

Dinî Araştırmalar

D Ö R T A Y L I K B İ L İ M S E L D E R G İ

Editörden

MUSTAFA ERDEM

Türkiye'nin Türk Dünyası İlişkilerinde Yeni Dönem

ÖMER FARUK TEBER

Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan

Dini-Siyasi Tanımlamalar

RAMAZAN IŞIK

Sayentoloji Kilisesi'nin Tarihçesi ve Öğretleri

MUNİR YILDIRIM

Mircea Eliade'de "Kutsal ve Kutsal Zaman" Kavramı

MUSTAFA BIYIK

Amerikan Protestan Fundamentalizmi'nin Köken ve

Öğretisi Açısından Bir Analizi

HAKKI KARAŞAHİN

Türkiye Kırsal Dindarlığı Üzerine Bir Pilot Araştırma

(Gördes ve Çevre Köyleri Örneği)

ABDULKADİR DÜNDAR

Edirne Şehri ve Tarihi Eserleri

(1918 Yılına Ait Bir Haritaya Göre)

MURAT ÇERKEZ

Merzifon Alaca Minare Mescidi

NURŞEN ÖZKUL FINDIK

Son Dönem Osmanlı Cam İmalatı Sektörünün Oluşumu

ve Avrupa Etkisi

MUSTAFA ARSLAN

Cemal Saffi'nin "Kâinatın Ulu İmparatoru" Adlı Şiiri Klasik

Tarzda Yazılmış Modern Bir Tevhit midir?

ABDULMECİT OKCU

Kur'an Tilavetinde Ezgi/Makam

ALİ AKAY

Söz-Metin Bağlamında Bakara Suresinin 217. Ayeti

Üzerine Bir Değerlendirme

SHIGERU KAMADA

Çeviren: ENES ERDİM

Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadra

Onun Zilzal Suresi Tefsiri Öznelinde

KİTAP TANITIMI

FAZLI ARSLAN

Ahmet Avni Konuk

Cilt:10 • Sayı:28
Mayıs - Ağustos 2007
ISSN 1301-966-X

DİNİ
A

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol.: 10 Num.: 28 May - August 2007

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 10 Sayı: 28
Mayıs - Ağustos 2007
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 15 YTL

Dizgi ve Baskı
Öncü Basımevi

Kazım Karabekir Cad. No: 85/2 İskitler/ANKARA
Tel: (0.312) 384 31 20

Basım Tarihi
15 Şubat 2008
ANKARA

Yazışma Adresi
Doç. Dr. Durmuş ARIK
A.Ü. İlahiyat Fakültesi Bahçelievler/ANKARA

İrtibat Telefonu
Prof. Dr. Recai Doğan
Tel: (0.312) 212 68 00/260

e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com

web: diniarastirmalar.net
info@diniarastirmalar.com

Posta Çeki Hesabı
Hakan Coşar adına 1007177
Bahçelievler/ANKARA

Abone Bedelleri
Yurt içi: Normal: 25 YTL, Öğrenci: 20 YTL (Yıllık)
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana *Münir Yıldırım* Tel: (0. 322) 225 04 74
- Çanakkale *Özcan Taşçı* Tel: (0. 286) 212 20 33
- Çorum *Mustafa Bıyık* Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır *Davut Işıkoğan* Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ *Murat Gökalt* Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum *Kemal Polat* Tel: (0. 442) 231 16 96
- Isparta *Kamile Ünlüsoy* Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul *Halil Aydınalp* Tel: (0. 216) 310 53 11
- İzmir *Hammet Aslan* Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş *Mehmet Ali Kirman* Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri *İsmail Güllü* Tel: (0. 352) 437 49 37
- Konya *Mehmet Akgül* Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya *İbrahim Kaplan* Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize *Mustafa Alıcı* Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sakarya *İbrahim Çapak* Tel: (0. 264) 277 40 02/245
- Sivas *Ali Osman Kurt* Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa *Salih Aydemir* Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van *Ramazan Altınay* Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: *Nazmi Dündar* Tel: 0033 01 469 42 625

• *Osman Sarıyusufof* Tel: 0033 01 398 66 334

• Belçika - *Mehmet Demirci* Tel: 00 32 64 22 75 95

Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini **Hakan Coşar 1007177** **nolu posta çeki** hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi
Dört ayda bir çıkar.

Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına
Mehmet Orhan ÖZCAN

Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Mustafa Erdem (Başkan)
Prof. Dr. Recai Doğan, Doç. Dr. Durmuş Arık, Arş. Gör. Hakan Coşar

Redaksiyon

İhsan Çapcıoğlu

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Kamil Çakın, Prof. Dr. Kazım Sankavak, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Doç. Dr. Ali İsmail Güngör, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Doç. Dr. Ramazan Uçar, Dr. Yusuf Gökalp, Dr. Murat Gökalp, Dr. İbrahim Kaplan, Dr. Cengiz Çuhadar, Arş. Gör. İhsan Çapcıoğlu, Arş. Gör. Hakan Öztürk, Arş. Gör. Tuğrul Yürük, Arş. Gör. İsmail Hacıahmetoğlu, Arş. Gör. Ekrem Yücel.

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yediylıdız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Cemal Tosun (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehmann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.)

Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön inceleme editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
 - a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
 - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltilmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayımlanmış yazılar yayımlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.

İçindekiler

Editörden

7 • MUSTAFA ERDEM

19 • ÖMER FARUK TEBER

Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan
Dini-Siyasi Tanımlamalar

39 • RAMAZAN IŞIK

Sayentoloji Kilisesi'nin Tarihçesi ve Öğretileri

59 • MUNİR YILDIRIM

Mircea Eliade'de "Kutsal ve Kutsal Zaman" Kavramı

83 • MUSTAFA BIYIK

Amerikan Protestan Fundamentalizmi'nin Köken ve
Öğreti Açısından Bir Analizi

105 • HAKKI KARAŞAHİN

Türkiye Kırsal Dindarlığı Üzerine Bir Pilot Araştırma
(Gördes ve Çevre Köyleri Örneği)

119 • ABDULKADİR DÜNDAR

Edirne Şehri ve Tarihi Eserleri
(1918 Yılına Ait Bir Haritaya Göre)

141 • MURAT ÇERKEZ

Merzifon Alaca Minare Mescidi

163 • NURŞEN ÖZKUL FINDIK

Son Dönem Osmanlı Cam İmalatı Sektörünün Oluşumu
ve Avrupa Etkisi

197 • MUSTAFA ARSLAN

Cemal Safi'nin "Kâinatın Ulu İmparatoru" Adlı Şiiri Klasik Tarzda
Yazılmış Modern Bir Tevhit midir?

213 • ABDULMECİT OKCU

Kur'ân Tilavetinde Ezgi/Makam

249 • ALİ AKAY

Söz-Metin Bağlamında Bakara Suresinin 217. Ayeti
Üzerine Bir Değerlendirme

271 • SHIGERU KAMADA

Çeviren: ENES ERDİM

Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadra
Onun Zilzal Suresi Tefsiri Özneline

285 • KİTAP TANITIMI

FAZLI ARSLAN

Ahmet Avni Konuk

Editörden...

Türkiye'nin Türk Dünyası İlişkilerinde Yeni Dönem

Prof. Dr. Mustafa ERDEM

Bağımsızlık sonrasında Türkiye'nin Türk dünyası politikaları çok istikrarsız bir görüntü sergilemiştir. Milli ve uzun vadeli politikalarından yoksunluk şeklinde gerçekleşen Türk dış siyaseti, hükümetlere, hatta bakanlara göre farklılık arz eden bir uygulama haline gelmiştir. Bunun sonucu olarak, Türk dış politikası, bazen duygusal, bazen aşırı sıcak/soğuk olmuş, bazen de kopukluklar yaşanmıştır.

Rusya faktörü, Türk kardeşlerimizle ilişkilerde her zaman duygusal yakınlığı beraberinde getirmiştir. Bundan bağlamda Türkiye'nin Türk dünyası politikasında başlangıçtan itibaren anti-Rus söylem ve uygulamalar etkili olmuştur. Şüphesiz SSCB döneminde Türk topluluklarına uygulanan insanlık dışı politikalar bu kanaatin oluşmasında etkili olmuştur.

Kurtuluş savaşı ve öncesi hatıralarından hareketle, bağımsızlığın bir toplum için ne kadar önemli ve anlamlı olduğunu bilen Türkiye, bağımsızlığını kazanan Türk cumhuriyetlerini ilk tanıyan ülke olmuştur. Ayrıca Rusya Federasyonu sınırları içerisinde kalan Türk topluluklarıyla iyi komşuluk ilişkileri çerçevesinde diplomatik ve insani ilişkilerini de sürdürmüştür. Türkiye sömürüye karşı olmak yerine sömürenden yana hareketle, uygulamada, Rusya'ya karşı takındığı bu geleneksel tavrı devam ettirememiş, Türk dünyası ile ilişkilerinde diğer sömürenler tarafında yer almak durumunda kalmıştır. Bunun doğal sonucu olarak, yeni Türk cumhuriyetlerini Rusya'dan uzaklaştırırken, onun yanlış, tehlike ve düşmanlıklarını anlatırken, kendisinin şu veya bu şekilde ilişkiler içinde bulunduğu diğerlerini onlara masum gibi gösterme gafletinde bulunmuştur.

Sömürgecilikte en az Rusya kadar veya ondan daha kıdemli ve tecrübe sahibi olan Batı ve ABD, yeni Türk cumhuriyetleriyle Türkiye arasındaki yakınlık ve Türkiye'nin geleneksel anti-Rus politikalarından yarar-

lanmayı ihmal etmeyerek, onu bir taşoran gibi kullanmak istemiştir. Bundan dolaydır ki, Türkiye'nin Türk cumhuriyetleriyle ilgili politikaları, Batılı müttefikler (!) tarafından desteklenmiştir. Ancak karşılıklı bu işbirliği, Batı ve ABD'nin oralarda kendi ayakları üzerinde durmaya başladığı tarihten itibaren yavaşlamaya, hatta bozulmaya başlamıştır. Çünkü onlar, doğal kaynaklar ve enerji rezervleri bakımından zengin ve bakir olan bu bölgeden, tek taraflı olarak, kendilerinin yararlanmalarının daha doğru olacağını düşünmüşler, Türkiye'nin güçlenmesine katkı sağlayacak pasta paylaşımına imkan vermek istememişlerdir. Yaklaşık on yıl devam eden bu uygulamalarda başta ABD olmak üzere Batılı ülkeler bölgedeki hedeflerine kısmen ulaşmışlar, pek çok alanda ciddi yatırımlar yapmışlardır. Bir anlamda ebedileşen liderlerle yapılan bu işbirliği ve dayanışma, daha çok kazanma ve bütünü ele geçirme telaşına dönünce şartlar değişmiş, yeni bir döneme davetiye çıkartılmıştır. Eski yöneticilerle işbirliğini yeterli bulan, fakat daha fazlasını kazanmak için SOROS ve benzeri kuruluşlar marifetiyle halkları örgütleyen bu sömürenler, Gürcistan, Ukrayna ve Kırgızistan'da yaptıkları halk ayaklanmalarıyla (kadife devrimler) diğerlerini uyarmıştır. Hatta bu alanda en çok uyanan Putin yönetimindeki Rusya Federasyonu olmuştur.

Rusya Federasyonu'nun eski Devlet Başkanı Boris Yeltsin'in statükocu politikalarına karşılık, Vladimir Putin'in "Çarlık"a heveslendiği imajını veren politikaları, Türk dünyasının sahip olduğu nimetlerin paylaşımında, AB ve ABD ile Rusya'nın karşı karşıya gelmelerine yol açmıştır. Bu yeni dönemde, "bekle gör" politikalarını ilke kabul eden Türkiye, kaybeden taraf olmuştur. Rusya'nın Putin yönetimiyle başlattığı bu atılım, enerji kaynaklarının bir silah olarak kullanımıyla hem rakiplerini terbiye etmeye, hem de ekonomik olarak ciddi bir güçlenmeye imkan sağlamıştır. Rusya'nın bu girişimleri, bir anlamda, kaybettiklerini geri almak şeklinde yeni bir mücadeleye dönüşmüştür. Nitekim Gürcistan, Ukrayna ve Kırgızistan'da Putin politikalarının yansımaları bütün çıplaklığıyla ortaya çıkmıştır. Uygulanan bu politikalar kısa sürede Rusya adına olumlu sonuçlar vermiş, Sovyetler Birliği'nin sınırları içerisinde yer alan Türkmenistan, Özbekistan ve Kazakistan bölgelerinde de büyük kazanımlar elde etmiştir. Kısa bir süre öncesine kadar buraları kendisi için kolay yutulur bir lokma gibi gören ABD'nin işi zorlaşmıştır. ABD'nin Afganistan ve Irak bataklığındaki çabaları, sadece Rusya'yı değil, aynı zamanda, uyuyan dev Çin'i de uyarmıştır.

ABD'nin dünya enerji kaynaklarını kontrol konusunda Irak ve Afganistan'daki uygulamaları, Türkiye hariç, diğer bütün İslam ülkelerinin de

uyanmasına, hatta yakın tehdit altındaki İran'ın, radikal kararlar almasına ve onları uygulamasına zemin hazırlamış, İslam dünyasındaki gücünü/etkisini artırmıştır. Bir anlamda BOP/GOP (Büyük Ortadoğu Projesi/Genişletilmiş Ortadoğu Projesi) ile İslam dünyasına model olarak gösterilen ve bu özellikleriyle onları etkileme görev ve sorumlulukları üstlenen Türkiye, stratejik ortaklarının inisiyatifiyle hareket ettiğini ve tarihi misyonundan uzaklaştığını Türk dünyasına hissettirmiştir.

Rusya Seçimleri ve Türk Dünyasına Etkileri

2 Aralık 2007 tarihinde Rusya'da Parlatentonun alt kanadı DUMA için yapılan seçimler bu konjunktürde büyük bir mesaj vermiştir. Bu seçimlerde halk, Putin politikalarını beğendiğini, güvenlik, istikrar ve ekonomik gelişmelerden memnun olduğunu göstermiştir. Bunun sonucu olarak Devlet Başkanı Vladimir Putin'in liste başı olarak girdiği Birleşik Rusya Partisi, seçimlerde ezici bir çoğunluk almıştır. Açıklanan seçim sonuçlarına göre 450 sandalyeli DUMA'nın 315'ini Birleşik Rusya Partisi kazanmıştır. Seçimlerle ilgili yapılan tenkitler, şaibe söylentileri seçim sonuçlarını değiştirmemiş ve Putin mutlak otorite olarak hem Rus hem de dünya siyasetindeki yerine oturmuştur.

Rusya Federasyonu'nda yapılan seçimlerde, orada yaşayan Müslümanların tavrı merak konusu olmuştur. Zira bağımsızlık mücadelesi veren, Ruslarla tarihten gelen problemleri bulunan bu insanların, en azından diğer Türk cumhuriyetleri gibi kendi devletlerini kurma arzuları zaman zaman gündeme gelmiş ve bu ideallerin gerçekleşmesi için arayış içerisine girdikleri duyulmuştur. Hatta Kafkaslarda yakın geçmişte yaşanan sıcak çatışmalar, Türk ve Müslüman toplulukların hiçbir zaman Ruslar ile aynı kaderi paylaşmak istemediklerini göstermiştir. Ancak seçim sonuçları bu anlamda çok şaşırtıcıdır. Çünkü Rusya Federasyonu sınırları içerisinde yaşayan 20 milyonu aşkın Müslüman seçmenin çoğunluğu Putin'in Birleşik Rusya Partisi'ni desteklemiştir.

Rusya'da seçim sonuçlarına tesir eden faktörlerin ve seçim sonuçlarının nasıl şekillendiğini tahmin etmek çok zor değildir. Özellikle merkezi yönetimin Müslüman Türk toplulukları üzerindeki etkisi ve geleneksel Rus siyasetinin izleri, seçim sonuçlarını sürpriz olmaktan çıkarmıştır. Rus merkezi yönetimi ile işbirliği yapmak zorunda olan Türk kökenli liderlerin takip ettikleri ince siyaset, Rusya'da yaşayan Müslümanların Putin'in yanında yer almasını sağlamıştır. Bunun doğal sonucu, basına yansıyan

haberlerden öğrendiğimiz kadarıyla, Müslümanlar Putin yönetiminden memnun olduklarını ve bunun devamından yana tavır aldıklarını göstermişlerdir.

