya dibêje, "jinek ji te re lazim e, ji vir, an ji gundê hember." Mirov fahm dike ku keya dikare qîza xwe jî bifroşê. Mamosta dibêje, "wê bi çi qasî li ser min rûnê?" Keya peyvan dirêj dike û dibêje, "çaaar, pêênc. Tu yê çûyînê yî. Gava tu çûyî, jinikê bi xwe re nabî." Mamosta dipirse, "ê di peyre ew çawa dike?" Keya, "kî?", mamosta, "keçika tê bifroşî min." Keya bersiv didê, "bavê wê, dê wê bifroşe yekî din!"

www.arsivakurdi.org

ji wê çîroka xwe ya deryayê acis bûme." Dager dibêje, "keya got, zarok êdî dizanin bixwînin û binivîsin; fêrî zimanê we bûne." Leheng dibêje:

> Min got, dibe. Ez jî êdî bi **zimanê wan** dipeyivim.
>
> Got, çawa? Hûn fêrî **zimanê wan** bûne?
>
> Zaf şaş bûbû. Şaşitiyeke bi tirsê ve tije. (2009: 184, bold ayîdê me ne)

Mamosta dersa xwe ya dawî dide, lê di vê gotarê de jî rûberkirina modern û tradîsyonel heye: "Hemû tiştên ku min fêrî we kirine, ji bîr bikin [....] Ê ku ji bo min rast e, ji we re navê" (2009: 188). Helbet hemû roman, ji bilî binbeşa ku me gotî, ji devê leheng tê vegotin. Dawî jî ji devê wî tê vegotin: "Ji bo çûyîna me ne xembar be em stran dibêjin, agir vêdixin, pez serjê dikin, şahiyekê li dar dixin. Ji ber ku em hemû ne" (2009: 190). Mamosta ji gund dertê, lê "Zarok li ber deriyê dibistanê ne. Alayê bi dîreg ve kişandine. Li pey min diqîrin" (2009: 191). Peywira mamosta temam bûye, hatiye cî; zarokan fêrî ziman û marşa netewî kiriye; bi wan daye zanîn ku alayeke wan heye.

2. Fîlmê Romanekê

Helbet roman û sînema hunerên cuda ne. Bi zimanê xwe, bi alavên vegotinê, bi teknîk û hwd. Sînema di nav hunerên nû de, xwediyê zimanekî taybet e ku mirov dikare bibêje di serdema dawîn de hunera herî bi hêz e. Heke yek bi zimanê fîlmekî zanibe, ew fîlm dikare bangê wî/ê bike. Bê şîk sînema jî weke hunerên din zanînekê divê û weke hunerên din zanînekê, aydiyolojiyekê pêşkêş dike. Çi dîmên be, çi nîşandan be, çi dîyalogên fîlm bin, xwe li goreya derheşekî dihone û bangê derheşan dike. Ji ber vê yekê mirov dikare bi hêsanî bibêje ku sînema ji hunerên din zêdetir aydiyolojîk e.

Piştî romana Ferît Edgü bi navê *O* derdiçe, di sala 1983an de, bi navê "Hakkarî'de Bîr Mevsîm" weke fîlm tê kişandin. Serrolên (serekerol) yên fîlm ev kes in: Genco Erkal, ku yek ji lîstikvanên herî navdar ê Tirk e û bi Marksîstiya xwe jî tê nasîn, di rola mamosta de ye. Erkan Yücel, lîstikvanekî navdar bû û xwe Marksîst didît, di rola Xalit de ye. Şerîf Sezer ku lîstikvaneke jin e, di fîlm de bi navê Zazî dilîze. Fîlm zêdetir di nav van sê lehengan de dibuhire. Lîstikvanên weke Macît Koper ku çepgir e jî hene, ku senarîstekê fîlm, Macît Koper bi xwe ye. Di honandina fîlm de keda Ferît Edgü jî heye. Bi wî re kesên weke Erden Kiral ku derhêner û lîstikvanekî çepger û navdar e û Tezer Ozlu ku

www.arsivakurdi.org

nivîskareka navdar û avant-garde bû jî heye. Muzîk jî ji aliyê Tîmur Selçuk ve hatiye çêkirin ku ew jî çepgir e[10].

Di destpêka fîlm de, yek di rêçikeke di nav berfê de dixuye, weke ku ji xeybê bê. Di dest û ser mil de du çente hene. Leheng li aliyekî dinihêre, kamîra jî. Em gundekî dibînin ku di nav berfê de ye. Dengê bahozê her diçe bilind dibe. Bi dengê bahozê re dengê coniyekî jî tê ku monoton e. Leheng ber bi nav malan ve dimeşe. Gundî li ser banan li wî temaşe dikin. Kûçikek dide pêşiya wî û direyê. Di hin şibakan de hin serî dixuyîn û wenda dibin. Em têdigihên ku jiyaneke monoton e; leheng dikeve nav jiyaneke monoton. Lê bi xwe re, bi simbolîzasyona du çenteyî cîhana modern jî tîne. Ew ne ayîde vê deverê ye, lê dê vê deverê biguherîne. Keya tê pêşwaziya wî. Li hevûdu dinihêrin, leheng dikeve nav fikaran ka wê çi lê bike. Lê keya, ku em hêj nizanin keya ye, radije çenteyê wî yê mezin û bêyî gotinekê dide pêşiya wî.

Wêneya 3. (afîşê fîlm)

www.arsivakurdi.org

[10] Em aydiyolojiya nivîskar û lîstikvanan bi zanebûnî destnîşan dikin bê çawa "temsîlkirin"a Kurdan ji aliyê "muxalîfan" ve jî bi eynî zêne tê honandin.

Keya, mamosta dibe mala xwe, dikevin odeyeke nîvtarî. Mamosta dikeve hundir û bi çavên matmayî li dora xwe meyze dike, hin alavên malê dibîne. Bi carekê gundiyên din jî dikevin hundir. Keya diçe ber çokên leheng û dibêje, “hoş gelmîşsîn.” Ev gotina yekemîn e ku li goreya rastnivîsa Tirkî ne rast e, diviyabû bigota “hoşgeldîn.” Gundî tevî zarokên xwe hatine hafa leheng. Em her yekî weke fotoyekî dibînin. Keya pirsa yekemîn lê dike: “Qalicîsen?” Yanê tu yê mayînê yî, ku weke Tirkiya Kurdan a di hemû fîlmên Tirkan de ji Tirkiya resen cuda ye û şaş an rast bi mentîqa Kurmancî ve girêdayî ye. Leheng bersiva erênî didê. Di peyre pişk bi gundiyan dikeve, ji ber ku zarokekê hema bêje berşîr e cigare dikşîne. Keçikek tê ber derî, ew dibîne û direve, keçik Asya bi xwe ye. Piştî vê dîmenê monologa leheng tê sehkirin: “Ez çima hatim vira? Çawa hatim vira? Sirgun e, sirguna kê ye? Kesên din min sirgun kirin an... Ez ê demsaleke jiyanê li vir bijîm, di nav van çar dîwaran de û li derve di nav berfê de. Li derve, li nav mirovan. Ya bixêr.” Di dawiya şevê de leheng ranazê, jina malê jî ranazê; em têdigihên ku derdekî jinikê heye.

Di fîlm de her dîmên hene; fîlm jî weke romana xwe an têgeha romanê ku dokumenter e, her zoriya jiyana vê deverê nîşandide. Gundiyek bi navê Remezan, ji serrol re êzing tîne. Piştî ku radyoya wî dibîne, dipirse: “Radyoya te Stenbolê dikşîne?” (Gelo Remezan çima li radyoyên weke Erîvan, Bexda an Partî Dimukratî Kurdistan/ PDKyê napirse?) Leheng dixeyide û dibêje, “Wê çima Stenbolê bikşîne?” Em têdigihên ku leheng ji wir hatiye, pirsgirekeke xwe bi wir re heye. Remezan dibêje, “nûçe hene, turku hene.” Leheng dibêje, “Nûçe, turku li vir jî hene.” Mamosta bi vî awayî bi biyaniyan re dibe yek. Her çi qas sehneyên weha ku cudatiyê ji holê radikin hebin jî, leheng ji serdestiya xwe nayê xwarê. Yê ku dibêje “li vir jî turku hene”, ew e, ji ber ku yên xwediyê stranên li wir nikarin behsa xwe û hebûna xwe bikin.[11]

Di fîlm de sehneya vekirina dibistanê, ji şîroveyên cuda re vekirî ye. Hemû zarok bêyî forme rûniştine û zoq bûne li mamoste dinihêrin. Mamosta dibêje “lênûskû pênûsên xwe derxînin zarokno.” Lê zarok tevnagerin. Mamoste dipirse: “Lênûsk û pirtûkên we tunin?” Ber bi paceyê ve diçe, vedigere û dibêje, “Madem pênûs û pirtûkên we tunin, naxwe em tevde derkevin derve zarokno. Em dersa xwe li derve çêbikin.” Gava derdikevin derve, mamosta rojê rayî wan dide û dibêje, “zarokno, binihêrin, ev tiştê hûn dibînin ‘güneş’ e.” Zarok weke ku cara yekemîn

[11] Seyr e ku 18 sal piştî fîlm, yekî Kurd û Çolemêrgî, Yilmaz Erdogan, jî fîlmek, *Vîzontele*, li eynî herêmê dikşîne ku diya lehengê wî, Delî Emîn, ji turkuyên Mahzûnî Şerîf hez dike, lê ne ji stranên Meryemxan, Arîf Cizrawî û yd. Digel ku qedexeya ser Kurdî rabûye jî, di *Vîzontele*yê de ji bilî stranan lefzeke Kurdî nayê bihîstîn.

www.arsivakurdi.org

rojê bibînin serê xwe bilind dikin, dinihêrin. Êdî zimanê ku ji güneşê re dibêje "roj", hukmê xwe wenda kiriye. Di peyre mamosta behsa cîhanê û dewra wê ya li dora rojê dike. Êdî zanîna gelêrî şûna xwe ji bo zanîna modern diterikîne.

Em vedigerin ser mala keya ku keya xwe dixemilîne. Zazî ketiye nav fikaran, dibêje, "tu ku de diçî?" Keya dibêje, "diçime Palanîsê." Lê Zazî dibêje, "gotibûn, lê min bawer nekir. Hêwî tê ser min. Naxwe rast e." Keya bersiv nadê û diçe. Weke me li jorê analîz kir, Zazî tevî kurê xwe diçe cem mamosta û gazinên xwe vedibêje. Lê bêyî fîlm, ev bûyer wateya xwe tune. Beşa ku keya û Zazî dipeyivin di romanê de tune. Ji ber ku roman li ser ez-vebêj hatiye avakirin, ne mimkun e ku bûyerên nedîtî bêne vegotin, lê weke ku di weneya duyemîn jî tê dîtin, weke romanê fîlm jî bîrhatinên mamosta/nivîskar bi xwe ne. Heya cil û bergên mamosta û serrolê fîlm, weke hev in. Di fîlm de deformasyona di romanê de tune ye.

Çend dîmên ji gund: Gund bi çiyayan ve dorpêçkirî ye û rêyeke ku ber bi cîhanên cuda ve here tune. Mamosta rojnivîska xwe dinivîse: "Ne derya ye, çiya. Ne mirin e, jiyan. Na, hem derya, hem çiya. Hem mirin, hem jiyan. Nivîsandin." Bi carekê re yek tê li hemberî wî rûdinê. Behsa xwe dike. Dibêje,"ez ji biyaniyan hez dikim, ji ber ku ez jî biyaniyek im." Ev kes, birayê Zazî ye, Xalit. Ev kesê xerîb, weke mamosta di heqê jiyanê de xwediyê agahiyekê ye. Piştî vî kesê xerîb vedigere ser rojnivîskê û bangî evîndara xwe dike: "Tu werî û bibînî bê çawa dijîm. Werî û van mirovan bibînî. Wa evîndara min, tu ku dibêjî te nasdikim, ji te hez dikim, li benda te me. Dixwazî ku foto bikşînim û ji te re bişînim. Digel ku tu dizanî min heya îro destê xwe nedaye maşîneya fotoyê. Lê pêşniyareke tev aqil e. Mayînde, bandorkêr û hevdem. Ji dêvla ku bi peyvên kêm vebêjim, ez ê foto bikşînim û bişînim. Ez ê bêjim ev dever weha ye, weke te dîtiye. Ez ê bêjim vaye ez li vir dijîm. Ji dêvla ku behsa zarokan bikim, ez ê wêneyên wan bikşînim û bişînim. Ew lingên ku li ser zinar û kaşan, ew lingên ku bê gore ne û tîşo tîşo bûne, destên bîrovî; ez ê fotoyên wan bikşînim, bişînim. Maseyên burokratan ên tev-xwelî, fotoyên rûyên mirûzî, kûçikên mezin ên har, çiyayên tazî yên bê dar, vê bihuşta sar a cîhanê ku mirovên bêçar lê dijîn, ev gundê ku dema sergîn û tarên wan xelas dibin bi helma xwe germ dibin; ez ê bikşînim fotoyên wan û bişînim. Foto şaristanî ye. Li vir ku ez bi ser hemû şaristaniyan ve dirrîm, bi -bi kar anîna- vê alava hevdem, ez ê bi sedan, bi hezaran foto bikşînim û ji te re bişînim. Tê li ser navê Freska Mirovatiyê raxêlî an di pirtûkekê de bicivînî. Ne tenê ji te re, ji hemû nasên te re, ji hemû mirovên ku di nava şaristaniyê de dijîn re bişînim. Bila dîwarên xwe bi

www.arsivakurdi.org

van fotoyên delal bixemilînin, bila ji rewşa xwe ya heyî re, ji Xwedayê xwe re şikir bikin, bila bê rawest dua bikin. Bila tesediqan bidin. Bijî foto. Bijî evîndara min a ku van tiştan bi min dide nivîsandin. Bijî şaristanî." Û radibe pifî lempeyê dike, divemirîne.

Şevekê kapûs dikeve ser dilê wî, ku di romanê de heye. Lê tiştê tuneye ev e ku zarok ketine govendê, dengê wan tê bihîstîn: "Narê narê hey narê, narê…" Ji xwe ji bilî na, tu peyvên asasî tunin, yanê Kurdî ne peyv in, deng in. Di peyre ji Xalit re behsa xewnereşa xwe dike, gotinê tine ser Zazî: "Di peyre min Zaziyê dît. Piştek bar li ser pişta wê ye, li pey Asyayê diqîre."

Di sehneya di peyre de, mamosta û Zazî cara pêşî tên ber hevûdin. Kurê Zazî jî li wir e. Mamosta ji lawik re dibêje, "Fazil, ka ji diya xwe bipirse, do dema ji çiyê çilo dianî çima qîriya?" Fazil ber bi diya xwe ve diçe. Di guhê wê de bi zimanekî ka çi ziman e dipeyive. Zazî jî di guhê kurê xwe de dike pistepist. Gava tevî kurê xwe tê cem mamosta û gazinan ji mêrê xwe dike jî, ew û kurê xwe di guhê hev de dikine pistepist. Li dibistanê zarok di guhê hev de dikin pistepist, her pistepist e. Yanê Kurdî weke pistepistê tê lansekirin. An em dikarin bibêjin ku qedexeya li ser Kurdî bi vî awayî tê berterefkirin.

Mamosta ji Zazî û Asya re, yanê hem ji bo dayikê hem ji bo keçê simbola mêraniyê ye. Mêrantî li ser mamosta civiyaye. Weke me di beşa romanê de nîşan da, Zazî her di heşê mamosta de ye. Lê Asya jî ji roja pêşî ve li mamosta temaşe dike. Gava bahar tê, Asya, di paceyê de li mamosta û polê temaşe dike. Lê dema mamosta wê dibîne direve diçe. Ber êvarê xwarin ji mamosta re tîne. Di peyre diçe di quncikekî de, weke xiyalşikestî be xwe xûz dike.

Keya jeneratorekê tîne gund ku ji bo dîlana xwe ye û di romanê de tune ye. Yanê di gund de jî weke dînamîkên navxweyî helwesta modernbûnê heye, mirov fahma tiştên modern dikin. Roja din, lijneya dawetvanan dixuye, dengê wan tê bihîstin: "Way lê lê lê lê lê lê, way lê lê lê lê..." Di peyre em gundiyan di govendê de dibînin ku tenê dibêjin: "Hay lê lê hay lê lê hay lê lê..." Piştî çend deqîqeyên din, ku lijneya dîlanê digere, deng têne bihîstîn: "Hele wayê wayê wayê wayê…"; tilîlî û dengên xerîb. Zazî bûkê dibe hundir, nivînan rast dike. Keya li ber derî ye. Piştî Zazî derdikeve, diçe cem bûkê. Zazî diçe nav zarokan.

Şevekê keya li dora Zaziyê digere. Lê Zazî bi hêrs jê re dibêje ku ew ji îro û pê de xweşk û bira ne (ev beş jî di romanê de tune). Mamosta xwe û pitikên ku dimrin dide ber hev. Navdengê (monologue) wî dibêjê, rabe, lempeyê vêxe û halê van deran, van pitikan binivîse. Muzîka klasîk

www.arsivakurdi.org

vedike û dest bi nivîsînê dike. Dîmênên pitikên nexweş, jinên bêçare, Zazî. Mirov dikare bibêje ku fîlm berevajiyê romanê li ser çîroka Zazî hatiye avakirin. Mêrê wê, jin tîne serê, dev ji mal û mêrê xwe berdide û diçe. Pirsgirêka jinan, di fîlm de sereke ye. Weke ku Müslüm Yücel jî dibêje, gellek fîlmên di heqê Kurdan de li ser jinan û pisgirêka wan tê avakirin:

> Heke mirov baş bala xwe bidêyê, dê bê dîtin ku di fîlmên di heqê Kurdan de jin navendî ne. Trajedî didine jinan, trajedî ji jinan tê fahmkirin. Di eynî demê de trajedî weke meqnetîzê temaşevanan dikşîne. Pirsgirêka jinan li pirsgirêkên civakî û aborî hatiye zêdekirin. Ev yek, nirxandina salên 70yî ye; nasnameyên jinan baş nayê nîşandan, balê dikşînin ser pirsgirêka jinan ku nikarin xwe îfade bikin û ev jî bi cinsiyeta wan ve tê girêdan, qet behsa Kurdayetiya wan nayê kirin. (Yücel, 2008: 97-98, r.x.)

Mamosta heya ber destê sibehê dinivîse. Vê carê li ser wêneyên ku zarokan çêkirine (mirin, nexweşîn, veşartin, goristan, şîn, berf, çiya...) dengê zarokan ku êdî ne tenê peyv, lê hevokan jî li hev rast dikin tê bihîstîn: "Nexweş pirr in, nexweş dimirin. Pitik nexweş in, doktor nîn e. Derman, mamosta. Her kes dimre, yê nexweş bikeve dê bimre. Doktor nîne, mirin heye. Braxoyê min mir. Gur kûçik xwar..." Her çi qas rewşa gelekê di rewşa xerab de bê vegotin jî, gava mirov ji aliyê zimanî ve li roman û fîlm dinihêre, tê dîtin ku êdî zarok dikarin hevokan jî li hev bînin.

Di sehneyek ji sehneyên dawî de, mamosta dikeve polê, li zarokan temaşe dike û dibêje: "Zarokên min, ez diçim. Wextê min temam bû. Em ê careke din pêrgî hev bên, nizanim. Min di wextê ku li vir bûm de we fêrî çend tiştî kir. Hûn fêrî çend tiştî bûn. Wek mînak, cîhan li dora xwe dizivire, firoke çawa difirin, keştî çawa avjênî dikin, bûyîna mirovan, çêbûna çiyayan, em çawa dixwin, çawa dimehînin, çawa dimrin. Hûn fêrî van hemû tiştan bûn; ne wisa zarokên min? Lê ez niha li ber çûyînê tiştekî ji we dixwazim. Çi tiştên min ji we re gotiye ji bîr bikin. Cîhan dizivire, belê, lê dibe ku li vir, li serê van çiyayan mirov nizanibe ku dizivire rasttir e. Min dersa agahiya jiyanê da we. Lê hûn, li vir, hûn bi xwe agahiya asasî ya jiyanê, li vî gundê we yê li ser çiyan, di peyre li eskeriya we ya li bajêrên dûr, li hepsiya xwe de hûn ê fêr bibin. Ji bîr nekin ku tiştên pirtûk dinivîsin bi giştî ne rast in. Tiştê ji bo min rast e, ji bo we ne rast e. Tiştê ji bo min heqîqet e ji bo we ne heqîqet e. Li min negrin, heke hemû tiştên min bi we da fêr kirin weha bin. Ji ber ku ez ji ciyekî din têm. Va ye bi helîna berfê re jî diçim. Ên ku wê li vir bijîn, hûn

www.arsivakurdi.org

in. Hûn ji wan kesan in ku li ser berfê pêyxwas dimeşin û namirin. Mirov dema pitikên sê mehî ne, zarokên min, bêyî bi nexweşînên xêrîb bimirin jî dikarin bijîn. Bîrov û trahom ne nivîsa ser eniyê ye. Tiştek ne qeder e. Ev qas. Ên ku ez ê bêjim ev qas in. De haydê belav bibin, dersa me xelas bû."

Lê zarok belav nabin. Mamosta dibêje naxwe em dersa xwe ya dawîn li derve bibînin. Hingê fotoyên wan dikşîne. Gundî li dora agir govendê digrin. Muzîk li goreya estetîka Kemalîst hatiye bestekirin, yanê ne muzîka Kurdî ye û bi taybetî jî dişibe awazên ekola Türk Beşlerî (Pêncekên Tirk). Mamosta pirtûkên xwe dide hev. Li odeya xwe dinihêre. Weke ku çawa hatibû weha ji nav gund derdikeve; dîsa dengê conî tê. Tiştek ne guherî ye. Tenê mamosta guherî ye. Yanê dawî ne weke romanê ye. Di romanê de zarok alayê bi dîreg ve dikşînin û destê xwe liba dikin. Lê di fîlm de mamosta çawa tê gund, weha vedigere, ber bi xeybê ve diçe.

Encam

Roman cî cîna de qet nebe helwesta dûrbûna kategoriyên rojhilatvaniyê dihewîne, lê fîlm zêdetir dîtina gelemperî ya raya giştî ya Tirkan nîşan dide. Di romanê de hin guherto hene, lê fîlm, mirov dikare bibêje ku serpêhatiya Ferît Edgü bi xwe ye. O-HBM ji romanê zêdetir dişibe raporekê. Dibe ku bûyerên romanê rast bin an xwediyê rastiyekê bin an roman ji aliyê vegotin û şêweyê ve xweser be. Lê ev yek, taybetmendiya raportî a romanê ji holê ranake. Roman ne tenê bi zimanê serdest, lê bi wateya zên û aydiyolojiyê jî bi zimanekî serdest hatiye nivîsîn. Ji ber vê yekê, xwe weke raporteke peywirdarekî honandiye. Leheng behsa zimanekî ku zimanê serdest e û fêrkirina wê dike. Di hin ciyan de ji praktîka fêrkirinê acisiya xwe jî diyar dike. Lê peywira xwe tîne cî. Her çi qas bibêje ez jî fêrî zimanê wan bûme jî, yek mînakekê nade. Tenê peyva "naaa" heye ku bi 3 a'yan hatiye nivîsîn û ew jî ne ji devê mamosta derdikeve. Leheng ji statuya xwe ya serdestiyê nayê xwarê. Di vê statuyê de kûrahiya rûhî, desthilatdarî, mêrantî û helwesta temsîlkirinê li ser wî dicive, weke hemû metnên rojhilatvanan.

Çavkanî

Altinok (Akatli), Füsun, (Eylül, 1977), "Roman Roman Îçîndîr", Türk Dili, s. 312. ss. 260-61.

Campanile, R. P. Giuseppe, (2009), *Kürdistan Tarihi,* Çev. Heval Bucak, Stenbol: Avesta Yayinlari.

www.arsivakurdi.org

Edgü, Ferît, (2009), *Hakkâri'de Bir Mevsim,* Çapa 18., Stenbol, Sel Yayincilik.
Erdogan, Yilmaz û Ömer Faruk Sorak, der., (2001), *Vîzontele,* fîlm.
Kiral, Erden, (1983), *Hakkari'de Bir Mevsim,* fîlm.
Rohat Alakom, (2010), *Türk Edebîyatinda Kürtler,* çapa 3. Stenbol, Avesta Yayinlari.
Saîd, Edward W. (2008), *Şarkîyatçilik: Bati'nin Şark Anlayişlari,* Çev. Berna Ülger, Stenbol, Metîs Yayinlari.
Selîm Temo, (2002), "Orda Bir *O* Var Uzakta", *Kül* Dergisi, s. 28, ss. 14-16.
Selîm Temo, (2011), *Türk Şiirinde Taşra*, Stenbol, Agora Kîtapligi.
Yücel, Müslüm, (2008), *Türk Sînemasinda Kürtler,* Stenbol, Agora Kitapligi.

www.arsivakurdi.org

www.arsivakurdi.org

الإيرانية المدرسية الكتب في العربي الآخر صورة

Haidar O Khezri

Yrd.Doç. Dr., Mardin Artuklu Ünv., Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı

Özet

Bu makalede, İran ders kitaplarında yer alan Arap imajı hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Bu alanda Araplar ile ilgili oluşturulmuş değişik tanımlama ve imajlara işaret ederek bu tanımlamanın meydana gelmesindeki en önemli siyasi, tarihi, ekonomik ve dini nedenlerine değinerek bu imajın yaygınlaşmasına paralel olarak kültür ve medya araçlarına da işaret edip, değişik ülkelerde yaşayan Arapları farklı farklı tanıtmaya çalışmıştır. Bu makalede güdülen amaç sadece Arapların Farsça ders kitaplarında yer alan imajlarını gözler önüne sermek değil, aynı zamanda bu kitapların içeriklerini tekrar gözden geçirmeye davet etmektir. Bu durum, diğer ülkelerde Araplara karşı bakış açısının değişmesine ve aynı zamanda politik ilişkilerin de iyiye gitmesine yol açacaktır. Makaledeki tüm aksaklıklar ve kusurlara rağmen “öteki” nin kabulü doğrultusunda ufak da olsa katkı sağlaması umulur.

Anahtar Kelimeler: Arap imajı, İran ders kitapları, karşılaştırmalı edebiyat.

Abstract

The Image of Arabs in Persian School Books

The purpose of this paper is to analyze representation of the Arab as the "Other" in contemporary Iranian schoolbooks. The

www.arsivakurdi.org

actual image which Iranian policy seeks to ascertain in the minds of students in primary, preparatory and secondary schools is the foremost example of representation of the other in the Iranian context. Our study points out to the dominant images, their types and their signification. It also explores the political, economic and religious factors behind the creation of these images as well as the means used in propagating them through various cultural channels and media. Finally, the study proposes new possibilities for establishing, modifying, or changing these images.

Keywords: The image of the Arabs, Iranian schoolbooks, Imagologie, comparative literature.

Kurte

Îmaja Ereban di Pirtûkên Dersê yên Farisî de

Di vê gotarê de helwest hatiye dayîn ku îmaja Ereban a di pirtûkên dersê yên Îranê de bê nîşandan. Di heqê Ereban de ka çi danasîn û îmaj hene hatine destnîşandan û li ser sedemên herî girîng ên siyasî, dîrokî, aborî û dînî ku li ser vê danasînê xwedî bandor in hatiye rawestan. Li ser vî awayî pergalên çand û medyayê hatine destnîşandan û helwest hatiye dayîn ku Erebên li dugelên cuda dijîn yek bi yek bêne nasandin. Di vê nivîsê de armanc ne tenê raxistina îmajên Ereban ên di pirtûkên dibistanan ên Farisî de ye, di heman demê daxwaza di ber çavan de derbaskirina naveroka pirtûkan e. Ev rewş dê bike ku bergeha li hemberê Ereban a li dugelên di biguhere û di heman demê de dê bike ku têkiliyên siyasî ber bi başiye ve biçin. Hêvî ew e ku, tevî hemû kêmasiyên xwe ev nivîs di rêya pejirandina "ê/a din" de tevkariyekê bike.

Peyvén Sereke: Îmaja Ereban, Pirtûkên dersê yên Îranê, wêjeya hevberkî.

www.arsivakurdi.org

چكيده

سيماى عربها در كتابهاى درسى ايران

اين مقاله سعى بر آن دارد تا به بررسى سيماى عربها در كتابهاى درسى ايران بپردازد وبا اشاره به تصويرهاى گوناگون ومختلفى كه در اين زمينه از عربها ترسيم شده است، به مهمترين دلايل تاريخى، سياسى، اقتصادى ودينى مؤثر در شكل گيرى اين تصويرها اشاره نمايد وبا ذكر ابزارهاى فرهنگى ورسانه اى موازى در راستاى تبليغ وترسيخ اين تصويرها، اشاره اى نيز به امكان تغيير در سيماى عربهاى بعضى از كشورها داشته باشد. هدف از نگارش اين مقاله تنها بيان سيماى ايجابى وسلبى عربها در كتابهاى درسى فارسى نيست؛ بلكه دعوت به نوعى بازنگرى در محتواى آنها نيز مى كند، تا باعث تحكيم ويا بهبود ديدگاهها نسبت به برخى از كشورهاى عربى - با توجه به تغييراتى كه در عرصه ى سياسى جهانى به وجود آمده است - بشود. واميد است كه گامى باشد هر چند كوچك، در راستاى پذيرش "ديگرى" با تمام ايجابيات وسلبياتش.

كليد واژه ها: سيماى عربها، كتابهاى درسى ايران، ادبيات تطبيقى.

الملخص

تهدف هذه المقالة إلى دراسة صورة الآخر العربي في الكتب المدرسية الإيرانية المعاصرة، تلك الصورة التي تسعى هذه الكتب إلى ترسيخها في أذهان الطلبة في المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية، مشيرة إلى أبرز عوامل تكوين هذه الصور سياسياً واقتصادياً ودينياً، وكذلك أهم وسائل ترويجها ثقافياً وإعلامياً، وأخيراً بيان إمكانيات ترسيخها أو تعديلها أو تغييرها.

الكلمات الرئيسة: صورة العرب، الكتب المدرسية الإيرانية، صورولوجية، الأدب المقارن.

المقدمة

تعدّ دراسات الصورة من الدراسات الجديدة نسبياً، إذ ترجع الإرهاصات الأولى لهذا النوع من الدراسات إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، كما يرجع الفضل في هذا المجال إلى الأديبة الفرنسية الشهيرة مدام ديستال "**Madame de Staël**" في كتابها المسمى بألمانيا "**De L'Allemagne**"، الذي حاولت فيه تصحيح الصورة المشوهة الموجودة في أذهان الفرنسيين عن الألمان وثقافتهم، (عبود، الأدب المقارن...، ص372) فكان هذا الكتاب طليعة أو بداية لما أصبح يعرف

www.arsivakurdi.org

حالياً بـ"الصورولوجيا". (انظر: عدد من المقارنين الفرنسيين، صص144-181؛ هلال، صص331-333) ودخلت دراسات الصورة إلى العالم العربي في العقود الأخيرة، إذ نلاحظ أن المرحلة التاريخية الحديثة ولاسيما بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر قد أفرزت دراسات عميقة تهتم بدراسة صورة الآخر في الآداب القومية المختلفة في العالمين العربي والإسلامي.

يستعمل مصطلح الصورة "**Image**"في كثيرمن مجالات المعرفة الإنسانية، بمفهومات خاصة ومحددة. *"فقد يستعمل في الدراسات اللغوية، والدراسات البلاغية والفنية، والدراسات المقارنة، ويتحدد معناه في بحوث الأدب المقارن، بتمثيل صور الشعب وما تتضمنه من أنماط بشرية مختلفة وأحكام مسبقة، وإشارات وطرائف وآراء ومشاهدات حول تلك الشعوب"*. (محمداه، ص1 وما بعد) وبشكل عام كل صورة *"ترتبط بوعي، كيفما كان حجمها، وكذا بـ: "أنا" في علاقتها بـ"الآخر" وبـ الـ"هنا" في علاقتهابـ الـ"هناك"، وتصبح الصورة من ثم نتيجةً لبعد دال بين واقعين ثقافيين. كما تمثل الصورة واقعاً ثقافياً أجنبياً يكشف عبره الفرد أو الجماعة المكونة له الفضاء الأيديولوجي الذي يتموضع داخله"*. (باجو، ص91) و لمثل هذه البحوث أهمية خاصة، فدراسة صورة شعب ما في أدب شعب آخر إنما تدل على وعي للذات والعالم، كما تسهم في تعزيز التفاهم بين الشعوب والآداب، *"ولابد للباحث في هذا [المجال] – مع شرحه للصور التي كونها شعب ما في أدبه عن بلد أو بلاد أخرى – أن ينقد هذه الصور، ويبين ما فيها من صواب وخطأ، ويشرح أسباب الخطأ فيها، ويدعو إلى وضع البلد أو الشعب في موضعهما الصحيح من أفكار الأمة وأدبها"*. (هلال، صص*337، 338*) *فهذا النوع من الدراسات يمكن "أن يساعدنا على تبين أشكال التشويه الذي تنطوي عليه صورة [الأنا] في الآداب الأجنبية ومظاهر ذلك التشويه مما يقدم تمهيداً لتصحيحه ومعالجته"*.(عبود، الأدب المقارن...، ص377)

ونحن في هذه المقالة نسلّط الضوء على صورة الآخر العربي الخارجي الإسلامي، الذي لا ينتمي إلى دائرة الأنا الوطنية الفارسية الإسلامية، فعلى الرغم من أن الدين الإسلامي يربط بين المجتمعين الإيراني والعربي في بعض الأحيان، إلا أن اللغة، والعرق، والحضارة تفرق بينهما، ويساعدهما في هذا الأمر بعض الأحداث التي جعلت الخلافأمراً جذرياً، وجعلت من الطرف الثاني "الآخر" بكل ما في الكلمة من المعنى.

لقد واجه المثقفون في تعريف الذات/ الأنا الإيرانية مشكلة كبيرة،تتمثل في كون إيران بلداً ذا حكومة، وثقافة، ولغة وحضارة عريقة قبل مجيء الإسلام، و من ثم فتحها بأيدي المسلمين العرب،

www.arsivakurdi.org

فإخضاعها التام للحكم العربي- الإسلامي لقرنين من الزمن، ومن ثم نشأة الحكومات شبه المستقلة، فالمستقلة ثم تصبيغها بصبغة إسلامية، وانتصار الثورة الإيرانية بطابعها الديني في 1979، و ظهور الصراع العربي – الفارسي، الذي بدا جلياً في الحرب العراقية – الإيرانية في الزمن المعاصر. فمشكلة البحث عن التعريف الجوهري والحقيقي للذات، مشكلة يعاني منها الإيرانيون أنفسهم، ولذلك نلاحظ أن صورة الآخر العربي رسمت بوصفها مقبلاً للذات الإيرانية، من جهة مصطلحات العرق أو اللغة في نظر بعض المثقفين، ومن جهة مصطلح الدين في نظر بعضهم الآخر.

ونلاحظ في هذا المجال صراعاً بين القوميين والإسلاميين الإيرانيين، الأمر الذي نلاحظ صداه في الكتب المدرسية الإيرانية ورجحت كفةُ الميزان لصالح القوميين فيها قبل الثورة الإيرانية،[i] في حين أن الفوز كان من نصيب الطرف الآخر بعد الثورة؛ الأمر الذي أثار انتقاد بعض المثقفين الإيرانيين؛ومن ثم "راحوا *يصفون الكتب المدرسية في الجمهورية الإسلامية من الناحية الفكرية بأنها كتب دينية في كل درس، سواء أكان درس الفارسية أم التاريخ أو العلوم الاجتماعية* [...] ولا شك *في أن بعض أنواع الإفراط في بعض الجوانب في هذه الكتب الدراسية بعد الثورة ساعد على إثبات ادعائهم هذا*". (غلام علي حداد عادل، **العلاقات العربية–الإيرانية**...، ص283) الأمر الذي جعل مؤلفي هذه الكتب يجدون مشكلة كبيرة في الجمع بين العرق، واللغة، والثقافة، والحضارة الإيرانية القديمة، وبين المبادئ الإسلامية، و هكذفقد قسّم المؤلفون الجدد القضايا التي لم يتمكنوا من حلها بالاتفاق على تعريف واحد للذات الإيرانية إلى قسمين: "الوطني – القومي"، (ملى – ميهنى) و"ديني". واهتموا في قسم "الوطني – القومي، (ملى – ميهنى) بالذات الإيرانية وفق مفاهيم العرق واللغة، وفي قسم"الدين"، بالذات الإيرانية وفق مفاهيم الدين. (وزارت آموزش و پرورش، **فارسى بخوانيم**، سال چهارم دبستان، صص95، 112) وذلك للوصول إلى الغاية التي تربط العرق، واللغة، و القومية، والثقافة، والحضارة الإيرانية بالروح الإسلامية، وحل هذا الصراع بين القومية الإيرانية والنزعات الدينية.

بناءً على هذا وعند دراسة الهوية/ الأنا الإيرانية في الكتب المدرسية الإيرانية في عصورها المختلفة، نلاحظ أن الهوية الإيرانية تتراوح بين مفهومي العرق واللغة من جانب، ومفهومي الدين والثقافة من جانب آخر، كما يتراوح مفهوم "الآخر العربي" في الكتب المدرسية الإيرانية بين مفهومي العرق واللغة من جانب، ومفهوم الدين من جانب آخر.