Rusya Müslümanlarının Putin'e verdikleri desteğin çeşitli nedenleri olabilir. Ancak üzerinde düşünülmesi gereken, Putin'in iç ve dış siyasetindeki başarısı ve dünyaya verdiği görüntüdür. Nitekim Rusya Müftüler Konseyi Başkanı Ravil Gaynuddin, Rusya Müslümanlarının Putin'i destekleme gerekçelerini şöyle açıklamaktadır:

"Putin iktidarı Rusya Müslümanlarının her türlü sorunu ile yakından ilgileniyor. Putin döneminde Rusya Federasyonu, İslam dünyası ile ilişkileri geliştirdi ve İslam Konferansı Örgütü'ne gözlemci statüsü ile katıldı. Moskova Merkez Camisinin inşaatında sağladığı desteği unutamayız. Müslüman din adamlarının yetişmeleri için büyük bir öneme sahip olan İslam Üniversitelerine, diğer devlet üniversiteleriyle denklik verildi. Oluşturulan Eğitim Vakfı'na büyük destek sağlandı."¹

Rusya seçimlerinin ve Müftü Gaynuddin'in açıklamalarının ne kadar gerçeği yansıttığı ve Rusya Müslümanlarının mevcut sistem, uygulama ve yönetimden ne kadar memnun oldukları tartışılır. Bu manzara sanki tarihin yeniden tekerrür ettiğini ve yeni bir tarihi hata işlendiğini düşündürmekte ve geçmişi hatırlatmaktadır. Nitekim Çarlık rejiminin uyguladığı baskı ve zulümden kurtulmak için Bolşevik ihtilaline büyük destek veren o dönemin Rusya Müslümanları, büyük hayaller, büyük idealler ile komünizmi savunmuşlar ve yeni kurulan rejimi coşkuyla kutlamışlardır. Bu durum Semerkand'da Ceditçiler tarafından çıkartılan Hürriyet gazetesinin 16 Nisan 1917 tarihli sayısında aynen şöyle değerlendirilmiştir:

"Uzun yıllardan beri arzuladığımız ve dört gözle beklediğimiz devrim, sonunda Rusya'da gerçekleşti. Üzerimizden eski hükümet kaldırıldı, bize hürriyet ve meşruiyet bağışlandı. Şimdi biz, yapmakta ve yazmakta hürüz. Artık halk konuştuğunda ve yazdığında ağzını tutamazlar, haklarımızı istediğimizde verirler, dertlerimizi bildirdiğimizde çaresini gizlemezler."²

Benzer ifadelerin Tataristan'da yetişen ve son dönem Türk dünyasının yetiştirdiği en önemli din adamlarından olan Musa Carullah Bigiyev tarafından 1925 yılında Hindistan Müslümanlarına yazılan bir mektupta yer alması, günümüzde Müftü Ravil Gaynuddin'in aklını başına almasını

1 <http://www.showhaber.com/36179/Dunya/Putini-Muslumanlar-ucurdu.html>, 02.01.2008.

2 Mustafa Erdem, Kırgız Türkleri, Ankara 2005, s. 21-22.

ve düşünmesini sağlamalıdır. Musa Carullah mektubunda şunları yazmıştı:

“Rusya’da büyük bir devrim zafer kazanmış ve eski tiranlar rejimini yıkarak dürüst ve eşitliğe dayalı rejim kurmuştur. Şimdi Müslümanlar eşitlik, güven ve barış içinde yaşamaktadırlar. Bu fırsattan yararlanarak Kur’an Mü’minleri Toplumunu kurmanın zamanı gelmiştir.”³

Musa Carullah’ın bu hayal ve idealleri, SSCB uygulamalarıyla hüsrana dönmüş ve kendisi de doğup büyüdüğü toprakları terk etmek zorunda kalmıştır. Tarihi Rus siyasetinin Türk ve Müslümanlara yönelik uygulamaları, Çarlık dönemi ve sonrasında, sadece isim değişikliği dışında, hiçbir farklılık göstermemiş ve Korkunç İvan ile başlayan asimilasyon sürecinin, yeni Rus Çarı olarak tanıtılan Vladimir Putin döneminde nasıl bir sonuç doğuracağı merak konusu olmuştur.

Rusya’da, 2 Aralık 2007 de yapılan seçimler, sonuçları itibariyle, iç ve dış siyasette pek çok yönden önemsenmektedir. Rusya’da yaşayan Müslümanların desteğinin büyük oranda sağlanmasıyla, Rusya’nın yeniden güçlendiği ve bu bağlamda dış politikada da yeni açılım ve atılımlar gerçekleştirebileceği üzerinde durulmaktadır. Rusya Federasyonu içerisinde yaşayan Müslüman Türk kökenli özerk bölgelerin, bağımsızlık mücadelelerinin önünün kesileceği kanısı yaygınlaşmakta, bu bölgelerdeki yer altı ve üstü zenginliklerin Rusya’nın daha da zenginleşmesine katkı sağlayacağı ifade edilmektedir.

Son seçimler, Rusya Federasyonunun Boris Yeltsin dönemindeki gibi, çözülme sürecine gireceği ve dünya siyasetindeki etkisinin azalacağı beklentilerini sona erdirmiş, uluslar arası güç dengesini Rusya’nın lehine çevirmiştir. Bu gelişmeler sadece Rusya Federasyonu sınırları içindeki yansımalarıyla kalmamış, Rusya’nın arka bahçesi olarak bilinen, önceden bağımsızlığına kavuşmuş bölgeler için de yeni bir dönem olarak değerlendirilmiştir. Bir anlamda Rusya’nın kaybettiklerini kazanmak için uyguladığı politikalar başarıya ulaşmış ve yeniden dünyada süper güç olmak için bir fırsat yakalamıştır.

Putin yönetiminde Rusya’da uygulanan politikalar AB ve ABD’nin bölgeye yönelik stratejik çalışmalarını sıkıntıya sokmuştur. ABD’nin gizli/açık desteğiyle Gürcistan, Ukrayna ve Kırgızistan’da yapılan kadife devrimler, yeniden Rusya’nın siyasi gücünün gölgesinde kalmıştır. ABD’nin son zamanlarda özellikle Türk ve İslam dünyasında karşılaştığı tepkisel

3 Erdem, 22.

durum ve güç kaybı, Rusya'nın oralardaki nüfuzunun artmasını kolaylaştırmıştır. Bir anlamda Rusya'nın çıkarlarıyla, Türk cumhuriyetlerindeki mevcut yöneticilerin çıkarları ve gelecekle ilgili beklenti ve hesapları, ABD'nin çıkarları ve gelecekle ilgili stratejilerinin önüne geçmiştir. Bunun en son ve açık örneklerinden birisi Rusya'nın AKKA'dan (Avrupa Konvansiyonel Kuvvetler Anlaşması) çekilmesi olarak gerçekleşmiştir. 1990 yılında, soğuk savaş döneminde Doğu ve Batı blokları arasındaki silahlanma yarışını azaltmak amacıyla ortaya atılan anlaşma, 1999 yılında değişen şartlar nedeniyle revize edilmiştir. Rusya çeşitli nedenlerle, Aralık 2007 başında, Avrupa'da tank, uçak ve diğer konvansiyonel silahların sınırlandırılmasını öngören AKKA'nın askıya alınması yönünde karar almıştır. Şüphesiz bu kararın alınmasında görünen sebep, ABD ve NATO üyesi ülkelerin tutumları olmuştur. Çünkü Rusya, anlaşmanın revize edilmiş şeklini 2004 yılında onaylarken karşı taraf, Rusya'nın AKKA uyarınca Gürcistan ve Moldova'daki askerlerinin tamamını geri çekinceye kadar bu anlaşmayı onaylamayacaklarını açıklamıştır.

Netice itibarıyla, Rusya, suyu bulandıran taraf olma özelliği yanında dışlarını göstermeyi de ihmal etmemekte ve eski rakiplerine, bölgede yürütecekleri faaliyetlerde daha dikkatli olmalarını hatırlatmaktadır.

Son Gelişmeler Karşısında Türkiye

a) Türkiye-Rusya ilişkileri

Türkiye tam bu sırada, Rusya Federasyonu ile yeni ve sıcak ilişkiler içerisinde olmayı, yakın komşuluk ve ekonomik çıkarları açısından yararlı bulmakta ve "ezeli düşman" tutumundan vazgeçmektedir. Karşılıklı ziyaretler en üst düzeyde gerçekleşirken ticaret hacmi artmakta, ortak projeler geliştirilmektedir. Ancak bu durum, Türkiye'nin uluslar arası ilişkileri, siyasi bağlantıları, stratejik ortaklıkları (!) bakımından bazı sıkıntılar da yaratmaktadır. Zira Türkiye'nin AB ile olan ilişkileri ve ABD ile olan stratejik ortaklıkları, çeşitli yönlerden Rusya ile geliştirmek istediği ilişkilere ters düşmekte ve onun, gerek ikili gerekse bölgesel politikalarını zora sokmaktadır.

Son zamanlarda Türkiye'nin Gürcistan ve Azerbaycan ile ilişkilerinde gözle görülür bir gelişmeye tanık olunurken, Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün Türkmenistan ve Kazakistan ziyaretleri, Türkiye'nin yeniden Orta Asya'da inisiyatifi ele geçirme operasyonları olarak değerlendirilebilir. Düz mantık ve iyi niyet çerçevesinde konuya yaklaşıldığında, bu son

siyasi gelişmeler her Türk vatandaşının gönlüne su serpmekte, duygularına tercüman olmaktadır. Zira yıllarca süren ihmal ve yapay ilişkiler; siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik alanda ciddi kayıplara sebep olmuştur. Hatta bu ilgisizlik ve sorumsuzluk, bölgede yaşayan kardeşlerimizi duygusal yönden karamsarlığa itmiştir. Özellikle, kendi işlerini kendi iradesiyle yapamadığı, tarihi misyonunu iyi kullanamadığı, ortak değerlerini geliştiremediği, bunları Türk dünyasının birlik ve dayanışması için kullanamadığı gerekçesiyle Türkiye'ye güven azalmış, bağlanan umutlar suya düşmüştür. Bir anlamda SSCB zamanında dilden dile dolaşan, "Türkiye ABD'nin Asya'daki uydusudur" sözü haklılık kazanmış ve Türkiye'nin Amerika olmadan Türk dünyasına yardımcı olamayacağı kanısı yaygınlaşmıştır.

Türkiye'nin yeniden başlattığı Kafkasya ve Orta Asya hamlesi, bölgeye yönelik aktif dış politika izlemesi hem Türkiye, hem de bölge cumhuriyetleri için yeni bir heyecan vesilesi olmuştur. ABD'nin Rusya ile ilişkilerinin neredeyse koptuğu, Çin'in Orta Asya içişlerine müdahil olduğu, ABD'nin Irak ve Afganistan'da düştüğü bataklıktan sonra, İran'ı tehdit ettiği ve Orta Asya'da güç dengelerinin yeniden değişmeye başladığı bu dönemde, Türkiye'nin en üst düzeyde başlattığı bu diploması atağı bu alana ilgi ve merakı artırmıştır. Bir tarafta Türkiye'nin Rusya ile geliştirmek istediği ilişkiler, diğer tarafta AB ve ABD'nin küresel politikalarına uyum zaruretinden kaynaklanan sıkıntılar, bu son çıkışın nedenini araştırmaya ve mahiyetini tartışmaya açmıştır.

b) Türkiye-ABD-Ortadoğu İlişkileri

Rusya ve Türk cumhuriyetleriyle geliştirilen bu ilişkiler yanında Türkiye AB, ABD ve İsrail ile arasındaki sıcak ilişkiler ve çok yönlü işbirliğini devam ettirmekte, yakın komşularıyla iyi ilişkiler kurma esasına dayalı bir politika izleyerek Suriye, Irak ve İran ile de ilişkilerini geliştirmektedir. Bunun yanında kendi yakın dostları tarafından desteklendiği bilinen PKK ve Irak'ın kuzeyine Mesut Barzani yönetimindeki oluşum Türkiye'nin başını ağrıtmaktadır. Bütün bu karmaşık ortamda, Türkiye'nin nasıl bir politika izleyeceği, ABD, AB ve İsrail'i incitmeden PKK ve Barzani problemini nasıl çözeceği, Irak'taki Türkmenlerin haklarını nasıl koruyacağı, İran ve Suriye ile imzaladığı ikili anlaşmaları nasıl yürürlüğe koyacağı sorgulanmaktadır.

ABD'nin Irak ve Afganistan'da arzu ettiği sonucu alamaması, İran'a yaptığı tehdit ve şantajlara karşılık somut sonuç elde edememesi, hatta

bu konuda Rusya ve Çin'den destek görmemesi, ABD'yi küresel projeleri ve tek kutuplu dünya hayallerinde yalnızlığa itmiştir. Kaybolan itibarı, kazanmak istediği enerji kaynakları konusunda çok hırslı olan ABD'nin belirlediği hedeflere ulaşmak için eski dostları ve stratejik ortaklarına ihtiyaç hasıl olmuştur. Bu durum, bir anlamda yakın tarihin tekerrürü sayılabilecek, 1990'lı yılların başına dönmek olacaktır. Böylece ABD bakir bölgeler, enerji kaynakları ve ekonomik pazar olarak algıladığı Orta Asya'ya yeniden nüfuz için, menfaat paylaşımında önceden dışladığı Türkiye'nin yardımlarına ihtiyaç duymaktadır.

Türkiye'nin PKK teröründen kaynaklanan sıkıntıları ABD ile ilişkiler açısından yeni kapı aralamasına vesile olmuştur. 2007 yılının son yarısında yeniden canlanan PKK terörü/provokasyonları ve bunlarda kullanılan silahlar, dikkatlerin yeniden ABD üzerinde yoğunlaşmasına sebep olmuş, PKK ve ABD aleyhindeki toplumsal baskılarda, Türk Hükümetinin onlarla ilişkilerinin gözden geçirilmesi istenmiştir. 5 Kasım 2007'de Amerika'da gerçekleşen Bush-Erdoğan görüşmesi, Türkiye ile ABD arasında yeni bir sayfa açılmasına sebep olmuştur. Bazı yerli yabancı yayın organlarında, basına yansımayan özel anlaşma konularının olduğu iddia edilen bu görüşmenin ardından, ABD'nin PKK'yı ortak düşman ilan etmesi ve Irak'ın kuzeyindekilerin seslerini kestirmesi ve sınır ötesine izin vermesi, Türkiye'nin kazanımları olarak kamuya yansıtılmıştır. Ancak bunun karşılığında ABD'ye nelerin vaat edildiği kuşkusuz herkesi rahatsız etmiştir. İşte tam bu sırada Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün Türk dünyasına seyahatleri dikkati çekmiştir.

c) Türkiye-ABD-Rusya ve Orta Asya

ABD, bölgede Türklere duyulan duygusal yakınlığı, Rusya ve Çin'e karşı bir kalkan olarak kullanma arzusu duymaktadır. Türkiye'nin gerek İslam dünyasında, gerekse Türk dünyasında sahip olduğu tarihi konum ve kültürel değerlerden kaynaklanan gücünün farkında olan ABD, bunu Türkiye'nin kendine hissettirmemek için bütün yolları keserken, bu gücü kendi lehine kullanmak amacıyla bütün imkanları denemektedir. Şüphesiz bunda Türkiye'nin jeo-politik ve stratejik konumunun, ekonomik ve askeri gücünün etkilerini de unutmamak gerekmektedir.

Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün çeşitli iç çalkantılarla meşgul olan Pakistan ziyaretleriyle başlayan süreç, Azerbaycan, Türkmenistan ve Kazakistan ile devam etmiştir. Bu son gelişmeleri, Türkiye'nin bölge ile

yakın ilgisi, tarihi misyonu ve geleceği adına takdir etmemek mümkün değildir. Üstelik bu seyahatlerde Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'e büyük ilgi gösterilmiş, bazı ortak çalışma alanları belirlenmiş ve en üst düzeyde ortak kararlar alınmıştır. Rusya ve bölge ülkeleri, görünüşte Türkiye ile ilişkileri sıcak bir zeminde devam ettirirken kendi aralarında gelecek adına çok önemli stratejik kararlar almakta ve bunları uygulamaya koymaktadır. Nitekim dünya enerji kaynaklarının ABD'nin kontrolüne girmesini istemeyen Rusya, ABD'nin bölgedeki Türkiyeli veya Türkiyesiz uygulamalarından rahatsız olmuştur. Bunun en somut örneği olarak da Abdullah Gül'ün ziyaretleri sonrasında Putin, 20 Aralık 2007'de, Türkmenistan ve Kazakistan Devlet Başkanlarını Moskova'ya çağırmıştır. Yapılan görüşmelerde, Mayıs 2007'de prensip kararına varılan projeye işlerlik kazandırılmış ve Türkmen/Kazak doğalgazının Hazar üzerinden Rusya aracılığıyla Avrupa'ya taşınması kararlaştırılmıştır. 2010 yılında tamamlanması planlanan ve yılda 20 milyar metreküp gaz taşınması hesaplanan bu proje ile, Bakü-Tiflis-Ceyhan boru hattının askıya alındığı iddia edilmiştir. Ayrıca Türkmen/Kazak doğalgazının dünyaya açılması için en makul projeler arasında yer alan; Türkmenistan ve Kazakistan doğalgaz ve petrolünün Hazar Denizinden geçerek Türkiye üzerinden taşınması düşünülen Nabucco projesi de devre dışı bırakılmıştır. Böylece Rusya, Avrupa'nın enerji ihtiyacı ve güvenliği açısından kilit ülke durumuna gelmiştir. Bunlara ilave olarak Orta Asya'da Kazakistan, Türkmenistan ve İran arasındaki demiryolu anlaşması, Türkiye'nin bölge üzerindeki etkisini azaltmıştır.