ثمّ إنّ دراسة صورة "الآخر" في الكتب المدرسية تختلف في طبيعة عملها عن دراسة صورة "الآخر" في الأعمال الأدبية الأخرى، فصورة الآخر التي يرسمها أديب ما لشعب أجنبي، سواء كانت

www.arsivakurdi.org

تستند في حالاتها إلى أساس عميق من التجربة والمعرفة والاختلاط مع ذلك المجتمع، والبقاء فيه لفترة طويلة، والإحاطة الكاملة بأوضاع ذلك المجتمع؛ أم تعرض صورة الآخر من خلال بعض الرحلات القليلة، أم الخيالية، أم من خلال مطالعات الأديب، أم أحاديث سمعها من الآخرين حول البلد الأجنبي أو الآخر، "*تنبع أولاً وقبل أي شيء آخر من مشكلات الأديب نفسه ومن أوضاع مجتمعه القومي، وهي تلبي بالدرجة الأولى حاجات نفسية أو فنية أو ثقافية للأديب نفسه*" (عبود، **الأدب المقارن**...، ص375) ولكن الأمر بالنسبة إلى الكتب المدرسية يختلف، إذ تنبع صورة الآخر هنا وقبل كل شيء من العلاقات السياسية، والثقافية، والاقتصادية ... إلخ، لبلد تجاه الآخر. فتلك العلاقات تؤدي دوراً مهماً في رسم هذه الصورة، الأمر الذي يسبب تضعيف العنصر الأدبي في طبيعة هذا النوع من الأعمال من جانب؛ ومن جانب آخر يزيد في حساسية الموضوع، إذ إنها لا تعبر عن رأي شخص واحد، أو أديب واحد، بل هي لسان الحكومات، وتعبر عن وجهة نظر حكومة تجاه بلد وشعب آخر. هذا فضلاً عن أنّ الكتاب المدرسي بوصفه أداةً من الأدوات التربوية يتميز بخاصية "*أنه يتعلق بنص تربوي، بمعنى أنه لا يكتفي بتقديم المعلومة، ولكنه يسعى أيضاً إلى التكوين والتثقيف، ويهدف إلى تنمية القدرات الفكرية للمتلقي (التلميذ) لكي يتعلم كيف يفكر ويفهم ويقارن ويكون حكمه الخاص*". (نصر، ص18)وكون الكتب المدرسية عنصراً إلزامياً للطلاب كافة في أنحاء البلد، وكذلك تمتعها بالانتشار الواسع؛ جعل لدراسة صورة الآخر في الكتب المدرسية أهميتها الخاصة. إضافة إلى ذلك نلاحظ أن المفهومات التي ترد في الكتب المدرسية في المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية تغرس في عقول الناشئين قيماً وتصورات تظل معهم، وتنعكس على النسق الفكري والسلوك العام طوال حياتهم. فضلاً عن أن المفاهيم الموجودة في الكتب المدرسية "*تشكل الأساس الفكري لاستمرارية النسق السياسي، بالمعنى الواسع للكلمة. ومن ثم يمكن توظيف أداة تحليل مضمون الصور الواردة في الكتب المدرسية لفهم ما تريد السلطة السياسية أن تؤكده وتنقله من قيم إلى النشء*". (محمد السيد سليم، **العلاقات العربية – الإيرانية**...، ص347) وأخيراً فإن علنية الكتب المدرسية وتوفرها للجميع، و كذلك رصد القيم الواردة فيها وتحليلها يكشف "*عن السياسات التي تتبعها الحكومات من الناحية العملية، وإن تظاهرت في الأحاديث العامة للقادة السياسيين باتّباع سياسات أخرى. إن مجموعة القيم الحاكمة للنظام السياسي لا بد من أن تنعكس بشكل رئيسي على المضامين الواردة في الكتب المدرسية. ومن ثم، تتميز تلك الكتب بدرجة عالية من"الصدق" في الكشف عن السياسات والإدراكات الحقيقية*". (المرجع نفسه، ص348)

www.arsivakurdi.org

وأخيراً فقد حاولت في هذه المقالة أن لا أتقيد بالطريقة التقليدية والمعهودة التي يتبعها الأدباء المقارنون من العرب والإيرانيين في كثير من دراساتهم المقارنة بين الأدبين العربي والفارسي. الطريقة التي تنبعث من المواقف الانحيازية لبعض الأدباء والنقاد، وكذلك تلك المجاملات التي تواجهها الدراسات المقارنة في العالمين العربي والإيراني في معظم أحوالها. فنلاحظ في تلك الطريقة الكلاسيكية المحابية دراسة نقاط الاشتراك ووجوه التشابه وكذلك التأثر و التأثير من دون التطرق إلى وجوه الاختلاف، الأمر الذي أورث الدراسات المقارنة سمة السطحية، وكذلك حصرها في عالم الأدب دون المجتمع، فخلو مكتباتنا من هذا النوع من الدراسات المقارنة – التي لا نلمسها إلا عند الباحثين الغربيين – خير دليل على ذلك. [ii]

وهذه المقالةتعدّ بوصفها محاولة صغيرة لرأب هذا الصدع، والغاية من كتابتها ليست عرض الصور الإيجابية أو السلبية للعرب في الكتب المدرسية الإيرانية فحسب. بل إنهّا تدعو إلى سعة الصدر و القبول بالآخر بمحاسنه وسلبياته، وحوار مفيد حول إيجابيات الآخر وكذلك سلبياته، لترسيخ الصورة، أو تعديلها، أو تغييرها.

صورة "الآخر" العربي الخارجي[iii] في الكتب المدرسية الإيرانية[iv]

تناولت الكتب المدرسية الإيرانية قضية العرب والمسلمين من جوانب مختلفة، وإن كثيراً من الأمور التي تدور حول العرب في الكتب المدرسية الإيرانية، ولاسيما في العصور الكلاسيكية ترتبط بالعرب لا بصفتهم أمة، بل باعتبار أرضهم مهد الرسالة الإسلامية وداخل سياق ديني –إسلامي، كما أن الاهتمام باللغة العربية في الكتب المدرسية الإيرانية ينحو منحيين، الأول: الاستفادة من اللغة العربية لخدمة القرآن والمضامين الإسلامية، والثاني: استخدام اللغة العربية في مجال الحضارة والثقافة العربية. ويبدو أن الاهتمام باللغة العربية يستمد مشروعيته في الكتب المدرسية الإيرانيةمن كونها لغة القرآن أكثر من كونها لغة العرب، وكذلك يتم التركيز في التاريخ على تاريخ الإسلام أكثر من التركيز على تاريخ العرب.

ونظراً للإطار الواسع الذي يشمل صورة "الآخر" العربي الخارجي في الكتب المدرسية الإيرانية، وكذلك التطور الذي نلاحظه في مجال الهوية / الأنا الإيرانية من المحور الديني البحت إلى المحور الديني – القومي، فقد قمنا بتقسيم صورة الآخر العربي الأجنبي إلى قسمين: ففي القسم

www.arsivakurdi.org

الأول قمنا بدراسة صورة الآخر العربي خلال العصور الإسلامية الأولى وذلك منذ نشأة الإسلام في شبه الجزيرة العربية، وفي القسم الثاني قمنا بدراسة صورة الآخر العربي المعاصر.

أ: نظرة الكتب المدرسية الإيرانية إلى الآخر العربي خلال العصور الإسلامية الأولى

بعد أن هاجم الجيش العربي – الإسلامي الإمبراطورية الساسانية، وقضى عليها، أصبحت إيرانضمن الحكومة العربية الإسلامية، و لم تبق لها حكومة، وحدود خاصة. ف "الأنا" الإيرانية كانت في تلك الفترة تعيش تحت لواء "الآخر" العربي الإسلامي، وفي صميم المجتمع الإسلامي والعربي، ولم تكن لديها المؤشرات الجغرافية والقومية الخاصة و استمرت على هذه الحالة حتى شاهدنا بعد فترة طويلة نشأة الحكومات شبه المستقلة فالمستقلة.

و في هذه الفترة تنقسم الصورة المرسومة للعرب في الكتب المدرسية الإيرانية إلى قسمين، والمعيار الرئيس فيهما هو الدين:[٧]

1- الصورة الإيجابية للآخر العربي في العصور الكلاسيكية

تطرقت الكتب المدرسية الإيرانية بمستوياتها الابتدائية والإعدادية والثانوية إلى قضية الإسلام ونشأته وتطوره. وهذا الأمر يعود إلى تاريخ طويل من الاختلاط والتبادل والصراع بين الثقافتين الفارسية والعربية – الإسلامية منذ فتح إيران على أيدي المسلمين العرب، وقيام الثورة الإيرانية على المبادئ الدينية، و من ثم تجلي جميع المسائل التي ترتبط بالإسلام، ولاسيما نشأته وتطوره في الكتب المدرسية الإيرانية. فالمعيار الأساس والرئيس الذي رسمت وفقاً له صورة العرب في الكتب المدرسية الإيرانية، هو الدين، بمعنى أن الرسول (ص)، والأئمة الاثني عشر، يقعون في المركز، وصورة أشخاص المجتمع قد ترسم نظراً إلى علاقتهم وصلتهم بذلك المحور.

في هذا المجال أكمل الصور وأجملها هي صورة النبي الأكرم (ص)، والأئمة الاثني عشر، والأشخاص المقربىن إلى هذا المحور، صورة هؤ لاء الأشخاص هي صورة روحانية، ومضيئة وبريئة، أشخاص بسطاء مع زي بسيط. (وزارت آموزش وپرورش، **عربى 1**، سال اول دبيرستان، ص 48؛ انظر: صورة رقم 1) نلاحظ هذه الصورة في كتب كثيرة منها: تعليم القرآن، والهدايا السماوية، والعربية، و التعليمات الدينية، والتاريخ، والفارسية ...إلخ، في المراحل الابتدائية، والإعدادية، والثانوية بأجمعها. وفي هذا المجال نلاحظ أن "الأنا" الإيرانية، وبسبب تمحور الدين في النظام الإيراني الحالي وعدم وجود

www.arsivakurdi.org

حكومة "إيرانية" في تلك الفترة، ومن ثم انعدام المؤشرات الجغرافية، واللغوية،...إلخ، نلاحظ أنها – الأنا الإيرانية – تنصهر مع "الآخر" العربي– الديني، وتجتاح الحدود الجغرافية، واللغوية، والثقافية...إلخ، فتظهر بثوبها الجديد، و ترفض الهوية الماضية وثقافتها، بل تتحدى هويتها الإيرانية قبل الإسلام، وقد تصل هذه القضية إلى درجة أن الكتب المدرسية الإيرانية تشبّه الأعداء الذين ابتعدوا عن المحور الديني – الإسلامي، بالفرس قبل الإسلام، وتصف طريقة حكومتهم بحكومة قياصرة الروم وأكاسرة الفرس. (وزارت آموزش وپرورش، **قرآن وتعليمات دينى (3 دين وزندگى**، سال سوم دبيرستان، ص113) كما نلاحظ أنه في هذه الفترة أقرب الأشخاص من "الآخر" العربي إلى "الأنا" الإيرانية هم الأقرب فألأقرب إلى المحور الديني النبوي – الإمامي، أشخاص ك: فاطمة الزهراء ، خديجة الكبرى، ياسر، بلال، سمية، عمار، جعفر الطيار، أويس القرني، حنظلة الغسيل، أبي ذر الغفاري، حر بن يزيد الرياحي (رضي الله عنهم)، ...إلخ، (وزارت آموزش وپرورش، **عربى 1**، سال اول دبيرستان، صص39-41؛ 71-75؛91) فضلاً عن أن هذه الشخصيات في الكتب المدرسية الإيرانية لا تعد بوصفها "الآخر" العربي، بل تعد من صميم "الأنا" الإيرانية. ترسم هذه الشخصيات بوصفها شخصيات وفية وصادقة، تجمع بين الصفات الحميدة بأكملها. ولذلك ترسم الكتب المدرسية الإيرانية هذه الشخصيات بمعزل عن السلاح في كثير من الحالات.[vi] صورة هذه الشخصيات في الكتب المدرسية الإيرانية هي امتداد لصورة الملكوت والسماوي والبسيطة للأنبياء كنوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى (عليهم السلام) ... إلخ، الذين يقودون جبهة الحق والعدالة والإيمان أمام جبهة الظلم والفساد والكفر والطغيان في تاريخ الحياة البشرية. صورة هؤلاء الأشخاص الجسدية في بعض الأحيان ترسم بشعر ولحية طويلة تظهر فيها لمسات من فن الرسم الإيراني، (وزارت آموزش وپرورش، **آموزش قرآن**، سال دوم راهنمايى تحصيلى، ص89 وزارت آموزش وپرورش، **فارسى بخوانيم**، سال سوم راهنمايى تحصيلى، ص 154، انظر: صورة رقم 2) ربما نستطيع أن ندعي أن نوعاً من التصوف والعرفان الإيراني موجود في هذه الصور، لأنه يبين مدى صلة "الأنا" الإيرانية وعلاقتها بهذه الشخصيات.

2- الصورة السلبية للآخر العربي في العصور الكلاسيكية

خلافا للصورة الإيجابية التي أشرنا إليها، نواجه في هذا القسم نوعاً من الصورة السلبية التي ترسمها الكتب المدرسية الإيرانية، صورة أشخاص لا يتفقون مع المحور الديني النبوي –الإمامي، وبناءً على مقدار بعدهم ترسم صورتهم السلبية. فالمنافقون، والكفار، و بعض الحكام الأمويين

www.arsivakurdi.org

والعباسيين،...إلخ، الذين لايتفقون مع المحور الديني ينتمون إلى هذا القسم. المكر، والكذب، والظلم، والتكبر، والشره، والحصول على المناصب، والمال، والشهرة من أهم صفات هؤلاء الأشخاص، ومن أهم شواغلهم الفكرية في الكتب المدرسية الإيرانية. كما ترسم صورة هذه الشخصيات في كثير من الأحيان في حالة من الخشونة والغلظة، والعنف.

فصورة المشركين ولاسيما مشركي قريش، ترسم عادة بصورة سلبية وغليظة وخشنة، هم يحملون السلاح في كثير من الأحيان، لكيُ لمح من خلال هذه الصور إلى ظلمهم وجبروتهم على الناس. (وزارت آموزش وپرورش، **فرهنگ اسلامى وتعليمات دينى**، سال سوم راهنمايي تحصيلى، تهران، ص45-48؛ انظر: صورة رقم 3) فصورة عبد الله بن أبي بن سلول،[vii] في الكتب المدرسية الإيرانية هي صورة ذلك الخائن والمنافق الذي لا يفكر إلا في المناصب ولا يتوخّى إلاّ إبادة الإسلام. (وزارت آموزش وپرورش، **عربى 2**، سال دوم راهنمايي تحصيلى، تهران، ص 94-96) فبعض الحكام الأمويين والعباسيين لا يتفقون مع المحور الديني - الإمامي، ولذلك ترسم صورهم في الكتب المدرسية الإيرانية بوصفهم رجلاً فاسقين وظالمين. (وزارت آموزش وپرورش، **تعليمات اجتماعى**، پنجم ابتدائى، ص90 بتصرف) فمنهم من يسعى إلى أن يعيش كقياصرة الروم، وأكاسرة الفرس، ومنهم من يعد أموال بيت المال أمواله وينفقها لمن يريد. (وزارت آموزش وپرورش، **تاريخ**، سال دوم راهنمايي تحصيلى، تهران، ص27-28؛ وزارت آموزش وپرورش، **تعليمات اجتماعى**، پنجم ابتدائى، ص99)

وفي هذه الفترة نلاحظ حضور الجانب الوطني والقومي للـ "أنا" الإيرانية من خلال ظهور شخصيات كأبي مسلم الخراساني، طاهر قائد جيش المأمون، ووزراء الخلفاء العباسيين ... إلخ، لأن يختلط هذا الجانب الوطني والقومي مع الجانب الديني، وتصبح "الأنا" الإيرانية ذات بعد ديني — وطني، وللتعبير عن هذا الأمر نلاحظ بأن هؤلاء الأشخاص فضلاً عن أن لديهم عادات خاصة وتقاليد مختلفة، كذلك فإن ملابسهم في الكتب المدرسية الإيرانية تختلف عن ملابس العباسيين. (وزارت آموزش وپرورش، **تعليمات اجتماعى**، پنجم ابتدائى، ص97-98؛ انظر: *صورة رقم 4*) ونرى الشكل المتكامل لهذه النزعة في تمجيد الكتب المدرسية الإيرانية للدول والقوميات شبه المستقلة والمستقلة مثل الطاهريين، والصفاريين، والسامانيين، وآل بويه، وآل زيار .... إلخ، حتى تصل إلى ذروتها في الدولة الصفوية التي تجمع البعد الديني والوطني بأكمله، (*المصدر نفسه*، ص109) وفيما بعد في الثورة الإيرانية.

عندما نسلط الضوء على الصورة السلبية للآخر العربي الكلاسيكي، نلاحظ بأن الكتب المدرسية الإيرانية تحاول إزالة الطابع الإسلامي من هذه الصورة وتشويهها. ولذلك نستطيع أن نعبر

www.alsivakurdi.org

عن هذا القسم بوصفه "صورة الآخر" بالمعنى الأدق للكلمة في العصور الكلاسيكية، الصورة التي تبتعد عن "الأنا" الإيرانية، وتقف هذه "الأنا" في مواجهتها، وتحاول الكتب المدرسية الإيرانية تشويه هذه الصورة بلغة بسيطة، لأن يقف الطالب مع "الأنا" الإيرانية في مواجهة "الآخر" العربي الأجنبي في هذه الفترة.

ب: صورة الآخر العربي في العصر المعاصر

إن التاريخ المشترك للأمتين العربية والإيرانية، وكذلك الصراع الفلسطيني – الإسرائيلي من جانب، والصراع العراقي – الإيراني من جانب آخر، مع الصلات والعلاقات السياسية، والاقتصادية، والثقافية لإيران مع بعض البلدان العربية، وأهمية البعد الديني في النظام الحالي، واقترانه بالبعد العربي، إضافة إلى كون البلدان العربية مجاورة لإيران، أدى إلى حضور العرب المسلمين المعاصرين بشكل لافت للنظر في الكتب المدرسية الإيرانية. وبشكل عام نستطيع أن نقسم صورة العرب في الكتب المدرسية الإيرانية في هذه الفترة إلى ثلاثة أقسام:

1- صورة الآخر العربي الفلسطيني[viii]

غطت الكتب المدرسية الإيرانية بمختلف أنواعها ومراحلها صورة الآخر العربي الفلسطيني. فحينما ندرس "أدب المقاومة"، أو"الأدب العالمي"، أو "الأدب الملتزم" في الكتب الأدبية، نلاحظ بأن لفلسطين وشعرائها وأدبائها مكانة مهمة وفريدة، و أن "أفضل النماذج للأدب المقاوم، نستطيع أن نراها في أدب السنوات الثماني من الدفاع المقدس،[ix] والأدب الفلسطيني و أدب بلدان أمريكة اللاتينية". (وزارت آموزش وپرورش، **ادبيات فارسى (1)**، سال اول دبيرستان، ص58) في هذا المجال نواجه نصوص الشعراء والأدباء الفلسطينيين من أمثال "غسان كنفاني"، و"محمود درويش"، و"جبرا إبراهيم جبرا"، (وزارت آموزش وپرورش، **ادبيات فارسى (2)**، سال دوم دبيرستان، ص64؛ 76) و"صالح الهواري"، (وزارت آموزش وپرورش، **عربى (2)**، سال دوم دبيرستان، ص83) التي تدور موضوعاتها الرئيسة حول فلسطين، و القدس، والتشرد، والجهاد، ... إلخ. و في الجغرافيا حينما تذكر أسماء المدن الدينية المقدسة، مباشرة يذكر اسم القدس، فنلاحظ جملة معترضة تشير إلى احتلال هذه المدينة من قبل إسرائيل. (وزارت آموزش وپرورش، **جغرافيا**، سال دوم راهنمايى، ص17) أو حينما يتحدث عن "الهجرة الإجبارية"، نلاحظ أن اسم فلسطين إلى جانب بلاد مثل البوسنة و الهرسك تذكر بوصفها أولى النماذج لهذه

www.arsivakurdi.org

الهجرة. (وزارت آموزش وپرورش، **جغرافيا**، سال سوم راهنمايي، تهران، صص71-72؛ انظر: صورة رقم 5) فضلاً عن هذه الأمور نلاحظ ظهور فلسطين حتى في المباحث الصرفية والنحوية واللغوية، إذ تذكر كلمة فلسطين في مبحث الممنوع من الصرف بجمل ثلاث *فلسطينُ أرض الأنبياء، والأعداء غصبوا فلسطينَ ، والأعداء قتلوا الأطفال في فلسطينَ* ". (وزارت آموزش وپرورش، **عربى (2)**، سال دوم دبيرستان، ص33؛ انظر: صورة رقم 6) صورة "الآخر العربي الفلسطيني" في الكتب المدرسية الإيرانية تقترن من جانب بصورة العربي المسكين والضعيف والمظلوم الذي لا حول ولا قوة له، ومن جانب آخر مع الصورة الخشنة والمخيفة والعنيفة للصهاينة. (صورة رقم 7) فالصهيونية تعرف في الكتب المدرسية الإيرانية بوصفها: "*الفرق المتعصبة والأصولية اليهودية التي تريد إقامة حكومة يهودية تمتد من "النيل" إلى "الفرات"، باستخدام القوة العسكرية*". (وزارت آموزش وپرورش، **تاريخ معاصر ايران**، سال سوم دبيرستان، صص175-176)

في هذا المجال نلاحظ في الكتب المدرسية الإيرانية أن المواطن الفلسطيني فضلاً عن أنه قد حرم من الاحتياجات الأساسية كالطعام، واللباس، والبيت...إلخ، حرم أيضاً من الحقوق المعنوية؛ فالطفل الفلسطيني يكتب في رسالته إلى نظيره الإيراني أنه لا يستطيع أن يصلي في المساجد إلا بصعوبة، لأن الإسرائيليين لا يسمحون له بهذا الأمر. وهو لا يستطيع أن يصلي في المدرسة، لأنه لم تبق مدرسة حتى يصلي فيها، (وزارت آموزش وپرورش، **هديه هاى آسمان**، چهارم ابتدائى، ص18) فالصورة المأخوذة عن المواطن الفلسطيني في كثير من الأحيان هي صورة طفل أو شاب، وذلك لأن تكون متناسقة ومتطابقة مع التلميذ القارئ المتلقي. فالأوضاع المعيشية الصعبة التي يعيشها الطفل الفلسطيني قابلة للمس من جانب الطفل الإيراني. سلاح الفلسطيني هو الحجر والمقلاع، (صورة رقم 8) في حين أن جيش العدو الإسرائيلي يرسم في الكتب المدرسية الإيرانية بوصفه جيشاً لديه الآليات والأدوات العسكرية بكاملها، من الدبابات المتطورة، والأسلحة الآلية الثقيلة.

صورة الآخر العربي الفلسطيني المناضل في الكتب الفارسية الإيرانية تقترب أكثر فأكثر من صورة "الأنا" الإيرانيةوأخيراً تمتزج فيها. هذا والأمر الذي لا بد لنا أن نشير إليه هو أنه كلما نتحدث عن أدب المقاومة في إيران، نلاحظ صلة عميقة بينه وبين المقاومة الفلسطينية وانتفاضة الأقصى. لأنهما وقفتا بجانب الحق والعدالة بينما وقف عدوهما بجانب الظلم والكفر. ولذلك فإن "*الدعم لأجل حرية القدس وفلسطين يعد من الأصول الرئيسة للجمهورية الإسلامية الإيرانية، والناس في إيران دائماً يريدون إقامة حقوق الفلسطينيين*". (وزارت آموزش وپرورش، **تاريخ معاصر ايران**، سوم دبيرستان،

www.arsivakurdi.org

ص166) ففي هذه الكتب استلهمت انتفاضة الأقصى مبادئها من مبادئ الثورة الإسلامية الإيرانية. في هذا المجال نلاحظ بأن صورة حزب الله وسورية تنتمي إلى هذه الصورة الفلسطينية المناضلة. مواقفهما الظاهرية أمام إسرائيل، وكذلك علاقاتهما السياسية، والدينية، والاقتصادية مع إيران، التي تقع في مستوى رفيع، تعد من أهم العوامل المساعدة على هذا الأمر.

شعر"بانگ جرس"(رنين الجرس) أحد هذه الأشعار التي عقد فيها الشاعر[x] "*صلة بين الثورة الإسلامية الإيرانية ومقاومة الشعب الفلسطيني، ويدعو المخاطب لمواجهة محتلي فلسطين، ومكر الأعداء وخداعهم، وكذلك الجهاد مع الأجانب*". (وزارت آموزش وپرورش، **ادبيات فارسى (3)**، سال سوم دبيرستان، ص67) في هذا الشعر نلاحظ مواساة أدب المقاومة الإيراني لفلسطين، والأراضي المحتلة للبنان وسورية:

" *الأرض مملوءة بالفراعنة والأقباط/ القائد هو موسى والنيل أمامنا / يا حبيبتي انهضي لنحرر جولان/ فمن جولان إلى الحدود اللبنانية / ذلك المكان الذي قد هجع فيه مئات الشهداء/ ذلك المكان الذي كل أقسامه غم وحزن/ يا حبيبتي لكْ نا أسىً للبنان/ كسرت نكبة دير ياسين ظهرنا* " (*المصدر نفسه*، صص67-69)

تُشير هذه الكتب إلى أنّ الثورتين الإيرانية والفلسطينية في خط سير الحرب بين العدل والظلم، منذ أقدم العصور حتى اليوم، وقفتا بجانب الحق والعدل، إنهما في جبهة نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى (عليهم السلام)، ومحمد (ص)، و الأئمة الاثني عشر، في حين أن أعداءهم – الحكومة البهلوية، وإسرائيل وغيرهما –، ليسوا سوى أحفاد فرعون، ونمرود، وقارون... إلخ. و"*حينما ننظر إلى أدب المقاومة نظرة أكثر شمولية، نلاحظ أن كل الآثار الثورية والتشجيعية على مدى التاريخ، والتي أدانت الظلم والظالمين، ومدحت الحرية والأحرار تعد من أدب المقاومة*". (وزارت آموزش وپرورش، **ادبيات فارسى (1)**، ص58)

إن وجود عدو مشترك باسم إسرائيل، والأثر المباشر الإيراني في نشأة بعض الحركات اللبنانية المسلحة،[xi] وكذلك الاشتراكات الدينية والثقافية الموجودة بين إيران وحزب الله وسورية مقارنة بسائر البلدان العربية الأخرى، إضافة إلى العلاقات السياسية، والثقافية، والاقتصادية الحسنة كل ذلك جعل صورة "الآخر" العربي الفلسطيني المناضل، وصورة الآخر العربي اللبناني المتمثلة في حزب الله وصورة الآخر العربي السوري المناضل، أقربالآخرين إلى "الأنا" الإيرانية في العصر المعاصر.

www.arsivakurdi.org

الحركات الفلسطينية الجهادية كالجهاد الإسلامي، وحماس، والشارع العام، هي النموذج البارز لهذه الصورة دون سائر الحركات التي تختلف مواقفها مع إيران، والكتب المدرسية الإيرانية ترسم هذه الصورة متوازية مع سائر وسائل الإعلام الإيراني. فصورة الآخر الفلسطيني لم تقتصر على علاقة ثقافية، بل امتدت لتشمل الحياة اليومية بكاملها، فنلاحظ حضوراً ملفتاً للنظر لصورة الآخر الفلسطيني المناضل، في الساحة الإيرانية من خلال الصحف والمجلات، والإذاعة والتلفزة، واللافتات والإعلانات، والندوات والمؤتمرات، ... إلخ.

2- صورة الآخر العربي العراقي

صورة الآخر العربي العراقي هي من أهم الصور التي تطرقت إليها الكتب المدرسية الإيرانية. من خلال دراسة ما بين سطور الكتب المدرسية يتبين لنا بأن صورة الآخر العربي الحكومي العراقي بقيادة صدام حسين،[xii] هي صورة الآخر بالمعنى الأدق للكلمة، وتعد أسوأ صورة للآخر في الوقت المعاصر، والسبب في ذلك هو الحرب التي نشبت بين البلدين ودامت ثماني سنوات. هذه الصورة السلبية تنحصر في حكومة العراق السابقة وفي شخص صدام حسين، إن حكومة العراق رسمت لنا من خلال هذه الكتب بصورة النظام الذي زوّدته الاتحاد السوفيتي السابق والولايات المتحدة الأمريكية بجميع الأدوات والمعدات العسكرية. (وزارت آموزش وپرورش، **تاريخ**، سال سوم راهنمايى، ص82) صورة العراق في هذه الكتب هي صورة ذلك المنافق الذي يظلم ويعتدي، وفي الوقت نفسه يدعو إلى السلام ووقف إطلاق النار، ويهاجم شاحنات النفط، ويلقي القنابل الكيمياوية في جبهات الحرب، ويقوم بالقصف وتخريب المدن والقرى والأماكن المأهولة، (وزارت آموزش وپرورش: **تاريخ معاصر ايران**، سال سوم دبيرستان، ص171؛ انظر: صورة رقم 9) كما يقوم بارتكاب الجرائم الحربية وإبادة الأسر الإيرانية. (وزارت آموزش وپرورش، **فارسى**، سال دوم راهنمايى، ص 22)

تشير هذه الكتب إلى ما يبلغ 110000 مصاب بسبب استخدام النظام العراقي الأسلحة الكيمياوية، (وزارت آموزش وپرورش،**آمادگى دفاعى**، سال سوم راهنمايى، ص30؛ انظر: صورة رقم 10) كما تشير إلى تخريب 87 مدينة، و2676قرية، وتهدّم أكثر من 404630بناءً تجارياً وسكنياً ، (وزارت آموزش وپرورش، **تاريخ معاصر ايران**، ص173؛ انظر: صورة رقم 11) كما تشير هذه الكتب إلى إجراء سياسة الأرض المحروقة من قبل القوات العسكرية العراقية، (*المصدر نفسه*، ص173) في حالة تراجعهم

www.arsivakurdi.org

عن الأراضي الإيرانية،وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدلّ على عنف الجيش العراقي من جانب، ومن جانب آخر حربه الجبانة.

سوء معاملة العسكريين العراقيين للأسر الإيرانية لا يقتصر على حصارهم وحرمانهم من الاحتياجات الأساسية كالطعام، واللباس... إلخ، بل إن الأسر الإيرانية تعيش أنواعاً من الضغوطات النفسية والروحية؛ عدم إعطاء القرآن من جانب القوات العسكرية العراقية للأسر الإيرانية، (وزارت آموزش وپرورش، **آموزش قرآن**، سال دوم راهنمايى، ص72)يعد بوصفه فاصلاً و احداً وواضحاً في الكتب المدرسية الإيرانية بين القوات التي تقاتل في سبيل الله والقوات التي تقاتل في سبيل الطاغوت. صورة هؤلاء العسكريين العراقيين في الكتب المدرسية الإيرانية ترسم بصورة أشخاص أغبياء، سمينين، غليظين، نهمين، وفي كثير من الأحيان ترسم صورتهم الجسدية دون أن يكون لديهم لحية. (وزارت آموزش وپرورش، **عربى**، سال سوم راهنمايى، ص20؛ انظر: صورة رقم 12) وفي مقابل هؤلاء ترسم صورة الجنود الإيرانيين، في هالة من الروحانية والبساطة، وهم في الأعم الأغلب ذوو لحى. (وزارت آموزش وپرورش، **عربى**، سال دوم راهنمايى، ص54؛ انظر: صورة رقم 13)

لقد قامت الصورة في هذا المجال باستخدام الوصف المخالف *"الذي يساعد على تقديم صورة الآخر من خلال ثنائيات متناقضة تدمج الطبيعة والثقافة مثل متوحش مقابل متحضر، وبربري مقابل مثقف وإنسان مقابل حيوان ورجل مقابل امرأة وكائن متفوق مقابل كائن ضعيف"*. (حمود، ص116) فصورة العراقيين رسمت بشكل أغبياء، سمينين، غليظين، نهمين، وبلا لحية وفي المقابل صورة الإيرانيين أذكياء، لطفاء، وبلحية. كما لا بد لنا من أن نشير إلى أن الكتب المدرسية الإير انية تحاول إزالة البعد الديني عن الآخر العربي العراقي بجميع أشكالها، فيرسمه بلا لحية في جميع صفحاتها، (وزارت آموزش وپرورش، **عربى**، سال سوم راهنمايى، ص20)كما ترسم لنا صورة الآخر العربي العراقي الذي يحرم الأسر الإيرانية من تلاوة القرآن، ويضربونهم لأنهم يكتبون الآيات القرآنية على الجدران، وأخيراً عندما فازت الأسر الإيرانية في مباراة كرة الطائرة التي كانت جائزتها المقررة مصحفاً شريفاً، يعطونهم قرآناً من مدينة "خرمشهر"الإيرانية مثقوباً بطلقات الجيش العراقي، كما في الصور الموجودة في الكتب المدرسية نلاحظ بأن هناك صوراً للمساجد الإيرانية التي هدمت تحت نيران الاحتلال العراقي. (انظر إلى صورة رقم 9)في حين أن الجيش العراقي يحرص على البعد الديني في حربه ضد إيران، ويردّد شعار "القادسية" لأن يعبر عن مركزيته العربية –الدينية، فضلاً عن حربه النفسية، بالاستفادة من اسم معركة تحقق فيها النصر للعرب المسلمين ضد الفرس. ربما هذه الصورة مع الصورة السلبية للآخر

www.arsivakurdi.org

العربي في العصور الكلاسيكية هما الصورتان الوحيدتان اللتان تحاول الكتب المدرسية الإيرانية أن تنفي عنهما الصفة الدينية. ومن ثم فهي تحدد التشويه السلبي في الجانب العربي، بالبعد عن الإسلام.

لقد نبعت هذه الصورة من تناقض حضاري و سياسي بين "الأنا" الإيرانية و"الآخر" العربي العراقي، منذ الصراع العربي العراقي – الفارسي الإيراني الذي يضرب جذوره في التاريخ ويتمثل في الصراعات التي وقعت بين الحضارات الآشورية، والبابلية، والميدية، والأخمينية. وفي هذه الحالة فإن الصورة تعكس حالة العداء السياسي والحضاري الشديد و السائد بين [الأنا الإيرانية والآخر العربي العراقي]." *في مثل هذه الحالات تكون وظيفة صورة الآخر إثارة مشاعر العداء والبغضاء في نفوس المتلقين وتعبئتهم ضد الشعب الآخر من جهة، وحمل المتلقين على تبني موقف إيجابي من مجتمعهم وثقافتهم، ليصبح ذلك المجتمع أشد تماسكاً . إن هذا النوع من الصور يستنفر مشاعر العداء تجاه الآخر ومشاعر الولاء والتضامن والتوحد تجاه الذات أو الأنا أو النحن. وبذلك تتحول تلك الصور إلى وسيلة من وسائل التعبئة السيكولوجية والحرب النفسية*". (عبود، **الأدب المقارن** ...، ص377) على هذا الصعيد تقدم الكتب المدرسية الإيرانيةمثالاً صارخاً على صورة الآخر الحكومي العراقي.

قد نلاحظ في هذا المجال، بأن صورة عمالقة الشرق والغرب بزعامة الاتحاد السوفيتي السابق والولايات المتحدة الأمريكية، تندمج في صورة الآخر العربي الحكومي العراقي. هما كانتا مع العراق، و بعد أن فهمتا *أن المشاغبات الداخلية و الأعمال التخريبية للحركات المسلحة –داخل إيران– لا تستطيع أن تسد مسد الانقلاب ... شجعتا العراق التي كانت جارة لإيران، لحرب طويلة وشاملة*". (وزارت آموزش وپرورش، **تاريخ معاصر ايران**، سال سوم دبيرستان، ص160) هما أثر تا في الجمعيات الدولية لصالح العراق (*المصدر نفسه*، ص161) وبإرسال أسطول بحري متشكل من 100 حاملة للطائر ات إلى الخليج الفارسي وقفتا بجانب العراق. (*المصدر نفسه*، ص171) في هذا المجال نلاحظ بأن صورة الآخر العربي الحكومي العراقي ترسم بوصفها آلة بأيدي زعماء كتلتي الشرق والغرب، قامت بشن هجوم سريع على كيان الثورة الإيرانية الشاب وبذريعة الخلافات الحدودية والقومية والدينية. الاتحاد السوفيتي السابق والولايات المتحدة الأمريكية دتا العراقَ بالسلاح ومثّلتاه في المجامع والمحاكم الدولية. وعندما تعرض كيان العراق للاحتراق في أواخر الحرب من قبل الجنود الإيرانية، هما اللتان ضغطتا على إيران لقبول قرار 598 الصادر عن هيئة الأمم المتحدة. (*المصدر نفسه*، ص172)

دون شك، فالأهمية التاريخية والدينية للمدن العراقية بالنسبة إلى الإيرانيين، وكذلك سقوط نظام صدام وإعدامه في عام 2006، وكذلك كون العراق محوراً للتحالف الاقتصادي–العسكري

www.arsivakurdi.org

الإقليمي، لمكو ّن من إيران، وتركيا، وسورية وكذلك توسطه بين إيران ومتحالفيه من سورية، وحزب الله، والحركات الجهادية الفلسطينية من أمثال حماس، والجهاد الإسلامي، فضلاً عن كونها بلداً منتجاً للنفط، كل ذلك جعل منه بلداً ذا موقع استراتيجي بالنسبة لإيران، وبعد سقوط النظام العراقي السابق نلاحظ تبادل الزيارات بين الرؤساء و كبريات الشخصيات السياسية للبلدين،[xiii] الأمر الذي يدل على أن المستقبل القريب سينطوي على تطور الصلات والعلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية والسياحية الدينية بين البلدين على مستوى رفيع. الأمر الذي سيؤدي إلى رسم صورتين للعراق في ذاكرة المواطن الإيراني وربما الكتب المدرسية الإيرانية. فالصورة الأولى هي الصورة السلبية للحكومة العراقية السابقة ولصدام نفسه، و تواجهنا هذه الصورة في النصوص التي تدرس وتعرض الحرب التي نشبت بين إيران و العراق، أما الصورة الثانية فستكون صورة إيجابية للمواطن العراقي وربما الحكومة الجديدة.[xiv]

3- صورة سائر العرب

صورة سائر العرب لم ترسم بشكل واضح، ومحدد المعالم في الكتب المدرسية الإيرانية، ولكن من خلال الاستعانة بالدراسات الموازية كوسائل الإعلام والصحف والمجلات و الإذاعة والتلفزيون، نستطيع أن نوضح أن صورة سائر البلدان العربية الأخرى– ما عدا صورة الآخر الفلسطيني المناضل، وصورة الآخر العربي الحكومي العراقي – تنقسم إلى ثلاث:

–صورة سورية و حزب الله

صورة سورية وحزب الله، بناءً على العلاقات الواسعة والعميقة بين إيران وسورية في جميع المجالات السياسية، والعسكرية، والاقتصادية والسياحة الدينية. وكذلك المشتركات العميقة الدينية مع حزب الله، تعد صورة إيجابية. وبناءً على مواقفهما المتشابهة وسياساتهما المشتركة تجاه قضية إسرائيل، ترسم صورة سورية وحزب الله في كثير من الأحيان مع الصورة الفلسطينية المناضلة في ذهن المواطن الإيراني، هذا فضلاً عن الصورة الذهنية الكلاسيكية الدينية التي رسمت عن الأماكن الموجودة في سورية ولبنان وكذلك النظام الحاكم فيهما من قبل المواطن الإيراني غير المثقف.

–صورة السعودية ومصر

بناءً على العلاقات السياسية المذبذبة لإيران مع هذه البلدان، وكذلك اختلاف مواقفهما تجاه القضايا الإقليمية والعالمية، وكذلك قضية فلسطين و حركة حزب الله في لبنان، نلاحظ صورة

www.arsivakurdi.org

سلبية للبلدين في ذاكرة المواطن الإيراني. فعلى الرغم من هذه الأمور كلها، فإن العلاقات الإيرانية – السعودية في "بعدها الظاهر" أقل صراعاً، مقارنة بنظيرها المصري. فالعلاقات السياسية الإيرانية – المصرية ما زالت ومنذ الثورة الإيرانية، تواجه مشاكل عديدة وعويصة، منها عدم وجود السفارات وكذلك منع رحلات المواطنين ما بين البلدين.