ABD'nin dünya ve özellikle Ortadoğu ve Orta Asya enerji kaynaklarının kontrolünü kaybetme korkusu, onu yeni arayışlara itmiştir. Doğalgaz akışını Rusya'nın tekeline bırakmamak için Eylül 2007'de New York'ta Birleşmiş Milletler zirvesine katılan Türkmenistan Devlet Başkanı Kurbankuli Berdimuhammedov'a çeşitli kanallardan baskılar yapılmıştır. Buna bağlı olarak, son uygulamalardan hareketle ABD, muhtemelen dost ve müttefik ülke Türkiye'den bu konuda yardım talebinde bulunmuştur. ABD enerji kaynaklarının kontrolünü yeniden ele almak için Türk dünyasının ortak değerlerini hatırlamış ve bu alanda Rusya'ya karşı işbirliği için daha önceden yapmış olduklarına ilave olarak bazı senaryolar geliştirmiştir.

Rusya'nın Türkmenistan ve Kazakistan ile imzaladığı boru hattı ve İran, Türkmenistan ve Kazakistan arasında yapılması düşünülen demiryolu projeleri, Cumhurbaşkanı Gül'ün ziyaretleri sonrasında bölge ülkeleriyle geliştirmeye çalıştığı ikili ilişkilerdeki son durum açısından önemli

bir göstergedir. Bölgede özellikle ABD karşıtı gelişen ilişkiler, Türkiye'nin ABD yanında yer aldığı izlenimini uyandırmakta ve geliştirilmek istenen Türkiye-Türk dünyası ilişkilerini olumsuz etkilemektedir. Hatta Azerbaycan, Türkmenistan ve Kazakistan ile Devlet Başkanları düzeyinde gerçekleştirilen bu diplomatik seferberliğin Türkiye'nin kendi inisiyatifi mi olduğu veya stratejik dostlarının hatırı için mi yapıldığı sorusu bile akla gelmektedir. Nitekim bunun sonucu olarak bölgede Türkiye dışlanarak geliştirilen ve imza altına alınan projeler, Türkiye'nin müttefiki ABD ile birlikte tasfiyesi şeklinde algılanmaktadır.

Gelişen bazı olaylar nedeniyle Türk dünyası, Rusya yanında yer almaya zorlanırken, Türkiye'ye güven azalmıştır. Bu güven bunalımının başlıca sorumlularından birisi SOROS'un bölgedeki aktif faaliyetleridir. Zira dünya üzerinde, bilinen kadarıyla, 55 ülkede faaliyet gösteren SOROS'un toplum mühendisliği projelerinin maskesi yırtılmış, parayla vicdan satın alma sırları deşifre olmuştur. Böylece demokrasi, özgürlük, insan hakları gibi küresel projelerin arkasında yatan gerçeğin sömürü ve kölelik olduğu keşfedilmiştir. Bu hususu Türkiye'deki bazı çevreler keşfedememiş olsalar bile, "bin nasihatten bir musibet iyidir" hükmünce, Türk dünyası yakından tanıma fırsatı bulmuştur.

Yakın ve uzak tarihin tekerrürü, Türk dünyasına fakirlik, esaret, acı ve gözyaşından başka bir şey getirmeyecektir. Başta Anadolu Türklüğü olmak üzere bütün Türk dünyası bu gerçeği bizzat tanımış ve tecrübe etmiştir. Ancak Anadolu Türklüğü, sahip olduğu tarihi tecrübe, nüfus yoğunluğu, ekonomik gücü ve coğrafi konumu itibarıyla, Türk dünyasının diğer yerlerinden hem şanslı, hem de farklıdır. Eğer kendini bulabilir, imkanlarından da yararlanabilir ise bu hem Türkiye, hem de Türk dünyası için bir avantaj olacaktır. Aksi halde Türkiye'nin, AB ve ABD gibi işbirliği yaptığı ülkelerin tarihi geçmişi hakkındaki hafıza kaybı, sadece kendisi için değil, kendinden umut bekleyenleri de mankurtlaştıracaktır. Batı'nın Türkiye ilişkilerindeki çok yönlülüğün arkasına gizlenen gerçek, Türkiye'den ve Türk dünyasından duyulan korku olsa gerektir. Bir anlamda çevremizdeki sözde dostlar, kendileriyle ilişkilerde bize hafıza kaybı telkininde bulunurken, yakın çevrelerine, yakın tarihteki Türk korkusuyla kendi hafızalarını devamlı zinde tutmaktadır.

Türkiye'nin kaybettiği özgüveni yeniden kazanması, Kurtuluş Savaşı'nda diğer bütün mazlum milletlere örneğiğinde yaşandığı gibi, günümüzde bütün Türk dünyasına birlik ve dayanışma ruhu aşlamaya vesile olacaktır.

Türkiye, Rusya, ABD ve Çin kavşağında sıkışan Türk dünyasına yardım ve rehberlik etmekle, onları tarihi birikim ve tecrübelerinden yararlandırmakla yükümlüdür. Buna sadece onların geleceği için değil, aynı zamanda kendi geleceği için de mecburdur. Unutulmaması gerekir ki Türkiye, Türk dünyası için ne kadar fedakarlık yaparsa, ödediği bedeller karşısındaki kazanımları, ABD; Rusya ve Çin'inkinden çok daha fazla olacaktır. Emperyalistlerin Türk dünyasına bu kadar ilgi duymasının sebebi, "bülbülün çektiği dili belasıdır" atasözünden anlaşılacağı gibi, sahip oldukları yer altı ve yer üstü zenginlikleri, enerji kaynaklarıdır.

Bu durumda Türkiye, milli bir irade ortaya koyarak, hem kendi, hem de bütün Türk dünyasının geleceğine sahip çıkmalı ve tarihin tekerrürüne izin vermemelidir. Böylece hem bölgesel kalkınma ve hem de dünyanın barış ve huzur içerisinde yaşanılır bir yer olmasına katkı sağlanmış olacaktır.

Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dinî - Siyasî Tanımlamalar

Ömer Faruk **TEBER***

Abstract

The usage of Alawism at present as an umbrella concept for the Rafizites, Babaites, Qalandars, Ishik, Qizilbashs and other mystic formations cited in the official correspondence (munshaât) of Ottoman period and written sources concerning its governmental and social life raises some problems stemming from the misuse of concepts. In order to forestall this problem, the historical backgrounds of aforesaid concepts in the Otoman period will be analysed in this paper.

Key Words: Ottoman, Qizilbash, Rafidite, Mulhid, Ishik/Light, Qalandar, Munshaât.

GİRİŞ

Dini anlama ve algılamada etkili olan bireysel karakter farklılıkları ve insan unsurunun tabiatındaki psikolojik eğilimlerin, içerisinde yaşanan toplumsal yapı ve coğrafi şartların, sosyo-ekonomik, siyasî-kültürel etkenlerin Anadolu-Türk tarih ve coğrafyasında çeşitli dini oluşumların ortaya çıkmasında belli başlı etkenler olduğu bilinmektedir. Dinin anlaşılmasında ve uygulanmasındaki yaklaşım farklılıklarının ortaya çıkardığı bu oluşumlar, zamanla siyasi alanda da vücut bulan beşeri zümreleşmeler olarak tezahür etmişlerdir. Dinin toplum içinde algılanma ve yaşanma biçimleri olan bu grupların çeşitli isimlendirmelerle anılmaları ve pratik hayatta karşılaştıkları sorunlara getirdikleri farklı çözümler, toplumsal alanda karşılığını bularak derinleştiği ve tarih içerisinde siyasi kamplamalara neden olduğu birinci elden tarihi kaynakların tanıklık ettiği bir durumdur.

Dinin farklı anlaşılma ve yaşanma biçimlerinin siyasi kamplamalara yansımaları özellikle ani ve büyük çaplı değişimlerin yaşandığı dönemlere

* Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

tekabül eder. Belirli bir toplumsal yapının ve hayat tarzının hakim olduğu, aynı kültür ve coğrafi havzadan beslenen insanların, gelenekten getirmiş oldukları inanç ve hassasiyetlerin farklı ve ani, kökten değişikliklere maruz kalması durumunda, ayrışmaların ve bölünmelerin yaşanması tarihi ve sosyolojik bir vakiadır¹. Bu çerçeveden bakıldığında Anadolu coğrafyasındaki kırsal kesimin belli bir kısmını oluşturan göçebe veya yarı göçebe hayat tarzını benimsemiş topluluklarda özellikle büyük ve hızlı bir değişimin yaşandığı dönemlerde, değişimi teşvik eden otoriteye karşı tepkisel bir anlayışı ve onun siyasi, sosyo-ekonomik sonuçlarını görebilmek mümkündür. Tarihte birçok örneği olan söz konusu sürecin izlerini kalenderlilik-melametilik ve onun farklı izdüşümleri üzerinden sürebiliriz.

IX. ve X. Yüzyıllarda İslâm dünyasının hiçbir yerinde kurumsallaşarak tarikat niteliğine bürünmüş bir sūfi teşekkül bulunmadığı bilinmekle birlikte, bu yüzyıllarda Anadolu da dahil İslâm dünyasının çeşitli coğrafyalarında sonraki dönemlerde oluşacak tarikatların ilk nüvesi sayılabilecek kalenderiler, pek çok değişik isim ve lâkapla varlıkları bilinir. Kalenderîliğin muhtemelen X. Yüzyıldan itibaren, henüz teşkilatlanmamış bir halde, Horasan'dan Mâverâünnehir'e uzanan geniş bir alan içinde tek tek bir takım sūfiler ve onların çevreleriyle sınırlı bir tasavvuf akımı ve aynı zamanda da sosyal bir muhalefet unsuru olarak belirlediği vurgulanmaktadır².

Göçebe ve yarı göçebe topluluklar, hemen her alanda Anadolu Selçuklu Devleti'nin mirasını devralan Osmanlı toplum yapısının önemli bir kesitini oluşturmuştur³. Biz bu çalışmamızda, Anadolu'da bulunan bu

- 1 Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara 1975, s.228 vd.; Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul 1981, s. 187-189; Sosyal farklılaşma ve din için bkz. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İstanbul 1995, s.292-296; Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektaş-ı Velî, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Ankara 2007, s.102.
- 2 İslâmiyet Türkler arasında melâmet cereyanı ile girmeye başladı ve X. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Buhara, Semerkand ve Fergana gibi şehir ve bölgeler babalar denilen ve eski Türk kültürünün bir parçasını oluşturan Şaman kültürünün de etkisini taşıyan babalar tarafından doldurulmuştur. Bkz. Saadetin Kocatürk, "İran'da İslamiyetten Sonraki 100 Yıllarda Fikir Akımlarına Toplu Bir Bakış ve Kalenderîye Tarikatı İle İlgili Bir Risale" *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* C.XXVIII, S.3-4, s.217-218; A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik Kalenderiler*, Ankara 1992, s.18, 23.
- 3 Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında, Fuat Köprülü, halk kesiminin dışındaki aktif sosyal tabanı, Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osman*'ına dayanarak Gâziyân-ı Rûm, Ahiyân-ı Rûm, Abdalân-ı Rûm ve Bâciyân-ı Rûm olmak üzere dörtlü tasnif üzere inceler. (Âşık Paşazâde, *Osmanoğullarının Tarihi*, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Hazır. Kemal Yavuz-M.A. Yekta Saraç, İstanbul 2007, s.486; Bkz. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1993; *Anadolu'da İslâmiyet*, İstanbul 1996; *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1999; Bu dörtlü tasnifi daha sonra Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler",

göçebe topluluklar içerisinde çıkmış abdalân-ı Rûm'dan⁴ olup Şîî-Safvî propagandasına açık kişilerin II. Bayezid'den sonra Osmanlı merkezî otoritesi tarafından hangi isimlendirmelerle anıldığını Osmanlı resmi arşiv belgelerine ve tarihsel materyallere göre tahlil etmeye çalışacağız.

TANIMLAMALAR

İslâm Mezhepleri Tarihi bilimi mezhepleri, toplulukları ve meslekleri tanımlamayı metodolojik bir sorun olarak addeder. Tarih boyunca ortaya çıkan mezhepleri isimlendirirken, onları tanımlamada müntesiplerinin isimlendirmelerinin yanı sıra muhalifleri tarafından verilen isimleri incelediği⁵ kadar resmi otoritenin tanımlamalarını da dikkate almalıdır. Örneğin, Osmanlı toplum yapısında yer alan çeşitli cemaat ve toplulukların, kendi kendilerini tanımlamalarından daha çok devlet tarafından nasıl algılanıp tanımlandıkları üzerinde durulmalıdır. Çünkü bir topluluğun resmî iktidar tarafından nasıl algılandığının bilinmesi, o toplulukla devlet veya diğer toplumsal unsurlarla arasındaki ilişkinin de bilinmesini temin etmektedir⁶. Osmanlı merkezi otoritesi altında yaşayan bir kısım zümreler bizatihi kendilerini tanımlayamamış yahut; kimliklerini belirledikleri isimler resmi otorite tarafından benimsenmediğinden devlet tarafından hüviyetleri verilmiştir⁷. Bu da onların devlet ve diğer zümrelerle ilişkilerini düzenlemelerinde problemlerin yaşanmasına sebep olmuştur. Yerleşik hayata geçmeye zorlanarak, sözlü gelenek yerine kitabî din anlayışına

Vakıflar Dergisi II, Ankara 1942; Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1330-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2003, eserlerinde kullanılmışlardır. Ayr. Bkz. Mikâil Bayram, *Fatma Bacı ve Bacıân-ı Rûm*, Konya 1994, s.1.

- 4 XV. Yüzyılda "abdallar" giderek Osmanlı Devleti'nin merkezileşme ve bürokratik bir imparatorluğa dönüşme sürecinin dışında kalmışlar ve yaşanan dinin Sünnî-kitabî uygulamalarının yerleşmesi sonucunda düzensiz bir niteliğe bürünmüşlerdir.
- 5 İsimlendirme konusunda bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler" Dokuz Eylül Üniversitesi, Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, 16-18 Eylül, İzmir 1985, s.369-385; Fiğlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Ankara 1996, s.7-15.
- 6 A. Yılmaz Soyzer, "Osmanlı Döneminde Kızılbaşlar", *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, Yıl 28, Ocak-1999, S.1, s.33.
- 7 Herhangi bir felsefi ekolü, mezhebi, tarikatı veya dinî oluşumu doğru anlayabilmek ve değerlendirebilmenin öncülü, onların tutum, davranış ve fikirlerini bizzat kendi liderleri veya mensuplarının yazdığı birinci el kaynaklara dayanmak olmalıdır. Bkz. Sönmez Kutlu, "Tarihsel Çürece aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahrifatı, (Safvetü's-Safâ'nın Türkçe Çevirileri Örnekleme Üzerinden)", *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, 2. Cilt, Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi, Ankara 17-18-19 Ekim 2007, s.1062.

tabi olmaya ve resmî dinî otorite altına alınmaya direnen Türkmen topluluklar, analiz etmeye çalışacağımız bir takım sebeplerden dolayı Osmanlı arşiv belgelerinde *Rafzî-Mülhid-Kızılbaş*⁸, günümüzde ise bir kısım akademik çevrelerce *heteredoks* diye nitelendirilmişlerdir⁹.