فضلاً عن هذين البلدين ينبغي أن نشير إلى بعض البلدان العربية الخليجية، التي تكون صورتها سلبية في بعض الأحيان وتكون مقبولة في بعضها الآخر، والسبب في ذلك يعود إلى الخلافات السياسية والدينية والاقتصادية بجانب الخلافات الحدودية – كقضية الجزر الثلاث، وتسمية الخليج الفارسي أو الخليج العربي، ... إلخ – ونستطيع أن نضم إلى هذا القسم، صورة سائر الفصائل والحركات الفلسطينية واللبنانية التي تختلف مواقفها عن مواقف البلدان التي تسمى في إيران بمحور المقاومة أو الممانعة.

وثمة بلدان عربية صورتها غائبة تماماً عن الكتب المدرسية الإيرانية، وذلك لأسباب منها بعدها الجغرافي عن إيران، وكذلك قلة العلاقات المتبادلة بينها وبين إيران.

الخاتمة

لقد تناولت الكتب المدرسية الإيرانية بمستوياتها الابتدائية والإعدادية والثانوية قضية العرب والمسلمين، وهذا الأمر منبثق من تاريخ طويل من الاختلاط والتبادل والصراع بين الثقافتين الفارسية والعربية – الإسلامية، منذ فتح إيران على أيدي المسلمين العرب، إلى قيام الثورة الإيرانية على المبادئ الدينية. ولكن كثيراً من الأمور التي تدور حول العرب في الكتب المدرسية الإيرانية، ولاسيما في العصور الكلاسيكية ترتبط بالعرب لا بصفتهم أمة، بل باعتبار أرضهم مهد الرسالة الإسلامية، كما أن الاهتمام باللغة العربية يستمد مشروعيته في الكتب المدرسية الإيرانية من كونها لغة القرآن أكثر من كونها لغة العرب، وكذلك يتم التركيز في التاريخ على تاريخ الإسلام أكثر من التركيز على تاريخ العرب. فالمعيار الأساس والرئيس الذي رسمت وفقاً له صورة العرب المسلمين في الكتب المدرسية الإيرانية في هذه الفترة، هو الدين. بمعنى أن الرسول (ص)، والأئمة الاثني عشر، يقعون في المركز، وصورة الآخر العربي الإسلامي قد ترسم نظراً إلى علاقته وصلته بذلك المحور، فبناً على هذا الأمر تنقسم صورة الآخر العربي الإسلامي في العصور الكلاسيكية إلى الصورتين الإيجابية والسلبية. فالصورة الإيجابية هي صورة الأشخاص المقربين إلى المحور الديني النبوي – الإمامي، تلك الصورة التي

www.arsivakurdi.org

ترفض "الأنا" الإيرانية هويتها وثقافتها الماضيتين لأجلها، وتتخلى عن مؤشراتها الجغرافية، واللغوية، والثقافية لكي تندمج معها، وأما الصورة السلبية فهي صورة الأشخاص الذين لا يتفقون مع المحور الديني النبوي -الإمامي، وبناءً على مقدار بعدهم ترسم صورتهم السلبية، الصورة التي تعد بوصفها "صورة الآخر" بالمعنى الأدق للكلمة في العصور الكلاسيكية، والتي تبتعد عن "الأنا" الإيرانية، بل وتقف "الأنا" الإيرانية في مواجهتها، فتحاول إزالة البعد الإسلامي منها،كما تحاول الكتب المدرسية الإيرانية تشويهها، بلغة بسيطة تتفق وتفكيرَ التقليد الإيراني، لكي يقف الطالب مع "الأنا" الإيرانية في مواجهة "الآخر" العربي الأجنبي في هذه الفترة.كون البلدان العربية مجاورة لإيران، وبسبب التاريخ المشترك للأمتين العربية والفارسية، وكذلك الصراع الفلسطيني – الإسرائيلي من جانب، والصراع العراقي – الإيراني من جانب آخر، مع الصلات والعلاقات السياسية، والاقتصادية، والثقافية لإيران ببعض البلدان العربية، وأهمية البعد الديني في النظام الحالي، واقترانه بالبعد العربي، أدى إلى حضور العرب المسلمين المعاصرين بشكل ملفت للنظر في الكتب المدرسية الإيرانية. فتنقسم صورة العرب المسلمين في الكتب المدرسية الإيرانية في الوقت المعاصر إلى صور ثلاث: الأولى هي الصورة الإيجابية للآخر العربي الفلسطيني المناضل المتمثل في الحركات الجهادية، التي تنضم إليها صورة الآخر العربي اللبناني المناضل المتمثل في حزب الله، وصورة الآخر العربي السوري المناضل المتمثل في الحكومة السورية. ولقد غطت الكتب المدرسية الإيرانية بأنواعها صورة الآخر العربي الفلسطيني، في المراحل الابتدائية، والإعدادية، والثانوية كلها. الصورة التي تقترب أكثر فأكثر من صورة "الأنا"الإيرانية وأخيراً تمتزج فيها، فهذه الصورة لا تقتصر على علاقة ثقافية، بل تمتد لتشمل الحياة اليومية بكاملها، فنلاحظحضوراً ملفتاً للنظر لها، في الساحة الإيرانية بما فيها الصحف والمجلات، والإذاعة والتلفزة، واللافتات والإعلانات، والندوات والمؤتمرات ... إلخ. وأما الصورة الثانية فهي الصورة السلبية للآخر العربي الحكومي العراقي، التي تكون أبعد "الآخر" إلى "الأنا" الإيرانية، وذلك بسبب الحرب التي نشبت بينهما واستغرقت حوالي ثماني سنوات، الصورة التي تنضم إليها في بعض الأحيان صورة بعض البلدان العربية الأخرى من أمثال السعودية، ومصر، وبعض البلدان الخليجية، وسائر الحركات والفصائل اللبنانية، والفلسطينية، بسبب مواقفها من الثورة الإيرانية وكذلك الحرب العراقية—الإيرانية، وبعض الخلافات الحدودية، وكذلك موقفهما من قضية فلسطين والخلافات الدينية ...إلخ. وتسعى الكتب المدرسية الإيرانية إلى تشويه صورة الآخر العربي الحكومي العراقي وما في حكمه، وإزالة البعد الديني منها، كما ترسمها مقترنة بصورتي الاتحاد السوفيتي السابق والولايات المتحدة الأمريكية. وأما

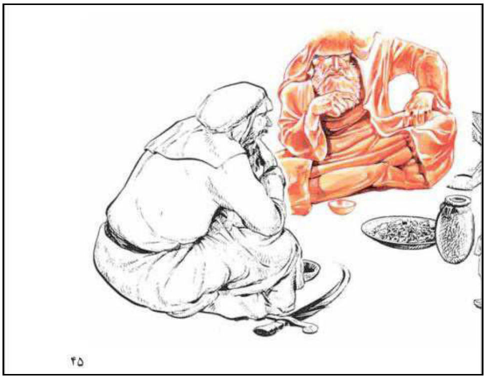
www.arsivakurdi.org

الصورة الثالثة فهي صورة سائر البلدان العربية الأخرى، والتيبناء ً على بعدها الجغرافي وكذلك العلاقات والصلات غير المتوترة وعدم وجود أي صراع، تكون غائبة عن ساحة الاهتمام الإيراني.

صورة رقم (1)، عربي 1، أول الثانوي، ص47.

صورة رقم (2)، قرآن، ثاني إعدادي، ص89.

www.arsivkurdi.org



صورة رقم (3)،الثقافة الإسلامية والتعليمات الدينية، ثالث الإعدادي، ص45.

یکی از خاندان‌های معروف ایرانی که وزارت حکومت بنی‌عبّاس را بر عهده داشت، خاندان برمکیان بود.

صورة رقم (4)، التعليمات الاجتماعية، خامس الإعدادي، ص97-98.

www.arsivakurdi.org

شکل ۲ـ مهاجرت اجباری انسان‌ها ـ فلسطین

صورة رقم (5)، جغرافيا، ثالث الإعدادي، ص71-72.

۵ـ ممنوع من الصّرف

به عبارت‌های زیر توجّه کنیم :

فَلسطينُ أرضُ الْأنبياءِ.

اَلْأعداءُ غَصَبوا فلسطينَ.

اَلْأعداءُ قَتَلوا الْأطفالَ في فلسطينَ.

صورة رقم (6)، عربي2، ثاني الثانوي، ص33.

www.arsivakku.org

صورة رقم (7)، الفارسية، ثالث الابتدائي، ص133.

تنگ است ما را خانه تنگ است ای برادر
بر جای ما بیگانه تنگ است ای برادر

فرمان رسید این خانه از دشمن بگیرید
تخت و نگین از دست اهریمن بگیرید[۳]

یعنی کلیم آهنگ جان سامری[۴] کرد
ای یاوران باید ولی را یاوری کرد

حُکمِ جلودار است بر هامون بتازید
هامونَ اگر دریا شود از خون، بتازید

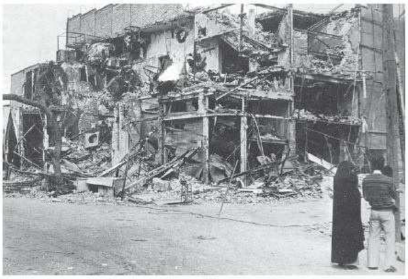
فرض* است فرمان بردن از حکمِ جلودار
گر تیغ بارد، گو ببارد، نیست دشوار

صورة رقم (8)، الأدب الفارسي (3)، ثالث الثانوي، ص 67- 69.

صورة رقم (9)، تاريخ إيران المعاصر، ثالث الثانوي، ص171.

صورة رقم (10)، استعداد الدفاع، ثالث الإعدادي، ص30.

گوشه‌ای از جنایات دشمن متجاوز در خرمشهر



تصویری از ویرانی‌های جنگ تحمیلی

صورة رقم (11)، تاريخ إيران المعاصر، ثالث الثانوي، ص173.

صورةرقم (12)، ثالث الإعدادي، ص20.

www.arsivakurdi.org

صورة رقم (13)، عربي، ثاني إعدادي، ص54.

[1]- في هذا المجال نستطيع أن نشير إلى كتاب "دو قرن سكوت" (قرنان من الصمت)، من تأليف الأستاذ الإيراني عبد الحسين زرين كوب، الذي تفوق فيه نزعته القومية النزعة الدينية. انظر: **دو قرن سكوت**، تهران، سخن، چاپ دهم، 1378هـ.ش.

[2]– عند تتبع خط سير الدراسات المقارنة بين الأدبين العربي والفارسي منذ البداية وإلى الآن، نلاحظ بأن هناك دراسات قليلة جداً في المجالات التي تدرس الجانب السلبي أو الاختلافي بين الأدبين العربي والفارسي، من أهم هذه الدراسات نستطيع أن نشير إلى :

جويا بلندل سعد: **صورة العرب فى الأدب الفارسى الحديث**، ترجمة صخر الحاج حسين، بيروت، شركة قدمس للنشر والتوزيع، د.ط، لا.تا.

جويا بلوندل سعد: **عرب ستيزى در ادبيات معاصر ايران**، ترجمه فرناز حائرى، تهران، كارنگ، چاپ اول، 1382 هـ.ش.

مركز دراسات الوحدة العربية: **العلاقات العربية – الإيرانية (الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل)**، مرجع سابق.

آذرتاش آذرنوش: **چالش ميان فارسى وعربى سده هاى نخست**، تهران، نشر نى، چاپ اول، 1385هـ.ش.

www.arsivakurdi.org

[3]– استفدنا من كلمة "الخارجي" لتحديد دائرة "الآخر"، لأن في إيران يعيش قسم غير قليل من العرب.

[4]– في كتابة هذه المقالة استفدت من الطبعة الأخيرة للكتب المدرسية الإيرانية المقررة من قبل وزارة التربية والتعليم الإيراني، ملف هذه الكتب بشكل pdf موجود في موقع وزارة التربية والتعليم الإيراني. انظر: www.chap.sch.ir

[5]–ينبغي أن نشير إلى أن معيار الدين هنا هو من وجهة نظر أهل التشيع، وبناءً على محورية هذا المعيار في الكتب المدرسية الإيرانية والساحة الإيرانية استفدنا من وجهة نظر أهل التشيع.

[6]– إلا في الأوقات التي يشاركون في الجهاد.

[7]–كبير المنافقين في المدينة.

[8]– للمزيد من المعلومات حول صورة القدس والفلسطينيين في الأدب الفارسي انظر إلى: حيدر محمد خضري: صورة "القدس" في الأدب الفارسي، في كتاب: **القدس في الثقافة الإيرانية**، دمشق، وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، د.ط، 2009م. ص ص27-66

[9]– الدفاع الإيراني أمام العراق.

[10]– الشعر لـ "حميد سبزواری (1304 هـ.ش – ...).

[11]– على سبيل المثال نستطيع أن نشير أن " *مصطفى چمران بدعم من زعيم الشيعيين في لبنان (امام موسى صدر) أسس جمعية " المحرومين "، وبعد فترة أسس الجناح العسكري لهذه الحركة، تحت عنوان "حركة الأمل"، وناهض الإسرائيليين برفقة مجاهدي لبنان وفلسطين* " انظر: وزارت آموزش وپرورش، **تاريخ معاصر ايران** سال سوم دبيرستان، مصدر سابق، ص163

[12]– من خلال دراسة شاملة للكتب المدرسية الإيرانية، تبين أن الصورة السلبية للآخر العربي العراقي تنحصر في حكومة العراق السابقة وحزب البعث وصدام حسين نفسه. الأهمية الدينية، والتاريخية، والثقافية للعراق ولاسيما مدنها، والاشتراكات الدينية والثقافية للإيرانيين والشعب العراقي، فضلاً عن أنه لم يسبب في أن تختلط صورة الشعب العراقي مع صورة الحكومة العراقية؛ بل رسمت صورة الشعب العراقي في الكتب المدرسية الإيرانية بأنهم و"بسبب حكومة *صدام، الحاكم العراقي الظالم، عاشوا سنوات عديدة بصعوبة*" انظر: وزارت آموزش وپرورش، **تعليمات اجتماعى**، پنجم ابتدائى، مصدر سابق، ص47

[13]–كزيارة هاشمي رفسنجاني رئيس "مجمع تشخيص مصلحة النظام" الإيراني وكذلك الرئيس الإيراني محمود أحمدى نجاد، ؛ وبالمقابل زيارة جلال طالباني الرئيس العراقي وكذلك نوري المالكي رئيس الوزراء العراقي لإيران.

www.arsivakurdi.org

[14]- إلاّ هذا الأمر يتوقف على العلاقات الثنائية للبلدين ولاسيما في السنوات القادمة.

1- فهرس المصادر والمراجع

أ: فهرس المصادر

1- وزارت آموزش وپرورش: **ادبيات فارسى(1)**، سال اول دبيرستان، تهران، چاپ دوازدهم، 1387 هـ.ش.

2- وزارت آموزش وپرورش: **ادبيات فارسى(2)**، سال دوم دبيرستان، تهران، چاپ يازدهم، 1387 هـ.ش.

3- وزارت آموزش وپرورش: **ادبيات فارسى(3)**، سال سوم دبيرستان ، تهران، چاپ دهم، 1387 هـ.ش.

4- وزارت آموزش وپرورش: **آمادگى دفاعى**، سال سوم راهنمايى، تهران، چاپ سوم، 1387 هـ.ش.

5- وزارت آموزش وپرورش: **آموزش قرآن**، سال دوم راهنمايى تحصيلى، تهران، چاپ هشتم، 1387 هـ.ش.

6- وزارت آموزش وپرورش: **تاريخ معاصر ايران** سال سوم دبيرستان ، تهران، چاپ چهارم، 1386هـ.ش.

7- وزارت آموزش وپرورش: **تاريخ**، سال دوم راهنمايى تحصيلى، تهران، بى چاپ، 1387 هـ.ش.

8- وزارت آموزش وپرورش: **تاريخ**، سال سوم راهنمايى، تهران، بى چاپ، 1387 هـ.ش.

9- وزارت آموزش وپرورش: **تعليمات اجتماعى**، پنجم ابتدائى، تهران، بى چاپ، 1387 هـ.ش.

10- وزارت آموزش وپرورش: **جغرافيا**، سال دوم راهنمايى، تهران، چاپ دهم، 1387 هـ.ش.

11- وزارت آموزش وپرورش: **جغرافيا**، سال سوم راهنمايى، تهران، چاپ نهم، 1387 هـ.ش.

12- وزارت آموزش وپرورش: **عربى (1)**، سال اول دبيرستان، تهران، چاپ نهم، 1387 هـ.ش.

13- وزارت آموزش وپرورش: **عربى (2)**، سال دوم دبيرستان، تهران، چاپ هشتم، 1387 هـ.ش.

14- وزارت آموزش وپرورش: **عربى**، سال دوم راهنمايى تحصيلى، تهران، چاپ يازدهم، 1387 هـ.ش.

15- وزارت آموزش وپرورش: **عربى**، سال سوم راهنمايى، تهران، چاپ دهم، 1387 هـ.ش.

www.arsivakurdi.org

16- وزارت آموزش وپرورش: **فارسی بخوانیم**، سال چهارم دبستان، تهران، چاپ ششم، 1387 هـ.ش.

17- وزارت آموزش وپرورش: **فارسی بخوانیم**، سال سوم راهنمایی تحصیلی ، تهران، چاپ هشتم، 1387 هـ.ش.

18- وزارت آموزش وپرورش: **فارسی**، سال دوم راهنمایی، تهران، چاپ جهاردهم، 1387 هـ.ش.

19- وزارت آموزش وپرورش: **فرهنگ اسلامی وتعلیمات دینی** سال سوم راهنمایی تحصیلی، تهران، بی چاپ، 1387 هـ.ش.

20- وزارت آموزش وپرورش: **قرآن وتعلیمات دینی (3) دین وزندگی**، سال سوم دبیرستان، تهران، چاپ چهارم، 1387 هـ.ش.

21- وزارت آموزش وپرورش: **هدیه های آسمان**، چهارم ابتدائی، تهران، چاپ پنجم، 1387 هـ.ش.

ب: فهرس المراجع

22-آذرنوش، آذر تاش: **چالش میان فارسی وعربی سده های نخست**، تهران، نشر نی، چاپ اول، 1385هـ.ش.

23- باجو، دانييل هنري: **الأدب العام و المقارن**، ترجمة غسان السيد، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1997م.

24- حمود، ماجدة: **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن**، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 2000م.

25- زرين كوب، عبد الحسين: **دو قرن سكوت**، تهران، سخن، چاپ دهم، 1378هـ.ش.

26- سعد، جويا بلندل: **صورة العرب في الأدب الفارسي الحديث**، ترجمة صخر الحاج حسين، بيروت، شركة قدمس للنشر ، د.ط، لا.تا.

27- سعد، جويا بلوندل: **عرب ستيزی در ادبيات معاصر ايران** ترجمه فرناز حائری، تهران، كارنگ، چاپ اول، 1382 هـ.ش.

28- عبود، عبده:**الأدب المقارن مدخل نظريّ ودراسات تطبيقية**، حمص، منشورات جامعة البعث، لا.تا.

29- عبود، عبده: مفهوم"الآخر"من منظور عربي معاصر، د.ن، د.ط، 2008م.

www.arsivakurdi.org

30- عدد من المقارنين الفرنسيين: **الوجيز في الأدب المقارن**، ترجمة د.غسان بديع السيد، 1999م.

31- مجموعة من الباحثين: **القدس في الثقافة الإيرانية**، وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، د.ط، دمشق، 2009م.

32- محمداه، وجدان يحيى: **صورة الآخر في روايات حنا مينه**، رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، بإشراف الأستاذ الدكتور راتب سكر، الجمهورية العربية السورية، جامعة البعث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2003-2004.

33- مركز دراسات الوحدة العربية: **العلاقات العربية – الإيرانية الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل**، بيروت، الطبعة الأولى، تموز/يوليو، 1996م.

34- نصر، مارلين: **صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، كانون الثاني 1995م.

35- هلال، محمد غنيمي: **الأدب المقارن**، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 2001م.

www.arsivakurdi.org

www.arsivakurdi.org

تاثیر تحولات سیاسي
–اجتماعي در تکوین نظریه دولت در آثار ابن خلدون

Mohammad Rahim Eivazi

Doç. Dr., Imam Khomeini International Ünv., Siyaset Bilimi Bölümü

Özet

İbn-i Haldun'un Devlet Gelişimi Teorisine Göre Sosyo - Politik Dönüşüm Etkisi

Bu makalede, sahasında meşhur ve sayılı islam alimlerinden biri olan İbn-i Haldun'un, devletin oluşumuna etki eden özelliklerin ve faktörlerin izah edildiği devlet gelişimi teorisi ele alınmıştır. Devleti dinamik ve gelişen bir yapı olarak gören İbn-i Haldun, Farabi gibi sosyal yaşamı zaruri olarak görür ve bunu da maddi ihtiyaçların temini için işbirliği ve iş bölümü esasına dayandırır. İş bölümü aşamasında kendi ihtiyacından fazla üretmeye başlayan insan, birbirinin hukukuna ve malına tecavüze başlar ve bu da mücadeleye sahne olur. Bu mücadeleyi ve hukuk ihlallerini önlemek için güçlü ve en bilgili özelliği ile devlet gereklidir. Toplumun gelişimi kalkınması ve üretim artışları gibi konular devlete olan ihtiyacı ortaya çıkarır. Devletin yaşayan bir canlı gibi doğuş, olgunlaşma ve yokoluş evrelerini geçireceğini ve insan ömrü gibi 120 yıldan fazla yaşayamayacağını söyler. Bu evrelerde devlet kuruluş, diktatörlük/otoriterlik, ihtişam, sakinlik ve perişanlık olarak tanınlanan beş aşamadan geçer. Perişanlık evresinde israf, lüzümsuz harcamalar, şehvaniyet, liyakatsiz kişilerin işbaşına gelmesi, askeri sınıfın bozulması ticaret erbabının memnuniyetsizliği nedeniyle mali yapının bozulması ve benzeri

www.arsivakurdi.org

problemler ortaya çıkar. Bir başka deyişle toplum var olan uyumluluk/insicamını kaybeder ve değişik paradokslar devleti muhasara altına alır. Bu dönemde devletin maddi imkanları ve yeterli gücü kalmaz dolayısıyla devlet çöker ve yerini başka devlete bırakır. İbni Haldun devlet gelişimi teorisini medeniyetler için geçerli kılar. Bu beş aşama: fetih, yükseliş, refah, istibdad/diktatörlük ve çöküş devreleridir.

Anahtar Kelimeler: İbn-i Haldun, Sosyo-Politik Dönüşüm.

Abstract

The Effect of Socio-political Transformation on the Ibn Khaldun Theory of State

In this paper we intend to survey the factors and features views of Ibn Khaldun's theory of the formation of Government, because Ibn Khaldun and is one of the few Islamic scholars and however, it is the most famous that knows Government as a dynamic and evolving phenomenon. In simple words, he, like Farabi, considered thesocial life necessary, because providing corporeal needs, is subject to the cooperation as well as division of labor to be accepted. In the division of labor stage that one produces products that is more than the initial needs of people, violate the rights and properties begins and human life converts to the scene of conflict and confrontation. To prevent conflict between humans, it is necessary to being a state that be ruled by the strongest and most knowledgeable person in the community. Thus the development of social life and surplus education creates the need for the government.

In Ibn Khaldun view, government is an alive creature therefore as a man, it has birth, growth and death. Like the life of every human being, the life of governments won't exceed 120 years. During this period, government will pass five stages of deployment, authoritarian grandeur, tranquility and confusion behind it. In the past, profusion, wasting, lechery, using irresponsible people, ruining the corps, roughness with some of the greats, and other issues will arise. In other words, in the

www.arsivakurdi.org

distress phase, government has not sufficient coherence, surrounded by various conflicts and it won't have enough force and financial facilities and solidarity. For this reasons, death and extinction, ruins the government and will be replaced by another state. He also used this theory of civilizations and believes that the five-stage of invasion, culminating, luxury, despotism and decadence is passed behind by every civilization.

Keywords: Ibn Khaldun, Socio-political Transformation.

Kurte

Bandora Guherîna Sosyo-Polîtîk a li Goreya Teoriya Geşedana Dugelê ya Îbnî Haldûn

Di vê gotarê de li ser teoriya geşedana dugelê ya Îbnî Haldûn ku di warê xwe de yekê navdar e hatiye rawestan ku di teoriyê de bandora taybetmendî û faktorên li ser bûyîna dugelê tê rave kirin. Îbnî Haldûn ku dugelê weke saziyeke dînamîk û çalak dibîne, jiyana sosyal weke Farabî zarûrî dihesibîne û vê yekê jî bi asasa hevkarî û karbeşî ku ji bo temînkirina pêdiviyên maddî girîng e ve girêdide. Mirov ku di gihaneka hevkariyê de ji pêdiviya xwe zêtedir dihilberînin, destdirêjahiya milk û hiqûqên hev dikin û ev yek jî dibe sedema têkoşînê. Ji bo pêşgirtina vê têkoşînê û îhlalên hiqûqî, dugeleke bi hêz divê. Mijarên weke geşedan, pêşketin û zêdebariya hilberînê, pêdiviya dugelê derdixe holê. Îbnî Haldûn, dibêje ku dugel jî weke jîndarekî çêdîbe, mezin dibe û tune dibe û nikare weke temenê mirovan ji 120 salî zêdetir bijî. Di van gihanekan de di pênc qonaxan de derbas dibe ku ev damezrandin, dîktatorî/otorîterî, îhtişam, aramî û belengazî ye. Di gihaneka belengaziyê de lêçûnên nepêwist, şehwaniyet, rêvebiriya kesên neşareza, xerabûna çîna leşkerî, kêfnexweşiya ehlê ticaretê ku bi xwe re xerabûna saziya aborî tîne û pirsgirêkên bi vî rengî derdikevin holê. Bi gotineke din, civak hevgirtina xwe ya heyî wenda dike û paradoksên cuda dugelê dorpêç dikin. Di vê serdemê de derfetên dewletê yên maddî û hêza wê namîne, ji lew re hildiweşe û şûna xwe ji bo dugeleke din diterikîne. Îbnî Haldûn, teoriya xwe ya geşedana dewletê, ji bo şaristaniyan jî çûnbar dike ku pênc

www.arsivakurdi.org

gihanek ev in: Serdemên feth, bilindbûn, geşdarî, dîktatorî û hilweşîn.

Peyvén Sereke: Îbn-î Haldûn, Guherîna Sosyo-Polîtîk.

چکیده

در این مقاله برآنیم تا عوامل و ویژگیهاي دیدگاه هاي ابن خلدون در شکل گیري نظریه دولت وي را بررسي کنیم، چرا که ابن خلدون از معدود صاحب نظران اسلامي و در عین حال ، مشهور ترین آن ها است که دولت را پدیده اي پویا و در حال تکامل مي داند . به بیان ساده تر ، او همانند فارابي ، زندگي اجتماعي را ضروري مي دانست ، به آن دلیل که تأمین نیازهاي مادي ، مشروط به همکاري و پذیرش تقسیم کار است . در مرحله ي تقسیم کار ، که انسان به تولید مصنوعات بیش از نیاز اولیه مي پردازد ، تجاوز به حقوق و اموال یکدیگر آغاز و حیات انساني به صحنه ي کشمکش و درگیري مبدل مي شود . براي جلوگیري از جنگ میان انسان ها ، دولتي لازم است که به وسیله ي قوي ترین و داناترین فرد جامعه اداره مي شود . بدین سان ،. پیشرفت زندگي اجتماعي و تحصیل مازاد تولید ، نیاز به دولت را پدید مي آورد .

ابن خلدون ، دولت رایک موجود زیست مند و در نتیجه ، همانند انسان داراي تولد ، رشد و مرگ است . عمرهر دولت مانند عمر انسان ،از 120 سال تجاوز نمي کند . در این مدت ، دولت پنج مرحله ي استقرار ، خودکامگي عظمت ، آرامش و پریشاني را پشت سر مي گذارد . در مرحله ي اخیر ، اسراف ، تبذیر ، شهوت راني ، بکارگیري افراد نالایق ، به تباهي رفتن سپاه ، تندي با بزرگان و برخي مسائل دیگر بروز مي کند . به دیگر سخن ، دولت در مرحله پریشاني ، از انسجام کافي بي بهره است ، تعارض هاي متعدد آن را احاطه مي کند و از

www.arsivakurdi.org

نيروي كافي ، امكانات مالي و همبستگي بهره اي ندارد . به همين دلايل ، مرگ و انقراض ، دولت را در برمي گيرد و دولتي ديگر جانشين آن مي شود . او همچنين اين نظريه را در مورد تمدن ها به كار مي گيرد و معتقد است كه هرتمدني پنج مرحله ي تهاجم، اوج ، تجمل ، استبدا و انحطاط را سپري مي كند .

اشاره

ابن خلدون ، دانشمند و نظريه پرداز بزرگ مسلمان ، در تونس به دنيا آمد و در مصر درگذشت . به نظر مي رسد زندگي پرفراز و نشيب ، مهاجرت و سفرهاي متعدد و حبس ها و در يک كلام ، محيط اجتماعي و سياسي و فعاليتهاي علمي و قضايي اش ، در شكل گيري آراء سياسي وي تأثير داشته است . بخشي از آراء سياسي وي عبارت است از :

1- نظريه « دولت » : تلاش براي تأمين نيازهاي انساني ، انسان را به همكاري و پذيرش تقسيم كار مي كشاند . تقسيم كار منجر به توليد بيش تر و نيز باعث كشمكش و درگيري بر سرمسأله كار و چگونگي انجام آن مي گردد . براي جلوگيري از جنگ ميان انسان ها ، به دولت نياز مي شود .

شكل گيري دولت به حضور مردم ، سرزمين مشخص و حكومت نيز وابسته است . در رأس دولت ، شاه قرار دارد كه با زور به قدرت رسيده است . به عقيده ي ابن خلدون ، تمدن ها و دولت يک موجود زنده است و همانند هر موجود زنده ي ديگر ، زماني متولد مي شود و زماني ديگر مي ميرد .

2- نظريه ي « عصبيت » اين نظريه ، مهم ترين نظريه ي ابن خلدون و اساسي ترين كليد فهم انديشه هاي

www.arsivakurdi.org

....

....

....

* دانشيار دانشگاه بين المللي امام خميني (ره) قزوين

اوست . عصبيت به معناي پيوند و پيوستگي است و در اثر پيوندهاي فاميلي ، هم پيماني ، هم ديني و هم

نژادي پديد مي آيد . عصبيت در باديه نشينان بيش تر است و آنان با بهره گيري از اين عصبيت فراوان و با توجه به سست شدن عصبيت در شهرها ، به شهرنشينان مي تازند و دولت جديدي را جايگزين دولت قبلي مي كنند . ولي عصبيت درباديه نشيناني كه دولت جديدي تشكيل داده اند . و شهرنشين شده اند به تدريج از بين مي رود و آنان را در معرض خطر حمله ي باديه نشينان قرار مي دهد .

3- انواع اجتماع : لزوم تلاش براي تأمين نيازهاي ضروري و دست يابي به كمال ، انسان را به زندگي جمعي سوق مي دهد . زندگي جمعي به دو شكل باديه نشيني و شهر نشيني تحقق مي يابد . باديه نشينان ، كه دلاورتر و ساده زيست تر از شهرنشينان هستند ، براساس معيشت ، به مال داران ، كشاورزان و شترداران تقسيم مي شوند ، در حالي كه شهرنشينان آسايش طلب تر ، خود محورتر و ترسوتر هستند و يک زندگي مصرفي و تجملي دارند .

4- نظريه ي « تحول اجتماعي » : به عقيده ي ابن خلدون ، جامعه ي انساني بر اثر عواملي چون تغيير روحيه ، اخلاق ، خواسته ها و نيازها تغيير مي كند . اين تغييرات منجر به روي كار آمدن دولت جديد مي شود . البته استقرار دولت جديد نيز تحولات تازه اي در پي دارد . همه ي اين تحولات ناشي از پيروزي باديه نشينان بر شهر نشينان است ، ولي خود باديه نشينان حاكم و شهر نشين شده و از شهرنشينان قبلي و محكوم تأثير مي

www.arsivakurdi.org

پذيرند . اين تأثير پذيري متقابل به نيازهاي متقابلي كه اين دو به همديگر دارند ، باز مي گردد

ويژگيهاي ديدگاه هاي ابن خلدون

الف:نگرش غير فلسفي

یکی از ویژگیهای بارز ابن خلدون ، سمت و سوگیری غیر فلسفی در تحلیلهای اجتماعی است. ابن خلدون متدکل نگر ارسطویی را شیوه‌ای نارسا در تعلیل مسائل می‌دانست و معتقد بود که این نوع نگرش شناخت قابل اتکایی را برای آدمی به ارمغان نمی‌آورد. ابن خلدون در مقدمه خود در همین زمینه می‌نویسد: «از این علوم] فلسفی و عقلی [و دانندگان آن تباهی خود به ملت اسلام روی آورده است و بسیاری از مردم به سبب شیفتگی به آنها و تقلید از عقاید ایشان عقل خویش را از دست داده‌اند و گناه آن بر عهده کسانی است که مرتکب این‌گونه امور می‌شوند. (ابن خلدون، عبدالرحمن: ۱۳۵۹، ۱۰۰۵)

) از دیدگاه او کسانی از منتسبان به علم که خدا آنان را گمراه کرده بود فلسفه را فرا گرفتند و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا را نمونه‌های برجسته‌ای از آن مردان گمراه به شمار می‌آورد. (حائری، عبدالهادی: ۱۳۶۷- ص ۱۳۲) ابن خلدون فلاسفه را به شدت مورد انتقاد قرار داده و آنها را موجب انحراف مردم از جاده صواب می‌داند و حتی منطق را نیز برای اعتقادات دینی زیانبخش می‌داند و استدلال می‌کند که این روش مسائل مربوط به وحی و اعتقاد را نمی‌تواند با دلایل عقلی کشف کند. ابن خلدون با وجود اینکه در دوره جوانی به تحصیل فلسفه و منطق پرداخته بود در دوران پختگی فکری، اندوخته جوانی را به دور انداخته و به دفاع از اعتقادات دینی خویش به ستیز با فلسفه مبادرت ورزید و بدین نحو علم را از قید استدلالات مجرد و انتزاعی (ایولاکوست: ۱۳۶۲ ، ۲۲۰) آن نجات داد و امور عینی و مادی را از حوزه مباحث الهی و اعتقادی جدا ساخت، با اتخاذ این رو یه یعنی تفکیک امور عینی از امور ذهنی ابن خلدون قید ابهام نظام فکری سنتی را به زمین

www.arsivakurdi.org

نهاد و با روشنی و قاطعیت کامل علم را از فلسفه و شیوه عقلی را از شیوه‌های انتزاعی تفکیک نمود.(Dahrendorf ، Ralf، 1997)

ب: شک علمی

شک عالمانه در قضایایی که عموماً داده‌ها و باورهای خدشه‌ناپذیر تلقی می‌شوند در توسعه علوم نقش پایه‌ای و عمده دارد. رنسانس و نوگرایی علمی و فکری اروپا زمانی تحقق یافت که نخستین زمزمه‌های شک علمی در بنیانهای فلسفی غرب و ارکان ایدئولوژیهای سنتی، آغازیدن گرفت. شک در جهت و کارایی منطق ارسطویی و افلاطونی، شک در قطعیت آراء علمای مقدس مذهبی در خصوص مذهب، خدا، جهان دیگر (آخرت) و شک در فلسفه وجودی خود فلسفه.

فرانسیس بیکن، لوتر، کالون، ولتر و دیگران پیشگامان علمی مغرب زمین بودند. بعدها این امر به سنتی اجتماعی تبدیل شد و خود «شک» چندان اهمیت یافت که دلیل بر هستی و هویت انسان تلقی شد تا جایی که عالمی همچون دکارت می‌گوید: «من شک می‌کنم، پس هستم».

مروری بر آراء ابن خلدون نشان می‌دهد که او نیز مستقیم و غیر مستقیم به ضرورت شک علمی برای دستیابی به صحت و سقم قضایای مسلّم و مفروض اذعان داشته است. انتقاد او به شیوه تاریخ نگاری علمای پیشین اسلامی و مورخان واقع نگار در واقع مؤید شک او در یافته‌ها و اطلاعاتی است که ایشان به عنوان علم و تاریخ از خود به جای گذاشته‌اند. او در باب این گروه از اندیشمندان و تاریخ نویسان معتقد است که به ندرت به جستجوی اخبار سره از ناسره می‌پرداختند (شیخ محمد علی: ۱۳۶۳، 2۲۲)و در میان وقایع و حوادث تاریخی هرگز درصدد یافتن روابط کلی‌تر و متقابل بر نمی‌آمدند.

www.arsivakurdi.org

ابن خلدون همچنین در منطق قیاسی که در عصر او در میان ملل مسلمان و غیر مسلمان رواجی تام داشت شک نمود و خود به استقراء اعتنای فراوان داشت و به مشاهده مستقیم و دقیق وقایع می‌پرداخت و نیز با استفاده از مشاهده غیرمستقیم به گردآوری اخبار معتبر دست می‌یازید، این طریقه شک علمی در طریقت اسلاف امری بدیع بود که ابن خلدون خود پایه گذار آن شد. (همان ،73)

ج: رابطه علم و ایدئولوژی

در شرایط فکری و فرهنگی عصر حاضر سخن گفتن از بی‌طرفی و واقع نگری علمی شاید چندان جاذبه‌ای نداشته باشد زیرا این امر بر همگان واضح و مبرهن است که عالم و محقق می‌بایستی این ویژگی را به عنوان الفبای تحقیق و کندوکاو علمی داشته‌باشد. گروهی نیز در این وادی به‌گونه‌ای پیش رفتند که »علم عاری از ارزش» و یا «علم برای علم» و از این قبیل رهیافتهای کلی را سرلوحه روش و منش علمی خویش قرار دارند.

در هر حال گذشته از کاستیها و تنگ نظریهایی که شاید در همین واقع نگری علمی نیز بتوان یافت، در عمل این خصیصه و اعتبار خاص خود را یافته است و کسی در ضرورتها و فلسفه وجودی آن تردیدی ندارد. ولی آنچه این جنبه از پیش فرضهای روش شناسی علمی را برای پژوهش حاضر مهم و اساسی جلوه می‌دهد، اصرار ابن خلدون در زمینه گریز از جزمیت فرهنگی، تاریخی و مذهبی در میان حقایق قابل مطالعه است. روزگاری که ابن خلدون به شیوه‌ای کاملاً عالمانه به بحث پیرامون اخلاق واقع نگری علمی در تحقیق پرداخت، چه در غرب و چه در ممالک شرقی بحث از این مقولات در هیچ محفل علمی مطرح نبوده است.

وی در این راستا نه تنها به ضعف الگوهای پژوهشی که ریشه در پیشداوریهای پیش از تجربه دارد اشاره می کند، بلکه به بیان زمینه‌هایی که منجر به لغزش عالم در تجزیه و تحلیل وقایع می‌شود نیز به دقت پرداخته است تا آنجا که می گوید:

www.arsivakurdi.org

«اگر خاطر او (محقق) به مذهبی شیفته باشد، بی‌درنگ و در نخستین وهله هر خبری را که موافق عقیده‌ی خویش بیابد می‌پذیرد. این تمایل به منزله پرده ایست که روی دیده‌ی بصیرت وی را می‌پوشاند و او را از انتقاد و تنقیح خبر باز می‌دارد، در نتیجه در پذیرفتن و نقل کردن دروغ فرو می‌افتد.» (ابن خلدون، 1359 ،۶۵)

ابن خلدون با تفحص در آثار و افکار علمای اسلامی پیش از خود به سه نوع لغزشی که منجر به خطای در قضاوت علمی- می‌گردد اشاره می‌کند و آنها را به قرار زیر بر می‌شمارد: ۱- لغزشهای ناشی از تعصب نویسندگان. ۲- لغزشهای ناشی از نقص منابع. ۳- لغزشهای ناشی از شناختن نظام اجتماعی. (شیخ، محمد علی- پیشین:1363 ،۷۴)

ابن خلدون را شاید بتوان پیشتاز «علم عاری از ارزش» تلقی کرد. وی با وجود آنکه برخاسته از جامعه‌ای مسلمان و مؤمن به شریعت اجداد خود بود، ولی در عین حال در آثار او نمی‌توان نشانه‌ای از تعلق ارزشی او به مکتب یافت از جمله نظر او در مورد دین چنین است که دولت در جامعه می‌تواند از دین بی‌نیاز باشد. (همان ،۷۴) و این فرضیه را به عنوان قضاوتی در خصوص نقش دین در دولت می‌پذیر د. هرچه در جای دیگر (همان ،۱۴۸) دین را مایه انسجام جامعه و قوام عصبیت می‌داند.

دیدگاههای روش شناسی کاربردی ابن خلدون

الف: روش تحلیل و نگرش تاریخی

پس از بررسی اجمالی دیدگاههای کلی ابن خلدون در خصوص فلسفه، علم و زمینه‌های اصلی روش شناسی، درک و استنباط دیدگاههای آنان در خصوص روش تحلیل و نگرش تاریخی تا حدود زیادی سهل الوصل می‌نماید، زیرا مبنای تحلیل کاربردی و دیدگاه تاریخی بر شالوده نظری یک فکر و جایگاه متد استدلال در ذهن متفکر استوار می‌باشد. همچنین قضاوتهای ارزشی یک متفکر و کیفیت تعهد و یا عدم تعهدش با مبانی علمی و

www.arsivakurdi.org

مصالح سیاسی- اجتماعی روزگارش با همین شالوده‌های فکری اولیه روشن می‌شود. و از این رهگذر ما به چارچوبی نظری در خصوص وقوف بر دیدگاه تحلیلی و نگرش تاریخی ابن خلدون و شریعتی دست خواهیم یافت.

ابن خلدون برخلاف پیشینیان و معاصران خود صرفاً تاریخ را طلوع و غروب وقایع منفرد و متعدد تلقی نمی‌کرد و اخبار تاریخی را سرگذشت ساده اقوام و ملوک نمی‌پنداشت بلکه به شیوه‌ای نو با پدیده‌های تاریخی مواجهه می‌شد و می‌کوشید از بررسی وقایع تاریخی به شناخت روابط علت و معلولی و کشف قوانین اجتماعی نائل آید. (شیخ، محمد علی 1363: ۴۸)

این نظریه ابن خلدون نخستین بارقه‌ی ظهور دو علم جدید را متبلور ساخت، علم تاریخ و علم اجتماع. اینکه امروزه ابن خلدون به تعبیری بنیانگذار جامعه شناسی علمی قلمداد می‌شود از همین دیدگاه او بر می‌خیزد. (آریان پور، امیرحسین- مجله سهند- مقاله: «ابن خلدون : ۱۳۴۹،۶۲۵۱) – کشف قانونمندیهای تاریخ و جامعه با توجه به شرایط فکری و علمی عصر ابن خلدون یک جهش بزرگ در فلسفه علم به شمار می‌رود. او امور اجتماعی و تاریخی را از ماهیت و جوهری خاص برخوردار (نفیسی (تقی زاده: ۱۳۶۸ ،۱۵۵) می‌داند که مورخ باید با مهارت و مداومت و تمامی دائمی با حوادث تاریخی به خوبی با طبایع آنها آشنایی پیدا کند.

درک زمینه‌ها و روابط متقابل وقایع تاریخی خود در نظر ابن خلدون بستری برای هدایت مورخ است و او را از غلطیدن در ورطه‌ی حدس و گمانهای غیر علمی و منبعث از لغزشهای فردی و یا اخبار نادرست (و اطلاعات ناقص) باز می‌دارد، زیرا «هرگاه شنونده‌ی خبر با طبایع حوادث و کیفیات و مقتضیات جهان هستی آگاه باشد او را در تنقیح خبر برای بازشناختن صدق از کذب یاری خواهد کرد.» (نفیسی (تقی زاده: ۱۳۶۸، 156)

www.arsivakurdi.org

ابن خلدون از آنجا که در صدد کشف روابط علت و معلولی در بطن حوادث تاریخی بود به کل تاریخ به‌گونه‌ای جامع نظر داشت و این امر وی را به اصولی مشخص رهنمون می‌گردید که با اندیشه‌های متکفران قرون جدید اروپا قابل قیاس است. از جمله تطورگرایی ابن خلدون با نظریه اسپنسر در قرن نوزدهم شباهت فراوان دارد.

ابن خلدون در زمینه تطورگرایی معتقد است: «احوال ملتها و نسلها در نتیجه تبدیل و تبدل اعصار و گذشت روزگار تغییر می‌پذیرد و این به منزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیداست، زیرا جز با سپری شدن قرنهای دراز روی نمی‌دهد.» (توسلی، ۱۳۶۹، 94)

در تطورگرایی ابن خلدون در عین حال عناصری از نظریه تکامل‌گرایی اجتماعی و دیالکتیک تاریخی (ادیبی، حسین و انصاری، عبدالمعبود: ۱۳۵۸ ،۹۰) نهفته است، چنان که وی معتقد است جوامع انسانی سیری تکاملی را از زندگی بدوی و چادر نشینی به سوی تشکیل دولت و توسعه شهر نشینی طی می‌کنند که ابتدا دینامیسم این تحول و دگرگونی بر مبنای عصبیت و تضاد متقابل عوامل مختلف است و بالاخره تمامی این فعل و انفعالات دور و نزدیک در تاریخ و جامعه به ذات باری تعالی منسوب است.

ب: نظریه‌پردازی در آراء ابن خلدون

در تعریف علم مقوله طبقه بندی بسیار اساسی است و اصولاً علم جز طبقه بندی آگاهیها و دانسته‌های بشری نیست. این خاصیت علم مستقیماً در نگرش علمی اندیشمند نیز منعکس و قابل تشخیص است. هر اندیشمندی در حدود طبقه بندی یافته‌ها و تجربیات علمی خیود بر می‌آید و این طبقه بندی به میزانی که از واقعیت و سنخیت منطقی بیشتری برخوردار باشد طبعاً قوام و دوام بیشتری خواهد داشت.

یکی از جالب‌ترین روشهای طبقه بندی رویه‌ای است که امروزه از آن به عنوان «تیپ بندی» یا «تیپ شناسی» یاد می‌شود. رویه‌ای که بر مبنای آن دانشمند صفات ریز

www.arsivakurdi.org

یک جریان، واقعه یا پدیده‌ی خاص را در شرایط گوناگون در نظر می‌گیرد و به عنوان سرمشق تحلیلهای علمی خود در شرایط مشابه از آن بهره‌برداری می‌نماید. چنین روشی از قدیم الایام در بین متفکرانی نظیر افلاطون، ارسطو (بارنز وبکر– ۱۳۷۰،۲۴۱) ، فارابی، توماس مورو... رایج بوده ولی ماکس وبر به‌گونه‌ای علمی تیپ بندی را مورد بررسی و ارزیابی قرار داد. و نمونه مثالی (Ideal Type) او جایگاه و اهمیت ویژه‌ای در پژوهشهای کاربردی دارد.(Faucalt، Miehel1997)

ابن خلدون گرچه مستقیماً از تیپ بندی خاص در مقدمه خود نام نمی‌برد ولی کنکاش در تحلیل و نحوه‌ی استدلال او در خصوص جوامع بدوی و شهرت، دولت و حکومت، و عصبیت نشان می‌دهد که وی از نوعی تیپ بندی علمی استفاده می‌کند، که سرانجام این بهره‌گیری از تیپ بندی و طبقه بندی مثالی او را به تدوین نظریه‌های جامع‌تر در خصوص تاریخ و جامعه رهنمون می‌شود. (ایولاکوست:1362 ص ۱۹۷)

ابن خلدون با دیدگاه منسجم و موشکافانه خود باب نظریه‌پردز ای علمی را در حیطه علوم اجتماعی و تاریخ گشود. کندوکاو او در احوال پیشینیان و نگرش انتقادی به دستاوردهای مورخان پیشین در راستای یافتن روابط علّی میان وقایع و پدیده‌ها صورت گرفته بود. (همان) زیرا وی چنین می‌پنداشت که انباشت معلومات و محفوظات بی‌شمار بی‌آنکه بتوان جریانهای اجتماعی و تاریخی که منعکس کننده طلوع و غروب تمدنها و گروهها و دولتها باشد، شناخت ارزش علمی نخواهد داشت.(George ،Ritzer ، 1998) او خود با مطالعه مستقیم و غیر مستقیم (اخبار– اسناد و مدارک) دست به استخراج اصولی کلی می‌زد و آن‌گاه‌اصول کلی خود را بر موارد جزئی منطبق می‌کرد و با آنکه بر استقرار و عناصر پراکنده علم تأکید می‌ورزید هشیار بود که این عناصر فقط در زمینه ذهن محق مرتبط و یا معنی می‌گردند، از این رو به اهمیت زمینه‌ی ذهن محقق و لزوم تصحیح آن پی برده بود. و به بیان دیگر به مقام نظریه (تئوری) در تحقیق علمی و واقف گشته بود. (همان)

www.arsivakurdi.org

طبعاً آنچه به واسطه ابن خلدون به خزانه معرفت بشری افزوده گشت تنها و تنها از ذهن و فکر او برنخاسته است. و علی‌رغم اینکه اغلب تصور می‌کنند که ابن خلدون واضح منحصر به فرد بسیاری از تئوریهای اجتماعی و تاریخی است، ولی باید اذعان داشت که جنبه‌هایی از تفکر او میراث بازمانده از اندیشه‌های کسانی است که پیش او در این وادی گام نهاده‌اند، هرچند هیچ یک از آنان نتوانستند به‌گونه‌ای که ابن خلدون به مسائل می‌پرداخت ابتکار و خلاقیت پایداری برجای گذارند. (همان)

فهم ابن‌خلدون از تاریخ

با توجه به مجموع ويژگي‌هاي فردي ابن‌خلدون و همچنين تجارب سياسي و فرهنگي عربي، طه حسين معتقد است او با چشمان تيزبين پديده‌هاي اجتماعي را در طول تاريخ مورد بررسي قرار داد و در نتيجه نظر او منتهي به يك باور ثابتي باشد. باوري كه شبيه به اعتقاد ديني بود نه يك مذهب فلسفي. لذا ضرورت تغيير روش بررسي تاريخي و تاريخ نويسي بر او روشن گرديد و معتقد گرديد بايد روشي محكم در بررسي‌تاريخ و ارائه قوانيني كه بر طبق آن، سازمان جامعه با شكل روشني اداره شود، وضع گردد. هدف يك مورخ امروزي بر بيان دقيق و آشكار وقايع مي‌باشد درحالي كه ابن‌خلدون معتقد است كه قواعد بررسي تاريخي به يك اصل واحد بر مي گردد و آن تحقيق نظري درباره وقايعي كه به خودي خود امكان وقوع داشته باشند و با سرنوشت طبيعي تمدن معارض نبوده و با شرايط زمان و مكان موافق باشند. اما درباره كشف اثر مادي وقايع توسط مورخ نمي‌انديشد و چه بسا اعتقاد ندارد كه چنين چيزي ممكن باشد.(اسماعيلي، محمدمهدي: 1388، 39)

از نظر او تاريخ «ذكر اخبار مخصوص به عصر يا نسل» مي‌باشد اما شناخت وقايع به صورت مجرد براي بيان دقيق امكان ندارند و بيان احوال كلي جهان و نسل‌ها و عصرها براي مورخ به مثابة مبنائي است تا بتواند غرض‌هاي خود را براي آن قرار دهد و بوسيله آن اطلاعات خود را بيان كند. او معتقد است «احوال كلي جهان» موضوع علم تاريخ نيست بلكه موضوع علم «وابسته به تاريخ» است. در واقع ضرورتي براي علم تاريخ

www.arsivakurdi.org

است اما براي خود، يك علم مستقل به شمار مي‌رود «اين علم براي خود دانش جداگانه ايست و براي خود موضوع دارد و آن تمدن بشر و اجتماع انساني است و براي خود مسائلي دار د كه عبارتست از عوارض و پي‌آمدهائي كه يكي پس از ديگري به دنبال هم مي‌آيند».(طه حسين، : 1388، 54)

طه حسين در اينجا احتمال داده است كه ابن‌خلدون خيال كرده است كه علم اسلامي محض، يعني اصول فقه اسلامي، از عالم بالا براو وحي گرديده و به آساني برايش ميسر گرديده است و آن عبارت است از قواعد شرعي و نهايتاً شرح فقه از جهت ارتباطش با نصوص قرآن و سنت. او اين مسأله را به خاطر شباهت استدلال ابن‌خلدون به فهم فقهاء دانسته است كه معتقدند به خاطر فهم اصول فقه، نه تنها مي‌توانند احكام وضع شده و رابطة آنها را با قرآن و سنت در يابد، بلكه در توان آنهاست كه احكام آينده را نيز استباط نمايد. طه‌حسين معتقد است كه ابن‌خلدون چون آگاهي بر رابطه‌اي كه مسلمانان و به ويژه متكلمان بين منطق و كلام تنظيم كرده‌اند، داشته است، بعيد نيست كه او مي‌خواسته چيزي شبيه به ارتباط فوق در مسأله تاريخ ترغيب دهد. وي تاريخ را از لحاظ وجودي، يك كل تجزيه ناپذير مي‌دانست و روشي را كه در بررسي وقايع كه تاريخي را تشكيل مي‌دهد ترسيم كرد و يك علم اضافه را كه به فهم تاريخ كمك مي كند، ابداع نمود.(اسماعيلي، محمدمهدي: 1388 ،38)

روش تاريخ نگاري

ابن‌خلدون معتقد است براي اينكه مباحث تاريخي در راه درست و مناسب حركت كند بايد از اشتباهات اجتناب شود. او علل اشتباهات را به اين عوامل نسبت مي دهد: اول، «مذهب تشيع مؤلفان است» زيرا نويسنده را از آزاد بودن در داوري دور مي سازد و ناچار مي كند كه با تمام نيرو در راه تأثير اعتقاد دروني خود حركت كند. دوم، «باور داشتن بي‌چون و چرا به تمام مطالبي است كه راويان نقل مي‌كنند» كه جهت اجتناب بايستي قواعد علمي و روش‌هاي توثيق را به كار بندند. بر اين اساس، ابن‌خلدون احكامي را

www.arsivakurdi.org

كاملاً معقول مي‌داند كه از دايره احكام محّدثان مسلمان مورد وثوق بيرون نباشد. سوم، «ناآگاهي بر سرشت احوال پيشرفت و تمدن.» طه حسين اين ملاك را با ارزش‌ترين وسيله در بررسي وقايع مي‌داند و برتري ابن‌خلدون بر پيشينيان را درك همين مطالب مي‌داند. وقايع تاريخي چاره‌اي جز انطباق با قاعده سوم ندارد. بنابراين در نقل روايت اخبار و تشخيص حق از باطل، بايد به حالات امكان و يا عدم امكان آنها و هماهنگي آن حالات با سرشت جامعه بشري بنگيريم كه همان ميل به عمران و توسعه است. (طه حسين، : 1388، 64)

به عقيده ابن‌خلدون تحصيل ارزيابي با تحقيق احوال جامعه و آنچه وابسته به آن است، با بررسي دانشي است كه او ابتكار نمود. قوانيني كه به نظر ابن‌خلدون جهت اين ارزيابي به كار مي‌آيند عبارت است:

1- قانون عليّت (رابطه سبب با مسبّب): هدف هر دانشمند عبارت است از شناسايي روابطي كه بين يك حادثه معين با علل آن وجود دارد و اين مسأله خود، جهت دانشمندان علوم طبيعي و انديشه فلاسفه ماوراء طبيعت است. پس به چه سبب ما اين طريقه را در فهم تاريخ به كار نبنديم؟ مورخ بايد اين قانون را بشناسد و به تمامي تأُثيرهاي آن در ارتباط با جامعه بشري توجه كند و بايد قبل از بيان حوادث، تطابق آن را با قانون سبب و مسبّ بسنجد.(اسماعيلي، محمدمهدي: 1388 ،84)

درحقيقت با بيان اين قانون، ابن خلدون به مبدأ و پايه جبر تاريخي ايمان آوردو ما كاملاً حق داريم كه پيشي گرفتن او را از مونتسكيو در اين جهت بپذيريم. بدون بيان هيچ ادعايي در جهت تقليد مونتسكيو از ابن‌خلدون ويا وحدت طريقي، هر دو به پايه بودن اين بحث در اجتماع اعتقاد دارند. (طه حسين، : 1388، 64)

در مورد پديده‌هاي كه تواني شناخت علل آن را نداريم، ابن خلدون ازكلمه «المصادفه» به معناي «علل پنهاني» اشاره مي كند و با اين تعبير مانند «كورنو» نمي‌انديشد كه سبب وجودي حادثه بخودي خود علتي از علل پنهاني است زيرا ندانستن آن را به مراتب

جهل خود پژوهنده نسبت مي‌دهد. البته در خصوص معجزات، ابن‌خلدون امكان وجود معجزه را در هر زمان و مكان مي‌پذيرد. در مسأله سبب، ابن‌خلدون تا آنجا پيش مي‌رود كه آن را يك فرمان و سرنوشت تاريخي مي‌شمرد و اراده فردي و تأثير پادشاهان را بر سير حوادث نفي مي‌كند. پيرشدن حكومت‌ها يك امر طبيعي است و علاجي ندارد؛ پس بايد تابع قضا بود.

2. قانون تشابه: ابن‌خلدون معتقد است اجتماعات بشري از بعضي جهات به يكديگر تشابه دارند ولي برخلاف «تارد» آن را تنها تقليد نمي‌نامد. علت اصلي و ريشه‌اي مشابهات اجتماعي، همانا وحدت عقلي نوع بشر است وبين دو انسان از لحاظ روحي تفاوتي وجود ندارد و تنها امتياز آسماني پيامبر (ص) و ارواح اولياء باعث شده از اين امر مستثني باشند.

ابن‌خلدون تقليد را نيز در بعضي موارد به عنوان تشابه اجتماعي مي‌پذيرد كه عبارت است از: تقليد ملت از حاكم، غالب از مغلوب و ديگري مغلوب از غالب. چون تقليد آغاز تغيير است مقلد ناچار از ترك برخي عادات و پذيرفتن برخي ديگر مي‌شود كه به مرور زمان تشابه را ايجاد مي‌كند.(اسماعيلي، محمدمهدي: 1388 ،24)

3. قانون تباين: ابن‌خلدون قانون تباين را به علل جغرافيائي، طبيعي، اقتصادي و سياسي نسبت مي‌دهد و معتقد است با وجود متحد المشكل كالبد انسان‌ها و همبستگي ريشه‌اي آنها، جامعه بشري از اثرهائي كه اختلاف و تباين را به وجود مي‌آورند، متأثر مي‌شوند.

ابن‌خلدون خود در بيشتر مواقع باسه قانون فوق، به صورت مستند روايات تاريخي را بررسي كرده است ولي گاهي نيز تحت تأثير مسايلي، از اين قواعد تخطي كرده است؛ نظير دفاع از نسب فاطمي‌ها كه مخالفت با آن را از غرور و نخوت عباسيان مي‌داند و معتقد است در صورت كه ادعاي فاطميان دروغ بود، هرگز نمي‌توانستند دشمنان خود را شكست

www.arsivakurdi.org

دهند و مملكت خود را در كوتاه مدت بنيان نهند، چون خداوند دروغ گويان را لغت كرده است!؟

طه‌حسين در بيان ارزش روش تاريخي ابن‌خلدون معتقد است عليرغم بيان قوانين فوق، به دليل بي‌اعتنايي به منابع تاريخي، طريقه تاريخي وي از ريشه اشتباه است و با اين حال ابن‌خلدون با ابداع طريقه تحقيق، فكر روشني و درستي به اين روش داد.(اسماعيلي، محمدمهدي: 1388 ،74)

هدف مطالعه تاريخ

ابن‌خلدون هدف از مطالعه تاريخ را كشف قوانين دگرگوني‌ها مي‌داند و معتقد است اين قوانين، چرخ جامعه را به حركت در مي‌آورد و با تحقيق در درون جامعه بايد آن قوانين بررسي شود، تحقيقي كه خود، دانش مستقلي است و ابن‌خلدون آن را علم الاجتماع مي‌نامد. وي عقيده دارد پديده، يك واحد كل است كه عناصر آن به هم پيوسته‌اند و برهم تأثيردارند. اين كل تابع عناصري نيز مي‌باشد كه با وجود دور بودن از جوهر جامعه، ازجوهرجامعه بسيار دورند، اما تأثير مهمي برروي آن دارند. مجموعه عوامل مؤثر در جامعه به دو نحو هستند. يكي مجموعه قوانين نظير اسكان بدويان و نظم شهرنشيني كه كاملاً وابسته به جامعه است و ديگري مجموعه‌اي از قوانين نظير پديده‌هاي جوي كه هيچ ارتباطي به وجود جامعه ندارند. او مي‌خواهد با شرح اين قوانين و بيان راه‌هايي كه قوانين بر جامعه تأثير مي‌گذارند، به فهم درستي از تاريخ برسد.

(Talcott ،Parsons) در مباحث اجتماعي ابن‌خلدو ن تاكيد مي‌كند بر حسب منطق عربي دانشي كه او وضع كرده از لحاظ موضوع، مسائل و هدف يك علم مستقل است. او اقرار مي‌كند كه پيش از تمدن عرب، تمدن‌هاي ديگر نظير ايراني، يوناني وعبري بوده‌اند ولي چيزي از اين تمدن‌ها به اعراب نرسيده است. ابن‌خلدون به اشتباه معتقد است كه عرب‌ها مشرق را نشاخته بودند، در حالي كه ملل مشرق مانند هند وايران در رياضي و ستاره‌شناسي پيشرفت‌هاي داشتند كه عرب‌ها از آن مطلع بودند. سياست اسلامي عباسيان

www.arsivakurdi.org

در امور كشورداري در بيشتر قسمت‌ها نسخه بدل دولت ساساني بودند. (طه حسين، : 1388، 64)

البته طه‌حسين معتقد است كه ابن‌خلدون اولين كسي است كه توانست سياست را از اعتبارات ديني رهايي بخشد و با روشي درست، از جهت علمي آن را شرح دهد و از اين حيث بر ارسطو و افلاطون نيز برتري دارد زيرا او انديشه وسيعتري را مي‌پروراند. او مي‌خواهد تاريخ انسان را به معناي وسيع شرح بدهد و در اين شرح، انديشه اجتماعي او برتري كامل بر انديشه ارسطو و افلاطون و مورخان كهن دارد. نكته جالبي كه هوش بالاي او نشان مي‌دهد، عدم آگاهي او از نظريات سياسي يونان است و او، در دايره محدودي كه همان جهان اسلام است، آزمودگي خود را نشان داده است.

درك ابن‌خلدون از متن جامعه

ابن خلدون اولين فيلسوف است كه از متن جامعه، موضوع علم جديد مستقلي را بدست آورد. مطالعات ابن‌خلدون و تمركز او به بررسي سياسي جامعه، باعث شده است كه به نظر رسد ابن‌خلدون انديشه واضحي درباره اجتماع، متمايز از انديشه درباره فرد ندارد. ابن‌خلدون براي اينكه جامعه را بررسي كند، به بررسي فردي تكيه كرده است. به ويژه به بررسي نظرياتي كه مباحث ماوراالطبيعه و كلامي درباره روح بشر آورده‌اند، مي‌پردازد. او جسم يك دولت را تشبيه به جسم يك انسان مي‌كند؛ به دنيا مي‌آيد، رشد مي‌كند و سرانجام مي‌ميرد. دوران كودكي دارد با سادگي و خشونت در اخلاق و نيازهاي اندك، دروان جواني كه نيروهاي رشد او را به سوي پيروز مي‌رانند، سپس دوران پختگي كه انسان در كار خود تدبير مي‌كند و به دنبال آن دوره نابودي فرا مي‌رسد.(اسماعيلي، محمدمهدي: 1388، 74)

اين تلقي ابن‌خلدون تنها در جوامع مسلمان و ملت‌هاي شمال آفريقا زمان او صادق مي‌باشد كه معتقدند جامعه وجود ذاتي ندارد. در حالي كه در اجتماعات اسلامي جز در قرن اول، خلفاء و فرمانروايان هرگونه كه ميل داشتند بر دنياي اسلام حكومت

www.arsivakurdi.org

مي‌كردند. در نتيجه، جز در چند مورد خاص، روش ابن‌خلدون بسيار اشتباه بوده است، زيرا دايره آزمودگي او محدود بوده است. اما با اين وجود، ابن‌خلدون با كوشش و درك شايسته‌اي از تاريخ‌اسلام، توانست تعدادي از پديده‌هاي اجتماعي را جامع‌تر از تاريخ اسلام بيان كند و امكان پياده شدن آنها را در هر مكان مورد توجه قرار دهد و اولين سنگ بناي فلسفه اجتماعي را نه از راه تصادف بلكه از راه بحث خردمندانه نصب نمايد. در ضمن او نيز احساس مي‌كند كه فلسفه‌اش نمي‌تواند كامل باشد به اين جهت از دانشمندان و نقادان مي‌خواهد كه اشتباهات او را ببخشند و درخواست مي‌كند كه بحث ويژه او را دنبال كنند و در تكميل آن بكوشند..

نظريه دولت بر اساس تاريخ

انتقادی که وی بر تاریخ نویسان پیشین وارد آورده به خوبی وسعت دید وبینش اورا از متقدمانش متمایز مینماید.وی در اینباره مینویسد:اما بعد،تاریخ از فنون متداول در میان همه ملتها و نژادهاست که برای آن،سفرها و جهانگردی ها میکنند،هم مردم عامی و بی نام و نشان به معرفت آن اشتیاق دارند وهم پادشاهان و بزرگان به شناختن آن شیفتگی نشان میدهندودر فهمیدن آن دانایان ونادانان یکسانند،چه در ظاهر اخباری بیش نیست درباره روزگارها ودولت های پیشین وسرگذشت قرون نخستین،که گفتارها را به آنها می آرایند وبدانها مثل میزنند وانجمنهای پرجمعیت را به نقل آنها آرایش میدهند.مارابه حال آفریدگان آشنا میکندکه چگونه اوضاع واحوال آنها منقلب میگردد.دولتهائی می آیندوفرصت جهانگشائی میابندوبه آبادانی زمین میپردازندتا ندای کوچ کردن وسپری شدن آنان را در میدهند وهنگام زوال وانقراض ایشان فرا میرسد.وامادر باطن،اندیشه وتحقیق درباره حوادث ومبادی آنها وجستجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست وعلمی است درباره کیفیات وقایع وموجبات وعلل حقیقی آنها،وبهمین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه میگیرد و سزاست که ازدانشهای آن شمرده شود.ومورخان بزرگ اسلام بطور جامع اخبار روزگار گذشته را گرد آورده وآنهارادر صفحات تواریخ نگاشته وبه یادگار گذاشته اند.ولی ریزه خواران،آن اخبار

www.arsivakurdi.org

رابه نیرنگهای باطل در آمیخته ودرمورد آنها دچار توهم شده یابه جعل پرداخته اندوبه روایات زراندود ضعیفی تلفیق کرده وساخته اند وبسیاری آیندگان،ایشان را پیروی کرده وهمچنانکه آن اخبار را شنیده اند برای ما به جا گذاشته اند بی آنکه به موجبات وعلل وقایع و احوال درنگرند،واخبار یاوه و ترهات را فروگذارند.

از اینرو روش تحقیق اندک،و نظر تنقیح اغلب،کند وخسته است وغلط وگمان را آنچنان با تاریخ درآمیخته اندکه گوئی به منزله خویشاوندان ویاران اخباند......

باری مردم،اخبار را تدوین کرده وآثاری فراوان به یادگار گذاشته وتواریخ ملتها را در سراسر جهان گرد آورده اندولی آنان که به فضیلت شهرت وپیشوایی نامبرده شده وکتب پیشینیان را تتبع کرده ودرآثار خویش آورده اند،گروهی اندک وانگشت شماربیش نیستند،مانند:

ابن اسحاق و طبری،ابن کلبی ومحمدبن عمر واقدی وسیف بن عمراسدی و مسعودی ودیگر ناموران که درمیان همه مورخان متمایزند...

ابن خلدون آنگاه ازوقایع نگاری صرف که شیوه بسیاری از مورخان زمانش بوده است،به سختی انتقاد کرده وآنهارا مشتی مقلد می نامد که وقایع رادررابطه علت ومعلولی و به طریق علمی مورد بررسی قرارنمیدهند:آنگاه پس از این گروه که نام بردیم کسانی که پدیدآمده اند جزمشتی مقلد کند ذهن و کم خرد،بیش نبوده اند،که بهعین روش گروه نخستین را تقلیدکرده وآنانرا سرمشق خویش ساخته اند وبکلی از تحولاتی که روزگار پدید آورده وتغییراتی که به سبب عادات و رسوم ملتها ونسلها،بوجودآمده است،غفلت ورزیده اند.این گروه به تقلید از پیشینیانی که آنها را سرمشق خود ساخته اند،اخبار دست به دست گشته رابه عین وبی کم وکاست،درخصوص حوادث تاریخ خود تکرار میکنند واز یاد کردن مسائل مربوط به نسلهای دوره خودشان غفلت می ورزند چه تشریح وچه تفسیر آنها برایشان دشوار است ودرنتیجه اینگونه قضایارا مسکوت میگذارند...

www.arsivakurdi.org

وی در دنباله همین بحث به روش بررسی خوداشاره کرده ومینویسد: ...وازمیان مقاصد گوناگون برای آن،روشی بدیع واسلوب وشیوه ای ابتکارآمیز،اختراع کردم وکیفیات تمدن وعوارض ذاتی آنهاراکه در اجتماع انسانی روی میدهد،شرح دادم،چنانکه خواننده را به علل وموجبات حوادث آشنا میکندو...

ابن خلدون دردیباچه خود در ارتباط بانام،محتوای آن وروشی که به کاربرده است اضافه مینماید:از اینرو آنرا به کتاب العبر...نامیدم ودرباره آغاز نژادها و دولتها و همزمانی ملتهای نخستین وموجبات انقلاب وزوال ملتها،درقرون گذشته و آنچه در اجتماع پدید می آیدازقبیل: دولت وملت و شهر ومحل اجتماع چادرنشینها،ارجمندی وخواری وفزونی وکمی جماعات ودانش وکسب و گردآوری ثروت و از دست دادن آن و کیفیات واژگون شدن و پراکندن اقوام و دولتها و چادر نشینی و شهر نشینی و آنچه روی داده و آنچه احتمال و انتظار روی دادن آن میرود هیچ فروگذار نکردم ، بلکه جملگی آنها را بطور کامل و جامع آوردم و براهین و علل آنها را آشکار کردم... و پس از آنکه کوشش در تألیف این کتاب را به کمال رسانیدم و مانند شمعی فروزان آن را بر سر راه بینندگان فرا داشتم و در میان دانشها ، روش و اسلوب آنرا آشکار ساختم و دایره آنرا در میان علوم توسعه بخشیدم و گرداگرد آنرا دیوار کشیدم آن را از دیگر علمها جدا ساختم و اساس آنرا بنیان نهادم ، این نسخه از آن کتاب را به کتابخانه خداوندگارمان ، خواجه و پیشوا... ارمغان داشتم....

آنچه که در بالا از قول ابن خلدون نقل شد نشانگر ارزش و اهمیتی است که تحلیل وقایع و پدیده های اجتماعی از دید تاریخی و با روشی جدید که مبتنی بر کشف رابطه علی بوده ، برای وی داشته است و به همین دلیل ، چنانکه بعداً خواهیم دید ابن خلدون در بحث از کلیه وقایع و پدیده های مورد مطالعه تاریخ ، سعی در ارائه کشف نوعی رابطه علت و معلولی می نماید و پدیده مورد نظر را با پدیده های دیگر اجتماعی یا جغرافیایی درارتباط قرارمیدهد.در حقیقت شهرت وی نیز در این است که برای اولین بار وقایع تاریخی وحوادث اجتماعی را در رابطه علی جستجو نموده و بدنبال کشف قانونی عام حاکم بر حیات اجتماعی ملتهاست . ابن خلدون درباره دولت نیز که یکی از نهادهای اساسی

www.arsivakurdi.org

است به تفضیل به بحث پرداخته و ظهور و سقوط دولتها را در مراحل مختلف مورد بررسی قرار داده است .

مرحله نخستین دوران پیروزی به هدف و طلب و چیرگی بر مدافع و مخالف و استیلا یافتن بر کشور و گرفتن آن از دست دولت پیشین است . در این مرحله خدایگان دولت در بدست آوردن مجد و سروری و خراج ستانی و دفاع از سرزمین و نگهبانی و حمایت از آن پیشوا و مقتدای قوم خویش میباشد و به هیچ روی در برابر ایشان یکه تاز و (فرمانروای مطلق) نیست ، زیرا این امر بر مقتضای عصبیتی است که به وسیله آن پیروزی و غلبه روی داده و عصبیت مزبور در این مرحله هنوز در میان آنان پایدار و مستقر است.

مرحله دوم دوران خودکامگی(حکومت مطلق)وتسلط یافتن برقبیله خویش ومهار کردن آنان از دست درازی به مشارکت و مساهمت در امر کشورداری است،وخدایگان دولت،دراین مرحله،به برگزیدگان رجال وگرفتن موالی ودست پروردگان،همت میگمارد،وبر عده این گروه می افزایدتا میدان را بر اهل عصبیت وعشیره خویش،آنانکه در نسب وی هم سهم،ودر بهره برداری ازملک،شریک وانباز وی میباشند،تنگ کند.ازاینروآنانرا از عهده داری امور میراند واز دخول در آستانه این امر منع میکندوسر جای خود مینشاندتازمام فرمانروائی،به استقلال در کف او قرار گیردو حاکمیت در خاندان او پایدار شودوخود کامگی (فرمانروائی مطلق)به وی منحصر گردد.از اینرو،بنیانگذار این مرحله دولت،به علت مدافعه و زدوخورد با حریفان خویش همان رنجها و مشقتهائی راکه پایه گذاران مرحله نخستین در بدست آوردن کشور میبرد تحمل میکنه‌بلکه کار او دشوارتر وپررنجتر است زیرا پایه گزاران نخستین با بیگانگان به کشمکش وزدوخورد میپرداختندویاران وپشتیبانان ایشان در این پیکار،کلیه افراد عصبیت ایشان بود ولی خدایگان دولت در این مرحله با نزدیکان خویش به ستیزه جوئی برمیخیزدوآنان را می راند وهیچکس اورادر این نبرد یاری نمیدهدجزگروه اندکی از دوران (یا بیگانگان)از اینرو به کار دشوار دست می یابد.

مرحله سوم دوران آسودگی وآرامش خدایگان دولت،برای برخورداری وبدست آوردن نتایج وثمرات پادشاهی است،نتایجی که طبایع بشر بدانها دلبسته وآرزومند است مانند

www.arsivakurdi.org

کسب ثروت وبه یادگار گذاشتن آثار جاوید ونام آوری وشهرت طلبی،ازاینرو تمام هم خودرا مصروف امور خراج ستانی وموازنه دخل و خرج ومحاسبه هزینه ها (ومستمریها)ومیانه روی در آنها میکندو به برآوردن بناهای زیبا و کاخها و دژهای عظیم و شهرها و آبادانیهای پهناور و معابد بلند، همت می گمارد و به هیئتهای نمایندگی از اشراف و ملتها و بزرگان و سرآمدان قبائل، بار می دهد و به پراکندن احسان در میان اهل خویش می پردازد . گذشته از اینکه به رفاه حال حاشیه نشینان و دست پروردگان خویش از لحاظ مال و جاه در می نگرد به سان دادن سپاهیان خویش و پرداختن حقوق و ارزاق ایشان در هر ماه از روی انصاف، عنایت میکند چنانکه آثار آن در وضع لباس و سلاح و نشانها و دیگر تزئینات و رسوم لشکریان در روز آرایش و سان نمودار می گردد . آنوقت دولتهای دوست وی بدان مباهات می کنند و دولتهای جنگجو و دشمن بیمناک و هراسان می شوند و این مرحله آخرین مراحل استبداد و خود کامگی خداوندان دولت است . زیرا خدایگان دولتها در همه این مراحل ، مستقل برای خویش هستند و ارجمندی خویش را آشکار می سازند و راهها برای آیندگان خویش هموار می کنند .

مرحله چهارم دوران خرسندی و مسالمت جویی است و رئیس دولت در این مرحله ، به آنچه گذشتگان وی پایه گذاری کرده اند قانع می شود و با پادشاهان همانند خویش مسالمت جوئی در پیش می گیرد و در آداب و رسوم و شیوه سلطنت به تقلید از پیشینیان خویش می پردازد و کلیه اعمال ایشان را گام به گام دنبال می کند و پیروی از آنان را به بهترین طرق ، وجهه همت خود قرارمی دهد و عقیده مند می شود که اگر از تقلید آنان گامی فراتر نهد ، مایه تباهی کار او می شود و به فرمانروائی او خلل راه می یابد چه آنان را در بنیان گذاری کاخ سروری و بزرگی بینا تر می داند.