XIV. yüzyılın sonu, XV. Yüzyılın ilk yarısının hem İslam dünyası ve hem de Türk dünyası için genel olarak düşüncenin durağanlaştığı bir dönem olduğu kabul edilir. Bu dönemin düşünsel zeminini ilk Osmanlı dönemi Türk sûfilîği diyebileceğimiz gâzilik, alplik ve dervişlik gibi kavramların taşıdığı değerler oluşturmuştur. Bunun yanı sıra söz konusu dönemde ahîk ve fütüvvet gibi kurumların halk üzerindeki etkisinin medreselerden daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Osmanlı toplumu, Osmanlı ulemasından çok bu sûfi tabiatlı insanların etkisi altındaydı. II. Murat'tan itibaren kurumsallaşmanın getirdiği niteliklerle Osmanlı Devleti mezhep olarak Ehl-i Sünnet'i desteklemiş ve onun dışındaki görüşlere mesafeli yaklaşmıştır. Ehl-i Sünnet'in, özellikle de II. Bâyezid'den sonra daha çok desteklendiğini¹⁰, bunun Osmanlıların kendinden önce Selçuklulardan tevâris ettikleri dinî ve sosyal anlayıştan kaynaklanan başka siyasi sebeplerinin de olduğu göz önünde bulundurulmalıdır¹¹. Bu gurup-

8 38.Hk.276 da kayıtlı yazma eserin 88b-89b'de kayıtlı ve tarafımızdan "et-Tâ'îfetü'l-Haydariyye" diye isimlendirilen ve Erdebil Şeyhlerinden Şeyh Cünyed ve Şeyh Haydar'a kadar bilgi içerdiği için II. Bayezid döneminde yazıldığı anlaşılan Arapça bir risalede: "... ve ba'd; Ey! Umerâ ve fuzelâ ve ulemâ ve sulehâ ve fukarâ, kendilerini Erdebiliyye'ye nispet eden Haydariye Tâifesi hakkında ne dersiniz? Onlar büyük bir yanlışlık ve tuğyandadırlar. Çünkü onların yolları, tevbeleri, zikirleri ve tâcları küfürdür, yalandır (kızb), bidattir ve Rafz alamedir. Onların işlerinde ise melâhidenin ve revâfızın fiileri mevcuttur..." denilmektedir.

9 Alevî, Kızılbaş ve diğer isimlendirmeler konusunda yaşanan kavram kargaşası ve bunun sebepleri ile önlenebilirliği konusunda bkz. Sönmez Kutlu, "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi", *İslâmiyât*, C.6, S.3, Temmuz-Eylül 2003, s.31-54; Aynı yazar, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*, Ankara 2006, s.15-17.

10 Onaltıncı yüzyıla ait Osmanlı devlet merkezinde ortaya çıkan Safevî propagandasına ve diğer bazı sûfi hareketlere karşı İbn-i Kemâl ve Ebûsüdd Efendi'nin yayımladıkları risale ve fetvaların teolojik temelleri üzerinde yapılmış bir analiz için bkz. İsmail Safa Üstün, *Heresy and Legitimacy in the Otoman Empire in the Sixteenth Century*, Manchester Üniv. 1991, Basilmamış Doktora Tezi; Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997.

11 Dönemin Osmanlı tarihçileri, eserlerinde devletin resmi zihniyetini yansıtmışlar ve Osmanlı padişahlarını, bütün İslâm âleminin padişahı aynı zamanda Müslüman tebaanın sultanı ve Ehl-i Sünnet akidesinin koruyucusu olarak tazim etmiş, kaydetmişlerdir. Osmanlı padişahlarına eserlerinde "Sâhib-krân-ı âlem, Sultân-ı salâtîni'l-Arab ve'l-Acem, kahramân-ı kurûm-ı Rûm ve Hâkân-ı Türk ve'd-Deylem, Mâh-ı Sitâre-sipâh, cenâb-ı kâmyâb, sultân-ı ülu'l-azm, sultân-ı asr, hazret-i şehriyâr, nâsıb-ı râyât-ı bâhire, fâtih-i Şâmât-u Kâhire, hazret-i pâdişâh-ı cihânpenâh, manzûr-ı Subhân.... Aynı eserlerde Osmanlı padişahının karşısında olan düşmanlara ise "şâh-ı gümrâh, Kızılbaş-ı evbâş, Etrâk-ı nâ-pâk, melâhide, Etrâk-ı bî-akl-u-dîn, Şeytân kulu, bed-rîy, Çerkes-i nâ-kes,.... gibi hitablarda bulunmuşlardır..

ların II. Bâyezîd döneminden itibaren Osmanlı-Safevî cepheleşmesi başlayana kadar toplumca dışlanmayan aksine belli bir hoş görüye muhatap olan kültürel bir zenginlik olarak görüldüğü söylenebilir¹². Ancak II Bâyezîd döneminden itibaren Osmanlı belgelerinde söz konusu gurupların toplanma mahalleri olan zaviyelere ve sûfi oluşumlara karşı birtakım tedbirlerin alınmaya başlandığını ve sûfiler adıyla anılanlardan bir kısmının Safevî tarikatına mensup olduklarını biliyoruz. Yavuz Sultan Selim döneminde yaşanan ayrışmanın belgelere de yansıdığı kayıtlardan anlaşılacaktır. “Kızılbaş” terimi artık bu dönemde kullanılmakta ve bununla da Şah İsmail ile taraftarları kastedilmektedir¹³. Biz bu bilgilerden sonra Osmanlı Arşiv belgelerine yansıyan, Anadolu coğrafyasında konar göçer ya da yarı göçer Türkmen zümrelerine yapılan adlandırmalar-kavramlar üzerinde duracağız. Bunu yaparken de değerlendirmeler yapmaktan kaçınarak sadece vakıanın tespitini yapmaya çalışacağız¹⁴.

12 Osmanlı Devletinin klasik dönemindeki resmi kayıtlara göre (ör. Mühime Defteri No:33; S:452; Hük:221), Kızılbaş kavramının muhtevâsî iki farklı unsurla doldurulmuştur. Bunlardan ilki, Osmanlı Devletine göre İran’la siyasî ilişkisi olan her kişi ve grup Kızılbaştır. Bunlar, devletin siyasî yapısı tarafından muhalefet olarak değerlendirilmişlerdir. Diğeri, Toplum huzurunu bozacak, toplumun değerlerine aykırı davranışlar sergeleyen her türlü dinî mensheli hareket ve gruplardır ki bunlar dinî ve sosyal nitelikli değerlere muhalefetten bu isme maruz kalmışlardır. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair”, Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler Bektaşiler Nusayrîler, ISAV, İstanbul 1999, s.18; A. Yılmaz Soyoyer, a.g.m; Ayr. Krş. Sayın Dalkıran, “İran Safevî Devleti’nin Kuruluşuna Şîî İnançların Etkisi ve Osmanlı’nın İran’a Bakışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2002, S.18, s.73.

13 Kemal Pâşâ-Zâde, Ehl-i Sünnet akidesini, Ehl-i Sünnet dışı mezheplerin propagandasından ve yayılmalarından korumayı savaş sebepleri arasında zikreder ve Yavuz Sultan Selim’in İran seferi’nin sebeplerini anlatırken şöyle der: “Taraf-ı Şark’dan bâd-ı fesâd kalkub sefine-i zemîne bir vechile ıztrâb virdi ki, Arab’dan ve Acem’den Türk ve Deylem’dan huzûr gitti. Merz-i Erzincân’dan nâ-gâh bir güm-râh urûc idüp evc-i bürûc-i âsumân-ı tuğyâna urûc idüb bedeni gülşen-i kişver-i Azerbaycân’da lâle gibi Kızılbaş bitdi. Ser—ayl-i bî-meyl-i cîl-i dalîl Şeyh-zâde-i Erdebîl Şâh İsmâil, sebîl-i ilhâde sâlik olub şîâr-ı ibâhatu izhâr ve davet-i dalâlet-i âşikâr eyledi. Ol bed-nihâdî fâsîd-i i’tikâd mezheb-i bî-asl Şîâ-i şâyî idüb avâm-ı enâmı ki, en’âmdan edalldürler, ol dâmîle şîkâr eyledi. Hazret-i Ali’nin hubbinde ve sâyir Hulefâ-i Râşidîn u Eimme-i Mürşidînün buğzunda mütevaggil oldu... Ehl-i İslâm’a belki kâffe-i enâma ol bed-fercâm-ı nekbet-encâma beliye-i âmme ve tâtme-i kübrâyidi. Ol sebebdan Tersâ’yı vu Gebr-i koyub mezkûr Sultân-ı cihân-güşây azm-i rezm-ârayile ol bed-ârayı arayıgitti”. (Bkz. Kemâl Pâşâ-Zâde, *Tevarih-i Âl-i Osman, X. Defter*, Haz. Şerafettin Severcan, Ankara 1996,s.205.)

14 İslâm Mezhepleri Tarihi’nin bu “descriptive” (tasvirî) metodu için bkz. Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhî Fiğlalı, Ankara 1979, s. XIX, (Çevirenin Önsözü); Irene Melikoff, “Alevî-Bektaşiliğin Tarihi Kökenleri Bektaşî-Kızılbaş (Alevî) Bölünmesi ve Neticeleri”, *Türkiye’de Alevîler Bektaşiler Nusayrîler*, s.18; Sayın Dalkıran, “Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme” *EKE-VAkademi Dergisi*, S.10, Erzurum 2002, s,96.

1. Rafizilik

Rafizilik, Osmanlı devrinde Acem düşmanlığı ile bir telakki edildiği için yayılmasına izin verilmemiş¹⁵, gerçek anlamda göçebe hayatı yaşayan konargöçerleri ifade etmiştir. Râfîzî adı, bir kısım İslâm Mezhepleri Tarihi kaynaklarında Şîî İmâmîye'nin bir kolu olarak gösterilmekte¹⁶ ve bu terim, Anadolu'da Alevî topluluklar için Kızılbaş ve Alevî terimlerinden önce kullanılmıştır. Genellikle Osmanlı Devleti'nin kabul ettiği merkezî idare tarzına aykırı olarak yaşamayı tercih eden ve kanunnamelerde de "Yörük, konar-göçer taife; olarak kaydedilen; "karada ikametleri yoktur" hükmüyle tarif edilmişlerdir¹⁷. Resmi Osmanlı vesikalarına göre, devletin genel işleyişine ve uygulamalarına muhalif davranan; Müslüman toplumda farklı görüşler ileri süren bu kimseler genel olarak Râfîzî-Kızılbaş diye anılırlar¹⁸. Rihle'sinde İbn Batuta, XIV. Asırda Anadolu'da, sonradan Osmanlı kaynaklarında Rafizî ve Kızılbaş olarak zikredilecek zümrelerden Rafizî diye söz etmektedir¹⁹.

Anadolu'da yaşayan Müslümanlar arasında Alevi-Sünnî ayırımının bulunmadığı bilinmektedir. O devir Anadolu'sunda yaşayan Müslümanların hepsi, Hz. Ali ve Ehl-i Bey'ti sevmeye konusunda aynı görüşte olmalarına rağmen, içlerinde mezhepler tarihi makalat türü eserlerin tarif ettiği anlamda Rafizî bulunmuyordu. Hatta, Rafizilik'e karşı idiler. Örneğin, Sarı Saltık, Osman Gazi ile görüştüğünde şöyle nasihat etmiştir:

"... ulemâ ve sulehâyı sevün, rağbet idün ve şeri'ate boyun tutun, ilmü ibâdete şürü eylen. Rafiziye ve Hâriciye ve münafıka rahm itmen öldürün, oda urun. Ve bu Hanefî mezhebin dâim gözet ki cemi mezhebün akdem ve akvâsı ve pâkidür."²⁰

15 Ahmet Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri (956-1200)*, İstanbul 1930, s. 1.; Batılıların Küçük Asya adını verdikleri Anadolu, tarihin hemen her devrinde, İran sahasında kurulan devletlerin ilgi alanına girmiş; bu nedenle Anadolu'ya hakim olan siyasi güçle, İran devletleri arasında bir takım problemler yaşanmıştır. 16. yy. başlarından itibaren vuku bulan Osmanlı-Safevî çekişmesinin merkezi de Anadolu olmuş; bu iki sahada kurulan devletler arasındaki nüfuz mücadelesi, bazen sert, bazen de yumuşak biçimde günümüze kadar sürüp gelmiştir.

16 Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, (yay. Muhyiddin Abdulhamid), Kahire 1950, I/136; Şehristânî, *el-mîlel ve'n-Nihal*, (thk. Abdülemir Ali Mehna-Ali Hasan Faur), Beyrut 1990, II/15; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.32; Mehmet Saffet Sarıkaya, *Anadolu Alevîliğinin Tarihi Arka Planı, (XI-XIII) Asırlar*, İstanbul 2003, s.34 v.d.

17 *Osmanlı Kanunnameleri*, Milli Tettebular Mecmuası; ½, s.307.

18 Pakalın, *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, III/2.

19 İbn Batuta, *Tuhfetü'n-Nezzar fî Geraibi'l-Emsâr ve Acaibi'l-Esfâr*, Beyrut 1985, I/312; ayr. bkz. Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde "Zındık", "Harici", "Mülhid" ve "Ehl-iBid'at" Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *İÜEFTEĞ, Prof. Dr. Tayyip Gökbilgin Hatıra Sayısı*, İstanbul 1982, XII, s.515.

20 Ebü'l-Hayr-ı Rumî, *Saltuk-Nâme*, Haz. Şükrü Haluk Akalın, Ankara 1990, III/273

Osmanlıların son yüzyıllarında Halil b. Ömer adlı bir kimse tarafından kaleme alınan bir risâlede de Revâfız'ın onaltıncı yüzyıldaki tarihi konusunda şöyle denmektedir:

“Yüz on sene evâilinde bilâd-ı âcemden kesret-i kitâl ve vefret-i fitne ve dalâl sebebiyle ol diyârda olan ehl-i sünnet ve cemâat inkırâz bulub ol diyar ahâlîsinin dil-i fâsidleri fitne ve fesada mâil olmağın erâzil-i nâsdan bir nice ehl-i fesâd Erdebil şeyhi Şeyh Haydar oğlu İsmail'i serdâr idüb ümmet-i dîn üzerine bağı ve hurûc eylediler..”²¹

Söz konusu risalede Revâfız'ın Safeviler döneminde Kızılbaşlık adı altında yeniden ortaya çıktığı anlatılmakta ve onların davranışlarından söz edilmektedir. Osmanlı yönetimi altında yaşayan ve Safevî taraftarı oldukları bilinen kişilere verilen Kızılbaş adlandırması, muhalif olanlarca karalayıcı bir anlamda verilmiştir. Burada muhtemelen Rafizî-Kızılbaş kelimesi, onların bir mezhebî tutumuna işaret etmek için değil Osmanlı Devleti'nin kendilerine karşı tavrından dolayı kullanılmış olmalıdır. Buradan hareketle “Rafiziliğin” belli bir mezhebe yönelik bir suçlama olarak görülmediği ve Osmanlı Devleti içersinde yaşayan Safevî propagandasına açık Kızılbaş zümreler için kullanıldığı sonucunu çıkarmak mümkün olmaktadır.

Rafizî terimi Osmanlılar döneminde bir takım hususlarda Şiîlikten etkilenen Kızılbaş ve Kalenderîler başta olmak üzere bazı gruplara yönelik kullanılmıştır. XVI. asırda Osmanlı belgelerinde kullanılan “Rafizî” ve “Revâfız”ın kullanımlarını genelde Kızılbaş ve Kalenderî olarak anlamak gerektiğini düşünüyoruz. Bir başka deyişle bu asırda Osmanlı belgelerinde kendilerinden “Rafizî” olarak sözü edilen kimselerin, sınırları belirlenmiş bir mezhebin mensubu olma anlamında, Şiî olduklarını söylemek mümkün değildir.

Osmanlı Devleti'nin merkezileşmesi ile birlikte genelde göçebe olan Türkmen kabileler, vergi ve zorunlu iskan gibi devletin bir takım baskıcı politikalarına maruz kalmaları sonucu kendilerini yönetim ve çevresinin dışında hissetmeye başladılar. (Osmanlı Devleti'nin Türk olmayan ve genellikle devşirme olan kimselerden üst düzey kamu görevlileri atamaya başlamasının da bunda etkili olduğu görülmektedir)²². Osmanlı merkezi

21 Halil b. Ömer, *Elsine-i Nâsda Kızılbaş Dimekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyanlarını Mübeyyen bir Risâle-i Mustakilledir*. Marmara İlahiyat Fak Ktb. Arapgirli, No. 261, s. 89.

22 Jean-Louis Bacquies-Grammont, “1527 Anadolu İsyanı Hakkında Yayınlanmamış Bir Rapor”, *Bellekten*, S. 51 (1987), s. 108.

otoritesi de kendisine yada ana toplumsal bünyeye yabancılaşan bu toplulukları Rafizi tanımlamasının kapsamı içerisinde algulamıştır.

Osmanlı Devleti'nin kurumsallaştığı XV. asırdan itibaren Ehl-i Sünnet dışı fırkalar konusunda insanları bilgilendirmek ve “Fırak-ı Dâlle” nevinden çeşitli kitaplar kaleme alındığı görülmektedir²³. Bu kitaplara konulan başlıklardan biri de “Revâfız”dır. Bunlardan en önemlisi ise Osmanlı-Safevî çatışmasının vuku bulduğu dönemde yazılan ve Kızılbaşlar aleyhindeki fetvasıyla tanınan Kemâl Pâşâ-Zâde'nin eseridir²⁴. Devletin, bilhassa ulema sınıfından azami derecede faydalanmış olduğu bir dönemin önde gelen ilmî şahsiyeti, Kemal Pâşâ-Zâde, Safevîlerin Anadolu Türklerini bölecek bir şiddetle yaptıkları propagandaya karşı olmuş; tasavvufun Sünniliği sarmaması için mücadele etmiştir²⁵.

Kemal Pâşâ-Zâde, “Fırak-ı Dâlle” konusunda iki risâle kaleme almıştır. Birincisinde Peygamberimizden rivayet olunan meşhur “yetmiş üç” fırka ile ilgili hadise işaret ederek Ehl-i Sünnet dışı fırkaların isimlerini sayar ve ismi zikredilen fırkaların en belirgin görüşlerini kısa bir cümle ile verir²⁶. Bundan başka fırkalardan, çeşitli din ve felsefî akımlara yer verdiği diğer bir risâlesi daha vardır ki, burada da çeşitli fırkaların görüşlerini teferruatlı bir şekilde ele alır ve bunların takipçileri hakkında İslâm hukukunda yer alan hükümlere değinir²⁷.

Kemal Pâşâ-Zâde'ye göre “Rafizîler” şu gruplardan oluşmaktadır. Aleviyye, Bedâiyye, Şia, İshâkiyye²⁸, Zeydiyye, Abbasiyye, İsmailiye, İmamiyye, Mütenasiha, Lainiyye, Rac'iyye, Mürasiyye²⁹. Kemal Pâşâ-zâde, diğer

23 Bunun çok sayıda örneği için bkz. TÜYATOK, *Türkiye Yazmaları Toplu Katalogları*, 01/I-II-III; 07/I-V; 34/I-III, vd.

24 Sultan Selim döneminde Kadıasker (922-925/1516-1519) ve Kanûnî döneminde Şeyhülislam (932-940/1525-1533) olarak görev yapan Kemal Pâşâ-Zâde (873-940/1468-1534) ve çağdaşı İdris-i Bitlisî'nin Farsça kaleme aldığı gibi, bizzat II. Bâyezid tarafından Türkçe bir Osmanlı Tarihi yazmakla görevlendirilmiştir. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Ahmet Uğur, “Kemal Paşa-Zâde'nin VIII ve IX. Defterleri ve Bu Defterler Işığında Yazarnın Tarihçiliği”, *VIII. Türk Tarih Kongresi II. Ciltten Ayrışım*, Ankara 1981

25 Nihal Atsız, “Kemal Paşa-Oğlu'nun Eserleri”, *Şarkiyat mecmuası*, İstanbul 1966, VI, s.74; Halil İbrahim Bulut, “Şah İsmail-Yavuz Selim Mücadelesi ve Ulemânın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği”, *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum bildirileri*, 9-10-11 Ekim 2003 Ankara, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s.53.; krş. Sayın Dalkıran, “İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şif İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı”, s.94-95.

26 Kemal Pâşâ-Zâde, *Risâle fi Tasnîf-i Fırak-ı Dâlle*, S. K. Laleli, Nr. 3711, vr. 114b- 116a.

27 Kemâl Pâşâ-Zâde, *Risâle fi Beyân-ı Fırak-ı Dâlle*, S. K. , Kılıç Ali Paşa, Nr. 1028, vr. 297a-298b.

28 Bağdâdî, İshakiyye'yi Kerramiyye'nin bir alt şubesi olarak gösterir. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 21.

29 Kemâl Pâşâ-Zâde, *Fırak-ı Dâlle*, Süleymaniye K., Laleli, Nr. 3711, vr. 114a-b.

risâlesinde Râfîzîler'c şü fırkaları da ekler: Sebeiiyye, Hattabiyye, Cena-hiyye, Mugîriyye, Mansûriyye, Kâmiliyye, Hişâmiyye, Gurâbiyye³⁰ Kalen-derîlik (Işık) ve Kızılbaşlık.

“Rafîzî” kelimesi Kemal Pâşâ-Zâde'nin bu kullanımında yeni içerikler kazanmıştır. Çünkü, doğal olarak daha önceki tasniflerde “Kalenderîlik” (Işık) ve “Kızılbaşlık”, “Rafîzîler” adı altında tasnif edilmemişti. Kemal Pâşâ-Zâde, yeni gelişmeleri ve olayları göz önünde bulundurarak bu iki grubu da “Revâfîz” adı altında değerlendirmiştir. Kemal Pâşâ-Zâde'ye göre “Rafîzî” terimi ile “Kızılbaş” terimi eş anlamlı değildir. Bundan çıkan so-nuca göre Kızılbaşların hepsi “Râfîzî” değildir. Mesela bir fetvasında “Kı-zılbaş birine sövene ne lazım gelir?” sorusuna verdiği cevapta şöyle de-mektedir: “Eğer o kimsenin mezhebi melahide bir mezheb ise bir şey la-zım gelmez”³¹.

Kemal Pâşâ-Zâde'nin sınıflamasının da açıkça gösterdiği üzere “Ra-fîzîlik”, bir bakıma o günün toplumunda resmî din anlayışına muhalefet eden belli başlı dînî grupları içeriyordu³².

Osmanlı yazışmalarında geçtiği üzere, Semerkand Sultanı, Sultan Ubeyd Yavuz Sultan Selim'in kendisine yazmış olduğu mektuba verdiği cevapta Şah İsmail ve taraftarlarını “Fırak-ı Dâlle-i Rafaza” şeklinde it-ham etmektedir³³. Hoca Saadeddin Efendî, açıkça “Rafîzî” kavramının Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenleri tanımlamak için kullanmaktadır. O, Yavuz'un Mısır seferi sırasında Bozok civarındaki Türkmenler arasında patlak veren Celâfî isyanını anlatırken şu ifadeleri kullanmaktadır:

“..Celâl nâm bir mülhid-i bed-fiâl ki ser defter-i ehl-i dalâl idi mecânî-n-i abdal kisvetine girüb vatani ve eşkıya encümeni olan Bozok'dan To-kad semtine firâr ve Turhal kal'ası havâlsinde bir gârda karar itmiş idi. Ol diyar ahâlisi bi't-tab' rafza mail olmağın ol müfsidin sırr-ı mestûruna va-kıf olıcak meczûb-ı ilâhîdir deyu müracaat ider oldılar (...) Ol dahi Mehdi bu gârdan âşikâr olsa gerekdir ve ben intizârına memurum deyu...”³⁴

Harîmizâde de Safevîler'den revâfîz kelimesiyle söz eder. Ona göre Yavuz Selim “kâti”-i ‘ırk-ı revâfîz ”dir:

30 Kemâl Pâşâ-Zâde, *Risâle fî Beyân-ı Fırak-ı Dâlle*, S.K., Kılıç Ali Paşa, Nr.1028, vr. 297b-298a; AÜİFKtp. *Risâle fî Beyân-ı Fırak-ı Nâciye ve'd-Dâlle*, Yaz. Nr. 38235, vr.139-142.

31 Kemâl Pâşâ-Zâde, *Fetavây-ı İbn-i Kemâl pâşâ*, İ.Ü.M.K.T.Y, Nr. 6253, vr. 46a.

32 Osmanlı Padişahlarının, diyar-ı İslâm'ı içerisine alan Osmanlı sınırları içinde kendilerine ve temsil ettikleri devlete-akideye karşı gelen kendi hanedan mensuplarından biri dahi olsa bu kişi düşman muamelesi görür ve aynı zamanda mülhîlikle suçlandığını söylemeliyiz.

33 Feridun Bey, *Münşeat-ı Selâtin*, İstanbul 1275, II/350

34 Hoca Saadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, II/ 384.

Râfi'-i râyâti'l-İslâm , dâfi-ı cevri u sitem
Kâti'-i 'ırk-ı revâfiz, fâtihi-i mülk-i âcem³⁵

Yine benzer bir ifade Kastamonu'dan Şah'a mektup yazan Osman Paşa tarafından kullanılmaktadır:

Ba'dehû yazdı eyâ Şah-ı gümrâh-ı dîn
Rafz u ilhâdıyla meşhûr-ı cihân olan la'în

Nîce bir da'vâ-yı bâtılla 'inâdın nîce bir
Nice bir küfr ü dâlâletle fesâdın nice bir³⁶

Örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak hepsinde de ortak olan bazı noktalar vardır. “Rafz”, Osmanlılar döneminde Kızılbaşlık farklılaşmasının anlaşılmasında önemli bir terimdir. Ancak terimin Kızılbaşlıktan daha geriye giden bir geçmişi vardır ve önceki dönemlerde daha çok aşırılık ifade eden düşünceler taşıyan Şîî kimseler için kullanılmıştır. Osmanlı kaynaklarında bu kavram daha çok Kızılbaşların hangi mezhebi geleneğe ait olduğunu ifade eder. Sonuç olarak ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren bu kavram, İslâm Mezhepleri Tarihi yazarlarınca, Şîîliğin bütün kollarını içine alan bir ana başlık olarak kullanılmaya gelmiştir. Buradan hareketle olsa gerek Osmanlı kaynakları da “Rafıza” sözünü muhtemelen bu özellik sebebiyle ve tamamen siyasî bir kimlik tanımlaması olarak, Anadolu'da Sünniliğin dışındaki zümreler için bir karalama sıfatı olarak kullanmışlardır.

2. Kızılbaş, Işık ve Kalender Terimi

Kızılbaş teriminin ilk defa Osmanlı Sultanı II. Bayazıd tarafından kullanıldığını ve bundan sonra dönemin arşiv kaynaklarına girdiğini söyleyebiliriz. II. Bayazıd 1501 yılında vuku bulan Şarur savaşından önce Elvend Akkoyunlu ve Kürt Emir Hacı Rüstem'e göndermiş olduğu mektuplarda “tâife-i bâğiyye-i kızılbaş hazzelehumullah” ve “cemaat-ı kızılbaş” ifadelerini kullanmaktadır.³⁷ Sultan Bâyezid'in bu mektubunda daha

35 S. K. , Esad Efendi, Nr. 3436 , vr. 25b

36 S. K. , Esad Efendi, Nr. 3436 , vr. 25b

37 Feridun Bey, *Münşeât-ı Selâtin* I/353-4; Cemâli Efendi, *Gülşen-i Tevârih*, TSMK, Revan, No: 1136, vr.1170a.; Solâkzâde, *Solâkzâde Tarihi*, Mamut Bey Matbaası, s.315; Adel Allouche, *Osmanlı Safevi İlişkileri*, s. 95.

çok Şah İsmail ve taraftarlarını kastedtiği açıktır. Burada Kızılbaşlıkla birlikte Işık, Zındık ve Kalender terimlerinin Osmanlılar döneminde nasıl kullanıldığını ele alacağız.

Hiç şüphesiz bu terimlerden en çok kullanılan “Kızılbaş” terimidir. “Işık” ve “Kalender”³⁸ terimleri ise özellikle XVI. yüzyılın ortalarında ve sonlarına doğru sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Bunun sebebi Kalenderî zümrelerin Safevî propagandaları sonucunda Kızılbaşlığa teveccüh etmeleridir. Bu sebeple muhtemelen Kalenderî kökenli Kızılbaşlara işaret etmek üzere Işık ve Kalender terimleri kullanılmakta olduğunu tespit edebiliyoruz.

Kızılbaş terimi ile kastedilenler diğerlerine nazaran daha açıktır ve hiç şüphesiz bu terimle Safevî taraftarlığı kastedilmektedir. Zamanla bu kelimenin çok farklı anlamlar da kazandığına şahit olsak da mesela Hamza Sarıgörez’in fetvâsında geçen Kızılbaş ifadesi açıkça Şah İsmail ve taraftarlarına işaret etmektedir:

“Müslümanlar. Bilün ve âgâh olun. Şol tâife-i Kızılbaş ki, reisleri Erdebiloğlu İsmaildir..”³⁹

Yine Hoca Saadeddin Efendî, Tâcü’t-Tevârihi’nde Tokat ve yöresinde Nur Ali Halife’nin 1512 yılındaki isyanı ve Safevîlerin Tokat’a gelmiş olmaları sebebiyle buraları “etrâkı merede-i Kızılbaş”⁴⁰ olarak tanımlamıştır. Burada da Kızılbaşlık teriminin Safevîlerle ilişkili olarak kullanıldığına şahit oluyoruz. Bu da göstermektedir ki, Kızılbaş terimi Safevîlerin ortaya çıkmasıyla kullanılmaya başlamış ve kelime daha sonra yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

Buna dair başka örnekler de bulmak mümkündür. Burada dikkat çekmemiz gereken önemli hususlardan birisi şudur. Çaldıran Savaşı öncesinde ve hemen sonrasında Kızılbaş kavramının kullanımında siyasî mülâhazalar birinci planda, dinî mülâhazalar ise ikinci planda kalmaktadır. Bu dönemde en çok dikkat çekilen Kızılbaşlar taifesinin Osmanlı ülkesine/yönetimine karşı düşmanca tavır beslemeleri ve onun tebaasının itikadı olan Sünnilik karşısı düşüncelere sahip olmalarıdır. Oysa daha sonraki

38 Kalenderîye Tarikatı’nın kuruluşu hakkındaki tartışmalar için bkz. Hatîb-i Fârisî, *Menâkıb-ı Cemâl al Dîn-i Sâvî*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972, önsöz.

39 Hazma Sarıgörez, *Fetvâ*, Antalya Akseki Yeğen Mehmed Paşa İlçe Halk Ktb. Nr.264/12, vr. 97b; Ayrıca bkz. Tekindağ, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi”, *Tarih Dergisi*, İstanbul 1968, C.VIII, S.22, s. 55.

40 Hoca Saadettin, *Tâcü’t-Tevârih*, II/194; Solakzâde, *Solakzâde Tarihi*, s. 339.

dönemlerde Kızılbaşların Osmanlı ülkesinde artık bağımsız bir kimlik kazanmışlar ve daha çok dinî inanç ve tutumlarıyla ön plana çıkmışlardır.

Buna örnek olarak on altıncı yüzyılda yaşamış olan şair Taşlıcalı Yahya'nın "Der Hakk-ı Kızılbaş-ı Evbâş" başlığını taşıyan On altıncı yüzyıla ait bir şiirini verebiliriz. Bu şiir o dönemde Kızılbaşlığın ne anlam ifade ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Çekelüm aksancakla şarka çeri
Kara Toprağa karalım kiralım serh- serî⁴¹
İnmesün mülhidiyle "rafizî"nin başından
Gürz ile tiğimiz fethile zammeleri
Keselüm ehl ile Şah vücûdun temâm
Uralım cümle teber âsiye tîr u teberi
Bozgını alalım bahr gibi suhr-serin
Geçelüm taht-ı Süleymanlar ile o sebk-i deri
Rafizi Şâhını mat eylemek için filhâl
Sürelim atımızı nat-ı cihân ileri⁴²

Kızılbaş kelimesinin yine bu tarihlerde bazen bir kısım toplulukların yaşadıkları yerlerle ilişkilendirilerek kullanıldığını görmekteyiz:

15 Zilhicce 984 tarihli bir vesikada "Rum beğlerbeğine hüküm ki, hala Yukaru Cânibden casus gelüp Vilâyet-i Rûm'a müteallik Sivas'a karib yerlerde Kangallı ve Alıpınarı ve ol etrâfın ahalisi ve sınırunun berü cânibi Amasya ve Çorum ve Hüseyinâbâd ve Merzifon Ovası ve sâir ol havâlide olan halkın ekseri rafz ve ilhâd ile meşhur olub..."⁴³

Kızılbaşlık sorunu artık Osmanlı ülkesinde bağımsızlık kazanmış bir sorun olarak ortaya çıkmış durumdadır. Söz konusu olan bu belgelerin önemli bir kısmında Kızılbaş taifesi, kendilerine isnad edilen bir takım suçlarla birlikte anılmaktadır ki bunların bir kısmının da haksız ithamlardan olduğu yine bu belgelerden anlaşılmaktadır.

Merkezden gönderilen Buyruldu'lar ve Hüküm'ler, vakıanın geçtiği bölge kadısından olayla ilgili tahkikat yaptırılmasını ve somut bir durum söz konusu olduğunda Şer'i Şerîf'in gereğinin yapılmasını istemektedir.