مرحله پنجم دوران اسراف و تبذیر است و رئیس دولت در این مرحله، آنچه را که پیشینیان او گرد آورده اند ، در راه شهوت رانیها و لذایذ نفسانی و بذل و بخشش بر خواص و ندیمان خویش در محفلها و مجالس عیش تلف میکنند و یاران و همراهان بد ونابکاری بر میگزینند که ظاهری چون گور کافر و باطنی آکنده از خبث و تباهی دارند و

www.arsivakurdi.org

کارهای بزرگ و مهمی را که از عهده انجام دادن آنها بر نمیآیند بهایشان ممسپارد ،کسانی که به آنچه انجام میدهند و فرو میگذارند آشنایی ندارند (یا از نتایج امر و نهی و حل و عقد امور آگاه نیستند)در حالیکه نسبت به بزرگان و عناصر شایسته قوم خویش و هواخواهان خدمتگزار پیشینیان ،بدی روا میدارد.چنانکه کینه او را در دل میگیرند و یاری و همراهی خود را از او دریغ میدارند و هم به سبب خرج کردن مستمریهای سپاهیان در راه شهوترانیهای خویش ،وضع سپاه و لشکر او به تباهی میرود ،چه بتن خویش بکار اینان عنایت نمیکند و خویش را از اینان پنهان میدارد و به پرسش احوال و به سروسامان دادن کارهای ایشان نمیپردازد و در نتیجه اساسی را که پیشینیان وی بنیان نهاده بودند واژگون میسازد و کلیه پایه گذاریها و کاخهای عظمت ایشان را ویران و منهدم می کند.در این مرحله طبیعت فرسودگی و پیری به دولت راه می یابد و بیماری مزمنی که کمتر می تواند خود را از آن برهاند وباآن وضع درمان ناپذیر میشود بر آن استیلا می یابد تا آنکه سرانجام منغرض میگردد.

مراحل پنج گانه ابن خلدون در ظهور و ترقی و سقوط دولتها را قرنها پس از ابن خلدون در نظریات بعضی متفکران غربی می توان مشاهده نمود،به عنوان مثال اسوالد اشپنگلرآلمانی ،در کتاب مشهورش به نام سقوط تمدن غرب ،تطور دورانی تاریخ را ،شبیه آنچه که ابن خلدون بیان داشته ،مطرح کرده است.وی مراحل رشد تمدن را با رشد انسان مقایسه نموده و آنها را با فصول چهارگانه مطابقت داده است.بدین ترتیب که هر تمدنی ،بهار و تابستان و پاییز را سپری نموده و در انتها به زمستان خود می رسد.

نتیجه

وجود روز افزون تغیرات ، توسعه و پیچیدگی روز افزون مناسبات اجتماعی انسانها و ضرورت درک عوامل و پیامدهای این مناسبات بخشی از معرفت بشری را بدین سوی معطوف داشته است. اهمیت این بخش از دانش آدمی- شناخت مناسبات و روابط اجتماعی- بدان خاطر است که تداوم حیات جمعی مستلزم بازشناسی این روابط و ارزیابی

شرایط و وضعیتهای گوناگون جهت انطباق با شرایط و یا تغییر آن است. اسلام در فلسفه خداشناسی و الهیات فصل مشترکهای بیشماری با ادیان الهی دیگر دارد ولی یکی از وجوه تمایز آن، دیدگاه اجتماعی و شیوه‌ی نگرش آن به نقش انسان در حیات اجتماعی است. ضرورت تاریخی دین اسلام به عنوان خاتم ادیان آسمانی ایجاب می‌کرد که قلمرو فلسفه اجتماعی آن بسی وسیع‌تر از سایر مکاتب و ادیان باشد. و به راستی آنچه در قرآن در باب روابط و مناسبات اجتماعی، مسئولیت انسان، عدل، قسط، تاریخ شناسی و مردم شناسی آمده است، بسیار شگفت‌انگیز می‌نماید. قرآن پذیرش بسیاری از عبادات و تکالیف را به قبول انجام وظایف اجتماعی و مسئولیت مسلمین در قبال حقوق فردی و جمعی افراد مسلمان و حتی غیر مسلمان مشروط کرده است. همچنین ولایت و رهبری در اسلام از ارکان دینی به شمار آمده است و لذا این مقدمات در واقع وجوه تمایز اندیشه‌های اجتماعی در اسلام را از سایر مکاتب ما قبل آن روشن می‌سازد، زیرا آنچه از اندیشه اجتماعی در میان متفکران ملل غیر مسلمان سراغ داریم تراوشات ذهن آنها و میراث بازمانده از پیشنینان است حال آنکه متفکران مسلمان اساساً به تجزیه و تحلیل و تفسیر مفاد آیات و احادیث اسلامی در زمینه جامعه و تاریخ پرداخته‌اند و این بیانگر فراگیری الگوهای نظری اسلام در تحلیل و تبیین روندهای تاریخی و اجتماعی است. آنچه در این کار نوشت در مورد پرداختن به بررسی اجمالی یکی از زوایای فرهنگ اجتماعی مسلمین و از آن میان مروری بر نگرش علمی ابن خلدون به عنوان یکي از اندیشه گران مسلمان است که تأثیری شگرف بر حوزه تفکر اجتماعی عصر خود داشته‌اند. علاوه بر آن به لحاظ تأثیری که نگرش علمی او و متدولوژی شناخت آن بر برداشتهای ایدئولوژیک و سیاسی اجتماعی اش داشته است، روش شناسی علمی به عنوان موضوع اصلی در نظر گرفته شده است تا دریچه‌ای بر شناخت زوایای فکری و دیدگاههای اصلاح گرایانه‌او باشد .

منابع

آریان پور، امیرحسین- مجله سهند- مقاله: «ابن خلدون پیشاهنگ جامعه شناس»- بهار ۱۳۴۹

www.arsivakurdi.org

ابن خلدون، عبدالرحمن- «مقدمه ابن خلدون»- جلد دوم- ترجمه محمد پروین گنابادی- تهران ۱۳۵۹
ادیبی، حسین و انصاری، عبدالمعبود- «نظریه‌های جامعه شناسی»- چاپ اول- انتشارات جامعه- تهران ۱۳۵۸
اسماعيلي، محمدمهدي، فلسفه اجتماعي ابن خلدون ،انتشارات نگاه،1388
ایولاکوست- «جهان بینی ابن خلدون»- ترجمه دکتر مظفر مهدوی- چاپ دوم- شرکت سهامی انتشار تهران- زمستان ۱۳۶۲-
بارنز وبکر- «تاریخ اندیشه اجتماعی»- ترجمه و اقتباس: جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی- چاپ سوم- انتشارات امیرکبیر- تهران ۱۳۷۰- ص ص ۲۴۱۲۲۷
توسلی، غلامعباس- «نظریه‌های جامعه شناسی»- چاپ اول- انتشارات سمت- تهران ۱۳۶۹.
حائری، عبدالهادی- «نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بوروژازی غرب»- چاپ اول انتشارات امیرکبیر- تهران ۱۳۶۷
شیخ محمد علی- «پژوهشی در اندیشه‌های ابن خلدون»- چاپ دوم- دانشگاه شهید بهشتی- تهران ۱۳۶۳
طه حسين، فلسفه ابن خلدون،ترجمه ، دانائي، امير حسين ، انتشارات نگاه،1388
نفیسی (تقی زاده)، محمود- «سیری در اندیشه‌های اجتماعی مسلمین»- چاپ اول- انتشارات امیری- تهران- آذر ماه ۱۳۶۸
Ritzer ‹G. (1998). *Sociological theory*. Mc Graw Hill ‹Inc1998
Ritzer ‹G. (1991). *Metatheorizing in sociology ‹levington*. Mass leuinston books.
Parsons ‹T. (1975). *The social system*. Glencoe. Free Press.
Faucalt ‹M. (1997). *The order of things ‹London*. Taristock.
Dahrendorf ‹R. (1995). *Class and class conflict ‹in industrial society*. Stanford university press.
Coser ‹Lwisnhkadhv nhkae. The functions of social conflict. Newyork. Free.

www.arsivakurdi.org

www.arsivakurdi.org

AHMED EL-BOTÎ EL-CIZÎRÎ VE DİVANINDA KUR'ÂN'A YAKLAŞIMI

Nurettin TURGAY

Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Bölümü

www.arsivakurdi.org

Özet

İslam tarihi boyunca bölgemizde, özellikle dini ilimler alanında pek çok âlim yetişmiştir. Bu önemli âlimlerden biri de hiç şüphesiz Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî (ö. 1050/1640)dir. O, hicri 975 miladi 1567 yılında Cizre'de dünyaya gelmiştir. Önce bir din âlimi olan babasında ve ondan sonra da yöredeki âlimlerden Arap dili ve İslâm dini ile ilgili ilimleri öğrenmiştir. İlim tahsili için Hakkâri, Diyarbakır ve İmadiye'ye gitmiş, 32 yaşında Diyarbakır'a bağlı 'Sıtrebas' köyünde Mela Taha adındaki âlimden ilmi icazet almıştır. Diyarbakır'a bağlı 'Serba' köyünde imamlık ve müderrislik yapmış, bilahare bir süre Hasankeyf'te ve ondan sonra da ömrünün sonuna kadar memleketi olan Cizre'de müderrislik yaparak pek çok talebeye icazet vermiştir. Hicri 1051, miladi 1640 yılında 75 yaşında Cizre'de vefat etmiş ve Cizre'deki "Medrese Sor"da defnedilmiştir.

Arapça ve Farsçayı da çok iyi bilen Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî (ö. 1050/1640), Kürtçe olarak yazmış olduğu divanında tasavvuf, usul, fıkıh, tefsir, hadis, sarf, nahiv, mantık, estetik, felsefe, belâgat, matematik, astronomi, kozmoloji, tarih, fizik, metafizik v.s. ilimlere yer vermiştir.

Kur'ân ve sünnet anlayışına sahip olan Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî, divanının çeşitli yerlerinde zaman zaman ayetlerden

aldığı kelimelere ve bazen de ayetlerin manalarına yer vermiştir. Onun divanı, Kur'ân'dan alınan ilham ile yazılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed el-Botî el-Cızîrî, Divan, Kur'ân.

Abstract

Ahmed El-Botî El-Cızîrî and His Approach to Kor'an at His Divan

During the Islamic history many scholars; especially at religious sciences, have brought up. Undouptedly, one of these important scholars is Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî (died in 1050/1640). He was born in 975 of Hegira(1567) in Cezirah. He learned Arabic Language and sciences related to Islam religion firstly from his father who was a religious scholar and then from scholars in the neighbourhood. He had been to Hakkari, Diyarbakir and Imadiye to study science and took scientific permission at the age of 32 from a scholar called Mela Taha at 'Sitrebas" village in Diyarbakir. He served as an imam and a teacher at 'Serba' village, later he gave permission to lots of students by working as a teacher at Hasankeyf for a while and then at Cezirah which is his hometown. In 1051 of the Hegira (1640) he died in Cezirah at the age of 75 and was buried at ' Medrese Sor' in Cezirah.

Knowing Arabic and Persian Languages very well, Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî (died in 1050/1640), gave place to sciences such as sufism, adjective, canon, interpretation, hadith, grammer, logic, aesthetics, philosophy, declamation, maths,astronomy, cosmology, history, phiysics, metaphysics etc. at his Kurdish written divan.

Owning Kor'an and the Sunna understanding, Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî sometimes mentioned about words and meanings of verses at his divan. His divan is written with the inspiration taken from Kor'an.

Keywords: Ahmed el-Botî el-Cızîrî, Divan, Kor'an.

www.arsivakurdi.org

Kurte

Ahmed El-Botî El-Cizîrî, Dîwana Wî û Têkiliya Bi Quranê Re

Li herêma me, bi dîroka Îslamê re gellek alim, bi taybetî di warê ilmên olî de, rabûne. Yek ji van alimên grîng, bê şîk Mela Muhammed el-Botî el-Cizîrî (m. 1050/1640) ye. Di sala 975 ê Hicrî ku beramberî 1567 ê Mîladî ye, li Cizîrê ji dayîk bûye. Li ber destê bavê xwe dest bi xwendinê kiriye, di pey re ji alimên derdorê, di warê Erebî û Îslamê de, ders wergirtiye. Ji bo tehsîla ilim, heya Çolemêrg, Diyarbekir û Amêdiyê çûye. Di 32 saliya xwe de, li gundê Sitrebasê ku girêdayê Diyarbekir e, ji alimekê ku navê xwe Mela Taha bûye, îcazeta melatiyê wergirtiye. Li gundê Serbayê ku girêdayê Diyarbekir e melatî û muderrisî kiriye, dîsa li Heskîfê û piştî wir jî li welatê xwe, Cizîra Botan, muderrisî kiriye û îcaze daye gellek telebeyan. Mela, di sala 1051 ê Hicrî ku beramberî 1640 ê Mîladî ye, wefat kiriye û li Medreseya Sor a li Cizîrê hatiye definkirin.

Mela Ahmed el-Botî el-Cizîrî ku baş bi Erebî û Farisî zanibûye, di dîwana xwe ya ku bi Kurdî nivîsiye de cî daye ilmên weke tesewwuf, isûl, bervedan (tefsîr), hedîs, serf, nehv, mentiq, estetîk, felsefe, belaxat, matematîk, astronomî, kozmolojî, dîrok, fizîk, metafizîk ûyd.

Mela Ahmed el-Botî el-Cizîrî ku xwediyê têgeha Quran û sinnetê bûye, di hin beşên dîwana xwe de cî daye hin ayetan û carina jî maneyên ayetan. Dîwana wî, bi îlhama ku ji Quranê hatiye wergirtin, hatiye nivîsîn.

Peyvên Sereke: Ahmed el-Botî el-Cizîrî, Dîwan, Quran.

چكيده

دكتر نورالدين تورگاي

در طول تاريخ اسلام در منطقه ما بويژه در حوزه علوم ديني عالمان بسياري پديد آمده اند. يكي از اين علما نيز بدون شك ملامحمد البوتي الجيزري (1640/1050) است. ملا محمد در سال 975 هجري (1597) ميلادي در جيزره به دنيا آمد. ابتدا از پدرش كه يك عالم ديني بود و سپس از علماي ديگر منطقه آموزشهايي در مورد زبان عربي و علوم اسلامي فراگرفت. براي تحصيل علم به حقاري،

www.arsivakurdi.org

دياربكير، و عماديه رفت. در سن 32 سالگي درروستاي سطره بس از توابع دياربكير از عالمي به نام ملا طاها علم اجازت آموخت. در روستاي صربا وابسته به دياربكير، امامت مسجد و تدريس انجام داد. بالاخره مدتي در حسن كيف و بعد از آن تا پايان عمرش در جيزره كه موطنش بود، بعنوان مدرس به تعداد زيادي طلبه آموزش درس اجازت داد. در سال 1051 هجري (1640 ميلادي) در سن 75 سالگي در جيزره وفات كرد و در "مدرسه سور" جيزره به خاك سپرده شد.

ملا احمد زبان هاي عربي و فارسي را به خوبي ميدانست و در ديواني كه به زبان كردي نوشته است، علومي همچون تصوف، اصول، فقه، تفسير، حديث، صرف، نحو، منطق، ظرافت، فلسفه، بلاغت، رياضيات، ستاره شناسي ، كيهان شناسي، تاريخ، فيزيك، متافيزيك و... را جاي داده است.

ملا احمد البوتي الجيزري كه به قرآن و سنت آشنايي داشت، در جاهاي مختلفي از ديوانش به لغاتي كه از آيات گرفته بود و يا به معاني آيات جاي داده است. ديوان او با الهام گرفتن از قرآن نوشته شده است.

كلمات كليدي: احمد البوتي الجيزري، ديوان، قرآن

الملخص

أحمد البوطي الجزيري و تناوله المواضيع القرآنية في ديوانه

لقد نشأ في منطقتنا طوال تاريخ الاسلامي كثير من العلماء خاصة في مجال العلوم الدينية.

فمن اهم أحد هؤلاء العلماء بلا شك هو الإمام أحمد البوطي الجزيري (1640/1050) ولد الإمام أحمد البوطي الجزيري في عام 975 ه / 1567 م في مدينة جزيرة.

أخذ العلم من أبيه الذي كان عالما في العلوم الدينية ثم العلم العربي و العلوم الاسلامية من علماء المنطقة.

سافر لكي يحصل على العلم الى هقاري و ديار بكر و عمادية و حصل على الشهادة العلمية في قرية سترباص عند الإمام طاه و كان عمره 32 سنة.

قام بوظيفة الإمامة و الأستاذية في قرية سربا التابعة لمدينة ديار بكر ثم في مدينة حصن كهف لمدة قصيرة و في مدينة جزيرة حتى وفاته و أعطى الشهادات للعديد من الطلاب.

توفي في سنة 1051 ه / 1640 م في مدينة جزيرة و دفن في مدرسة سور (المدرسة الحمراء).

www.arsivakurdi.org

كان الإمام أحمد البوطي الجزري يعرف العربية و الفارسية بشكل جيد و كتب ديوانه باللغة الكردية الذي كان يتناول فيه علم التصوف و الفقه و الأصول و التفسير و الحديث و الصرف و النحو و المنطق و الجمالي و الفلسفة و البلاغة و الرياضيات و الفلك و علم الكون و التاريخ و الفيزياء و الميتافيزيقاء الخ.

كان لدي الإمام أحمد البوطي الجزري عقلية تستوحي من القرآن و السنة و كان أحيانا يقتبس من القرآن في أجزاء مختلفة من ديوانه.

الكلمات الأساسية : أحمد البوطي الجزيري , ديوان , القرآن

Giriş

Tarih boyunca bölgemizde özellikle dini ilimler alanında çok sayıda büyük âlimler yetişmiştir. Bu âlimler, kendi anadilleri olan Kürtçenin yanında Arapça ve Farsça dilleri ile de çok sayıda eserler yazmışlardır. Onların bu eserlerinin bir kısmı, tanıtılmadan yok olup gitmiştir. Bir kısmı da yetersiz bir şekilde, az miktarda tanıtılabilmiştir. Bu büyük âlimlerden biri, hiç şüphesiz Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrîdir ve onun divanı da bu önemli eserlerdendir. Onun divanının, edebiyat alanında önemli bir yeri vardır. Bu divan, çeşitli dillere tercüme edilmiş ve hakkında çeşitli şerhler yazılmıştır. Mela Ahmed el-Botî ve divanı, başta Türkiye, Suriye, Irak, İran olmak üzere, dünyanın çeşitli ülkelerinde tanınmaktadır.

Mela Ahmed el-Botî, çok yönlü bir şair, bir felsefeci, bir tasavvufçu ve bir ilim adamı idi. Onun bu özellikleri, divanından anlaşılmaktadır. O, Kur'ân ve sünnet ölçüsüne inanan ve bu ölçü ile hareket eden, ona göre yaşayan bir insandı. Onun, divanını da bu duygularla yazdığı kanaatindeyiz. Bu divan, Kur'ân ve sünnetten alınan ilhamlarla yazılmıştır. Onun bu duygularının, onun divanına yansıdığını görmekteyiz.

Bu çalışmamızda, önce kısaca Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî'nin hayatı ve ondan sonra da divanında Kur'ân'a yaklaşımı hakkında bilgi vereceğiz.

A-HAYATI

Ahmed b. Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, hicri 975 miladi 1567 yılında Cizre'de dünyaya gelmiştir. O, kendisi için "Mela" ve "Nişânî" olmak üzere iki lakap (ünvan) kullanmıştır. "Mela", Kürt geleneğine göre ilmî icazet alan ve özellikle İslâmî ilimler alanında ders

www.arsivakurdi.org

verip talebe yetiştiren din bilgini demektir. Bu nedenle olacak ki kendisine genel olarak "Melayi Cıziri" yani Cizreli Mela denmektedir. "Nişânî" ise, nişan sözcüğüne nispet edilmesi demektir. Nişan, hedef, alamet veya 'ben' anlamlarına gelir. Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî, tüm dini ilimleri yaşadığı dönemin medrese usulüne göre tahsil etmiştir. O, anadili olan Kürtçenin yanında Arap ve Fars dillerini de ileri düzeyde öğrenmiştir. (ez-Zivingî, 1987, s. 1; Mikail, 2005, s. 25). Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî, günümüzde de yörede halk arasında bilinmekte, saygı ve rahmetle anılmaktadır.

Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî, yetiştiği dönemin âdeti üzere henüz kâmil baliğ olmadan önce küçük yaşta cami ve medreselerde dini eğitim görüş. O, önce bir din âlimi olan babasının yanında Kur'ân'ı ve bazı dini kitapları okumuştur. Sonra ilim tahsili için Hakkâri, Diyarbakır ve İmadiye'ye gitmiş. 32 yaşında Diyarbakır'a bağlı 'Sıtrebas' köyünde Mela Taha adındaki âlimden ilmi icazet almıştır.

Bundan sonra yine Diyarbakır'a bağlı 'Serba' köyünde imamlık ve müderrislik yapmış olan Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî, bilahare Hasankeyf'e geçmiştir. Burada müderrislik yapmış, pek çok talebeye icazet vermiştir. Bir süre sonra memleketi olan Cizre'ye dönmüş, 75 yaşında vefat edinceye kadar orada ilimle uğraşmış ve talebe yetiştirmiştir. Ömrü boyunca başta Cizre'nin en meşhur medreselerinden biri olan "Medresa Sor" ve bunun yanında "Medresa Mir Afdal", "Medresa Sere Meydane", "Medresa Beni Nuh", Medresa Mushafa Reş" ve diğer medreselerde müderrislik yapmış ve kabri de "Medresa Sor"da bulunmaktadır (Mikail, 2005, s. 31).

Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî'nin, Kürtçe olarak yazmış olduğu divanında tasavvuf, usul, fıkıh, tefsir, hadis, sarf, nahiv, mantık, estetik, felsefe, belâgat, matematik, astronomi, kozmoloji, tarih, fizik, metafizik ve benzeri ilimler, tam bir maharet ve ehliyet ile yazılmıştır. Onun divanında yer alan birçok kaside ve gazel türü bilgiler, bunun en açık delilleridir (Turan, 2010, s. 12). O, klasik çağın özelliklerini, fikrî ve ahlakî eğilimlerini yansıtan şark tasavvuf kasidesinin Kürt edebiyatındaki en köklü fikrî ve edebî geleneklerinin canlı mümessili olan bir şairdi.

Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî, divanında çeşitli kaynaklara göndermelerde bulunmuştur. Bu kaynakları, şöyle sıralayabiliriz: Necmü'd-Din el-Kazvin (ö. 675/1277)'nin mantık, matematik ve tabiiyyâta dair Hikmetü'l-'Ayn, İbni Sînâ (ö. 429/1037)'nın kapsamlı bir felsefe ve bilim ansiklopedisi olan Şifa, tıbba dair el-Kanun ve mantık, ilahîyat, tabiiyyat, ahlak gibi felsefe konularına dair el-İşarât, Celâlü'd-

www.arsivakurdi.org

Din el-Kazvinî (ö. 739/1338)'nin Me'anî ve Beyan ilmine dair Telhis, et-Teftazanî (ö. 792/1389)'nin Belagat ilmine dair Muhtasar, ez-Zemahşerî (ö. 538/1143)'nin tefsire dair el-Keşşaf, Ebu'l-Hasan el-Mehamilî'nin Şafiî fıkhına dair Lübâb Şerhi.

Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî, Hafız Şirazî, Sadi Şirazî, Maruf Kerhî, Şiblî, Mevlana Camî, Alaî, Hallac Mansur, Ferruhî gibi büyük mutasavvıf ve ünlü şairlerin isimlerini zikretmesi, onun tasavvuf ve tasavvuf edebiyatındaki müstesna yerini ortaya koymaktadır. Onun en belirgin özelliklerinden biri de hiçbir hocaya borçlu olmadan bu kadar geniş bir kültüre sahip olması ve kendi kendini yetiştirmiş olmasıdır.

Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî'nin divanı, Kürt edebiyat tarihinde ele alınmış en önemli eserlerdendir. Müsteşrik Martin Hartman bu divanı, Almanca bir mukaddime ile 1904 tarihinde Berlin'de yayınlamıştır ve orada bu divanın, Ali Harirî (ö. 645/1247)'den sonra Kürt edebiyatının en ünlü ve en eski bir şaheseri olduğunu kaydetmiştir. (Hartman, 1904, önsöz). Bu divanın, birçok yabancı dile tercüme edildiği bilinmektedir.

Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî'nin divanını Türkçe tercüme edip şerheden Abdulbaki Turan, bu divan hakkında şöyle bir hatırasını anlatmıştır: "Yıl 1965, İstanbul'da Yüksek İslam Enstitüsünde öğrenciyim. Farsça dersimize İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan Bey geliyordu. Bir gün hocamız, şair Fuzuli'yi anlatırken şöyle dedi: "Fuzulî 4 dilde divan yazan büyük bir şairdir: Arapça, Farsça, Türkçe divanları bize ulaşmış, fakat Kürtçe divanı bize ulaşmamıştır." Ders bittikten sonra hocanın odasına gittim ve kendisine şunları söyledim: "Sayın hocam! Cizreli bir zat var, adı Şeyh Ahmed el-Cezerî olup genelde "Mela" mahlasını kullanır. Elimizde matbu divanı mevcuttur. Bu divan Kürt tasavvuf edebiyatının bir şaheseridir. Siz bu divanı duydunuz veya gördünüz mü?" Bunun üzerine hocam şöyle dedi: "Evet! Ben, bu divanın bir yazma nüshasını Avrupa'da bir kütüphanede görmüştüm. Biraz baktım, Kürtçe bilmediğim halde bazı Farsça şiirlerine ve Arapça mısralarına hayran kaldım. Kanaatimce bu zatın divanı, Hafız Şîrazî, Cami ve Fuzuli divanları seviyesinde bir mahiyet arz eder. Mümkünse bu divandan bir nüsha bana tedarik et." Bir müddet sonra İstanbul'dan Diyarbakır'a geldim ve hocamıza bir divan götürüp takdim ettim. Hocam bana dedi ki: "Divanın değişik bölümlerinden bana birkaç şiir oku ve anladığın kadarıyla tercüme et!" Ben de hocamızın isteği doğrultusunda divanın muhtelif yerlerinden bazı şiirler okudum ve tercüme ettim. Bunun üzerine rahmetli hocam bana aynen şunları söyledi: "Evladım! Bu divanda yer alan beyitlerde, anladığım kadarıyla çok güzel bir ahenk, insanın ruhunu

www.arsivakurdi.org

etkileyen bir cazibe mevcuttur. Ama maalesef bu zat ve onun divanı, bu güne dek pek tanıtılmamıştır. Bu görevi de sen ve senin gibi şahısların ifa etmesi gerekiyor." (Turan, 2010, s. 50).

Pek çok âlim, Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî'nin divanını tam olarak çeşitli dillerde şerh etmişlerdir. Burada, bu şerhlerden bazılarına yer vermek istiyoruz:

1 – Mela Yahya el-Muzurî (ö. 1252/1836), divanı farsça şerh etmiştir.

2 – Mela Abdulkadir Kadri İbn Hasan el-Cezerî (ö. 1367/1947). Cizre'de çeyrek asır kadar müftülük yapan bu zat, divanı Arapça şerh etmiştir.

3 – Mela Abdusselam İbn Murad İbn Abdisselam el-Cezerî (ö. 1372/1952). Bu zatın yaptığı şerh, Tahsin İbrahim Duskî tarafından tashih edilmiş, bazı yerlere talikler yazılmış ve divan, mevcut olan diğer yazma ve matbu nüshalarla karşılaştırılmış, ihtilaflı yerlere işaret edilmiş ve bu ihtilaflara göre beytin manası açıklanmıştır. Ayrıca şerhte geçen ayet ve hadislerin tahrici yapılmıştır. Bu şerh, Erbil'de 2004 yılında basılmıştır.

4 – Mela Abdurrahim İbn Abdurrahman el-Vastanî (ö. 1376/1956). Bu zat, divanı, Arapça, Türkçe ve Farsça olmak üzere üç dilde şerh etmiştir.

5 – Mela Ahmed İbn Mela Muhammed ez-Zivingî (ö. 1391/1971), divanı Arapça şerh etmiştir.

6 – "Hejar" diye tanınan şair Abdurrahman Şerefkendi (ö. 1412/1991), divanı Kürtçe şerh etmiştir.

7 – Şair Ciğerhun (ö. 1405/1984), divanı Kürtçe şerh etmiştir.

8 – Celalettin Yöyler, "Şîro veya Dîwana Melayê Cizîrî" adıyla divanın tümünü Kürtçe şerh etmiştir.

9 – Abdulbaki Turan, Divanı Türkçe şerh etmiştir ve bu şerh, 2010 yılında İstanbul'da Nubihar yayınları arasında yayınlanmıştır.

Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, divanında yazdığı şiirlerinde çok kere Kur'an ayetlerinin anlamına ve zaman zaman da ayetlerde geçen kelimelere yer vermiştir. Ayrıca kendisi, divanında yer verdiği şiirleri yazarken, Kur'ân ve sünnet çizgisinin dışına çıkmadığını dile getirmiştir:

"Problemin varsa gel de bize sor ey âşık biziz aşkın müftüsü!

www.arsivakurdi.org

Çünkü bir elimizde sünnet diğerinde Kitap var." (Turan, 2010, s. 8).

Hz. Muhammed (s.a.v.), "Size iki şey bıraktım. Siz, bu iki şeye tabi olursanız, hiç bir zaman sapıtmayacaksınız. Bu iki şey, Allah'ın kitabı olan Kur'ân ve benim sünnetimdir" (Ebû Dâvud, Menâsik, 56; İbn Mâce, Menâsik, 84; Muvatta, Kader, 3, İbn Hanbel, III, 26; e-Menâvî, 1938, s. 240) diyerek, Kur'ân ve sünnetin İslâm dinin ana temelleri olduğunu haber vermiştir. Kur'ân, İslâm dininin ana kaynağıdır. Hz. Muhammed (s.a.v.)'in sünneti de Kur'ân'ın açıklaması durumundadır. (ez-Zehebi, t.y. I, 32). Kur'ân'ın pek çok yerinde de inanan insanlara, Allah'a ve O'nun peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'e itaat etmeleri emredilmektedir. Bu konuda çok sayıda ayet vardır. Sünnetin İslâm dinindeki yeri ve önemine çok önem veren İmam eş-Şafiî (ö. 204/819), bu konudaki ayetlere ve onların açıklamalarına geniş yer vermiştir. (eş-Şafiî, 1985, s. 43). Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî (ö. 1050/1640), divanında İslam'ın bu ilkesine göre hareket etmiş ve yukarıda geçen şiirinde de bunu dile getirmiştir.

Mela Ahmed el-Botî hakkında bu bilgileri verdikten sonra, onun divanında Kur'ân'a yaklaşımı hakkında bazı bilgileri vereceğiz.

B – DİVANINDA KUR'ÂN'A YAKLAŞIMI

Mela Ahmed el-Botî, divanındaki şiirlerinin bazılarında ayetlere, bazılarında da ayetlerin anlamlarına yer vermiştir. Bunlardan birkaç örnek verip üzerinde durmaya çalışacağız:

1 – Ger ji wê hori siriştê 'işweyek ihzarî bit

Dê bi bit narê xelîlullah û dojeh sari bit (Cizîrî, 2009, s. 70).

"O hûrî tabiatlı sevgiliden bir işve zuhur etse eğer

Halilullah'ın ateşi olur, söndürür cehennemi meğer"

Bu beyitte Hz. İbrahim'in Nemrut tarafından ateşe attırılması olayına telmih vardır. Telmih, belagat ilminin bedi' tabirlerindendir, lafızları süsler ve güzelleştirir. Telmih, söz arasında geçmişte yaşanmış olan ve herkesçe bilinen meşhur bir olaya, ünlü bir kişiye, bir inanca ya da yaygın bir atasözüne işaret etmektir. (el-Haşimî, 1984, s. 418; Mevlevi, 1994, s. 159; el-Cevziyye, 1982, s. 248).

Halilullah kelimesi, Allah'ın dostu anlamındadır ve Hz. İbrahim'in en belirgin unvanıdır. "*Allah, İbrahim'i dost (halil) edindi*" (en-Nisa

4/125) mealindeki ayet, bu hususu açıklamaktadır. Kur'ân'da, Hz. İbrahim hakkında çeşitli bilgiler verilmektedir. O, Kur'ân'da adı geçen Peygamberlerden biridir. (Çakan, 1994, s. 58).

Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî'nin bu şiirinde, Nemrut'un ateşinin Hz. İbrahim'i yakmadığına işaret edilmektedir. Kur'ân'da bildirildiğine göre, Nemrut Hz. İbrahim'i yakmak istemiştir. Bu hususta bilgi veren pek çok ayet vardır. Kur'ân'ın bir yerinde bu hususta şu bilgiler verilmektedir:

"*(İçlerinden bazıları), "Eğer (bir şey) yapacaksanız, onu yakın da ilahlarınıza yardım edin" dediler. (Biz), "Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol" dedik.*" (el-Enbiya 21/68, 69).

Bu ayette bildirildiği gibi Nemrut, Allah'ın dostu olan İbrahim (a.s.)'ı ateşte yakmak istemiş ve ateş, Allah'ın emri ile İbrahim (a.s.)'ı yakmamıştır. Mela Ahmed el-Botî (ö. 1050/1640) bu şiirinde, ateşin İbrahim (a.s.)'ı yakmadığı gibi, sevgilisinin kendisine görünmesi de onu aşk ateşinde yakmaktan kurtaracağını dile getirmeye çalışmıştır.

2 – Şukur bînahiya min hat ü Ye'kûb dide rewşen bu

Bi boya Yûsufê Misrê li Ken'anê beser peyda. (el-Cezerî, 1977, s.10).

"Şükürler olsun gözlerimin nuru sevgilim geldi ve Yakup'un gözleri açıldı. Mısır'daki Yusuf'un (gömleğinin) kokusuyla Kenan'daki Yakup'un gözleri açıldı."

Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, bu şiirinde Hz. Yusuf ve onun Mısırdan gönderdiği gömleğinin kokusu ile babası Hz. Yakup'un gözlerinin açılmasından bahsetmiştir. Bu olay, Kur'ân'da çok veciz bir ifade ile şöyle anlatılmaktadır:

"*Yakup, (çocuklarına), "Nefisleriniz sizi bir iş yapmağa sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Umulur ki Allah, onların hepsini bana getirir. Çünkü O, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir" dedi. Onlardan yüz çevirerek, "Vah! Yusuf'a vah!" dedi ve üzüntüden iki gözüne ak düştü. O, artık acısını içinde saklıyordu. Oğulları, "Allah'a yemin ederiz ki, sen hala Yusuf'u anıp duruyorsun. Sonunda üzüntüden eriyip gideceksin veya helak olacaksın" dediler. Yakup, "Ben, tasa ve üzüntümü ancak Allah'a arz ederim. Ben, Allah tarafından sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim. Ey oğullarım! Gidin Yusuf'u ve kardeşini araştırın. Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası, Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez" dedi.*

www.arsivakurdi.org

Bunun üzerine (Mısır'a dönüp) Yusuf'un yanına girdiklerinde, "Ey güçlü vezir! Bize ve ailemize darlık ve sıkıntı dokundu. Değersiz bir sermaye ile geldik. Zahiremizi tam ölç, ayrıca bize sadaka ver. Şüphesiz ki Allah, sadaka verenleri mükâfatlandırır" dediler. Yusuf, "Siz, (henüz) cahil kimseler iken, Yusuf ve kardeşine neler yaptığınızı biliyor musunuz?" dedi. Kardeşleri, "Yoksa sen, sen Yusuf musun?" dediler. O da, "Ben Yusuf'um, bu da kardeşim. Allah, bize iyilikte bulundu. Çünkü kim kötülükten sakınır ve sabrederse, Şüphesiz ki Allah, iyilik yapanların mükâfatını zayi etmez" dedi. Kardeşleri, "Allah'a ant olsun, gerçekten Allah, seni bize üstün kıldı. Gerçekten biz, suç işlemiştik" dediler. Yusuf, "Bu gün size kınama yok. Allah sizi bağışlasın. O, merhametlilerin en merhametlisidir. Bu gömleğimi götürün de babamın yüzüne koyun ki, gözleri açılsın ve bütün ailenizi bana getirin" dedi. Kervan, (Mısır'dan) ayrılınca, babaları, "Bana bunak demezseniz, şüphesiz ben, Yusuf'un kokusunu alıyorum" dedi. Onlar da, "Allah'a yemin ederiz ki, sen hala eski şaşkınlığındasın" dediler. Müjdeci gelip gömleği Yakup'un yüzüne koyunca, gözleri açılıverdi. Yakup, "Ben size, "Allah tarafından, sizin bilemeyeceğiniz şeyleri bilirim" demedim mi?" dedi." (Yûsuf 12/83-96).

Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, bu şiirinde sevgilisinin gelişiyle oluşan sevinç halini, bu ayetlerde anlatılan Hz. Yusuf'un kokusu ile gözleri açılan Hz. Yakup'un haline istiare metodu ile benzetmiştir.

İstiare, beyan ilminin konularından biridir ve onun, belagat ilminde önemli bir yeri vardır. İstiare, "avire-ya'veru" fiilinden türemiş olan bir isim olup kelime olarak birinden herhangi bir şeyi ödünç olarak almak demektir. (İbn Manzur, 1994, IV, 618). Belagat ilmi açısından ise istiare, anlatılan, ifade edilen mana ile kast edilen mana arasındaki benzerlikten dolayı lafzın, asli manasının dışında kullanılmasıdır. Buna göre istiare, kendi manasında kullanılmayan bir lafızdır. İstiare için kullanılan kelime, konulduğu manada kullanılmasında engel bulunduğundan dolayı, aynı zamanda, bu bir mecaz olarak da değerlendirilebilir. Ayrıca Kur'ân'da, çok sayıda istiare örnekleri vardır. (ez-Zerkeşî, 1957, III, 432; es-Sekkakî, s. 369; es-Süyutî, II, 57; Taftazanî, s. 161; Çelebi, s. 181).

3 – Pur mulazim têm liqayê   Mame hetta multeqayê

Min rîhê şîrîn didayê   Hudhud er mizgin bidaye
(Cezeri, 1977, s. 116).

"Elçinin gelmesini ısrarla bekliyorum. Görünceye dek intizarındayım

Tatlı canımı veririm   Eğer hüdhüd bir müjde verirse"

www.arsivakurdi.org

Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, bu beyitin yer aldığı şiirinin başından itibaren, sevgilisinden gelecek elçinin gelmesinden ve vereceği müjdeden bahsetmiştir. O, sevgilisinden haber getirecek elçiyi, Hz. Süleyman'ın Saba melikesine elçi olarak gönderdiği Hüthüt kuşu ile tanımlamaya çalışmıştır. Onun örnek olarak almış olduğu bu olay, Kur'ân'da şöyle haber verilmektedir:

"*(Süleyman) kuşları gözden geçirdi ve şöyle dedi: "Hüthüt'ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı? Ya bana (mazeretini gösteren) apaçık bir delil getirecek ya da onun canını iyice yakacağım yahut onu boğazlayacağım!" Çok geçmeden (Hüthüt) gelip, "Ben, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sabadan sana çok doğru (ve önemli) bir haber getirdim. Gerçekten, onlara (Sabalılara) hükümdarlık eden, kendisine her şey verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadınla karşılaştım. Onun ve kavminin, Allah'ı bırakıp güneşe secde ettiklerini gördüm. Şeytan, kendilerine yaptıklarını süslü göstermiş de onları doğru yoldan alıkoymuş. Bunun için doğru yolu bulamıyorlar. (Şeytan böyle yapmış ki) göklerde ve yerde gizleneni açığa çıkaran, gizlediğinizi ve açıkladığınızı bilen Allah'a secde etmesinler. (Hâlbuki) büyük Arş'ın sahibi olan Allah'tan başka tanrı yoktur" dedi. (Süleyman Hüthüt'e), "Doğru mu söyledin, yoksa yalancılardan mısın, bakacağız. Şu mektubumu götür, onu kendilerine ver, sonra onlardan biraz çekil de, ne sonuca varacaklarına bak" dedi*." (en-Neml 27/20-28).

Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, burada söylemiş olduğu şiirinde, bu ayetlerde anlatılan Kur'ân kıssasına göndermede bulunmuş ve yukarıda yer verdiğimiz beyitten sonra gelen beyitlerde de Hüthüt'ten bahsederek aynı konuyu işlemeye devam etmiştir:

Hudhudi ridwani xeybê　　Sed xeber şirîn ceybê

Da dilê min murde heybi Guh li rê min wek sebaye (Cezeri, 1977, s. 116).

"Gayb kereminin Hüthütü, Yüz tatlı haber taşır cebinde

Ölmüş gönlüm dirilsin diye bu haberleri getiriyor

Sabaya benzeyen elçinin yolundadır kulağım."

Çehvenêr im guh lê re me　　Li seba rê daye bîme

'Erdihala muhbetê me　　Bende yek sadiq Melaye (Cezeri, 1977, s. 116).

www.arsivakurdi.org

"Elçinin yolunu gözlüyorum. Kulağım yolda. Sanıyorum ki Saba yoldadır.

Aşk namemizin unvanı şudur: aşkta sadık kul Meladır."

4 – Pur 'umîr min çû bi suxtê Li şukur xwazım ji bextê

Zuhre yek bu ew li textê Belku bîm şemsi'd-duhaye (Cezeri, 1977, s. 119).

"Bütün ömrüm sıkıntı ve zorluk içinde geçti. Bununla beraber talihimden yana şükrediyorum Allah'a. Çünkü sevgilim saltanat tahtında bir Zühre yıldızıdır. Hatta o, kuşluk (duha) vaktindeki güneştir."

Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, bu şiirinde "şemsu'd-duha" tabirine yer vermiştir. Kur'ân'ın 91'inci suresinin ilk ayeti, "ve'ş-şemsi ve duhâhâ" şeklindedir. Bu ayetin anlamı şöyledir. "*Güneşe ve onun aydınlığına ant olsun.*" (eş-Şems91/1). Ayrıca "Duha" kelimesi, Kur'ân'ın 93'üncü suresinin adıdır ve ilk ayette, "*ve'd-Duha/Kuşluk vaktine ant olsun*" (ed-Duha 93/1) diye geçmektedir.

Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, burada ışık ve aydınlık ilişkisiyle tasvir ettiği sevgilisinin yüzünü, Kur'ân'ın bu surelerinde geçen kuşluk vaktindeki aydınlığa benzetmiştir. Bu tür tabirler, edebi sanatların pek çoğunda yer almaktadır. Nitekim Hafız Şîrazî (ö. 1004/1595) de bir şiirinde sevgilisinin yüzünü "Duha"ya (kuşluk vaktindeki güneşe) benzetmiştir:

Bad-ı saba ay yüzlümün yüzünden peçeyi kaldırdı.

Kuşluk vakti bulutlar arasından doğan güneş gibi bir yüz göründü. (Pala, 2004, s. 125; Turan, 2010, s. 101).

5 – Ey şehinşahê mue'zzem xeq nikehdarê te bi

Sure i (İnna fetehna) dor û madarê te bi (Cezeri, 1977, s. 143)

"Ey büyük Şahinşah! Hak koruyucun olsun!

"İnna fetehna" suresi etrafında olsun seni kuşatsın!"

Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, bu şiirinde Kur'ân'ın 48'inci suresi olan Fetih suresinin başlangıcındaki "İnna fetehna" kelimelerine yer vermiştir. Bu ayetin meali şöyledir:

"*Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik.*" (el-Fetih 48/1).

Bu ayette geçen fetih kelimesinden neyin kast edildiği hakkında farklı rivayetler vardır. Bazı âlimler bunun Mekke, bazıları Hudeybiye,

www.arsivakurdi.org

bazıları Hayber, diğer bazıları Rum diyarının fethini ifade ettiğini anlatmışlardır. Bazıları da bunun, genel olarak İslâm'ın maddi ve manevi başarısına işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir. (er-Razi, 1990, XXVIII, 77; el-Kurtubi, 1988, XVI, 173) Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî (ö. 1050/1640), bu şiirinde övdüğü, methettiği kişi için şiirinde dua etmiş ve bu duada, "Hak senin koruyucun olsun, "İnna fetehna" suresi senin etrafında olsun, seni kuşatsın" anlamında niyazda bulunmuştur. O, bununla Kur'ân'ın ve özellikle de fetih ile ilgili olan Fetih suresinin kutsiyetini dile getirmeye çalışmıştır.

6 – Bi hunsa ehsenitteqwim û zahir sûretê zati

Nezer dî ('ellemel esmae) we batin 'ynê Mîr'ati (Cezeri, 1977, s. 155).

"Ey sevgili! İnsanın en mükemmel bir şekilde yaratılmış olması ve dış görünüş itibariyle sen mukaddes zatın suretisin. Eğer "*Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti*" (el-Bakara 2/31) ayetinin muktezasını, hakikatin içyüzünü düşünürsen, anlarsın ki sen, aynanın ta kendisisin."

Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, bu şiirinde önce mefhum ve mana açısından Kur'ân'ın bir ayetine işaret etmiş ve ondan sonra da lafız olarak "alleme'l-esmae" şeklinde başka bir ayete işaret etmiştir. O, bu beyite başlarken, insanın en mükemmel bir şekilde yaratıldığını anlatmıştır. Bu husus, Kur'ân'da şöyle haber verilmektedir:

"*Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık.*" (et-Tin 95/4).

Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, bu şiirinde önce mefhum olarak bu ayete işaret ettikten sonra, "alleme'l-esmae" ifadesine yer vermiş ki bu ifade, lafız olarak Kur'ân'ın başka bir yerinde geçmektedir. Bu lafzın yer aldığı ayetin meali şöyledir:

"*Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti.*" (el-Bakara 2/31).

Bu ayette geçen "alleme'l-esmae" ifadesi, "isimleri öğretti" anlamındadır. Allah, bu ayetlerde insanın üstün meziyetlerini, güzel vasıflarını anlatmaktadır. Birinci ayette, genel olarak insan neslinin diğer varlıklar arasında güzel bir biçimde yaratıldığı anlatılmaktadır. İkici ayette ise, özel olarak Âdem (a.s.)'ın, diğer varlıkların sahip olamadıkları üstün meziyetlere, bilgilere sahip olduğu haber verilmektedir. Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, Kur'ân'da insanlar için ve özellikle Âdem (a.s.) için haber verilen bu güzellikleri, sevgilisi için dile getirmiştir.

7 – Lî yetmeinne qelbi eynu'l-yeqîn di bexşet

www.arsivakurdi.org

Eynu'l-iyan divêtin kafî nehin dirayet (Cezeri, 1977, s. 30).

"Kalbim mutmain olsun diye sevgilim, ayne'l-yakîn'i (gözle görmeyi) bana bahşediyor.

Çünkü gözle görmek gerek, dirayet yani ilme'l-yakîn kâfi gelmiyor."

Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, bu şiirinde "ayne'l-yekîn" ifadesine yer vermiştir. Arapça bir kelime olan "ayne'l-yakîn, herhangi bir şeyi göz ile görmek ve o derecede kavrayıp bilmek anlamındadır. Tasavvufta müşahede ve keşif ile hâsıl olan ilme, "ayne'l-yekin" denir. Bu tür bir bilgi, bilginin ikinci ve en olgun şeklidir. Bundan aşağıda "ilme'l-yakîn" ve onun üstünde ise "hakka'l-yakîn" dereceleri vardır. "İlme'l-yakîn", bir şeyin doğruluğuna bilim yoluyla vakıf olmak demektir. "Hakka'l-yakîn" ise, bir şeyin birliği ile birleşmek, onda tahakkuk edip onunla yaşamak demektir. Denizin varlığını kitaptan okumak "ilme'l-yakin", denizin kenarına varıp onu görmek "ayne'l-takin" ve denizin içine girip vücudu ile ona temas edip onu hissetmek de "hakke'l-yakin"e örnektir. (el-Kuşeyri, 2001, s. 44; Pala, 2004, s. 229, 230). Kur'ân'da, İbrahim (a.s.) ile ilgili bu anlamda bir olay anlatılmaktadır. Bu olayda da "ayne'l-yakin" yani göz ile görme olayı anlatılmaktadır. Bu olay hakkında şu bilgiler verilmektedir:

"*Hani İbrahim: "Rabbim, bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona:) "İnanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım), ancak kalbimin tatmin olması için" dedi. "Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır, sonra onları (parçalayıp) her bir parçasını bir dağın üzerine bırak, sonra da onları çağır. Sana koşarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah, üstün ve güçlü olandır, hüküm ve hikmet sahibidir.*" (el-Bakara 2/260).

Aslında İbrahim (a.s.), ahiret hayatındaki dirilişe inanıyordu, bu konuda "ilme'l-yakin"e sahip idi. Fakat o, bu konuda "ayne'l-yakin"e yani haberden müşahedeye ulaşmak istiyordu. Kur'ân'da haber verildiği gibi peygamberler için ortaya konan bu tür olaylar, birer mucizedir. Bu gibi kıssalar, insanlara ders ve ibretler vermekte, onları inanç açısından uyarmaktadır. (ez-Zemahşeri, 1977, I, 148; Kutup, 1971, I, 441).

8 – Goşeyên nûnan bi ser badan ji qewsê bê weter

Mislê enguşta Nebî, sed ser beyandin mahê new (Cezeri, 1977, s. 134).

"Kaşlarını çatıp öfkeli bakışlarla baktı bize.

www.arsivakurdi.org

Peygamber parmağı gibi yüzlerce baş kopardı yeni hilal."

Ahmed b. Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, bu şiirinde, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in parmağı ile ayı ikiye bölmesine işaret etmektedir. Kur'ân'da, bu olay hakkında şu bilgiler verilmektedir:

"*Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı.*" (el-Kamer 54/1).

Bu ayette geçen ayın yarılması olayı, âlimler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bazı hadis rivayetlerine ve bazı âlimlerin yorumlarına göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) parmağı ile işarette bulununca, ay yarılmış, ikiye bölünmüştür ve bu olay, onun göstermiş olduğu bir mucizesidir. Diğer bazı âlimlerin yorumlarına göre ise, ayın yarılması olayı, kıyamet yaklaştığı zaman meydana gelecektir. (Ebu's-Suud, t.y. VIII, 168). Çağdaş müfessir Vehbe ez-Zuhaylî bu konuda derli toplu bilgiler vermektedir (ez-Zuhayli, 2005, XVII, 144).

9 – Ji ma beyna du ebrûyan dîbinim qabê qewseynê

Tea'lellah binê remzê çi reng avête ma beynê (Cezeri, 1977, s. 170).

"Sevgilinin iki kaşı arasından kab-ı kavseyn'i görüyorum. Hayretler içindeyim, arkadaş! İki kaş ortasına acayip bir renk atan, güzellik katan göz işaretine bak!

Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, bu şiirinde sevgilisinin iki kaşının arasını "kab-ı kavseyn"e benzetmiştir. Bu terimin, Kur'ân'da yer aldığı ayetlerin meali şöyledir:

"*Kayan yıldıza yemin olsun ki arkadaşınız Muhammed yanılmadı, sapmadı, aldanmadı. O kendi heva ve hevesiyle konuşmuyor. O, kendisine vahiy edilen bir vahiyden başka bir şey değildir. Onu kendisine pek güçlü ve kuvvetli, o üstün akıl ve kemal sahibi olan melek Cebrail öğretti. Melek kendi, asli suretine girip doğruldu. İşte o zaman kendisi en yüce ufukta idi. Sonra yaklaştı ve iyice sarktı. Öyle ki araları yayın iki ucu arası kadar veya daha az kaldı. O da kuluna vahiy etmek istediği her şeyi vahiy etti. Gözlerinin gördüğünü kalbi yalan saymadı.*" (en-Neml 53/1-11).

Burada geçen "kab-ı kavseyn", iki yay aralığı kadar olan bir mesafe demektir ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in miraç olayında Cebrail'e veya Allaha çok yaklaştığını anlatmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v.)'in miracı ile ilgili olarak anlatılan bu olayda, bazı müfessirler "O" zamiri ile kast edilenin, yani Hz. Muhammed (s.a.v.)'e yaklaşanın Cebrail

www.arsivakurdi.org

olduğunu, diğer bazı âlimler ise, burada mecazen Allah'ın kast edildiğini söylerler. Bazı âlimler, bu ayete dayanarak Hz. Muhammed (s.a.v.)'in miraç gecesinde Allah ile görüştüğü inancını savunmaktadırlar. "Kab" kelimesi, yayın ortasında bulunan ve ok konulan yer anlamını ifade eder. "Kavseyn" kelimesi ise, bu noktadan itibaren yayın iki yanındaki uzunluk için kullanılır. (Maverdi, 19992, V, 392; İbn Kesir, 1969, IV, 248). Tasavvufta bu iki kavis, "vücub" ve "imkân" diye tevil edilir ki Hz. Muhammed (s.a.v.)'in, imkân âleminde zahir olup vacip Allah bulunduğunu bilmesi, görmesi ve gerçek karşısında daha da ilerlemesi, bunun sonucunda da her şeyin Hak olduğunu anlamasıdır. "Kab-ı kavseyn", temyiz ve isneyniyyetin (ikilik) kalmasıyla, sürmesiyle birlikte Hak ile birleşmedir (Cürcani, 1990, s. 178; el-Kaşani, 2004, s. 137).

Mela Muhammed el-Botî el-Cızîrî, divanının başka yerlerinde de "kab-ı kavseyn" kelimesine yer vermiştir. Başka şairlerde de benzer geleneğe rastlamamız mümkündür. Mesela Şair Nesimi (ö. 820/1417) de şu beytinde "kab-ı kavseyn"den bahsetmiştir:

Erdim kaşın Mîr'atına kim Kabe kavseyn oldurur.

Vuslat şebinde gör beni ser-tâ-kadem nûr olmuşam. (Turan, 2010, s. 521).

SONUÇ

Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî (ö. 1050/1640), bölgemizde yetişen önemli şahsiyetlerden biridir. O, bir din alimi, bir şair, bir tasavvufçu, bir felsefeci ve çok yönlü bir bilim adamı idi. O, ana dili olan Kürtçenin yanında iyi bir düzeyde Arapça ve Farsçaya da hâkimdi.

Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî'nin divanı, her yönüyle mükemmel olan bir din ve edebiyat ansiklopedisi konumunda bulunmaktadır. Bu divanda, dini ve edebi ilimlerin çoğu, bir arada işlenmiştir. Divanını inceledikten sonra vardığımız kanaate göre o, divanındaki bilgileri Kur'ân'dan aldığı ilham ile yazmıştır. Onun divanının çeşitli yerlerinde, Kur'ân ayetlerine ve zaman zaman ayetlerin manalarına yer verilmiştir. Bazen de Kur'ân'dan tek bir kelime alınarak önemli bir konu halinde işlenmiştir. Bir kelimeden, geniş manalar türetmiştir. Cızîrî, Kur'ân ayetlerini ve ayet meallerini divanında büyük bir edebi ustalıkla işlemiştir. Kur'ân'da yer alan Nemrut'un Hz. İbrahim'i yakmak istemesi, Hz. Süleyman'ın Saba melikesine elçi olarak gönderdiği Hüthüt kuşu, İbrahim (a.s.) ile ilgili olarak anlatılan "ayne'l-yakin" olayı ve "kab-ı

www.arsivakurdi.org

kavseyn" kavramı, onun divanında konu edip işlediği hususlardan bazılarıdır. Cızîrî bu konuları, insanı dinlendiren ve sıkıcı olmayan bir üslup ile anlatmıştır. Bunun yanında o, bu yazılarında insanlara pek çok ders ve mesajları da vermek istemiştir.

Mela Ahmed el-Botî el-Cızîrî'nin divanı, Kürtçeden pek çok dile tercüme edilmiş ve onun hakkında çeşitli dillerde şerhler yazılmıştır.

Kaynakça

Cevziyye, İbnu'l-Kayyim, (1982), *el-Fevaidu'l-Muşevvik ilâ Ulumi'l-Kur'an ve İlmi'l- Beyân*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Cezerî, Mela Ahmed el-Botî (1977), *Divanu'l-Cezerî*, (Sadık Bahaüddin Amidî, thk.) Bağdat: Matbaatu'l-Mecmeü'l-İlme'l-Kurdî.

Cürcânî, Ş. (1990), *et-Târifat*, Beyrut: Mektebetu Lübnan.

Çakan, İ. (1994), *Kur'ânı Kerîm'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, İstanbul: Altınoluk.

Çelebi, R. (1996), *Teshilu'l-Belağah*, İzmir: Anadolu Matbaası.

Ebu Davud, Süleyman İbnu'l-Eş'ab (t.y), *Sünenu Ebî-Dâvud.*

Ebussuûd, el-İmâdî (t.y.), *İrşadu'l-Abdisselim ila Mezayel-Kur'ani'l-Kerim,* Beyrut.

Hartman, Martin, (1904), *Der Kurdische Diwan des Schech Ahmed*, Berlin: S. Calvary.

Haşimî, Ahmed, (1984), *Cevahiru'l-Belağa fi'l-Maani ve'l-beyan ve'l-Bedi*, İstanbul: Daru Kahraman.

İbn Hanbel, Ahmed, (1969), *el-Müsned*, Beyrut.

İbn Kesir, İsmail (1969), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

İbn Mace, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (t.y.), *Sünenu İbn Mace*, Mısır: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh.

İbn Manzur, Cemaluddin, (1994), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Daru'l-Fikr.

Kaşanî, Abdurrezzak (2004), *Letaifu'l-İ'lâm fi İşarati Ehli'l-İlham*, (Asım İbrahim el-Kıyyali, thk.) Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (1988), *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Kuşeyrî, Ebu'l-kasım, (2001), *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, Beyrut: Daru Sadır.

Kutub, S. (1971), *fî Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

Malik, b. Enes (t.y.), *el-Muvatta*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.

Maverdî, Ali b. Muhammed b. Habib (1992), *en-Nuketu ve'l-Uyûn*, Beyrut: Muessesetü'l-Kutubi's-Sakafiyye.

Menavî, Muhammed Abdurrauf, (1938), *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, Mısır: Mektebetu Mustafa Muhammed.

Mikâil, Nayif Tahir, (2005), *eş-Şeyh el-Cezerî*, Dhok: Daru spirez.

Pala, İ. (2004), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Râzî, Muhammed Fahruddin (1990), *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Daru'l-Fikr.

www.arsivakurdi.org

Sekkâkî, Muhammed b. Ali (1987), *Miftahu'l-Ulûm*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
Süyûtî, Abdurrahman Celaluddin (1978), *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır: Şirketu Mektebe ve matbaati Mustafa el-Babi el-Halebî. – *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâiha*, Mısır.
Şafiî, Muhammed b. İdris (1985), *er-Risâle*, (Muhammed Seyyid geylânî, thk.) İstanbul: Kültür yayınları.
Taftazanî, Mesut b. Ömer b. Abdillah Saduddin (1989), *Muhtasaru'l-Meânî*, İstanbul.
Tahiru'l-Mevlevî, (1973), *Edebiyat Lugatı*, İstanbul: Enderun Kitabevi, İstanbul.
Tunç, Osman, (2009), *Mela Ahmed-i Cizîrî Divanı Türkçesi*, İstanbul: Nûbihar Yayınları.
Turan, Abdulbaki, (2010), *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*, İstanbul: Nûbihar.
Zehebî, Muhammed Huseyn, (t.y.), *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Beyrut.
Zemahşerî, Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed Carullah (1970), *Tefsîru'l-Keşşâf an-Hakâiku't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, (Muhammed Mürsi Amir, thk.), Mısır.
Zerkeşî, Bedruddin (1957), *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, thk.) Mısır.
Zivingi, Ahmed b. Mella Muhammed (1987), *el-İkdu'l-Cevheri fi Şerhi Divani'ş-Şeyh el-Cezerî*, Kamışlı: Matbaatu's-Sabah.
Zuheylî, Vehbe, (2005), et-*Tefsiru'l-Munir*, Dımaşk: Daru'l-Fikr.

www.arsivakurdi.org

www.arsivakurdi.org

YEZİDİLERİNİN YAŞAM PRATİKLERİ VE KİMLİK ALGISI

Şakire ÇELİK

Arş.Grv., Mardin Artuklu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

www.arsivakurdi.org

Özet

Uzun yıllar olumsuz koşullar altında varlıklarını koruyup günümüze ulaşan Yezidiler, son yıllarda akademik çalışmalara konu olmaya başlamışlardır. Bu çalışmalar genellikle söz konusu topluluğu bir yerel halk çerçevesi içinde ele alıp geleneksel ilişkilerine odaklanmaktadır.

Bu çalışma Yezidilerin kimlik algısı ve kendini tarif etme refleksleri, gelenek, görenek, peygamberlik, kitap ve kutsal mekân inançları; tabuları ve ekonomik hayatları bağlamında ele alınmıştır.

Ancak, kimlik arayışlarının damgasını vurduğu yakın tarih Yezidileri de etkilemiş ve “kendini tarif etme” duygusu gelişmeye başlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Yezidilik, Yezidiler, Yezidi inançları, Yezidi tarihi, adet gelenek ve görenekleri, Yezidi kimliği.

Abstract

Living Practises and Identity Perception of Yezidis

In this work there is some general information on Yezidis. Later, the perception of their identity is addressed in the context of tradition, prophecy, their beliefs of scripture and holy space, their taboos and economic life. Then by taking the interviewees

ideas as central “Yezidis’ the perception of identity” is discussed.

Yezidis who survived in hard conditions until today have started to be subject of academic work in recent years. These works usually accepts the aformentioned community within the framework of a local public and focus on its traditional relations.

However, the near history where the pursuit of identities become dominant also affected Yezidis and these communities have started developing a sense of description of themselves.

Keywords: Yezidi, Religion, Yezidis, Yezidi belief, history and culture of Yezidis, Yezidi identitiy.

Kurte

Di Nav Êzidiyan De Pratîkên Jiyanê û Têgeha Nasnameyê

Di salên dawî de, Êzidî, ku di nav derawên neyînî de hebûna xwe parastine û xwe gihandine roja îro, dibin xebatên akademîk. Ev xebat, bi gelemperî, civata navborî weke gelekê cîgeyî dipejirînin û li ser têkiliyên wan ên kevneşopî hûr dibin.

Ev xebat li ser têgeha nasnameyê û refleksên xwe danasîna Êzidiyan, kevneşopî, bastanî, pêxemberî, pirtûk û baweriyên warên pîroz, tabû û jiyana wan a aborî radiweste. Çawa ku lêgerînên nasnameyê ku mora xwe li dîroka nêzîk dane, bandorê li ser Êzidiyan jî kirine û di vê civatê hesta “terîfkirina xwe bi xwe” jî pêş de birine.

Peyvên Sereke: Êzdayetî, Êzidî, Baweriyên Êzidiyan, Dîroka Êzidiyan, Nasnameya Êzdayetî.

چكيده

زندگي عملي يزيديان و شناخت شناسنامه آنها

يزيديان كه در طول ساليان دراز تا زمان معاصر وجود خود را حفظ نموده اند، در سالهاي اخير مورد مطالعات آكادميك قرار گرفته اند. اين مطالعات بطور كلي

www.arsivakurdi.org

این جامعه را درون یك چارچوب محلي مردمي مورد بحث قرارداده و بر روي روابط سنتي آنان بررسي كرده اند.

این مطالعات روي موضوعات شناخت شخصیت آنها و واكنش شان در تعریف از خود، سنت، آیین، پیامبري، كتاب و باورهاي مكان مقدس، اسناد و زندگیهاي اقتصادي كار كرده است.

ولیكن در تاریخ معاصر مهر شناخت شناسنامه را بر یزیدیان هم زده و آنها را نیز تحت تاثیر قرار داده است و احساس "شناساندن خود"بروز كرده است.

كلمات كلیدي: یزیدي، یزیدیان، باورهاي یزیدي، تاریخ یزیدي، عادت و رسوم و آئین ها، شناسنامه یزید

الملخص

اليزيديون الذين حافظوا على كيانهم خلال سنوات طويلة تحت ظروف صعبة أصبحوا موضوع دراسات أكاديمية, وهذه الدراسات تركزت على عاداتهم وعلاقاتهم بالمجتمع المحيط بهم. فهذا البحث يتركز على هوية اليزيديين وتقاليدهم ونظرتهم إلى النبوة والكتب المقدسة والأماكن المقدسة لديهم وحياتهم الاقتصادية. لكن ظاهرة البحث عن الهوية أثّرت على الطائفة في الآونة الأخيرة وطورت لديهم شعور التعريف بأنفسهم.

الكلمات الأساسية : اليزيدية , اليزيديون , المعتقدات اليزيدية , تاريخ اليزيدية , التقاليد والعادات , هوية اليزيدية

Giriş

Bu makale, Midyat'ın "Ağaçlıdere" köyünde yaşayan "Binno Aydın" isimli Yezidiyle yapılan görüşme ve konuyla ilgili daha önce hazırlanmış temel referanslardan hareketle hazırlanmıştır. Yapılan görüşmeler sırasında görüşmecinin isteği üzerine ses kayıt veya kamera benzeri cihazlar kullanılmamış, aktarılmasını istemediği bilgiler makalede yer almamıştır.

Yezidilikle ilgili çok fazla bilgiye sahip olun(a)mamasının sebeplerinden biri Yezidiliğin bir "sır" dini olması ve Yezidiliği yaymanın yasak oluşudur. Bu olgunun bir başka sebebi de Yezidilerin cemaat dışından kişilere dinleri hakkında bilgi vermek istememeleridir. Fakat özellikle, Avrupa ülkelerine göç eden Yezidiler, bu kabuğu kırdıkları gibi dinleri hakkında bilgi vermeye başlayarak yanlış anlaşılmaların önüne geçmeye çalıştıklarını ifade ederler. İnançlarını

www.arsivakurdi.org

tanıtma sebepleri arasında, Almanya'ya yapılan iltica taleplerinde "bilinmeyen bir tarikat"ın mensubu olarak görülmelerinin etkili olduğunu belirtirler. (Yalkut, 2002, s.59).

Bununla birlikte Yezidi toplumunun güvenlik kaygısı, kaynak kişinin hâlâ taşıdığı bir kaygıdır. Bu yüzden kaynak kişi gibi köyün adı da kodlanarak verilmiştir. Bu anlamda, kaynak kişi, Binno Aydın da söz konusu süreçten etkilenmiştir. Binno Aydın 1949 yılında doğmuş, ilkokul mezunu, on çocuğu iki eşi olan bir Yezididir. Aydın, 1992 yılında Almanya'ya gitmiş, 2000 yılında Türkiye'ye dönüş yapmış, yılın altı ayını Türkiye'de diğer altı ayını ise Almanya'da geçirmektedir.

Yezidiler'in yaşadıkları bölgelere tarihsel ve coğrafî daireden bakıldığında topluluk Irak, Suriye, Türkiye, Ermenistan ve Gürcistan'da yaşadıkları görülür. Yezidiler baskılara maruz kaldıkları gerekçesiyle Almanya, İsviçre, Belçika Fransa gibi Avrupa ülkelerine iltica etmişlerdir. Dağınık fakat yoğun olmayan bir nüfusa sahip olan Yezidilerin ana dili Kürtçedir (Adsay, 2011, s.1). Önemli bir bölümü Kuzey Irak'ın Şeyxan, Sincar, Ba'şik ve Duhok merkezi ile çevresindeki köylerde yaşamaktadır (Açıkyıldız, 2010, s.33). Türkiye sınırları içinde yaşayanlar Yezidiler ise Batman, Diyarbakır, Gaziantep, Mardin ve Şanlıurfa illerinde yaşamaktadır. Nüfusları 839'a kadar düşmüş olan Yezidiler (Taşğın, 2005, s.28-29) 2011 yılı itibariyle alandaki gözlemlere göre bu sayının 500 civarında olduğu bilinmektedir (Adsay, 2011, I).

Yukarıda belirtildiği gibi, yoğun göç son on yılda bile dramatik bir düşüş göstermiştir. Nitekim 2005 yılında resmi olarak 839 kişi (Taşğın, 2005, s.28-29) altı yıl sonra yapılan gözlemlere göre civarına kadar düşmüştür (Adsay, 2011, I).

Yezidiliğin kökenlerine bakılacak olunursa; zaman zaman Zerdüştlükle de ilişkilendirildiği görülür. Din bilimcilerin belirttiğine göre, her iki din de aynı ya da çok benzer bir kaynaktan, Hint- Avrupa kökenli bir kaynaktan çıkmadır (Yalkut, 2002, s.103). Bununla birlikte, Yezidilerin aslında Müslüman oldukları; ancak Yezidilik dininin kurucusu olduğu iddia edilen Şeyh Âdi Bin Musafir'in ölümünden sonra farklı etkilenmelere maruz kalarak İslam'dan uzaklaştıklarını savunan görüşler de vardır. Nitekim bu görüşü savunan araştırmacılar, dışa kapalı olan bölge halkının (Sincar bölgesinin) İslam dinini de yeterince bilmemelerinden dolayı eski inançları Zerdüştlük ve yörede mevcut olan Hristiyanlık dininden etkilenerek karma ve tutarsız bir din ortaya çıkardıklarını savunurlar (Okçu, 2007, s.13-14). Yezidiliğin kökenlerine dair ifade edilen bir başka görüş ise Yezidilerin kutsal mekânı olan

www.arsivakurdi.org

Musul'un batısındaki dağlık Sincar bölgesinde bulunan Laliş'teki küçük Adavi cemaatinin süreç içerisinde yaşadığı değişime odaklanmaktadır. Buna göre bu topluluk kendileri için tehlikeli gördükleri diğer bölge halklarını "atlatarak" 13 ve 14. yüzyıllarda Laliş'te küçük bir topluluk halinde Yezidilik adını alacak olan dini kurdular. Bununla birlikte Ortadoğu kökenli tek tanrılı dinlerin ve gnostik düşüncenin ağırlıkta olduğu sır dinlerinin kurucularının bilinmesinin aksine Yezidilik'in kurucusu bilinmemektedir (Sever, 1996, ss. 17-18). Bütün bu görüşlerin belli ölçülerde doğruluk payı taşımalarına rağmen, sosyal bilimin günümüzde ulaştığı objektiflikten bir ölçüde uzak ve kanılara dayalı oldukları ileri sürülebilir. Dolayısıyla bir topluluğun kendini tanımlama biçimi üzerinden bir değerlendirmeye girişmek, daha bilimsel bir tutum olmaktadır.

Yezidilikle ilgili kavramsal sorunların yanı sıra, adlandırma konusunda da çeşitli sıkıntılar söz konusudur. Nitekim "Yezidi" sözcüğü, Sünni ve Alevilerle kurulan ilişkilerde sorun çıkarmış, engelleyici olmuştur. Çünkü bu sözcük, her iki gruba da "lanetle andıkları" Emevi Halifesi I. Yezid'i (MS. 680-683) hatırlatmaktadır (Yalkut, 2002, s.84). Yezidi geleneğinde ise Halife I. Yezid, dinin yenileyicisi sayılmaktadır. Bu nedenle bazı bilim insanları Yezidi inancının oluşumunu Emevilerin giriştiği karşı harekete bağlamaktadır. Fakat Yezidiler, bu görüşü şiddetle reddetmişlerdir. Yezidilere göre tarihte Yazid bin Êzidiyan ve Emevi halifesi Yezid bin Muaviye arasında, isim benzerliği dışında bir benzerlik bulunmamaktadır. Asıl saygı duyulan Yezid muhtemelen gerçek bir tarihi kişilik değil, efsanevî bir kişiliktir (Yalkut, 2002, s. 85-86). Yezidilerin Muaviye'nin oğlu Yezid'in soyundan gelmeleri, olumsuzlayıcı bir intiba bıraksa da İslam tarihinde bir yer edinmelerini sağladığı için bir süre bu ismi kabullenmişler ve böylece şeytana tapanlar damgasından kurtulmayı düşünmüşlerdir (Yalkut, 2002, s.86). Nitekim kaynak kişi, Muaviye'nin oğlu Yezid'in peşinden gitmediklerini, kendilerini "ezdai" olarak adlandırdıklarını ve "ezdai" kelimesinin anlamının ise "Allah'a aracısız inanan halk" olduğunu ifade etmiştir. Tanrıyı ise "ezda" olarak isimlendirdiklerini belirtmiştir.

Yezdilikte Kutsal Kitap, Peygamberlik, Kutsal Mekân ve Melek Kavramları

Yezidilerin kutsal kitabı Mushaf-ı Reş ve Kitab-ı Cilve adlı kitaplardır. Bu kutsal kitaplarda bütün her şeyi yaratan tek tanrı inancı

www.arsivakurd.org

vardır. Bu tanrı, yarattığı her şeyi idaresi altında tutar ve yönetir. Melek tavus, ruhani bir yol gösterici olarak Yezidilik inancının önemli bir bölümünü oluşturur; fakat Yezidilikte ilahi dinlerde olduğu gibi peygamberlik sistemi yoktur. Tanrı, insanlara elçi göndermeksizin doğrudan bilgi verebilir ve isterse onları doğru yola sevk edebilir (Taşğın, 2005, s.20-21). Nitekim kaynak kişi, *"Allahtan üstün kimseyi kabul etmiyorum. Melek (Melek Tavus) de Allah'ın yardımcısıdır. Bir de Güneş'i kutsal kabul ediyorum. Başka bir şeyi kabul etmem"* diyerek inancının sınırlarını belirtir.

Yezidi dininin yenileyicisi olarak büyük saygı gören Şeyh Âdi'nin aslında bir mutasavvıf olduğunu ileri süren araştırmacılar vardır (Temo, 2007, ss.1454-1455). Şeyh Âdi'nin 12. yüzyılda Hakkarili Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı Laliş bölgesinde dini bir cemaatin lideri, zamanla mucizeler gösteren bir kişi olarak tanındığı, her gece Kur'anı iki kez hatmettiği şeklinde anlatılanlar da Şeyh Âdi'nin Müslüman bir mutasavvıf olduğu fikrini destekler niteliktedir. (Sever, 1996, s. 10) Fakat bazı Yezidiler açısından Şeyh Âdi'nin Müslüman bir mistik oluşu önemli değildir, çünkü Yezid gibi onun da Melek Tavus'un vücut bulmuş hali olduğuna inanırlar (Yalkut, 2002, s.63). Kaynak kişi Şeyh Âdi'nin aslında bir Müslüman olduğunu ve kendilerini Müslüman yapmaya çalıştığını belirtmiştir. Ona göre Şeyh Âdi'nin zamanında şeyhlik kurumu oluşturulmuş, ancak Yezidilikte pirlik sistemi esastır. Bu doğrultuda günümüzde Şeyh Âdi'nin Mardin'de yaşayan Yezidi cemaatine ait bir mürit, peygamberlik sistemine inanmamakta ve Melek Tavus'un Allah'ın aracısız bir elçisi olduğunu belirtmektedir. Ona göre Şeyh Adi'nin Müslüman bir mutasavvıftır.

Yezidilerin kutsal ülkesi Laliş olarak ifade edilir. Laliş onların gözünde kutsal nitelik taşır. Bu bölgenin Tanrı'nın ikamet ettiği bir yer olarak dünyadan daha önce yaratıldığına inanırlar. Bu yüzden de Laliş, Yezidi kültüründe merkezî bir öneme sahiptir (Yalkut, 2002, s.54). Hac ibadetlerini yerine getirmek için Ekim ayının ilk haftasında Âdi b. Musafir'in kabrinin bulunduğu bu şehre gidilir (Taşğın, 2005, s.22). Laliş'te Hristiyanlıktaki rahibelik sistemine benzer bir şekilde "fakarâ" olarak adlandırılan hiç evlenmemiş kadınlar da görev yapmaktadırlar. Baba Çavuş adlı bir başka dini görevi yerine getiren kimseler ise sürekli olarak Laliş'te kalır, tapınaktaki hizmetleri yerine getirir ve hiç evlenmezler (Taşğın, 2005, ss. 26-27). Kaynak kişi ise kutsal mekânlarının Laliş olduğunun söylendiğini ama kendisinin bu bölgeyi hiç görmediğini ifade etmiştir.

www.arsivakurdi.org

Yezidiler doğrudan Âdem'in oğlu Şahid Ben Car'ın soyundan geldiklerine inanırlar. Buna göre Şahid Ben Car, Âdem'in bir küpe dökülen ter damlasından yaratılmıştır. Sadece Âdem'in soyundan geldiklerine ve ruhlarının bir kadının ruhu karışmadığına inandıkları için kendilerini kusursuz ve seçilmiş bir ırk olarak addederler (Yalkut, 2002, s.49). Seküler bir Yezidi imajı çizen ve Yezidi dini ritüelleri hakkında derin bir bilgisi olmadığı izlenimi veren kaynak kişi ise, Âdem'le Havva'dan önce de hayatın olduğunu ve Şahid Ben Car'ın soyundan geldiklerine inanmadığını belirtmiştir.

Yezidi Kültüründe Tabular

Tabu olgusu, kapalı ya da azınlık kültürlerde bütünlüğün bir parçası oldukları, onun bir tür güvencesidirler. Dolayısıyla işlevsel oldukları söylenebilir. Bu konuda kaynak kişi; lahana, marul yememe ve tuvalet ihtiyacından sonra temizlenmeme gibi inanışların hurafe olduğunu, bir kısım Yezidinin bunlara uyduğunu bir kısmının ise uymadığını ifade etmiştir. Lahana yememe tutumu, Şeyh Âdi'nin oğullarından birinin Musul'da bir bahçede katledimesi sonucu ortaya çıkmıştır ve bu bahçedeki lahananın bu genci yaprakları arasına alıp saklamamasına dayandırılmaktadır. Bu yüzden Şeyh Âdi'nin "Musul'un lahanası, marulu bana haramdır" dediğine inanılmaktadır. İslam dininde tüketimi yasak olan alkol konusunda ise Yezidi kültüründe herhangi bir yasak söz konusu değildir. Yezidilerin şarap ve diğer alkollü içecekleri tükettikleri ifade edilmektedir (Açıkyıldız, 2010, s.37). Kaynak kişi ise alkolün sarhoşluğa sebep vermeyecek ölçüde içildiği takdirde haram olmadığını belirtmiştir.