"...Hükm-i şerîfim vardukda kendü mâbeyninden sırran ve hafiyen mu'temedün aleyim adamlar gönderüp tebdil-i sûret ile mezbu'r Işıklarun evzâ ve etvârlarını teccessüs ve tefahhus ittürüp göresin

41 Serh-ser: Farsça'da Kızılbaş anlamına gelmektedir.

42 S. Ktb. Esad Efendi, Nr. 3436, vr. 111b

43 BOA, .Mühimme Defteri, XXVIII, Sıra No. 883.

kendülerine isnâd olunan bidat ve dalâletin aslı var mıdır? Nicedür şöyle ki, hakikat üzere ahvallerin kadı marifetiyle şer'le teftiş idüb, sâbit olan mevaddı yazub bildiresin şöyle ki bu asl oldukları sâbit olanları habs idesin..”⁴⁴

Kemal-Pâşâ-Zâde, bir fetvâsında kullanmış olduğu “Kızılbaş” teriminin o günün siyasî ve sosyal ortamında terimin zihinlerdeki muhtemel çağrışımlarını çok iyi bir şekilde ortaya koyduğunu görüyoruz:

“Mesele : Zeyd Kızılbaş tarikatı üzere olan kimesneye mezhebünüzü dise ne lazım olur? Bular mezhebin melâhîde mezhebi ise nesne lâzım gelmez.”⁴⁵

Buradan şu sonucu çıkarmak mümkün olabilmektedir, Osmanlı toplumunda, siyasal iktidara göre mülhid ithamına maruz kalmayan Kızılbaşlar da bulunuyordu. Bunlar diğer Osmanlı tebaası gibi devletin koruması altındaydı ve herhangi bir takibata da uğramıyorlardı.

Safevî sorununun yoğun bir şekilde yaşandığı XVI. yüzyılda yaşamış olan Ebussuûd Efendî (ö. 1574) de Kızılbaşlarla ilgili bir çok fetva vermiş ve onlarla savaşıma konusunda zihinlerde oluşacak muhtelif tereddütleri aşağıdaki örnekte görüleceği üzere gidermeye çalışmıştır:

“Bu mesele beyânında eîmme-i Hanefiyyeden cevâb ne vecihledir ki Kızılbaş tâifesinin şer'an kütâli helâl olub asker-i İslamdan onları katl iden gâzî ve ellerinde maktûl olan şehid olur mu beyân buyrula. Cevap: Olurlar, gazâ-i ekber ve şehâdet-i 'azîmedir.”⁴⁶

Tüm bu metinlerden de anlaşılacağı üzere Kızılbaş terimi tam anlamıyla siyasî ve kültürel bir farklılaşmaya işaret etmektedir. Bu farklılaşma, Osmanlı toplumunda Sünnîlik dışı olarak kabul edilen Kalenderî zümrelerden Safevî propagandasının tesiriyle oluşmuştur.

Kızılbaşlık farklılaşmasında⁴⁷ önemli bir vurgu da daha az kullanılan “İşık” ve “Kalender” terimleri üzerinde görülebilir. Bu iki terimin de bazen “Rafızî”lik ve “Kızılbaşlık” ile yaklaşık olarak aynı anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. Kalenderiler, X. Yüzyıldan sonra İran'a

44 BOA, Mühimmed Defteri, VII, Sıra No. 312.

45 İ.Ü. Nadir Eserler ,Türkçe Yazmalar Nr. 6253, vr. 46a

46 S. K., Genel, Nr. 1049, vr. 61b.

47 Kızılbaşlık farklılaşması, Türk tarihinin en önemli göç dalgalarından birisinin sonucu olarak ortaya çıkan, temelinde Türk külütürü, vahdet-i vücud görüşünü benimseyene ve mezhep kaygısını fazlaca taşımayan sufilik anlayışıyla yoğrulmuş Müslümanlık ve yoğun Ehl-i Beyt sevgisi olan bir sosyopolitik farklılaşma hareketi olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât*, C. 6, S. 3 Ankara 2003, s. 121.

yayılarak XVI. Yüzyılda Hazar denizi civarında büyük bir kitle haline gelmiştir. Ayrıca Erdebil’de Safevî Devletinin kurulmasında önemli bir rol oynamış olan toplulukların önemli bir kısmının Kalenderilerin içerisinde çıktığı da bilinmektedir.

Kudemâ-i Bektâşiyândan addolunan ve Hacı Bektâş-ı Velî’yi pîr eden Kolu Açık lakaplı Hacım Sultân, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Sultan Şucâeddin gibi şahsiyetlerin menâkıpnâmeleri, onların birer Kalenderî şeyhi olduklarına tanıklık etmektedir⁴⁸. Öte taraftan Vilâyetnâme-i Hacım Sultan’da⁴⁹ yer alan bir çok ifade başta Hacım Sultân’ın ve diğer kalenderi dervişlerinin aynı zamanda Işık taifesinden sayıldığını da bize göstermektedir. Bu durum dolayısıyla Işık taifesinin yine kalenderiler içerisinde çıktığı kanaatini uyandırmaktadır. Işık taifesinin dinî kaidelere lâkayd kalmaları, onları hafife almaları, hatta itikadi yönden Şîî tasavvurlara⁵⁰ sahip olmaları Osmanlı resmi kayıtlarında şikayet konusu edilmiştir. Bunun bir örneği şu şekilde geçmektedir:

“Varna Kadısına hüküm ki haliyâ zâ’im Mehmed ile mektub gönderüb Varna kazasına tâbi Sebve nâm mevzide Akyazılı Baba Tekyesi’nde sâkin olan “Işıkların” adları emr-i şerîf mucebince teftiş olun-
dukda zikrolunan Tekyeye karîb olan kurâ ahalisinden nice müslümanlar tekye-i mezbûreye serhad beyleri için vâfir kullar gönderüb zikrolunan kullar tekyenin etrafında bağlar diküb ve üzüm sıkub hamr idüb fîsk u fücûrdan hâli olmadıklarından gayri gelen levendâne hamr deyub satub külli fesada sebep olur deyu haber virdüklerinden ma’adâ tekye-i mezbûrede Ehl-i Sünnet ve Cemâ’at vaz’i üzere olan dervişler dahi vech-i meşrûh üzere haber virüb ale’l-husûs içlerinden Mîraç Ali nâm Işık haramzâde olub cem’i zamanda fesaddan hâli olmayub Ehl-i fesâd olmakdan tedfîb olunub birkaç günden sonra pervâne ve birkaç Işık ile tekyenin Sünnî kul taifesinden olmak gerek ve birkaç kullar ile ittifak idüb ahâli-i tekye-yi mezbûre emr-i riyâseti mezbûra bırakub külli fesâda bâ’is olmuştur deyu..”⁵¹

Osmanlı-Safevî mücadelesinin yoğunlukla yaşandığı Sultan Selim iktidarı boyunca Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan itibaren çeşitli bölge-

48 A. Yaşar Ocak, “Kalenderiler ve Bektâşilik”, *Doğumunun 100. Yılında Atatürk’e Armağan*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1981, s. 304.

49 Bkz. Vilâyetnâme-i Hacım Sultân, Derleyen, Derviş Burhan, Millet Genel Kütüphanesi, No:943; Tasnif No:10401

50 Burada sözü edilen Şiîliğin siyasi olmaktan çok “mufaddıla” Şiîliği olduğu vurgulanmaktadır. Bkz. M. Saffet Sarıkaya, *İslâmDüşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001, 300.

51 BOA, Mühimme Defteri, III, Sıra No. 1644 .

lerde yaşadıkları bilinen Işık taifesi, Osmanlı devlet desteğindeki zâviyelere sığınmalarına karşın diğer safevî tesirinde kalan kesimlerle aynı takibata uğramışlardır. Işık taifesi, sûfi yaşamın bir parçası olarak devlet ve toplum nazırında pek de kötü bir pozisyonda bulunmamak için devlet nazarında varlıkları meşrû sayılan zâviyelere sığınmaya gayret etmişler ama buna rağmen safevî propagandasına da açık kimseler olarak değerlendirilmişlerdir.

Ancak “Işık” teriminin kullanışıyla ilgili bir hususun önemli olduğunu görüyoruz. Osmanlılar için olumsuz çağrışımı olan terimin kullanıldığı belgelerde her zaman bir dergahın ya da tekkenin de adının geçtiğini görüyoruz. Buradan hareketle şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: “Işık”, tıpkı “Kalender” terimi gibi daha çok tarikat bağlantısı olan⁵²; sûfi nitelikleri ağır basan Kızılbaşlık propagandasının hedefindekiler için kullanılmaktaydı⁵³. Bu iki terimin kullanımı Kızılbaşlık farklılaşması açısından da oldukça önemlidir ve Kızılbaşlık olgusunun kaynaklarına açıkça işaret etmektedir. Mesela yine Işıklardan bahseden bir başka arşiv belgesinde bu durumu açıkça görmek mümkündür:

“Anadolu beğlerbeğisine ve Denizlü kadısına (hüküm ki,) hâliyâ Dergâh-ı Mu’allâma rik’a sunulub Denizlü Kazası’nda Saruyatar Zâviyesi’nde muctemî’ olan Işıklar bid’at ve dalâlet üzere olub gice ve gündüz saz ve söz ile fîsk u fûcur idüb ‘Ömer ve ‘Osman nâmıyla varanlara bed nâmlardır deyû isimlerin tebdil itdirmeyince ziyarete ruhsat virmezler ve ziyarete varan kimesnelere evvela taşrada secde itdirirler andan ziyaret itdirirler ve kendü-er dâim bilâ-vakt târikü’s-salât olub niçün namaz kılmazsız deyû suâl olundukda bu velîye hizmet ildüğümüz kifâyet ider ol diyarın eşîrrâ ve eşkiyası ekseriya anlara mürîd olub Ehl-i Sünnet olan cemâ’ate muhkem buğz ve ‘adavet imişlerdir deyû ‘arz ve takrir olunub ahvallerin görülmek lâzum olmağın buyurdum ki...”⁵⁴

52 Ahmet Rifku, Osmanlı Devleti aleyhine isyana kalkan abdal ve derviş sıfatlı kişilerin “mehdi-i sahib-i zaman” diye kendilerini adlandırdığından söz etmektedir. Bkz. *Bektaşî Sırrı*, Dersaadet 1328/1910, II, s.19.

53 Kaynaklar, Kanûnî Sultan Süleyman dönemi başlarında ortaya çıkan Kalender Şah isyanında, Alevî temayüllü Çiçekli, Akçakoyunlu, Dulkadirli gibi Türkmenlerin iştiraki ile ihtilalci mehdi anlayışıyla ortaya çıkan Kalender Çelebi (ö.1527)’nin, civarda ne kadar Işık, Abdal ve Torlak varsa hepsini etrafına topladığını dile getirirler. Bkz. Peçevî, *Peçevî Tarihi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1981, I, s.125-127; Lütfi Paşa, *Tarih* (nşr. Âli Bey), İst. 1341, s.332; Es’ad Efendi, *Üss-i Zafer*, İst. 1243, s.202. Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Veli*, Ankara 2007, s.291.

54 BOA, Mühimmed Defteri, VII, Sıra No. 312 .

Kemal Pâşâ-Zâde ise “Işık” terimini bir fetvasında kullanmaktadır. Aslında bu kullanım, terimin dönüşümünü ortaya koymak açısından oldukça önemlidir. Kemalpaşazâde’ye gelen soru, Işık’a kafir denilip denilmeyeceği ve ona para vermenin uygun bir davranış olup olmadığı konusundadır:

“Mes’ele: Işığ’a kâfir demek câiz midir ve ve akçe virmek caiz midir? El-Cevab: Akçe virmek caizdir. Emmâ kâfir demek caiz değildir. Sebeb-i küfr olmayınca.”⁵⁵

Başta Fuad Köprülü olmak üzere birçok araştırmacının da kabul ettiği üzere Kalenderlik terimi de Işık terimi gibi Anadolu’da taraftar toplamaya gayret sarfeden Safevî propagandacılarının Kızılbaşlık propagandalarına eğilimli olan sûfi çevreler için kullanılmaktaydı⁵⁶. Her iki terimin de az da olsa Kızılbaş olan kimselere işaret etmek için kullanıldığı vâkî olmakla beraber, Kızılbaş terimiyle eş anlamlı olmadığı da ortadadır. Ancak bu ikisi arasında Kalender teriminin belli davranış ve tutumlarıyla öne çıkan tarikat çevreleri için kullanılmasına rağmen Işık teriminin Alevî-Bektaşî geleneğine yakın duran tarikat mensupları için kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu anlamda Sun’ullah Gaybî’nin Sohbetnâme’sinde geçen bir ifadenin ilginç olduğunu düşünüyoruz.

“Ve dahî ışık tabirini evvel Hacı Bektaş Veli vaz’eylemiş. Hakikatden haberdar olmayanlar zulmetde ve özünden âgâh olanlar nûr-ı hakla aydınlıkda ve Işıklık’da olmak münasebetiyle”⁵⁷

Gaybî’nin ileri sürdüğü gibi Işık teriminin ilk defa Hacı Bektaş-ı Velî tarafından kullanıldığını ispat etmek eldeki mevcut bilgilerimizle mümkün olmasa da, Bektaşilik’te bu terimin önemli olduğunu kabul etmek gerekir. Abdülbaki Gölpınarlı’ya göre de hem İran’a bağlı Alevîlere hem de Hurûflilere Işık denmektedir⁵⁸. Fakat bir takım Işık zümreleri çeşitli belgelerde mahkum edilmiş olmasına rağmen, Osmanlılar döneminde tüm Işıklara kötü gözle bakıldığını söyleyemeyiz. Bunlar arasında, “Ehl-i bid’at ve bî-mezheb”, “ferîk-i zındık ışık taifesi” ve “kalender-i mülevves, ışık-ı hod-harâb” olan kimseler olduğu gibi Yavuz Selim’i 1514 Tebriz’de karşılayanlar arasında “bir alay postlu Işık”ın da olduğunu görüyoruz⁵⁹.

55 Kemal Pâşâ-Zâde, *Fetevâ*, İÜMK TY. Nr. 6253, vr.47b

56 Köprülü, *Anadolu’da İslamiyet*, s. 49 vd.

57 Sun’ullah Gaybî, *Sobet-nâme*, S. K. H. Mahmud, Nr. 3137, vr. 34a.

58 Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973, s. 32.

59 Bkz. Münecimbaşı, *Sahâyifü’l-Ahbâr*, III/268.

Kalenderî zümreler, Safevîlerin en verimli propoganda alanalarından birini teşkil ediyordu. Bunu en iyi Şah İsmail'in şu şiirinde müşahede ediyoruz:

İki âlemde sultandır kalender
 Kadîmî küfr ü îmandır kalender
 Kalender Mustafa vü Murtazadır
 Zihî cism ile cândır kalender
 Cihân içinde ser tâ pâ berehne
 Şâhın aşkına kurbandır kalender
 Velâyet ka'besin açdı Hatâyî
 Gulâm-ı Şâh-ı merdândır kalender⁶⁰

Safevîlerin etkilemesiyle birlikte Kalenderîliğin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini ortaya koymak için bağımsız bir çalışmayı gerektirdiği ortadadır. Ancak bu dönemden sonra Kalenderî çevrelerin bir kısmının Kızılbaş olduğunu diğerlerinin üzerinde de Kızılbaşlığa ait unsurların tesirlerinin çoğaldığını söyleyebiliriz. XVI. yüzyıldan sonra artık Kalenderî zümreleri "Erenler serveri Ali nâmını başlarına tâc eylemişlerdir". Diğer yandan Avrupalı yazar ve seyyahlar da artık Kalenderîlerin, gezip dolaştıkları her yerde "Şâhi merdân aşkına!" diyerek yiyecek dilendiklerine işaret ettikleri dile getirilmektedir⁶¹. Hulûl, tenâsüh anlayışıyla karışık bir tasavvuf anlayışının hakim olduğu 16 yüzyıl Kalenderî şairlerin şiirlerinde de Ali, Haydar ve Şah gibi kelimelere sıkça rastlanmaktadır.

Zühd ve takvayı esas alan tasavvuf anlayışına karşı IX. Yüzyılda Horasan'dan Maverâünnehir'e kadar geniş bir alanda ortaya çıkan Melâmetî-Kalenderî akım İran'dan başlayıp bir taraftan Orta Asya, bir taraftan Anadolu'ya gelerek bütün Ortadoğu sûfiliğini XVI. ve XVII. Yüzyıla kadar etkilemiş olduğu bilinmektedir⁶². Kalenderîlik, klasik tasavvufun muhalif kanadını oluşturması yönüyle dinî-sosyal hareketlerle çok yakından ilgisi olan ve İslâm dünyasındaki tasavvuf akımlarının en eskilerinden birisidir. İçerisinde Yesevîleri, Haydarîleri ve çeşitli sûfi akımları barındıran Kalenderî zümreler de Osmanlı'nın kuruluş yıllarında hoş görülse de belli bir süre sonra devlet tarafından bu çerçevede bakılmaya başlanmıştır⁶³.