Diğer bir önemli tabu ise, "çember" tabusudur. Bu, dairenin Yezidilerin kendilerini gerçekleştirebilecekleri yer olarak kabul edilmesiyle ilintilidir. Nitekim böyle bir daire çizilmesi de ötekilerin Yezidilere karşı meydan okuması olarak algılanmaktadır. Dairenin dışına çıkmak küfr olarak algılanmakta, bu yüzden Yezidiler, daireden çıkmamak için direnmekte, ancak daireyi çizmiş kişi tekrar daireyi sildiği zaman dışarı çıkabilmektedirler. Dairenin silinmesi ise bir an bile olsa başka cemaatten birinin Yezidi kimliğini kabul ettiği anlamına gelir (Yalkut, 2002, s.52).

www.arsivakurdi.org

Kız İsteme ve Evlilik Törenleri

Yezidilerde evlilik kurumu, topluluk değerleri içerisinde yorumlanabilir. Bu anlamda güvenlik ve izolasyonun duygusunun en ön planda tutulduğu ritüel ve özellikleri içerir. Evlilik olgusu özel bir sırayı izler. Öncelikle kızın evine gidilerek aileye niyetlerin açıldığını, ailenin de kabul ettiği takdirde nişanın yapıldığını, yüzük takma merasimi sırasında hayırlı ve uzun ömürlü bir evlilik olmasının dilendiğini ve bundan başka dua okunmadığını ifade etmiştir. Bundan sonra, gelen misafirlere yemek, meyve ve şeker ikram edilir kızın nişan gecesi yapılır, geline altınlar takıldıktan sonra gelinin düğün hazırlıkları başlar. Nişan ve kına gecesi cuma günü, düğün ise cumartesi günü yapılır.

Yezidi kültüründe evlilik kutsal bir kurumdur, bu sebeple boşanma ender rastlanan bir durumdur. Bir evliliğe son verilmesi, ancak kadının ya da erkeğin evine bağlı olmaması ve eşini aldatmasıyla gerçekleşebilir. Yezidiler'in genellikle on on beş yaş civarlarında evlendikleri ifade edilir (Açıkyıldız, 2010, s.100). Kaynak kişi, evlilik yaşının geçmişe oranla yükseldiğini, günümüzde kadınların on sekiz, on dokuz; erkeklerin ise yirmi yaşından sonra evlendiğini belirtmiştir. Kaynak kişi, aynı zamanda evliliklerin kız ve erkeğin rızalarına bağlı olduğunu ifade etmiştir.

Yezidilerde çapraz ve paralel kuzenler arasındaki evlilikler, özellikle tercih edilmektedir. Müslüman komşularından farklı olarak yenge ve baldızla evlenme ensest tabusuna girer, kaynak kişi de ölen ağabeyin eşiyle evlenilmesini sapıklık olarak gördüğünü belirtmiştir. Kendisinin çok genç yaşta ailesinin isteğiyle bir evlilik yaptığını fakat eşini sevmediğini, istediği bir kadınla ikinci evliliğini yaptığını ifade ettiği gibi Yezidilerde ikinci evliliğin sık rastlanan bir durum olmadığını da belirtmiştir. Kaynak kişi, iki eşli olmasının günah mı doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu bilmediğini belirterek bu durumun meşruluğunu onaylamamıştır.

"Başlık parası isteme geleneği" Yezidi kültüründe, varlığını sürdüren bir gelenektir. Damadın ailesi, gelinin ailesine para veya para yerine geçecek mal ya da değerli eşya vermek zorundadır. Ödenmesi gereken bu bedel, kızın güzelliğine ve mensubu olduğu sosyal tabakaya göre değişebilir (Açıkyıldız, 2010, s.100). Kaynak kişi, evlenecek kız için başlık parası isteme geleneğinin henüz sona ermediğini, ancak para miktarının mümkün olduğunca aşağıya çekildiğini ve birkaç sene içinde bu geleneğe tamamen son vermek istediklerini ifade etmiştir. Bununla birlikte kaynak kişi, maddi imkânsızlık yaşayan ailelerin kızın çeyizi ve damada ve ailesine alınacak hediyeler için paraya ihtiyaç duyduklarını

bunun için damat tarafından para alınabileceğini söylenmiştir. Marshall'a (1999, s.60) göre başlık parası, gelin olacak kızı yetiştirdikleri için doğduğu aileye bir tazminat bedeli olarak verilir. Eriksen'e (2009, s.155) göre ise başlık parasının gerekçesi; gelin emeği ve doğurganlığı üzerindeki haklarının karşılığı olarak gelinin ailesine aktarılmasıdır. Bu görüşlere ve kaynak kişinin ifadelerine dayanarak Yezidi cemaatinin geleneklerinin bir kısmının değişikliğe uğradığı söylenebilir. Başlık parasının kadının evlendikten sonra ev işlerindeki emeği ve doğurganlığı için biçilen bedel yerine düğün ve ev kurma aşamalarında gerekli kaynağın sağlanması amacıyla kullanılmaya başladığı görülmektedir. Kız isteme ve evlilik geleneğiyle ilgili söylenmesi gereken en önemli kural "iç evlilik" yapma zorunluluğudur. Bu kurala göre bir Yezidi ancak başka bir Yezidiyle evlenebilir. "İç evlilik" sistemi kimliğin korunması noktasında en ön plana çıkan kurumdur.

Yezidilerde Göç ve Değişim

Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinde yaşayan Yezidilerle Türkiye'de yaşayan Yezidilerin kopmayan ilişkileri; karşılıklı ziyaretler ve evlilikler yoluyla devam ettiği için Avrupa'daki çoğunluğun Türkiye'deki azınlığın tasavvurlarını da etkilemesi söz konusudur (Adsay, 2011, I). Nitekim Avrupa'daki baskın kültürün etkisiyle geleneklerde değişimler gözlemlenmiştir. Bu değişimlere en iyi örneğin, eğitim olduğu kaynak kişiyle yapılan mülakatta da açıkça ortaya çıkmıştır. Avrupa'ya göç vermeden önce Yezidilerin çocuklarını okula göndermemeleri de birtakım dinsel ve geleneksel kaygıların yansıması şeklinde yorumlanmaktadır. Örneğin okula giden çocukların dinlerinden çıkmaları ihtimali ya da inançlarıyla ilgili tacize uğramaları, Yezidilerin okula bakış açılarını belirlemiştir. Zira okula giden Yezidi çocuklarının etraflarına çember çizilmesi, karşılarında yere tükürülmesi ve yanlarında "şeytan" kelimesinin telaffuz edilmesi gibi olaylarla da sıkça karşılaşılmıştır. Fakat kaynak kişinin ifadeleri bu durumun değiştiği ve Yezidi çocuklarının Avrupa'da istedikleri eğitimi aldıkları doğrultusundadır.

Avrupa'ya göçün Yezidi kültürüne bir başka yansıması da "dış evlilikler"in ölümle cezalandırılmasının bir nebze önüne geçilmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Kaynak kişi, Türkiye'de kırsalda yaşadıklarını ve nispeten buralarda "ölümle cezalandırma"lara jandarma ve polisin müdahalesinin daha geç olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Avrupa'da "dış evlilik" yaparak korunma talep eden gençlerin

www.arsivakurdi.org

cezalandırılmaları mümkün değildir. Bir başka deyişle, Yezidilerin müdahale alanlarının dışında yapılan bu tür evlilikleri kabul etmeseler de bu evliliklerin cezalandırılması noktasında herhangi bir yaptırımları ol(a)mamaktadır.

Yezidi Kimliği ve Kimlik Tanımlarının Tarihi Süreci

Kimlik, bir kişi veya grubun kendisini tanımlaması ve kendini diğer kişi veya gruplar arasında konumlamasıdır (Bilgin, 2007, s. 11) Yezidiler kendilerini Kürtçe konuşmalarına rağmen, ne tarihsel ne de ruhsal olarak "Kürtlük" üzerinden tanımlamamışlardır. Bunda inanç farklılığının etkisi olmakla birlikte, özellikle Bedirhan Bey'le somutlaştırdıkları "Yezidi katliamları"nın anılarına dayanan "düşmanlaştırma", en önemli faktördür. (Özcoşar, 2008, ss.258-259). Bu bağlamda kaynak kişi de kendini bir "Kürt" olarak tanımlamamış, "bayrağımı, Türklüğümü seviyorum" diyerek çoğunluğun kimlik algısı üzerinden kendini tanımlamıştır. Bununla birlikte "bayrak"ı gökyüzündeki ayla ve kanla sembolleştirerek kutsallığını vurgulamıştır, fakat gökyüzüne ait diğer bir sembol olan "gökkuşağı"nın da kutsal olduğunu vurgulayarak "Kürt kimliği"ni temsil eden (sarı, kırmızı, yeşil) sembolik renkleri de yok saymamıştır.

Osmanlı Devleti'nde Yezidiler, ehli kitap içinde sayılmadıkları ve Müslümanlıktan sapmış bir toplum olarak kabul edildikleri için Osmanlı millet sisteminin dışında bırakılmışlardır. 19. yüzyılda, Avrupalılardan aldıkları destek ve Tanzimat'ın getirdiği yeniliklerle Osmanlı Devleti'ndeki statülerinde değişiklikler olmuştur. 1872 tarihli bir nizamnameyle ayrı bir millet olarak tanınmışlardır. 1890'lı yıllarda ise Yezidilere karşı bir İslamlaştırma siyaseti uygulanmaya başlamıştır. Bu siyaset karşısında tekrar Avrupalıların desteğini almışlardır. Aslında Osmanlı Devleti'nin Yezidilere bakışı İslam'ın sapkın bir mezhebi oldukları yönündedir. Diyarbekir salnamelerinde Yezidiler, ayrı bir din olarak değil bir mezhep olarak belirtilmektedir. Ancak 1913 yılında, Osmanlı Devleti Yezidiliği ayrı bir din olarak kabul etmiştir. (Özcoşar, 2008, ss. 259-260)

Cumhuriyet döneminde ise Yezidiler nüfus cüzdanlarında "İslam" yazmasını reddetmişlerdir. Devlet tarafından vatandaşlarını tanımlayıcı bir belge olan nüfus cüzdanlarının din hanesi bölümü ya boş bırakılmış ya da çarpı işareti konulmuştur. Kaynak kişi nüfus cüzdanının din hanesi bölümünde çarpı işareti olduğunu, sadece Allah'a inandıklarını, devletin de bu durumda haklı olduğunu, din hanesi bölümüne Allah yazılmasının

www.arsivakurdi.org

mümkün olmadığını belirtmiştir. Kaynak kişinin bu tür tutumları kendini tanımlama noktasında çelişkiye düştüğünün bir göstergesidir. Bugün Yezidiler de devlet de bu etnik grubu "Yezidi" olarak tanımlama konusunda net bir tavır göstermemektedir.

Midyat Ağaçlıdere Köyünden Hareketle Yezidilik İnançları ve Kimlik Algısı ve Kimlik'in Korunması

Bir Yezidi'nin hayatı, kendisine Yezidi kimliği kazandıran cemiyete kabul edilme törenlerini barındırır (Gennep, 1986, s.55). Bireyin hayatında yeni evrelere geçtiğinin işareti olan bu seremoniler, arasında en önemlileri bisk (saç kesme), sinet (sünnet), helal veya mor kirin (vaftiz), birayê axretê (ahret kardeşliği) ve dawet'tir (düğün). Bütün bu kabul törenlerinin sonuncusu olan cenaze töreni, bedendeki ruhun yaşamını tamamladığını ve o bedenin nihai olarak ölüp gittiğini, ruhun yeni bir bedende yeni bir yaşama başladığını gösterir. Nitekim atalar kültü, bir Yezidi için çok önemlidir. Kaynak kişi de, kendilerinin Almanya'ya göç ettikleri dönemde, atalarının mezarlarına saygısızlık yapıldığını ve bu durumun kendilerini çok üzdüğünü atalarının mezarlarına sahip çıkmak için Almanya'dan döndüklerini ifade etmiştir.

Yezidilerin saç kesme ve sünnet törenleri de farklılıklar gösterir. Oğlan çocukları dokuz aylık olup da şeyh saçından bir tutam kesmeden önce saçları asla kesilmez (Adsay, 2011, s.43). Kaynak kişi, saç kesme töreni ile ilgili, bunun uydurma bir gelenek olduğunu, bir kısım Yezidinin bunu uyguladığını ve bir kısmının uygulamadığını, kendisinin bunu kabul etmediğini ifade etmiştir. Sünnet, Yezidiliğin en önemli ritüellerinden biridir. Kaynak kişi, sünnetsiz ölmüş bir bebeğin bile sünnet edilmeden mezara konulmasının haram olduğunu belirtmiştir. Sünnet törenlerindeki kirvelik kurumunun törelerindeki en önemli öğe olduğunu ifade etmiştir. Kirveliğin önemini ise şu sözlerle dile getirmiştir: *"Müslümanlarla kirve olduktan sonra o Müslüman benim öz ve öz kardeşimdir. Benim yanımda annem ve babamdan daha fazla değeri vardır. Hatta benim kirvemin eşiyle birlikte olduğu döşeğe yanlışlıkla oturursam kırk gün imansız gezmiş olurum"* diyerek bu kurumun kutsallığına vurgu yapmıştır.

Yezidiler için hayatın ayrılmaz bir parçası olan gündelik ibadetlerinin çok bireysel uygulandığı ifade edilir (Yalkut 2002, s.50). Bu konuda kaynak kişinin söyledikleri de bu görüşü doğrular niteliktedir. Nitekim "*dini ve sosyal bir sorununuz olduğunda kime danışıyorsunuz?*" sorusuna, dini hiçbir sorunlarının olmadığını, anne ve babalarının kendi öğretmenleri olduğunu, ibadet biçimlerinde ise *"Yönümüzü güneş*

www.arsivakurd.org

doğduğu zaman, 'Ya Allah'ım! Senin günahkâr kullarınız, kendi rahmetinle bizi kurtar, bizi affet.' Allah demeden ne yatarız ne de kalkarız. Yemek yediğimiz zaman Allahın emrini, müsaadesini almayana kadar yemeğimizi yemeyiz. Devamlı Allah'ı düşünür ve dilimizden düşürmeyiz" ifadesinden ibadetlerin kişi odaklı olduğu, cemaatle yapılan ibadetlerden bahsedilmediği ve diğer dinlerdeki gibi kesinleşmiş ve yapılması zorunlu dini ritüellerin/ayinlerin olmadığı görülür. Cebel Sincar ve Suriye Yezidilerinin ibadetlerinde okunan duaların, kaynak kişinin aktardığı duayla benzer olduğu görülmektedir. (Lescot 2001, s. 63). Yezidilerin "istirahat günleri" ise Çarşambadır, fakat Hristiyanlar ve Müslümanların kutsal günlerindeki gibi özel bir ayin söz konusu değildir. (Lescot 2001, s. 63).

Kaynak kişi, cenaze törenleri hakkında detaylı bilgi vermekten kaçınmıştır. Hangi "duaların okunduğu ve hangi ritüellerin yapıldığı" sorusuna ise, bazı duaların olduğunu, fakat kendisinin bu duaları bilmediğini, zaten bu okunan dualara inanmadığını, bunun yerine cenazede ölen kişi için *"Allah rahmet eylesin, Allah affetsin",* demenin ölen kişi için daha faydalı olacağını ifade etmiştir. Kaynak kişi, şeyhlerin ve pirlerin ölülerin ardından dua okumalarının sebebini, müritlerden elde ettikleri/edecekleri maddi menfaatleri olduğunu ifade etmiştir. dolayısıyla, yukarıda belirtildiği gibi "seküler" özellikler taşıyan kaynak kişi, sürekli vurguladığı "Yezidi olma" duygu ve kimliğini inanç üzerinden değil, kültürü üzerinden tanımlamaktadır.

Yezidiliğin, topluluk içi kurumsal bağlarını denetleyen "ahret kardeşliği", "yapay akrabalık ilişkileri"nin kurulduğu bir adettir. Ahret kardeşlerinin aileleri arasında evliliğin yasak olması nedeniyle Yezidiler ahret kardeşlerini evlenmeleri yasak olan farklı bir kasttan seçerek evlenme imkânlarının kısıtlanması amaçlamaktadırlar. Kirvelikle ahret kardeşliği benzer olarak "kurgusal akrabalıklardır". İlki, Yezidilerin Yezidi olmayan komşularıyla ilişkilerini düzenleyerek çoğunluk içinde onlara korunma sağlarken, diğeri toplumsal denetimle ilgili, unvan sahiplerinin keyfi güç uygulamalarının önüne geçer (Yalkut, 2002, s.35). Her Yezidinin iki ahret kardeşinin olması gerektiği, bunlardan birinin şeyh, diğerinin ise pir olması gerektiği ifade edilir (Açıkyıldız 2010, s.100). Bir erkeğin ahret kardeşini sadece erkek şeyh ve pirler arasından seçebildiği, ancak kadını kısıtlayan böyle bir kuralın olmadığı, bunun yanı sıra kadının evlendiği takdirde kocasının kız ya da erkek kardeşini kendisine ahret kardeşi seçebileceği gözlemlenmektedir. Kaynak kişi, ahret kardeşliğinin de kirvelik kadar önemli olduğunu ifade etmiş, fakat bu konuda da detaylı bilgi vermemiştir.

www.arsivakurdi.org

Ahret kardeşleri, öz kardeşle bir tutulduğundan, aralarında cinsel ilişkinin gerçekleşmesi, ensest tabusunun ihlali olarak görülür. Ahret kardeşliği, özellikle cenaze törenlerinde önemli bir rol oynar. Ahret kardeşi, ölü yıkanırken cenazede hazır bulunmalıdır. Cenaze töreni sırasında kefen bezi baş üzerinde düğümlenir ki bu düğümü atmak da ahret kardeşinin görevidir. Ahret kardeşliği değişen koşullarla birlikte, Almanya örneğinde görülebileceği gibi, çeşitli bölgelerde önemini yitirmiştir. Ahret kardeşliği modern şartlara uymayan bir kurum olarak düşünülmeye başlanmıştır. Bu durumu, Yezidi toplumunun şeyh-pir-mürit şeklindeki hiyerarşik sistemindeki köklü bir değişimin girişmiş olduğunun göstergesi saymak mümkündür (Yalkut, 2002, s.81-83). Kaynak kişi de, daha önce de belirtildiği gibi şeyhlik kurumuna inanmadığını ve her problemin tüm cemaatin "mürit" olduğu köylerinde çözülebildiğini ifade etmiştir.

Yukarıda anlatılan inanç ve ritüellerin Yezidi kimlik algısını nasıl yansıttığına bakılacak olursa; Kişiler arası ilişkilerin gözlemi, insanda iki temel eğilimin varlığını göstermektedir. İnsanlar, diğerleriyle ilişkilerinde, bir yandan onlara benzemek, onlarla bütünleşmek, onlar gibi olmak, onlardan geri veya aşağı kalmamak yönünde çaba göstermektedir. Diğer yandan ise, onlardan farklılaşmak, onlarla aynı olmamak onlardan daha önde, ileri veya üstün olmak isteği taşımaktadır (Bilgin, 2007, s.110). Bu bağlamda Yezidiler kendileriyle diğer "baskın" gruplar arasındaki farklara vurgu yapan "ahret kardeşliği" "cenaze törenlerindeki ritüellerin farklılıkları", "günlük ibadetler" gibi kalıplar hakkında ayrıntılı bilgi vermekten kaçınmışlardır. Fakat Müslümanlar ve diğer dini cemaatlerle ilişkilerini düzenleyen "kirvelik" sistemini ise ayrıntılı bir şekilde anlatarak "baskın" gruplarla ilişkilerini meşrulaştırmışlardır. Kendi kimliklerine vurgu yapan adetler hakkında bilgi vermekten kaçınmalarının sebebi, kaynak kişide de gözlenen "baskın gruplardan kendini koruma iç güdüsü"dür.

Yezidiler kimliklerini en çok "iç evlilik" sistemini titizlikle uygulayarak koruduklarını düşünürler. Sosyal grupların diğer gruplardan farklılaşarak, onlardan daha üstün oldukları inancı (Bilgin, 2007, s. 110) Yezidi kültüründe de kendini gösterir. Tanrı tarafından seçilmiş ve özel bir grup olduklarına inanan Yezidiler bir yabancının "kan"ını nesillerine karıştırarak farklı ve üstün oldukları inancına ihanet etmeyi en büyük günah sayarlar. Yezidilerde iç evlilik sistemi, kuralların en katı biçimde uygulandığı ve hiçbir şekilde tavizin verilmediği bir uygulamadır. Nitekim sonradan Yezidi olunamayacağı düşüncesi de bu inancın bir tezahürüdür. Bu tür inanışlar, geleneksel ya da dinsel özellikler

www.arsivakurd.org

gösterseler de asıl nokta, Yezidiliğin farklılıklarını göstermeye/ vurgulanmaya yönelik tutumlarıdır. Yezidi cemaatine mensup genç ya da yaşlı erkekler, bütün ciddiyetleriyle, kızlarının veya kız kardeşlerinin Müslüman âşıklarıyla kaçması halinde öldürüleceklerini belirtmişlerdir (Allison, 2007, s.68). Kaynak kişi de ailesinden birinin Yezidi olmayan biriyle evlendiği takdirde kesinlikle onları bulup öldüreceğini ifade ederek bu konudaki görüşünü net bir biçimde ortaya koymuştur.

"İç evlilik sistemi" ya da kast sisteminin titizlikle korunmaya çalışılmasında dinsel gereklilik ile toplumsal ve dünyevi gereklilikleri birbirinden ayırmak güçtür. Bu sistemin bozulması halinde bir Yezidi'nin kendisini içinde bulduğu toplumsal düzeni, kimliği, kısacası bildiği eşya düzenini, varoluşu alt üst olduğu ve bu dünyevi korkunun dini korkulardan daha az etkili olmadığı iddia edilir (Adsay, 2011, s.25).

Bu katı uygulamanın elbette sosyolojik bir alt yapısı vardır. Uzun süre baskı altında yaşamış bir topluluk olarak Yezidilerin bu uygulamalardaki temel amacı kendi iç denetimlerini sağlayarak aynı zamanda kadınların hem topluluk hem de kendi kast sistemi içinden evlenmelerini zorunlu kılarken 'ötekiler' ile aralarındaki kültürel sınırı da en çok bu ölçüde koruyabildikleri belirtilir (Adsay, 2011, I).

Sonuç

Sonuç olarak, Yezidilik inancına bakıldığında Yezidiliğin kökenleri hakkında birden fazla görüşün olduğu görülür. Bugün Yezidiler "tanrı tarafından seçilmiş" bir halk olduklarına inanmakta ve birçoğu Şeyh Adi'nin peygamberliğini kabul etmemektedir. Melek Tavus'u "şeytan" olarak değil, Allah'ın doğruyu yanlışı göstermek için gönderdiği bir elçi olarak görmektedirler. Tabularını büyük ölçüde korumaktalar fakat modern hayatın ve özellikle diasporadaki Yezidilerle etkileşimin de etkisiyle katı kurallarda az da olsa kırılmalar yaşanmaktadır.

Bir Yezidi'nin birden fazla kimlik algısı vardır. Günümüz Yezidileri, geçmişte uğradıkları "ayrımcılık" nedeniyle diğer gruplara karşı hem kendilerini korumaya çalışmakta, kaynak kişinin "Türklüğümü de seviyorum" ifadesinde görüldüğü gibi, hem de "iç evlilik sistemi"ni koruyarak ve "adet ve inançlarıyla ilgili" ayrıntılı bilgi vermekten kaçınarak farklılıklarını korumaya çalışmaktadırlar. Bugün Yezidiler diğer dinlerden farklı olduklarını, Tanrı tarafından seçilmiş ve özel bir halk olduklarını hem de diğer dinler gibi kendi dinlerinin de tarihi ve kurumu olduğunu olduklarını ifade etmektedirler. Dolayısıyla, kimliğin

www.arsivakurdi.org

iki kaynağı olarak, değişimle birlikte farklı bir topluluk olarak tanınmayı talep etmek ve "ataların" geçmiş kurgusunu tekrar ederek yeniden üretmek şeklinde gösterilebilir.

Kaynakça

Açıkyıldız, B. (2010). *The Yezidis, The History Of A Comunity, Culture and Religio.*London: I.B. Tauris.

Adsay, F. (2011). *Kültürel Sınırların Edilgen Taşıyıcıları, Kadınlar: Viranşehir Yezidileri Örneği.* Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır.

Allison, C. (2007). *Yezidi Sözlü Kültürü.* (F. Adsay, Çev.). İstanbul: Avesta Yayınları.

Bilgin, N. (2007). *Kimlik İnşası.* İzmir: Aşina Kitaplar.

Eriksen, T. H. (2009). *Küçük Yerler Derin Mevzular*. (F. Adsay, Çev.). İstanbul: AvestaYayınları.

Gennep Van, A. (1986). *Übergangsriten.* Frankfurt ve New York: Campus Verlag; Paris: Edition de la Maison des Sciences de'l Homme.

Lescot, R. (2001). *Yezidiler, Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri.* İstanbul: Avesta Yayınları.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akınbay, D.Kömürcü, Çev.).Ankara: Bilim ve Sanat Yay.

Okçu, D. (2007). *Yezidilik ve Yezidiler*. I. Basım , Konya : Tablet Kitabevi.

Özcoşar, İ. (2008). *Bir Yüzyıl Bir Sancak Bir Cemaat 19. Yüzyılda Mardin Süryanileri*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Schneider, R. (1984) *Die kurdischen Yezidi*. Ein Volk auf dem Weg in den Untergang. Göttüngen.

Sever, E. (1996). *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni*. İstanbul: Berfin Yayınları.

Taşğın, A. (2005). *Türkiye Yezidiler Bibliografyası.* I. Basım, Ankara: Aziz Andaç Yayınları.

Temo, S. (2007). *Kürt Şiiri Antolojisi*. Cilt: 2, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Yalkut, S.B. (2002). *Melek Tavus'un Halkı Yezidiler.* İstanbul: Metis Yayınları.

www.arsivakurdi.org

OSMANLI RESİM SANATINDA CEHENNEM TASVİRLERİ

Necla KAPLAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü

Özet

Kişilerin; öldükten sonra ya da "kıyamet" denilen dünyanın sonunda, ikinci hayat da denilen zamanda, dirilecekleri ve yaşarken yaptıklarının hesabını verecekleri inancı, çoğu dinlerde vardır. İslam dinine göre, tüm insanlar Allah'ın huzurunda hazır bulunacaklar ve sorgulanacaklardır. Sorgulanan ölülerin, iyilik yapanların cennete kötülük yapanların cehenneme gideceği ve burada ikinci bir hayat yaşayacakları belirtilmektedir. Bu konu edebi metinlerle de ele alınırken aynı zamanda insanların zihninde tasavvur ettikleri şekliyle tasvir edilmiştir. Osmanlı resim sanatında da bu örnekleri görmekteyiz. Özellikle, Cifrû'l- Cami (TSMK, B.373; İÜK, TY. 6624; CBL, 444), Ahvâl-i Kıyâmet (SK. Hafid Efendi 139, BSB Ms. Or. Oct.1596), Fâlnâme (TSMK H. 1703) gibi yazmalarda, gelecekten haber veren olaylar, Kıyâmet, Kıyâmet alâmetleri, Cennet ve Cehennem tasvirlerine yer verilmiştir.

Araştırmasını yaptığımız Osmanlı resim sanatında cehennem tasvirlerinde, kullanılan üslûp 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyıl başında gördüğümüz üslup özelliğini, Nakkaş Hasan'ın üslûbunu yansıtmaktadır. Metne bağlı olarak yapılan bu tasvirler, Osmanlı toplumunun Cehennem ile ilgili düşüncelerini betimlemektedir. Azrail figürü, ateş, Cehennem

www.arsivakurdi.org

azabı, Cehennem ortamı toplumun bu kavramlarla ilgili tasavvurlarını yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı resim sanatı, Cehennem, Cehennem tasviri, Kıyamet.

Abstract

The Description of Hell in Ottoman Pictorial Art

In most religions, there is a belief that after people have died or at the end of the world, which is called "doomsday"; also called second life, people will revive and give an explanation of what they havedone during their lifetime. According to Islamic belief, all people will be ready in the presence of the God and they will be interrogated. It is stated that from these interrogated dead people, whoever has done a kindness will go to the heaven and whoever has done harm will go to the hell; and they will live a second life here. This topic was also handled in literary works and at the same time it was described as envisaged in the minds of people. We also see these examples in the Ottoman pictorial art. Especially manuscripts like Cifrû'l- Cami (TSMK, B.373; İÜK, TY. 6624; CBL, 444), Ahvâl-i Kıyâmet (SK. Hafıd Efendi 139, BSB Ms. Or. Oct.1596), Fâlnâme (TSMK H. 1703) include eventsthat foretell by divine inspiration (prophesy), Doomsday, omens of Doomsday descriptions of Heaven and Hell.

Style used in the description of hell in Ottoman pictorial art, which we are doing search on, reflects the features of style that we see at the beginning 16. century and 17. century, style of NakkaşHasan. These descriptions which are done according to the text describe the ideas of Ottoman society about hell. The figure of Azrael, fire, hellish torture, surroundings of hell reflect ideas of society about these concepts.

Keywords: Ottoman pictorial art, Doomsday, hell, depictions of hell.

www.arsivakurdi.org

Kurte

Teswîrên Dojehê Di Hunera Wênesaziya Osmanî De

Di gellek olan de baweriya vejîna dema qiyametê, ku jiyana duyemîn jî tê gotin, heye ku hisabê kirinên berê tête dayîn. Li goreya ola Îslamê, dê hemû mirov biçine hizûra Xwedê û dê bêne darizandin. Beşek ji miriyên ku têne darizandin diçine bihuştê ku qencî kirine, beşê din jî diçine dojehê ku xirabî kirine. Gava ev mijar di wêjeyê de hatiye bi kar anîn jî, her wiha hatiye tesewwur û teswîr kirin. Em di hunera wênesaziya Osmanî de van mînakan dibînin. Bi taybetî di destnivîsarên weke Cîfrû'l- Camî (TSMK, B.373; ÎUK, TY. 6624; CBL, 444), Ahvâl-î Kiyâmet (SK, Hafid Efendî 139, BSB Ms. Or. Oct. 1596), Fâlnâme (TSMK H. 1703) de hin bûyerên ku qala pêşerojê dikin, qiyamet, elametên qiyametê, teswîrên dojeh û bihûştê ciyê xwe girtine.

Di şêweya ku ji bo teswîrên dojehê yên di hûnera wênesaziya Osmanî de hatiye bi kar anîn de, taybetmendiya şêweya dawiya sedsala 16. û destpêka sedsala 17. tê dîtin ku olana şêweya Nakkaş Osman e. Di van teswîran de ramanên civaka Osmanî yên di heqê dojehê de têne dîtin. Fîgura Azraîl, agir, izabê dojehê û dojeh bi xwe, tesewwura civakê ya di heqê dojehê de ye.

Peyvên Sereke: Hûnerê wênesaziya Osmanî, Dojeh, Teswîrê Dojehê, Qiyamet.

چكيده

تصاوير جهنم در هنر نقاشي دوران عثماني

باور به اينكه انسانها پس از مرگ و يا پس از دنيايي كه "قيامت" ناميده ميشود، در زمانيكه زندگي دوم نيز ناميده ميشود، دوباره زنده ميشوند و حساب كارهاي خود را پس ميدهند، در بسياري از اديان وجود دارد. در دين اسلام، تمامي انسانها در حضور خداوند حاضر خواهند شد و مورد بازخواست قرار خواهند گرفت. اينكه از ميان مرده هايي كه بازخواست شدند، كسانيكه كارنيك انجام داده اند به بهشت و آنانكه بدكاره بوده اند به جهنم خواهند رفت و در اينجا زندگي دوم آنها شروع ميشود بيان شده است. اين موضوع هنگاميكه در متون ادبي بكار ميرود نيز

www.arsivakurdi.org

همانگونه که در ذهن انسانها ساخته میشود به تصویر درآمده است. در هنر نقاشي دوره عثماني اين موارد را مشاهده ميكنيم. مخصوصأ در متوني مانند جفرالجامي(TSMK, B.373; İÜK, TY. 6624; CBL, 444) احوال قيامت(SK. Hafid Efendi 139, BSB Ms. Or. Oct.1596)، فالنامه (TSMK H. 1703) به تصاوير وقايعي كه بازگوكننده آينده هستند، قيامت، علامتهاي قيامت، بهشت و جهنم ميباشند.

در هنر دوران عثماني كه روي آن تحقيق نموده ايم، در تصاوير جهنم، اسلوب بكاررفته ، نشانگر ويژگيهاي اسلوب نقاش حسن در اواخر قرن 16 و اوايل قرن 17 ميلادي مي باشد. اين تصاوير كه وابسته به متن انجام شده است، در حال نمايش تصوير ذهني جامعه عثماني در مورد جهنم است. تصوير عزرائيل، آتش، عذاب جهنم، تصاويري را كه مردم از محيط جهنم دارند را نشان ميدهد.

كلمات كليدي: هنر نقاشي عثماني، جهنم، تصوير جهنم، قيامت

الملخص

تصويرات جهنم في فن الرسم العثماني

العديد من الأديان تتركز على العقيدة باليوم القيامة و البعث في حياة ثانية و بأن ستحاسب كل الناس على أفعالها.و وفقا للإسلام سيحاسب كل الناس بين يدي الله و أن كل من جاء بالحسنات يدخل الجنة و من جاء بالسيئات ستكون النار مأواه.فهذه المسألة كانت في أذهان الناس و كانت أيضا متناولة في المتن الأدبية.نشاهد هذه النماذج في فن الرسم العثماني خاصة في المخطوطات كجفر الجامع و أحوال القيامة و في فالنامه.فكل هذه المخطوطات تناولت مواضيع كالأخبار عن الغيب و القيامة و علامات القيامة و الجنة و جهنم. في هذا البحث الذي تناولنا فيه تصوير جهنم في فن الرسم العثماني نرى نمط مستخدم خاص بنمط النقاش حسن. كل هذه التصويرات تصف لنا أفكار مجتمع العثماني حول جهنم.فنشاهد فيها هيئة عزرائيل و النار و عذاب جهنم و بيئة جهنم.

الكلمات الأساسية : فن الرسم العثماني , جهنم , تصوير جهنم , القيامة

Giriş

Osmanlı resim sanatında dinsel konular yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Bunlar; evrenin yaratılışı, Kur'an, Tevrat, İncilgibi üç büyük kutsal kitaptaki Peygamberler; onların mucizeleri, onlarla ilgili önemli olaylar; Kıyâmet, Cennet, Cehennem gibi sahneler; halifeler, imamlar ve onlarla ilgili olaylar gibi konular çok sayıda yapılmıştır (And, 2002, s: 295). Özellikle ölüm sonrası hayatı tasvirli olarak anlatan yazma

www.arsivakurdi.org

eserler, Osmanlı Resim sanatında 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılın başında görülmektedir. Ölüm sonrası hayatı anlatan eserlerin metne bağlı kalarak yapılan tasvirler, toplumun inancının resme yansımasını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu çalışma, Osmanlı resim sanatında yapılan cehennem tasvirlerinin yine Osmanlı toplumunun cehennem ile ilgili tasavvurlarının resme yansımasını göstermesi bakımından önemlidir. Bu çalışmada, kıyamet ve cehennem kavramlarınadeğindikten sonra, Osmanlı resim sanatında el yazmalarda kullanılan cehennem tasvirleri incelendi.

Cehennem tasvirlerinin görüldüğü eserlerin başında Ahvâl- ı Kıyâmet (SK, Hafıd Efendi, 139; BSB, Mr. Or. Oct. 1596; PFL, Lewis O. T6), Cifrû'l- Cami[1] (TSMK, B. 373; İÜK, TY. 6624; CBL, T. 444), ve Fâlnâme (TSMK, H. 1703) adlı eserler gelir.

2. KIYAMET VE CEHENNEM

Kelime olarak "kalkmak, dikilip ayakta durmak" mânasındaki "kıyâm" kökünden isim veya mastar olup "dirilip mezarından kalkma, Allah'ın huzurunda durma" yahut "bu olayın başlangıcını teşkil eden kozmik değişikliğin vuku bulması" anlamına gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-müfredât, "kvm" md; Lisânü'l-Arab,"kvm" md.) (Topaloğlu, 2006, s: 517). Hıristiyan inancına göre; Hz. İsa'nın ölümden sonra dirilmesi, tüm insanların da öldükten sonra dirileceklerinin bir güvencesidir. Yahudi inanca göre de Tevrat'ta açıkça bir bildirim olmamakla beraber bir yerde toprak altında uyuyanların çoğunun kimi yaşama, kimi de sonsuz utanca ve sonsuz nefrete uğrayarak uyanacaklarını söylemiştir. Eski Yunan dininde ruh, *styks*denilen yer altı mağarasına geçip, yer altı tanrılarınca yargılanır. Günahlı ruhlar, *tartaros* denilen cehenneme, günahsız olan ruhlar da *elysion* denilen cennete gidip orada yaşam sürdürecektir (And, 2010, s: 239). İslam inancına göre de Kıyamet, ölümden sonra dirilmedir ve bu Kur'an'da da "yevmi el-kıyâme (kıyâmet günü) olarak geçmektedir (Yaman, 2002, s: 19). Ayrıca değişik deyimlerle Kur'an'da kullanılan "Kıyâmet"; kiminde yargı günü (Fatiha s.3), ahiret günü (Bakara, s.8), hesap saati (En'am, s. 31), hesap günü (sad 16), ölümden dönme günü

[1] Bu çalışmada, Cifru'l-Cami'nin cehennem konulu minyatürleri eksiktir. Çünkü Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ile İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir eserler Bölümü'nde bulunan bu yazmalara, Kütüphanelerin tadilat çalışması için kapalı tutulması nedeniyle ulaşılamadı.

www.arsivakurdi.org

(Rûm, s.55), çevreleyen gün (Hûd, s. 84) olarak geçmektedir. Hatta sûreler içinde "Kıyamet Sûresi" de bulunmaktadır. Bu sûre'de "Kıyâmet, o gün insanlar amelleri kendilerine gösterilmesi için bölük bölük çıkacaktır. Her bir insan da "Kaçış nereye?" diyecek. Hayır, hiçbir sığınak yok. O gün herkesin varıp duracağı yer ancak Rabbin huzurudur" (Zilzal,6; Kıyame) (Demircan, 2009, s: 31).

Kıyametin ne zaman gerçekleşeceği hep merak edilen ve sorulan bir konudur. Nitekim İslamiyet'in ilk yıllarında sıkça sorulan sorulardan biridir bu. Ancak Kur'an'da Kıyâmet zamanını sadece Allah'ın bildiği bildirilmektedir. Bunun yanında İslâm dünyasında çok eski tarihlerden beri kıyâmet alâmetleri konusu gerek tefsir, hadis ve kelam kaynaklarında gerekse müstakil eserlerde geniş bir şekilde ele alınmıştır.