60 Şah İsmâil Safevî Edebi Hayatı ve Nefesleri, Haz. Sadedin Nüzhet Ergün, İstanbul 1956, s. 161; A. Yaşar Ocak, *Marjinal Sufilik Kalenderîler*, Ankara 1997, s. 158.

61 Ocak, *Kalenderîler*, s. 141.

62 Ocak, *Kalenderîler*, s. 4; Nihat Azamat, "Kalenderîye", *DİA.*, İstanbul 2001, 24/253.

63 Solâkzâde, *Solakzâde Tarihi*, 1298, s. 315-344.

SONUÇ

Devlet-i Aliyye-i Osmâniye dünya şartlarına intibak eden ve uluslaşmaya geçişi sağlayan son imparatorluk olarak bilinir. İngiliz sömürgesinin Hindistan'daki dil ve kültürleri silmedeki gayreti; Fransızların da Mağrib Arap medeniyetine tecavüzlerinin karşısında Osmanlı Devleti, sorumluluk alanındaki yerel kültürlerin ve küçük halkların dahi çağımızda adlarından söz edilmesini sağlayarak tarihte çok ender rastlanabilecek bir müsamaha ortamını yaratmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu, Anadolu Selçuklu Devleti'nin siyasî-sosyal mirasını tevârüs ederek Sünnî-Hanefî itikadını devletin resmi mezhebi olarak benimsemiştir. Kurumsallaşma sürecinde Sünnî hukuk esaslarına uygun bir yapılanmaya gitmiş ancak devlet, kuruluşundan itibaren takip ettiği hoşgörü ortamının devamına da gayret sarfetmiştir. Bununla birlikte devletin bekasına yönelik, toplumu ifsat edici, dirlik ve düzeni zedeleyici ve sistemin muarızı tavır ve davranışları da takipten geri durmamıştır. Osmanlı, çeşitli siyasî ve dinî sâiklerle batınî zihniyet ve oluşumlara karşı Sünnî akideyi müdafaayı ve diğer fırkalarla mücadeleyi devlet politikası haline getirmiştir. Bunu da sahip olduğu ilmiye teşkilatı sayesinde icra etmiş ve dinî motiflerden uzaklaşarak siyasallaşan zümrelere karşı halkı bilinçlendirmeye çaba sarfetmiştir. İktidarın bir sorun olarak telakki ettiği bu zümrelerden birisi de bugün Alevî olarak nitelen yerleşik hayata intibak edememiş konar-göçer Türkmen zümreleridir.

"Alevilik" olgusunu tarihsel kronolojik süreçten ayırarak efsaneler, destanlar halesi ile sarılmış bir mit haline getirmek; tamamen dünyasal bir ideoloji gibi mütalaa etmek, bu olguyu sağlıksız biçimde gerçeğin dışına itmek demektir. "Alevilik" Sünniler de dâhil tüm Türk toplumunun ortak bilinçaltıdır. Unutmamak lazımdır ki Sultan Yavuz Selimin Safevîlere karşı küfür fetvaları çıkarttırıp bekası uğruna savaştığı Osmanlı, aynı Tekkeye her yıl "Çerağ Akçesi" veriyordu. Selçuklularca isyan çıkardığı için Baba İlyas idam edilirken, müntesibi Şeyh Edebali, Osmanlının tohumunu atmıştı. Ayrıca Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Horasan Abdalları, Ahmet Yesevi gibi isimler, Anadolu Sünniliği ile Aleviliği arasında bir tür "Arif" statüsünde olan isimlerdir. Bugün bir çok konuda farklı düşünen bilim adamı ve araştırmacıların dahi bu noktada birleşebildikleri bilinen bir gerçektir.

Günümüzde Alevilik konusunda yapılan araştırmalarda, Aleviliğin şemsiye kavram haline gelerek Kızılbaşlık, Rafizilik, Kalender ve Işık gibi

toplulukları içine alarak kullanılması bir kavram kargaşasına sebep olacaktır⁶⁴. Bu tanımlamaların özellikle Osmanlı resmi politikalarında yer alan arka planlarının bilinmesi, söz konusu sorunun giderilmesine katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Biz de bu teorik zeminden hareketle çalışmamızda XVI. Yüzyıldan sonra Osmanlı münşeât ve kaynaklarına girmeye başlayan Kızılbaşlık, Rafizilik, Kalender ve Işık tanımlamalarının işaret ettikleri toplulukların devlet ve toplum nezdindeki anlamlarını tefrik etmeye çalıştık.

Osmanlılar döneminde Kızılbaşlık farklılaşmasının anlaşılmasında önemli bir terim olan Rafıza, ancak XV. Yüzyılın sonundan itibaren kullanılmaya başlanılan Kızılbaşlıktan daha geriye giden bir geçmişi vardır. Bu terim önceki dönemlerde, daha çok aşırılık ifade eden düşünceler taşıyan Şîî kimseler için kullanılmıştır. Osmanlı kaynaklarında bu kavram daha çok Kızılbaşların hangi mezhebi geleneğe ait olduğunu ifade eder. “Rafz” Ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren bu kavram, İslâm Mezhepleri Tarihi yazarlarınca, Şîîliğin bütün kollarını içine alan bir ana başlık olarak kullanıla gelmiştir. Buradan hareketle olsa gerek Osmanlı kaynakları da “Rafıza” sözünü muhtemelen bu özellik sebebiyle ve tamamen siyâsî bir kimlik tanımlaması olarak, Anadolu’da Sünniliğin dışındaki zümreler için bir karalama sıfatı olarak kullanmışlardır.

Kızılbaş teriminin ilk defa Osmanlı Sultanı II. Bayazıd tarafından kullanıldığını ve bundan sonra dönemin arşiv kaynaklarına girdiğini söyleyebiliriz. II. Bayazıd 1501 yılında vuku bulan Şarur savaşından önce Elvend Akkoyunlu ve Kürt Emir Hacı Rüstem’e göndermiş olduğu mektuplarda “tâife-i bâğiyye-i kızılbaş hazzelehumullah” ve “cemaat-ı kızılbaş” ifadelerini kullanmaktadır. Osmanlı belgelerine yansıdığı şekliyle Kızılbaş terimi ile, hiç şüphesiz Osmanlı egemenliği içerisinde yaşadığı halde Safevî taraftarlığı yapan konar göçer Türkmen zümreleri kastedilmektedir.

Çalışmamız içerisinde üzerinde durduğumuz Alevi toplumu için kullanılan bir diğer terim ise “Işık” terimidir. “Işık” teriminin kullanılışı, Osmanlı resmi makamlarınca irad edilen ferman, buyruldu ve çeşitli münşeâtlar gibi belgelerle Türkmen topluluklar içerisinde itibar edilen şahıs-

64 Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât*, s.124; Ayr. Bkz. Hasan Onat, “Ahmet Yesevî’nin Din Anlayışı ve Bektaşilikteki Bazı Yansımaları”, *2.Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşılık Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi, Ankara 17-18-19 Ekim 2007, C.1, s. 214.

lara ait buyruklarda, menâkıpnâmelerde farklılık göstermektedir. Osmanlılar için olumsuz çağrışımı olan bu terimin kullanıldığı belgelerde her zaman bir dergahın ya da tekkenin de adının geçtiğini görüyoruz. Bu durum da bize ‐Işık‐ teriminin, tıpkı ‐Kalender‐ terimi gibi daha çok tarikat bağlantısı olan sûfi nitelikleri ağır basan Kızılbaşlık propagandasının hedefindekiler için kullanılmakta olduğunu göstermektedir.

X. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının çeşitli coğrafyalarında oluşacak tarikatların ilk nüvesi sayılabilecek kalenderîlerin, Melâmeti dervişliği gibi değişik isim ve lâkapla varlıkları bilinir. Bir tasavvuf akımı ve aynı zamanda da sosyal bir muhalefet unsuru olarak bilinen toplulukları işaret eden ‐Kalender‐ terimleri ise, Osmanlı belgelerinde özellikle XVI. yüzyılın ortalarında ve sonlarına doğru sıkça geçmeye başlanmıştır. Bunun sebebi Kalenderî zümrelerin Safevî propagandaları sonucunda Kızılbaşlığa teveccüh etmeleri olduğu kanaatindeyiz. Osmanlı belgelerinde de tespit edebildiğimiz kadarıyla Kalenderî kökenli Kızılbaşlara işaret etmek üzere, Kalender terimi kullanılmaktadır.

Sayentoloji Kilisesi'nin Tarihçesi ve Öğretileri

Ramazan IŞIK*

Abstract

The History of The Church of Scientology And Its Doctrins. Although the Scientology Church is the most common religious current, its religious beliefs and practicals do not focus to the subject of God. They are against the idea of religion and religious notions. They haven't got a definite clergy classification. Their beliefs and practicals are based on so religious therapy. Apart from this they think that they become clear and transparent and reach to God because of this so called therapy. As a result, Scientology offers service to its members and receives some Money because of this service.

Key Words: The Church of Scientology, belief, practices, therapy

Giriş

Tarihte hiçbir zaman dinsiz bir toplum yaşamamıştır. Bu anlamda akli başında bütün insanların şu veya bu şekilde herhangi bir dine mensup olduklarını söylemek mümkündür¹. Dolayısıyla din fitri bir olgudur ve insanoğlunun temel ihtiyaçlarından birisidir. Bu bağlamda bütün toplumların farklı din formlarına ve değişik din anlayışlarına sahip oldukları görülmektedir. Nitekim günümüzde de toplumsal hayatta dinin alanının ve öneminin günden güne değişime uğradığına şahit olmaktayız. Tarihte toplumlar, ya bir peygamber tarafından vaaz edilen din ile veya kendi kurumsal yapıları içerisinde icat ettikleri din ile toplum hayatını yönlendirmişlerdir. Bu anlamda günümüzde dini akımların hemen hepsinin çağdaş toplumların içinde buldukları sıkıntıların ve sorunların bir sonucu

* Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Bkz. Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, 1-8; L. N. Tolstoy, *Din Nedir?* Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul 1995, 12.

olarak ortaya çıkmış oldukları söylenebilir. Bu gruplar, ya kendileri veya başkaları tarafından dinsel akımlar olarak algılanmaktadırlar². Toplumun bütün kesimlerinde bu tür dinsel akımlara rastlamak mümkündür. Bunlardan bazıları dini bir özellik taşıırken, bir kısmı ise, hiçbir dini özelliğe sahip olmayabilir. Yeni Çağ Hareketleri ve Transandantal Meditasyon bunlara en güzel örnektir. Bazen de dini gruplar tarafından dini terapiler önerildiği görülmektedir. Bu terapilerin tedavi edici yönü ise değişmez bir şekilde kişinin kendi kendine yardım etmesi ve kendisini gerçekleştirmesini öğretmesinden geçmektedir. Bu anlamda bireyin görevi, ruhsal yönden kendisini geliştirmeye yönelik terapilere önem vermeli ve onun kendisini gerçekleştirmesini engelleyen bir takım yapmacık, yapay sınırlamalardan kurtulmak olmalıdır. Ancak o takdirde bireyin zihinsel mutluluğa ulaşabileceğine inanılmaktadır. Bu anlamda Sayentoloji Kilise'si insanlara, kendi kendine sayısız yardım programları ile dini terapilerin en mükemmel örneklerini sunduğunu iddia etmektedir³.

Şüphesiz Transandantal Meditasyon gibi zihin kontrolüne dayalı dini bir takım unsurlar içeren benzer örgütsel özelliklere sahip başka akımlar da vardır. Bu tür akımların hemen hepsinin inanç ve uygulamalarında üstü kapalı şekilde veya açıkça dini unsurlar içerdiği söylenebilir. Bu tür grupları ortaya çıkmış oldukları sosyo-kültürel çevreler açısından değerlendirmek daha bilimsel bir yaklaşım olsa gerektir.

Günümüzde sosyal sorunlar karşısında bireyler, Transandantal Meditasyon, zihinsel mutluluk, Sayentoloji, kişisel gelişimi gerçekleştirme gibi sözde dini terapi sistemlerinden medet umar hale gelmişlerdir. Bir başka ifadeyle, sosyal yabancılaşmanın sebep olduğu kimlik bunalımları karşısında bireyler, ya kendilerinden vazgeçmişler ya da yaşadıkları sosyal çevreye kendilerini kabul ettirmenin yollarını aramışlardır. Sosyal çevreye kendilerini kabul ettirmenin veya sosyal hayatta başarılı olmanın tek yolunun da kişinin kendisini gerçekleştirmesi olduğuna inmaya başlamışlardır⁴. Böylece kendisini terbiye ve keşfetmenin yolları-

2 A. Greil, and D. Rudy, "On the Margins of the Sacred", *In Gods we Trust*, Edited by T. Robbins and D. Anthony, New Brunswick, NJ: Transaction 1990, 221; R. Stark, *Sociology*, Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company 1996, 15 vd.

3 W. Bainbridge, "Science and Religion: The case of Scientology", *The Future of New Religious Movements*, Edited by D. Bromley and P. Hammond, Macon, GA: Mercer University Press 1987, 59-79; W. Zellner, *Ountercultures: A Sociological Analysis*, St. Martin's Press, New York 1995, 30-50.

4 R. Turner, "The Theme of Contemporary Social Movements", *Journal of Sociology*, 20, London 1969, 390-405.

nı arayan insanlar, kendilerini farklı dini akımların veya dinsel terapi merkezlerinin ağında bulmuşlardır. Bu bağlamda 1950'lerden günümüze, dünyada özellikle de Amerika'da çok farklı metotlar kullanan terapi merkezlerinin yanı sıra, değişik kült hareketlerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Genel olarak bunlar geçmişe gitme, meditasyon, tecrit havuzları, oruç tutma, savaş sanatları, beden terbiyesi, cinsel özgürlük, dans, masaj, özel diyetler, hipnotizma ile geçmiş yaşama gitme gibi terapi merkezleri olup; bir kısmını dinsel motifli kült hareketleri şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bunlar, temelde insan doğasının iyi olduğu üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu terapiler sayesinde kişinin, bağımsız olma, kendisinin farkında olma, kendisini gerçekleştirme, canlılık, kendiliğindenlik gibi sahip olduğu potansiyel güçlerini keşfedebileceği ve bu potansiyel özelliklerini geliştirebileceği söylenmektedir. Ancak bu terapi merkezlerine müracaat eden kişiler, bu dini terapilerin kontrolü altına girdiklerinin bilincinde değildir. Gençlerin toplumdaki değişim ve gelişmeleri diğer insan gruplarından çok daha kolay benimsediğini iyi bilen bu tür dini terapi merkezleri özellikle genç insan gruplarına yönelmektedir. Nitekim gençlerin Sayentoloji ritüellerine büyük ilgi göstermesinin dışında, bu ritüellerin diğer insan gruplarına aktarılmasında da onların büyük rolünün olduğu ifade edilmektedir. Bu anlamda Sayentoloji'nin genç insan grupları üzerinde önemli başarılar sağladığı ve 1992'de dünyada 74 ülkede Scientoloji Kilisesinin materyallerinin var olduğu nakledilmektedir⁵.

Sayentoloji Kilisesi'nin Tarihçesi

Sayentoloji (Scientology) kelimesinin sözlük anlamı "ilim, sanat, teknik" manalarına gelen science ve yine Logos'tan türeyen "ilim tahsili" manasına kullanılan loji (logy) kelimesinden ortaya çıkmış birleşik bir isimdir. Latince Scio ve Yunanca Logos kelimelerinden türetilmiştir. "Scio" bilmek, tefrik etmek, ilim anlamındadır. "Logy" logostan etüt etmek, araştırmak manasına alınmıştır. Ancak kelimenin teşekkülü "Science-tology" veya "Scio-tology" şeklinde yapılmamış, telaffuz kolaylığından dolayı "Scientology" şeklinde kullanılmıştır. Kavram olarak ise "bilgi yolu" manasına gelmektedir. Genel anlamda dini karakterdeki bir cemaatin, dini bir mezhebin adı

5 J. Veroff- E. Douvan and R. Kulka, *The inner American: A self-portrait from 1957 to 1976*, New York 1981, 532, 540.

olarak kullanılır⁶. Bununla birlikte Scientology “Ruhsal irdeleme” anlamındadır ve inancıyla ilişkili bir felsefe olarak kabul edilmektedir⁷.