Zamanı bilinmeyen Kıyâmetin habercisi; ahlâki değerlerin bozulması, savaşlar, Kâbe'nin tahrip edilmesi, Fırat nehrinden altın bir dağ çıkması, kuyruklu yıldızın doğması, felaketin yaygınlaşması, büyük bir ateşin çıkması, Mehdi'nin gelmesi, Deccâl'in çıkması, Hz. İsa'nın yeryüzüne inişi, Yecüc -Mecüc'ün çıkması, Dabbetü'l-Arz'ın çıkması, dumanın çıkması, Güneş'in batıdan doğması, rüzgârların gönderilmesi gibi olaylardır (And, 2007: 87, Yıldız, 2002: 10). Bu alâmetlerin yanı sıra Kıyâmet ile ilgili çeşitli tarihler de öne sürülmüştür.

Hz. Muhammed'e atfedilen rivayete göre, Dünyanın yaratılışı ile yok oluşu arası 7 bin yıldır. Hz Muhammed (sav) son bininci yılda (6000. yılda) gönderilmiştir. Hz. Peygambere atfedilen bu sözden dolayı 1000. yılda kıyametin kopacağı şeklinde bir inanç yaygındı. Bu inanç nedeniyle İslâm dünyası korku içinde idi. Osmanlı padişahlarından lll. Murad, Hicri 1000 yılı, (1592 yılı) yaklaşırken Kıyâmet kaygısıyla önlemler aldırmıştır (Yaman, 2007, s: 218). Bu dönemde meydana gelen iki büyük yangın, veba salgını ve yeniçeri ayaklanması, Kıyâmet beklentisini iyice artırdı. Bu kaygı ilehicri 1000 (1592) yılında padişah tüm eyaletlerde geçen olayların kayda geçirilmesini emreder (Yaman, 2002, s: 21). Bu dönemdeki inancın resim sanatına da yansıdığı görülmektedir (Yaman, 2007, s: 232). İşte Ahvâl-i Kıyâmet ve Topkapı Sarayı Müzesi'nde büyük bir Fâlnâme (H. 1703) böyle bir düşünce ortamının ürünleri arasında yer alır (Tanındı, 1984, s: 13).

Kaynaklarda, Kıyâmet gününde İsrafil adlı meleğin "Sûr" adındaki borusunu iki kez üfleyeceği belirtilir. İlk üfleyişte gökte ve yerde bulunan her varlık yıkılıp ölecek; İkinci üfleyişte ölüler dirilip kalkacaklar. Kıyâmetin gerçekleşmesiyle yeryüzünde dayanılmaz bir gürültü ve şiddette sarsıntı ile dünyamız yerle bir olacak, O gün insanlar

www.arsivakurdi.org

sığınacakları bir yer bulamayacaklar ve Râbbin huzuruna varacaklar. Böylece dünyamızın da ölümüyle birlikte gerçekleşecek Kıyâmetin ardından, yeniden yaratılacak bedenlerimizin ruhlarımızla birleşmesiyle Râbbimizin huzurunda toplanılacak, (Mahşer) sorgulaması başlayacaktır. (Demircan, 2009, s: 31). Bu sorgulamadan sonra günahsız olanlar cennete, fakat günahkâr olanlar cehenneme gidecektir.

Cehennemin; kelime anlamı, inkârcıların ve günahkârların âhirette cezalandırılacakları yerdir (Topaloğlu,1993, s: 225). Cehennem kelimesi, bazı İslâm bilginlerine göre; "derin kuyu, hayırsız, uğursuz" anlamına gelen Arapça asıllı bir kelime olarak tanımlansa da, dil âlimleri bu tanımda tereddütte kalmışlardır. Bu sözcük, İbranice'den Arapça 'ya geçmiştir. İbraniler buraya yani suç işleyenlerin, günah işleyenlerin gidecekleri yere, Kudüs dolaylarında *Gehinnom*'un adını vermişlerdir. Cehennem de buradan gelmiştir (And, 2010, s: 257). Gehinnom (Gé-Hinnom) İsrâil tarihinde, İsrailoğullarının sözde ibadet saydıkları gayri insani ve gayri ahlâki faaliyetleri ifade ettiği için kötü bir şöhrete sahiptir. İslâmiyet'te olduğu gibi, diğer inançlarda da ölümden sonraki hayatta, yaşarken kötü şeyler yapanların cezalandırılacağı yer, inancı vardır. Eski Mısır dinine göre, ölenler yeraltı dünyasında sorgulandıktan sonra, suçlu bulunanlar burada cezalandırılmaktadır. Eski Mezopotamya dinlerinde, suçlu insanlar ölümden sonra yeryüzünün batı tarafında bulunan, yedi sur ve yedi kapı ile çevrili yere giderler ve burada cezalandırılırlar.

Cehennemin isimleri, Kur'an'da yetmiş yedi ayette geçmektedir. Bunlardan bir tanesi Mü'minSûresi'dir. Bu Sûrede " Boyunlarında demir halkalar, ayaklarında zincirler olarak önce kaynar suya sürüklenecek, sonra da ateşte cayır cayır yakılacaklardır." (Yıldırım, 2004, s: 652), şeklinde geçmektedir. Herhangi bir sözlük anlam taşımadan, kâfirlerin, münafıkların, zalimlerin azap görecekleri yer olduğu ve cehennemdeki cezalandırmanın ateşle olacağı tasvir edilir. Cehennemlikler, kabirdeyken gördükleri bu korkunç yere doğru yüzüstü sürüklenerek götürülürler. Kur'an'da da bildirildiğine göre, "bölük bölük" Cehenneme doğru sevk edilirler (Yıldırım, 2004, s: 639). Ancak daha bulundukları yerden uzaklaşmadan, cehennemin korkusu yürekleri sarar. Çünkü Cehennemin dehşet verici homurtusu ve uğultusu uzaktan duyulur (Yahya, 2004, s: 792). Cehennemlikler, Cehenneme gittikten sonra, cehennemin kapıları üzerlerine kapatılır ve olabilecek en dehşet verici görüntülerle karşılaşırlar. Kapıların kapanması artık bir çıkışın ya da kaçışın olmadığını gösterir.

Cehennem'in yedi kapısı vardır, her kapıda günahlılardan bir kesim bulunur [Hicr S. 44] (And, 2010, s: 257). Yedi kapının, cehenneme

www.arsivakurdi.org

gireceklerin dini hayat durumuna göre azap açısından farklı nitelikler taşıması ve girenleri farklı mekânlara götürmesi de mümkündür. *Hicrsuresi'*ndeki ilgili âyetin devamı da bunu göstermektedir. (Topaloğlu, 1983, s: 229). Cehennem kapılarındaki bekçiler, sayıları on dokuz olan ve yöneticileri Mâlik olan Zebânilerdir ve bunlar da melektir (Müddessir S. 31-37).

3. OSMANLI RESİM SANATINDA CEHENNEM TASVİRLERİ

Halk arasında İslâm Dini'nin resmi yasakladığı inancı yaygındı. Bunun altında yatan sebep; İslam Dini'nin en temel ilkesi olan bütün insanları aracısız tek bir tanrıya, Allah'a inanmaya çağırmaktır. Pagan inanışlarındaki her türlü tapınma objesi put olarak nitelenmiş ve bu bağlamda put objesi olan resim ve heykeller reddedilmiştir. Bu reddediş put objesi olma şartını dikkate almaksızın biraz da ihtiyatlı olmak adına genişletilerek resim ve heykeli bütünüyle dışlayan bir boyut kazanmıştır. İşte İslam sanatında gördüğümüz tasvire yönelik tepkinin kaynağı buraya uzanmaktadır (Can, 2006, s.32). AncakKur'an'da bu yasak ile ilgili herhangi bir âyetbulunmamaktadır (İpşiroğlu, 2009, s: 19).

İslâm'da tasvirin kitap sayfaları arasına girmesi ise daha sonradır. Yazma kitaplara karşı 9. yüzyıla doğru geniş bir ilgi uyanır. Bu ilgi ile beraber edebi konulu yazma eserlerin yanında dini konulu yazma eserler de yapılmıştır. Ancak, İslâm kitap ressamlığında, İslâm dini ile ilgili ilk tasvirlere 13. yüzyılın ilk yarısında rastlanılmaktadır (Tanındı, 1984, s: 9). Özellikle resme yabancı olmayan Moğollar döneminde, *Mirâçnâme* adı verilen yazmada Hz. Muhammed'in hayatının ve Mirâç sahnesinin tasvirleri yapılmıştır. Siyer-i Nebi, Zübdet-üt Tevarih, Câmi'ütTevârih, Ahval-i Kıyâmet adlı eserlerde de dini konular tasvir edilmiştir.

Dini konulardan biri olan "Cehennem tasviri" 16. ve 17.yüzyıl eserlerinde yoğunlukla kullanılmıştır. Özellikle, Cifrû'l- Cami (TSMK, B. 373; İÜK, TY. 6624; CBL, 444), Ahvâl-i Kıyâmet (SK, Hafıd Efendi, 139; BSB, Mr. Or. Oct. 1596; PFL, Lewis O. T6), Fâlnâme (TSMK, H. 1703) gibi yazmalarda, gelecekten haber veren olaylara, Kıyâmet, Kıyâmet alâmetleri, Cennet ve Cehennem tasvirlerine yer verilmiştir. Bu eserlerde Kıyâmetin nasıl kopacağı, bütün evreni dolduran meleklerle öteki varlıkların nasıl öleceği, Hz. Muhammed'in ve halifelerinin halka nasıl yardımcı olacağı anlatılmakta ve tasvirlenmektedir. İnce fırçanın kullanıldığı *Ahvâl-i Kıyâmet* nüshaların nakkaşı ile *Tercüme-i Miftâh-ı Cifru'l-Câmi*'nin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (T. 6624.)

www.arsivakurdi.org

bulunan ve I. Ahmed'in saltanatı yılarında (1603-1617) hazırlanan nüshanın nakkaşı aynı olup tasvirlerde Nakkaş Hasan üslubu takip edilmiştir (Yaman, 2007: 217-234, Bağcıvd, 2006:197

Ahvâl-i Kıyâmet; resimli iki nüshası bulunan bu eser 16. yüzyılın sonu 17. yüzyılın başına tarihlenmektedir. Bu nüshalardan biri Süleymaniye Kütüphanesi, Hafıd Efendi 139, diğeri Berlin-StaatsbibliothekMs. Or. Oct. 1596 numaralı yazmalardır. Ayrıca, bu yazmaların dışında Philadelphia Free Library, LewisMs. O. T6,'da resimli yaprak şeklinde tasvirler bulunmaktadır. Mahşer, Melekler, Kıyâmet ve sonrası hayat konu edilmiştir. Nüshalar resim üslubu olarak 16. yüzyıl sonu ya da 17. yüzyıl başlarına tarihlendirilmektedir (Yaman, 2007, s: 220). Aynı zamanda eser; dini gerçekliği yansıtmaktan çok Osmanlı halk kültürünü, halkın kıyamet ve sonrası cennet-cehennem ile ilgili düşüncelerini yansıtmaktadır. *Ahvâl-ı Kıyâmet* (SK. Hafıd Efendi 139 ve BSB Ms. Or. Oct. 1596)[2] adlı bu iki eser, Kıyâmet temasının süre giden popülerliğine ve Osmanlı görsel kültürünün toplumsal korku ve beklentiler doğrultusunda çeşitlenmesine işaret eder (Bağcı vd, 2006, s. 197). Bu yazmadaki minyatürler metne bağlı olarak tasvir edilmiştir.

Fâlnâme; Osmanlı Sultanı I. Ahmed'in (1590-1617) veziri[3] ve aynı zamanda sanatkâr (vassale[4] ustası) olan Kalender Paşa tarafından hazırlanmıştır (TSMK H.1703) (Mahir, 2005, s: 70). Bu eser, geleceği merak etme arzusu ile hazırlanmış ve Kehânet kitabı olarak da bilinir. İçinde 35 minyatür bulunan bu kitapta dinsel konular ağırlıktadır (And, 2002, s: 296). Resimler genelde Kur'an'da adı geçen peygamberlerin ve onların kişilikleriyle ilgili bir olayı veya mucizeyi, bir kahramanlığı betimlerken; tasvirlerin karşı sayfasındaki metin, bu resmi açan kişinin falını söyler (Tanındı, 1996: 54, Mahir, 2005: 70). Gösterim amaçlı yapıldıkları düşünülen tasvirler tek bir sanatçıya ait değildir (Mahir, 2005, s: 70). Ancak eserdeki Âdem ve Havva minyatürü Nakkaş Hasan'ın üslup özelliklerini yansıtır.[5]

Tercüme-i Cifru'l-Câmi; 15. yy'de Abdurrahman b. Muhammed b. Ali b. Ahmed el- Bistami tarafından yazılmış, ed- Dürrü'l- Munazzam fi Sırrı'l- İsmi'l-Â'zam adlı eseridir. lll. Mehmed'in isteği ile Şerif b.

[2] Eserin bir diğer nüshasından çıkmış bazı resimli yapraklar, bugün İngiltere'de bir özel koleksiyondadır (BAĞCI ve diğerleri, 2006, s. 198).

[3] Fâlnâme adlı eserinin önsözünde, Kalender Paşa kendini vezir olarak tanıtmış.

[4] Kâğıtları bozulmuş yazma kitapların sayfalarındaki yazılı bölümleri çıkararak başka bir kâğıda geçirme işlemi. 2- Yazmalardaki cetvel kesiğinin onarımı

[5] TSMK, H. 1703, y.7b.'de bulunan bu Âdem ve Havva resmi için bkz. Bağcı ve diğerleri, 2006, s. 194

www.arsivakurdi.org

Muhammed b. Burhan tarafından 1597-98 tarihinde, Tercüme-i MiftâhCifru'l-Câmi (TSM B. 373) olarak çevrilmiştir (Yaman, 2002: 56-58, Mahir, 2005: 101). Bu eserde temel iki konu işlenmiştir. Birincisi; sayısal değerlerle yapılan hesaplamalar, ikincisi ise; tasvirlerde vurgulanan kıyamet alâmetleridir. Bu eserin, l. Ahmed ve l. Mahmud dönemlerinde de tasvirli nüshaları hazırlanmıştır (İÜK. T. 6624, DCBL, T. 444) (Mahir, 2005, s: 101). Bu nüshaların istinsah ya da tasvirlerine ait herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak, TSMK B. 373 nüshasında on üç padişah portresi olması, tasvirlerin lll. Mehmed (1595- 1603) döneminde ve İÜK TY. 6624 nüshasında başlangıçtaki takdim tasvirinde l. Ahmed'in portresiyle birlikte on dört padişah portrelerinin bulunması bu tasvirlerin l. Ahmed (1603- 1617) zamanında yapıldığını gösterir. Bu dönemin Osmanlı kitap resim sanatının en zirve eserleri verdiği dönem olması dikkate alındığında yine Nakkaş Hasan'ın çalıştığı görülmektedir. *Tercüme-i Cifrû'l- Cami'*nin TSM ve İÜK nüshalarının resim üslubu, lll. Mehmed devrinin en önemli nakkaşı, *Şehnâme-i Sultan Mehmed lll* adlı eserin son sayfalarında adının da kaydedildiği, Nakkaş Hasan'ın üslubuna benzemektedir (Yaman, 2002: 63, Bağcı vd, 2006: 197). Tarihini kesin olarak bilemediğimiz bu kıyamet kitapları resimlerinin üslupları yanında resim programları ve ikonografileriyle birbirleriyle çok yakın olan bir tür seri üretime işaret eder (Bağcıvd, 2006, s: 198).

16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyıl başlarında, belki de Sultan Ahmed'in (1603-1617) fanatik kişiliğinin etkisiyle, halk inançlarıyla ilgili eserlerin resimlenmesine karşı geniş bir ilgi duyuldu (Tanındı, 1984, s: 13). Bu dönem Osmanlı toplumunun cehennem ile ilgili tasavvurlarının minyatürlere yansımasıyla; bu dönemin kıyamet ve sonrası inancı ile halkın kültürü hakkında bilgi sahibi oluyoruz.

Bu dönemde resim sanatında Cehennem konulu tasvirleri şu gruplarda ele almak mümkün. Bu Konuların tasvirlerini farklı yazma nüshalarından bir araya getiriyoruz.

3.1. Mahşer Gününde Amel Defterlerinin Gelmesi ile İlgili Cehennemlik Tasvirleri[6]

Ölümden sonra tüm ölülerin tekrar dirilip hesap verdikleri, sorgulandıkları mahkeme; Mahşer'dir. Burada herkese Amel defterleri

[6] Doğrudan Cehennem tasvirini yansıtmayan ancak, Cehennemlikleri yansıtması bakımından, "Mahşer Gününde Amel Defterlerinin gelmesi ile ilgili Cehennemlik Tasvirleri" başlığını da çalışmamıza dâhil ettik.

www.arsivakurdi.org

dağıtılır. Amellerin yazılı olduğu defter, her insanın dünyada iyi ve kötü işlediği her şeyin yazılı olduğu defterdir. Melekler tarafından yazılmış olan bu defter, Ahret'te sahibine verilecek ve ona: "Al, kitabını oku!" denilecek ve böylece hiç bir şey gizli kalmayacaktır.

Mahşer günü ile ilgili, Ahvâl-i Kıyâmet, (SK Hafid Efendi 139 ve BSB Or. Oct. 1596.) yazmalarındaki minyatürlerde bu konunun tasvirleri bulunmaktadır (Resim 1, 2, 3, 4). Mahşer günü Güneş; insanlara öyle yaklaşacaktır ki, insanlar terleyeceklerdir; kiminin teri topuklarına, kiminin dizlerine, kiminin teri arkasına, beline omuzlarına akacak, öyle ki boynuna kadar yükselecek (And, 2010, s: 256) (Resim 1). Ahvâl-i Kıyamet'te bu konunun ele alındığı minyatürler, metin konusu ile ilgili olup, insanların tasavvur ettiği mahşeri tasvir etmektedir. Bu konu ile ilgili tasvirler, Süleymaniye Kütüphanesindeki Ahvâl-i Kıyamet yazmasında, sarı renk ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Buradaki figürler beyaz kıyafetli ve Cehennemlikler siyah yüzlüdür (Resim 4). Güneşin yakın olarak gösterildiği, ölülerin terlerine saplanmalarını anlatan minyatürde, figürler çıplak ve yine siyah konturlu, iri gözlüdürler. Ter suyunda figürlerin etrafında küçük su dalgaları oluşturularak resme hareketlilik ve anlatımda gerçeklik sağlanmıştır (Resim 3). Cennetliklerin nur yüzlü ve beyaz olarak anlatıldığı bu sahnelerde, Cehennemlikler siyah olarak tasvir edilmiştir. Aynı şekilde Cehennemliklere verilen amel defterleri de siyahtır.

Berlin Staatsbibliothek'deki Ahvâl-i Kıyâmet yazmasındaki minyatürlerde mavi renk ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Mavi gökyüzünde, güneş ve ay sarı, yine figürlerin vücutlarının görünen kısımları sarı tonlarında, kıyafetleri ise beyaz olarak renklendirilmiştir. Siyah renkli, fırça darbeleri ile elde edilmiş saçlar ve sakallar belirgindir. İri ve siyah konturlarla belirginleştirilen gözlerde, göz bebekleri küçük ve gözün beyaz kısmı daha fazladır (Resim 1, 2). Amel defterlerini alan ölüleri anlatan minyatürde, Cehennemliklerin amel defteri siyah ve tenleri cennetliklere göre esmerdir. Gözler aynı ve ifadesiz olarak resmedilmiştir. İnce fırçaların kullanıldığı nüshaların nakkaşı ile Tercüme-i Miftâh-ı Cifrû'l-Câmi 'in İÜK (T.6624)'de bulunan ve I. Ahmed zamanında hazırlanan nüshanın nakkaşı aynı olup tasvirlerde Nakkaş Hasan üslûbu takip edilmiştir (Yaman, 2007, s: 221).

www.arsivakurdi.org

3.2. Cehennemlikleri, Cehenneme Sürükleyen Zebâni konulu Tasvirler

Derin, karanlık bir kuyu, canavar homurtulu betimlenen Cehennemde; kızgın su, ateş, yılan, çıyan, akrep, zakkum dikenleri ile kapıda bekçi olan Zebâniler bulunmaktadır. Cehennemin yedi kapısı bulunmakta ve bu kapılarda bulunan Zebâniler, Cehennemlikleri, Cehenneme sürükleyerek ateşe atarlar. Allah, cehennemde Celib ve Belib adlı iki canavar yaratmıştır. Celib aslan suretli erkek, Belib kurt suretli dişidir (Yaman, 2007, 230). Ahvâl-i Kıyâmet yazmalarında bu konu ile ilgili minyatürler bulunmaktadır. Belirtilen zebânilerin yüzleri kapkara, gözleri kedigözüne benzer. Bunlar ağızlarından ve burunlarından alev saçarlar.

BSB Or. Oct. 1596'daki Ahvâl-i Kıyâmet nüshasında, Zebâniler, çıplak Cehennemlikleri, Cehenneme sürüklemektedir (Resim 5,6). Buradaki Zebâniler, vücutları benekli, gövdeleri insan, başları yaratık olarak tasvir edilmiştir. Koyu resmedilen zeminde ateş ve duman hâleleri bulunmaktadır. Elinde ateş gürzü bulunan Zebani cehennemlilere ateş atmaktadır. Bu konu ile ilgili SK. Hafid Efendi 139'daki, Ahvâl- Kıyâmet nüshasındaki minyatürde kırmızı ve mavi renkli Zebâniler çıplak günahlıları, karanlık cehennem ateşine atmaktadır (Resim 7). Alevler ve yılanlar içindeki günahkârları, elindeki gürz ile ateşe iten bir diğer Zebâni tasviri görülmektedir. Minyatürde kol ve bacak hareketleri ve ateş hâreleri ile hareketlilik sağlanmıştır. Minyatürlerdeki renkler çok canlı ve parlaktır. Buradaki insan figürlerinin yüzleri açık ve belirgindir (Yıldız, 2002, s: 13). Aynı nüshadan bir diğer minyatürde de Zebâniler; yılanlar, çıyanlar, akrepler ve ateş dolu cehenneme günahlıları itmektedir (Resim 8). Minyatürde Belib ve Celib adlı canavarlar (Zebâniler) cehennemliklere çeşitli şekillerde eziyet etmektedirler. Burada kırmızı renkli Zebâni; Celib, elinde mızrak ile cehennemlikleri şişlerken, Belib ise ağzıyla parçalamaktadır (Yaman, 2007, s: 230). Siyah renkli zemine renkli figürler işlenerek, resmin her alanı doldurulmuştur. Bir diğer Ahvâl-i kıyamet yazması olan, Philadelphia Free Library RareBook Department, LewisMs. O. T6'daki nüshada bulunan minyatürde iki Zebâni bulunmakta (Resim 9). Bunlardan biri elindeki iki çıplak günahlıyı Cehennem ateşine atmaktadır. Diğeri de başka günahlıyı ateşe atmak için almaya çalışmaktadır. Daha önce atılanlar alevlerin içinde renk değiştirmiş ve çırpınır vaziyette, ama henüz atılacak olanlar ise beyaz renkte tasvir edilmiştir.

Fâlnâme (TSM H. 1703)'de de bu konu ile ilgili minyatür bulunmaktadır. Burada da resmin merkezindeki zakkum ağacının iki

www.arsivakurdi.org

yanında, elinde ateş gürzü bulunan iki Zebâni işlenmiştir (Resim 10). Siyah zemin üzerine renkli ve ince işçilikle işlenmiş yılan, akrep, çıyan ve alevler içindeki çıplak günahlılar düşerken tasvir edilmiştir. Buradaki zebânilerin bel kısmından bağlanmış elbiseleri renkli olup, Ahvâl-i Kıyâmet yazmalarındaki minyatürlerde gördüğümüz zebânilerin kıyafetinden farklıdır.

3.3. Hz Muhammed'in Cehennemi Ziyareti Konulu Cehennem Tasviri

İlk olarak Hz. Muhammed'in Cehennemi ziyareti, konusunun tasvirlerine Moğollar döneminde hazırlanmış *Miraçnâme*'de karşılaşıyoruz. Ancak bu resimli *Miraçnâme*'nin metni günümüze gelememiş sadece yapraklar halinde resimleri günümüze gelebilmiş (TSMK H. 2154) (Tanındı, 1984, s: 10). Daha sonra hazırlanmış Hz. Muhammed'in Cehennemi ziyareti konulu tasvirler Zübdet-üt Tevarih, Siyer-i Nebi, Câmiü'tTevârih resimleri arasında da yer alır. Rivayete göre, Miraç gecesinde, kapkara yüzlü, kedigözlü, uzunluğu beş yüz yıllık yol mesafesinde olan Mehayil adlı melek Hz. Muhammed'e Cehennemi gezdirir (Yaman, 2007, s: 230). Ahvâl-i Kıyamet'in BSB Or. Oct. 1596 numaralı minyatüründe, yüzü hâre ile kapatılmış yeşil kıyafetli Hz. Peygamber beraberindekilerle tasvir edilmiştir (Resim 11). Siyah konturlarla betimlenmiş gözler, canlı renkler, kıyafetler ve peygamberin arkasındaki insanların dizilişi Osmanlı resim üslubunu yansıtmaktadır.

3.4. Cehennemin Üzerindeki Sırât Köprüsü Konulu Cehennem Tasviri

Cehennemin üzerine bir Sırat Köprüsü (Cehennem Köprüsü) kurulacağına dair Kur'an'da âyet bulunmaktadır. Bu köprüden geçemeyenler Cehenneme, geçebilenler Cennete gidecektir. Ahvâl-i Kıyâmet (BSB Or. Oct. 1596) nüshasında bir tür Sırât köprüsü tasvir edilmiştir (Resim 12). Burada gördüğümüz figürler diğer sahnelerden tanıdığımız, Zebâniler ve cehennemliklerin yanı sıra bir de sahnenin sağ kısmında tasvir edilen cennet ve cennetteki melek figürleri yer almaktadır.

www.arsivakurdi.org

3.5. Deccâl konulu Cennet ve Cehennem Tasviri

Deccâl kıyamet alâmetlerinden biri olarak kabul edilir. İnsanların dini inançlarını kullanıp saptırarak kötülüğe ve sapkınlığa yönelteceğine inanılan şeytanı temsil eden insandır, yaratıktır. İslâm inancında Deccâl hadislere dayanır, Kur'an'da bununla ilgili bir ayet yoktur. Deccâl'in Hz Peygamberden önce, Hz. Nuh'tan beri var olduğu kabul edilir. *"*Minareden daha yüksek olması, alnında kâfir yazısı bulunması, kırk günde dünyayı gezmesi, eşeğinin iki kulağı arasındaki mesafenin 40 arşın olması, bağırdığında bütün dünyanın duyması" gibi betimlemelerden dolayı Deccâl hakkında tam bir tanımlama yapılamamaktadır.

Arapça sözlüklerde yalancı mesih, büyüsü ve yalanları ile halkı karıştıran, yalan söyleyen, göz boyayan, hak ile batılı karıştıran anlamlarına gelmektedir (Yaman, 2002, s: 32).

Cifrû'l-Câmi adlı eserde tasvir edilmiş konular arasında metinde en uzun yer tutanı Deccâl'le ilgili olandır. TSM nüshasında Deccâl; önünde vücudu kıllarla kaplı kadın olarak betimlenmiş casusu, arkasında insan gövdeli hayvan başlı bir diğer casusu ve taraftarlarıyla, siyah bir eşek üzerinde yolculuk etmektedir (Resim 13). Deccâl'in sol tarafında cenneti temsil eden ağaçlar arasında köşk türünde bir yapı, dolu çuvallar ve kasalar; sağ alt köşede ise cehennem-i alev yer almaktadır. Giysiler özellikle başlıklar figürlerin etnik, sosyal, siyasal kimliklerini yansıtacak ve olaydaki rollerini belirleyecek şekilde betimlenmektedir (Yaman, 2002, s:67). Deccâl ve taraftarları kırmızı fes üzerine sarı renkli sarıklarıyla betimlenmektedir. (Resim 13) Olayda birkaç kahraman ve doğa tasvirinde büyük iki tepe betimlemesi kullanılmaktadır.

4. Sonuç

Osmanlı resim sanatında; halk inançlarıyla ilgili eserlerin tasvirlenmesineözellikle 16. ve 17. yüzyılda yoğun ilgi duyuldu. Resim yasağı inancının Osmanlı toplumunda yaygın olmasına rağmen, kitap süsleme sanatında tasvirin özellikle dini konulu eserlerde görülmesi dikkat çekici ve önemlidir. Özellikle; bu çalışmada değinilen, Cifrû'l-Cami (TSMK, B. 373; İÜK, TY. 6624; CBL, 444), Ahvâl-i Kıyâmet (SK, Hafıd Efendi, 139; BSB, Mr. Or. Oct. 1596; PFL, Lewis O. T6), Fâlnâme (TSMK, H. 1703) yazmalarında, gelecekten haber veren olaylara, Kıyâmete, Kıyâmet alâmetlerine, Cennet ve Cehennem tasvirlerine yer verilmiştir. Tarihini kesin olarak bilemediğimiz bu resimli yazmalar;

www.arsivakurdi.org

üslupları, kompozisyonları ve ikonografileriylebirbirine yakın olan bir tür seri üretime işaret eder (Bağcıvd, 2006, s: 198).

Cehennem tasvirleri, toplumda tasavvur edilen cehennem ve cehennem azabının resme yansıtılması bakımından önemlidir. Kompozisyonlarda metne bağlı yapılan bu tasvirler, ince fırça darbeleri ile kullanılan canlı renkler dönemin yaygın resim üslubunu, Nakkaş Hasan üslubunun takip edildiğini göstermektedir. Kullanılan tasvirler, dini konulu olmalarına rağmen, Osmanlı toplumunun kıyamet ve sonrası inancı, toplumun Cehennem ile ilgili korkuları, halkın kültürü ve estetik anlayışı hakkında bilgi vermeleri bakımından önemlidirler.

RESİMLER

Resim 1- Mahşer günü Güneş'in iyice yaklaşmasıyla insanların terlerine batmalarını, Ahvâl-i Kıyâmet, BSB Or. Oct. 1596.

www.a.kurdi.org

Resim 2- Amel defterlerinin gelmesi, (Günahlılara siyah, sevap sahiplerine beyaz defterler), Ahvâl-i Kıyâmet, BSB Or. Oct. 1596.

Resim 3- Tomarların gelmesi.

Resim 4- Mahşerde günahlıların yüzünün kararması (Ahvâl-i Kıyamet, SK Hafıd Efendi 139).

Resim 5,6- Zebanilerin, yılanlar, çıyanlar, akrepler arasında günahlıları ateşe sürüklenmesi, Ahvâl-i Kıyâmet, BSB Or. Oct. 1596.

Resim 7- Cehennemde zebânilerin çıplak günahlıları ateşe atmaları, Ahvâl-i Kıyâmet, SK Hafid Efendi 139.

Resim 8- Cehennem, Ahvâl-i Kıyamet, SK. Hafid Efendi 139.

Resim 9- Cehennem, Ahvâl-i Kıyâmet, PFL, LewisMs. O. T6.

www.arsivakurdi.org

Resim 10- Cehennem, Fâlnâme, TSMK H. 1703.

Resim 11- Hz. Muhammed'in cehennemi ziyareti, Ahvâl-i Kıyâmet BSB Or. Oct.1596.

www.kovakurdi.org

Resim 12- Sırât köprüsü: Arşın sağında Cennet, solunda cehennem, Ahvâl-i Kıyâmet, BSB Or. Oct. 1596.

Resim 13- Deccâl; Önünde iki casus, iki tarafında Cennet ve Cehennem, Cifrû'l- Cami, TSM Bağdat 373, y. 237b.

www.civakurdi.org

Kaynakça

And M. (2010).*Minyatürlerle Osmanlı- İslâm Mitologyası*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

And M. (2002).*Osmanlı Tasvir Sanatları:1 Minyatür,* Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Bağcı S. vd, (2006).*Osmanlı Resim Sanatı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Can Y.; Gün R. (2006), Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği, Kayıhan Yayınları, İstanbul.

Demircan A. R. (2009). Kıyâmet, *Kur'an ve Sünnet ışığında Cennet hayatı*, İstanbul.

İpşiroğlu M. Ş.(2009). *İslâm'da Resim Yasağı ve sonuçları*, YKY, İstanbul.

Mahir, B. (2005).*Osmanlı Minyatür Sanatı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Tanındı Z. (1984).*Siyer-i Nebi, İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*, Hürriyet Vakfı yayınları, İstanbul.

Tanındı, Z. (1996). *Türk Minyatür Sanatı,* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.

Topaloğlu B. (1993). Cehennem, *İslâm Ansiklopedisi,* Cilt 7, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.

Topaloğlu B. (2002). Kıyâmet, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 26, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Yahya H. (2009). *Ölüm, Kıymet, Cehennem*, Araştırma Yayıncılık, İstanbul.

Yaman B. (2002).*Osmanlı Resim Sanatında Kıyâmet Alâmetleri; Tercüme-i Cifrû'l –Câmi ve Tasvirli Nüshaları* (Basılmamış doktora tezi),Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Yaman B. (2007). Ahvâl-i Kıyâmet Yazmaları Resimlerinde Kıyâmet Sonrası Hayat, *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 24, sayı:2, s. 217-234.

Yıldırım S. (2004). Mü'minSûresi, *Kur'an-ı Hakîm'in Açıklamalı Meali*, Işık Yayınları, İstanbul.

Yıldız O. (2002). *Ahvâl-i Kıyâmet, Orta Osmanlıca Dönemine Ait Bir Dil Yadigârı*, Şule Yayınları, İstanbul.

www.arsivakurdi.org

www.arsivakurdi.org

KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRMESİ

Dirk KRAUSMULLER

Yrd.Doç.Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Tarih Bölümü

Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity. The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad, edited by Josef Lössl and John W. Watt (Farnham: Ashgate, 2011).

This volume deals with the reception history of two Late Antique discourses, which took as their starting points authoritative texts, commentaries on the various books of the Bible, and commentaries on the writings of the Greek philosopher Aristotle. The emergence of both traditions is closely linked to the Egyptian city of Alexandria, which not only housed an important philosophical school but was also the home of the first great commentator of the Bible, the third-century theologian Origen. The sixteen contributions contained in the volume explore how these two discourses, which were originally conducted in the Greek language, later came to be adapted both in the Latin-speaking West and in the Syriac- and Arabic-speaking East.

The first part of the volume, which bear the titles 'From Alexandria to Rome', starts with the article 'Origen: Exegesis and Philosophy in Early Christian Alexandria' by Alfons Fürst (Westfälische Wilhelms Universität Münster), which explores how Origen applied methods developed by pagan philologists and philosophers to the Bible and thus turned the Biblical narratives and poems into into scientific prose. The following four contributions then focus on the commentary tradition in Latin Italy and North Africa. The articles 'Prologue Topics and Translation Problems in Latin Commentaries on Paul' by Sophie Lunn-Radcliffe (Kings College London) and 'Ambrosiaster's Method of

www.arsivakurdi.org

Interpretation in the Questions on the Old and New Testament' by Marie-Pierre Bussières (University of Ottawa) examine how fourth-century Western commentators of the Pauline letters used the works of Latin philologists as guidelines for their work, thus replicating in a more simplistic way the approach that Origen had taken before them. The article 'Philosophical Exegesis in Marius Victorinus' Comentaries on Paul' by Stephen Cooper (Franklin and Marshall College, Lancaster, PA) discusses a Western author who was as well versed in philosophy as Origen and who read his own philosophical preconceptions into the Biblical text; and the article 'Jerome's Pauline Commentaries between East and West: Tradition and Innovation in the Commentary on Galatians' by Andrew Cain (University of Colorada, Boulder) challenges the view that Jerome slavishly followed the Origenist method, which he introduced to the West, and argues instead that Jerome was deeply influenced by the existing Latin tradition. The last two contributions in the first section focus on the transmission of the properly philosophical tradition. In the article 'The Bible and Aristotle in the Controversy between Augustine and Julian of Aeclanum' Josef Lössl (Cardiff University) shows that around the year 400 Aristotle's *Categories* were known to Western theologians; and in the article 'Boethius as a Translator and Aristotelian Commentator' Sten Ebbesen (University of Copenhagen) highlights the important role of this author for the transmission of Greek philosophy to the Latin Middle Ages. In the second part of the volume, which bears the title 'From Alexandria to Baghdad', the philosophical discourse becomes the exclusive focus of the discussion. This part starts with the article 'Translating the Personal Aspect of Late Platonism in the Commentary Tradition' by Edward Watts (Indiana University), which distinguishes between two types of philosophical commentaries, those that reflect the situation in the classroom through repeated reference to teacher-pupil interaction, and those that were written by 'private' scholars and aspired to a more systematic and comprehensive interpretation of Aristotle's works. The second article 'Aristotelianism and the Disintegration of the Late Antique Theological Discourse' by Dirk Krausmüller (Mardin Artuklu University) explores how Greek-speaking theologians of the sixth and seventh centuries read the Aristotelian commentaries in search for concepts that would help them to formulate their theological points of view. The following two articles, 'Sergius of Reshaina as Translator: The Case of the De Mundo' by Adam McCollum (St. Johns University, Minnesota) and 'Sergius of Reshaina and Pseudo-Dionysius: A Dialectical Fidelity' by Emiliano Fiori (Vrije Universitejt Amsterdam) focus on a sixth-

www.arsivakurdi.org

century author whose mother tongue was Syriac but who like most of his educated fellow-countrymen also knew Greek. They discuss the techniques that this author used in his translations of both philosophical commentaries and theological treatises of a philosophical bent from Greek into Syriac. Sebastian Brock (University of Oxford) then draws attention to a less known figure involved in the translation process in his article 'The Commentator Probus: Problems of Date and Identity'. Henri Hugonnard-Roche (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris) in his article 'Du commentaire à la reconstruction: Paul le Perse interprète d'Aristote' shows that not all authors in the Syriac-speaking world confined themselves to translating existing Greek commentaries but that there were also attempts at original philosophical thought. The next contribution, 'The Genesis and Development of a Logical Lexicon in the Syriac Tradition' by Daniel King (Cardiff University), examines in detail how Syriac counterparts for Greek philosophical terms were created in order to facilitate the translation process. John Watt (Cardiff University) attempts in his article 'From Sergius to Mattā: Aristotle and Pseudo-Dionysius in the Syriac Tradition' to reconstruct the school tradition that kept the philosophical discourse alive and eventually passed it on to the Arabs. Thus it is only fitting that the last piece focuses on the Arabic milieu. Philippe Vallat (Institut Français du Proche Orient, Damascus) in his article 'Al-Fārābī's Arguments for the Eternity of the World and the Contingency of Natural Phenomena' shows how this Arabic philosopher went beyond the Syriac tradition where Neoplatonic thought was mediated through Christian adaptations and drew directly on the writings of the pagan Greek philosophers Proclus and Ammonius.

www.arsivakurdi.org

www.arsivakurdi.org