Dini terapiyi esas alan ve Mesihçi bir mezhep olan Sayentoloji, L. Ron Hubbard’ın sözde ilhamlarına dayanır. İnsan hayatında doğüstü olayların büyük bir rol oynadığı ve insanların fizik ötesi alemle ilişki kurması gerektiği kabul edilir. Bu anlamda sayentolojistler için manevi bilginin anlam ve değeri çok yüksektir. Bununla beraber Sayentoloji, geleneksel dinlerle ve geleneksel din kavramı ile çatışma halindedir. Dolayısıyla Sayentoloji’nin dini inanç ve pratikleri herhangi bir Tanrı konusuna odaklanmaz⁸. Aksine Sayentoloji, bütün taraftarlarının Tanrısal bir potansiyele sahip olduğunu öne sürmektedir. Sayentolojistler bütün yayınlarında kendilerinin felsefi bir din olduklarını vurgularlar. Mezhebin kurucusu L. Ron Hubbard, kendini kutsal kitaplardan olan Vedalardan beri devam eden dini geleneğin bir temsilcisi olarak görür. Hatta kendisinin, Buda dininin beklenen mehdisi Maytreya olduğunu söyler. Bu akımın kaynağı da mehdisi olduğunu beyan ettiği Budizm’de görüldüğü gibi tefekküre, ruhi aydınlanmaya dayanır. Hatta zihinsel aydınlanma esasından hareketle zihnin yeteneklerini geliştirme ve ruhi aydınlanmaya kademe kademe ilerleyerek, ruhu maddeden ve hulul girdabından kurtarmayı savunur⁹. Muhtevası içindeki psikoterapik teori ve faaliyetler de “Dianetik” ilmi altında toplanmıştır. Dianetik, günlük problem ve olayları kendine konu edinir. Çocuk nasıl büyütülür? Teşkilatlar nasıl idare edilir? Mevcut akıl kapasitesinden daha çok ve daha iyi nasıl faydalanılır? v.s. gibi herkesin ilgi duyduğu konularla meşgul olur. Bu alan Sayentoloji’nin zahiri kısmını teşkil eder. Batını kısmını teşkil eden diğer alanı ise, kendisine ruhu ve ruhsal faaliyetleri konu alır. Taraftarlarına metafizik bir kabiliyet ve ebedi saadet kazandırmayı vaat eder. Propaganda metinlerinde “vücut için dianetik, ruh için Sayentoloji” sloganını kullanırlar. Zahiri olan Dianetik ile ilgileri kazanılan fertler tedricen batını alana, inanç alanına çekilirler.

6 Ekrem Sarıkçıoğlu, “Sayentoloji Mezhebi Kurucusu ve Öğretisi”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, Samsun 1986, 3-4.

7 L. Ron Hubbard, *Bundan Önce de Yaşadınız mı?* Çev. B. Çorakçı, İstanbul 1982, 7.

8 Scientolojistler agnostik bir Tanrı anlayışına sahiptirler. Agnostisizm ise sonsuz, ilk sebepler, cevher, eşya ve olayların son gayesi gibi metafizik hakikatleri insan zihninin asla bilemeyeceğini ileri süren felsefenin adıdır. Agnostisizm objektif bir bilginin ve fizik ötesinin imkansız olduğunu söyler. Bu anlamda agnostik çoğu halde bir bilimci olmakla birlikte metafizik tezleri açıkça reddetmez, fakat tespit etmenin imkânsız olduğunu söyler. Bkz., S. Hayri Bolay, ‘Bilinemezcilik’ *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2004, 65-66.

9 Sarıkçıoğlu, 5.

Gaye ruhun zindanı olarak görülen maddi vücuttan ve maddeden ruhu uzaklaştırarak ruhun vücut peşinde koşmasını önlemek, ruha ezeldeki yeteneklerini kazandırmaktır¹⁰.

Sayentoloji kilisesi Lafayette Ronald Hubbard'ın geliştirdiği bir düşüncenin ürünüdür. Hubbard, 1911 yılında Amerika'nın Nebraska eyaletinin Tilden şehrinde doğmuştur. Hubbard, genç yaşta Guam, Java, Hindistan, Filipinler, Japonya ve Çin gibi dünyanın pek çok yerine seyahat etme fırsatı bulmuş, Kızılderili bir Şaman vasıtasıyla Kuzey Amerika'daki yerli kabilelerle tanışmış, onlarla samimi dostluklar kurmuştur. Bu dönemden sonra da hayatı boyunca manevi bilginin ne olduğunu aramaya başlamıştır. Gittiği bölgelerde arkaik kültürleri araştırmış, evrenin sırlarını keşfetmeye çalışmıştır. 1930 yılında matematik ve nükleer fizik alanlarında öğrenim görmek için George Washington Üniversitesine girmiş, ancak mezun olamamıştır. Daha sonra yazarlığa başlamış ve bilim kurgu alanında yazdığı eserlerle tanınmaya başlamıştır. II. dünya savaşı esnasında orduda deniz subayı olarak çalışırken, onun yaralılar ve hastalar üzerinde kendi tedavi yöntemlerini kullandığı ve birçok hastayı sağlığına kavuşturduğu öne sürülür. Onun manevi keşifleri de bu dönemde başlamıştır. Böylece, kendisini Freud'un psikanaliz teorisine ve doğu felsefesine kapıtmıştır. Daha sonra nükleer fizik bilgisiyle bunları birleştirmiş ve insan zihninin ne şekilde çalıştığını açıklayan sözde kendi temel prensiplerini ortaya koymuştur. Bu prensipler daha sonra onun dinsel doktrininin belli başlı unsurları haline gelmiştir. Sivil hayata geri döndükten sonra Hubbard, "Astounding Science Fiction" dergisinin editörü John Campbell ile tanışmış ve onun kronik sinüzitlerini tedavi etmiştir. Böylece Hubbard, John Campbell'in güvenini kazanmanın dışında, onun kendisinin bir müridi olmasını da sağlamıştır. Hubbard'ın teorilerinden ve tedavisinden etkilenen Campbell, onun dianetik adını verdiği tedavi yöntemini bir makalesinde dile getirmiş ve makale büyük ilgi uyandırmıştır. Böylece Hubbard tanınmaya başlamıştır¹¹.

Hubbard'ın "Dianetik: Çağdaş Ruh Hastalıkları Bilimi"¹² adlı kitabının yayınlanmasının ardından, onun bu ruh hastalıklarının teşhis ve

10 Sarıkçıoğlu, 4-5.

11 David G. Bromley-Mitchell L. Bracey, "The Church of Scientology: A quasi Religion", *Sects, Cults, and Spiritual Communities: A Sociological Analysis*, Edited by W. Zellner and M. Petrovsky, Greenwood Publishing Group, USA 1998, 143.

12 L. R. Hubbard, *Dianetics: The Modern Science of Mental Health*, Los Angeles: Church of Scientology of Los Angeles 1976.

tedavi sistemi popüler hale gelmiştir. Bu kitap, ilaçsız ve doktorsuz herkesin yapabileceği şekilde insanlara daha akıllı olma, zihne metafizik kabiliyetler kazandırma, zihinsel ve bedensel her türlü hastalıktan kurtulma yolunu gösterme iddiasında idi¹³. Dianetik, Yunanca “dia” (içinden) ve “avos” (ruh) kelimelerinden oluşmakta ve “Ruh Yoluyla” anlamındadır. İnsan düşüncesini analiz, kontrol ve geliştirmenin bir sistemidir. Bunun yanı sıra, kişide yeteneği, mantıklılığı artırmakta, ortaya çıkan tutkulara ve psikomatik bozukluklara karşı kişiyi güçlendirerek, onu bunların etkilerinden kurtarmaktadır¹⁴. Bu anlamda Hubbard’ın uyguladığı bu psiko-terapilere insanlar çok büyük ilgi duymaya başlamışlardır. Böylece Dianetik adlı kitabı, Amerika’da en çok satan kitaplardan biri haline gelmiştir. Ayrıca Hubbard, konu ile ilgili konferanslar vermeye başlamış ve ünü gittikçe ülke geneline yayılmıştır. Böylece 1950’lerin sonlarında Hubbard, kendi yeni tedavi sistemini ve terapisini talep edenlere hizmet etmek amacıyla, “Ruh Hastalıkları Teşhis ve Tedavisini Araştırma Vakfı”nı kurmuştur. Bu vakıf yayın ve doktrin faaliyetlerini hızlandırmıştır. Ancak bu faaliyetler gittikçe artan bir şekilde dini bir karaktere bürünmeye başlamıştır. Nihayet 1954 yılı Şubat ayında Sayentoloji kilisesi (church of Scientology) ismi altında resmen yeni bir mezhep kurulmuştur. İnsan zihninin özellikleri ve sağlığı konusunda hayal bilimden gelişen akım kısa zamanda mistik bir din halini almıştır¹⁵. Fakat yeni mezhebin henüz kült isimleri yoktu ve psikanalize benzer “auditing” ismi verilen faaliyetlerden ibaretti. Bu durum 1959 yılına kadar devam etti ve teşkilatın yayınladığı “The Church of Scientology” ismindeki bir kitapla nikah, cenaze ve toplantı adabı belirli esaslara bağlanarak eksiklik giderilmeye çalışıldı¹⁶.

Hubbard, 1954 yılında sistemleştirip, geliştirdiği Sayentoloji’nin bütün zamanları ve dinleri kapsadığını ve evrensel yeni bir dini hareket olduğunu iddia etmektedir¹⁷. Bu anlamda, onun ruh hastalıkları ve tedavisine yönelik uygulamış olduğu yöntemler, Sayentoloji’nin inanç sisteminin temelini oluşturur. Hubbard, teolojisini ruh göçü¹⁸ üzerine inşa et-

13 Sarıçioğlu, 18.

14 Hubbard, 8.

15 Sarıçioğlu, 16.

16 Sarıçioğlu, 17.

17 Ali Rafet Özkan, *Kıyamet Tarikatları (Yeni Dini Hareketler)*, İstanbul 2006, 178-179.

18 Ruh Göçü: Bir ruhun bir bedenden diğerine veya muhtelif bedenlere geçmesi olayının genel adı olup, farklı kültürlerde farklı ruh göçü inanışlarının olduğu görülmektedir. Ruh göçünün

miş ve hayatı boyunca da onu geliştirmeye çalışmıştır. Nitekim Hubbard, kendisinin daha önceki yaşamlarında bir Buda olduğunu söylemiştir. Rivayete göre, o Maytreya- mehdi, aydınlatıcı, bütün ilimleri ve yolları bilen bir Buda olacaktı. Tanrıları ve insanları hidayete götürecekti. Nitekim “Ben Maytreya mıyım” isimli bir şiir de yazmıştır¹⁹.

Hubbard’ın başlattığı hareketin dini bir karaktere bürünmesi, Hıristiyanlığa karşı bir mezhep olarak ortaya çıkması Amerika kamuoyunda olumsuz bir bakışın gelişmesine sebep oldu. Bunun üzerine Hubbard, 1958 yılında ailesi ile birlikte İngiltere’nin Sussex vilayetinin East Grinstead kasabasına yerleşti²⁰. Onun İngiltere’ye yerleşmesi tartışmalara sebep oldu. Ron ve Sayentoloji konusundaki tartışmalar giderek şiddetlendi ve nihayet 1968 yılında, onun sınır dışı edilmesine karar verildi. Başka ülkelerin de kendisine oturma izni vermemesi üzerine, ailesiyle birlikte bir gemiye taşındı. Bu olay üzerine “Sayentoloji Deniz Teşkilatı” kuruldu. Dini merkez bu gemi oldu. Bu durum ABD’nin Sayentoloji mezhebini resmen bir din olarak kabul etmesine kadar sürdü. Bunun üzerine 1976 yılında Ron, Deniz Teşkilatından ayrılarak Florida’ya taşındı. Böylece sekiz sene süren deniz hayatı son buldu²¹.

1967 yılında Hubbard, pek çok ülkeye seyahat gerçekleştirmiş ve git-tiği bölgelerde Sayentoloji’yi yaymaya çalışmıştır. ABD’ye geri döndüğün-de, inzivaya çekilmiş ve 1986’daki ölümüne kadar sözde ilhamlarını uygulamakla vakit geçirmiştir. Bu anlamda Sayentolojistler, Hubbard’ın bedeninin görevlerini yerine getirememeye başlaması üzerine, onun ruhunun bedenini terk etmiş olduğuna, ancak araştırmalarına başka bir gezegende devam ettiğine inanmaktadırlar²². Bununla birlikte Ron’un aydınlanmış olduğuna ve Sayentoloji mezhebinin OT (Tanrı) makamına eriştiğine, dolayısıyla Tanrılaştığına inanılmaktadır²³.

esası, ölümsüzlük, ebedilik meselesine dayanır. Duyulardan ve organizmanın kanunlarından bağımsız bir hayatın var olduğunu kabul etmeden, ruh göçünü kabul etmek mümkün değildir. Ayrıca ruhun şekil itibarıyla birbirinden ayrılan değişik varlıklara hayat verdiği de kabul edilmektedir. Kaynağından uzaklaşan bütün dinlerde ve bazı filozoflarda bu tür inançlara rastlamaktayız. Bkz., Bolay, ‘Ruh Göçü’, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2004, 356-359.

19 Sarıkçıoğlu, 18.

20 Sarıkçıoğlu, 20.

21 Sarıkçıoğlu, 21–22; Özkan, 166.

22 Bromley-Bracey, 143–144.

23 Sarıkçıoğlu, 23.

Dini İnanç ve Pratikler

Sayentoloji temelde insanın kötü değil, iyi olduğu üzerine yoğunlaşmaktadır²⁴. Ancak insan hayatında doğaüstü olayların önemli rolünün olduğuna ve bireylerin onunla doğru ilişki kurması gerektiğine inanmaktadır. Bu sebeple de insanın manevi bilgiyi öğrenmesi lazımdır. Sayentolojistler bu manevi bilgiyi elde etmek için belirli zamanlarda toplanarak dinsel törenler düzenlerler. Sayentoloji'yi öğrenmek, anlamak, doğaüstü olaylarla ilişki tesis edebilmek için bu dinsel törenlerin büyük önemi vardır. Bu dinsel törenler, ancak manevi liderler veya kilise tarafından kendisine yetki verilmiş görevliler tarafından gerçekleştirilebilir. Bu anlamda onlar, belirli inanç ve ritüellere bağlı kalmak zorundadırlar. Ancak Sayentoloji'nin geleneksel dinlerle veya din kavramları ile pek alakası yoktur. Çünkü mensupları doğaüstüne inanmalarına rağmen, onların inançlarının ve pratiklerinin Tanrı konusuna odaklanmadığı görülmektedir. Aksine sayentolojistler, her kilise üyesinin bizzat kendisinin Tanrısal bir potansiyele sahip olduğuna inanırlar²⁵. Bir başka ifadeyle Hubbard'ın, "Dianetik" adını verdiği hidayet yolunda çalışan, yükselebilen kişi, Tanrı olabilir veya "Operating Thetan" (OT) makamı adı verilen, Tanrı makamına ulaşabilir²⁶. Bu anlamda Sayentoloji, herhangi bir yaratıcı Tanrı kabul etmez. Budizm'de olduğu gibi Tanrı hakkında konuşmamayı, herhangi bir yargıda bulunmamayı tercih eder²⁷. Bir başka ifadeyle Sayentoloji Kilisesi, yüce yaratıcı bir varlığın mevcudiyeti hakkında kesin bir görüş bildirmez. Çünkü sayentolojistler, insanların Tanrı kavramını anlamak için ruhsal bakımdan yeterince gelişmediğine inanmaktadırlar. Ancak yine de teolojik olarak böyle bir varlığın var olma ihtimalinin de olabileceğini söylerler²⁸. Nitekim Sayentoloji başlangıçta bir kilise olarak ortaya çıkmış, Hubbard Sayentoloji'nin kişinin kendi kendisine bir yardım terapisi olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde günümüzde Sayentoloji'nin dinsel görünümlü tedavi edici bir yönünün olduğu belirtilmesine rağmen, onun

24 Bkz., "About Scientology, Its Symbols, History, Beliefs and Practices", <http://www.religious-tolerance.org/scientol1.htm>, (21.06.2006).

25 H. Whitehead, *Renunciation and Reformulation: A study of conversion in an American Sect*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1987, 34.

26 Sankıoğlu, "Sayentoloji Mezhebi Kurucusu ve Öğretisi", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Samsun 1987, 21

27 Melike Sankıoğlu, *Sayentoloji Kilisesi'nin İnanç ve Kurtuluş Yolu*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2002, 10.

28 Whitehead, 34.

dinsel törenlerinin geleneksel kilise törenlerinden farklı olduğu veya bu törenlerin dinsel yaşama odaklı törenler olmadığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda Sayentoloji mensuplarının düzenli bir şekilde toplandıkları kilise binaları olmadığı gibi, belirli bir ruhban sınıfı da yoktur. Sayentoloji müşterilerine belirli bir hizmet sunar ve bu hizmetin karşılığında belirli bir ücret alır. Sayentoloji Kilisesi, mensupları tarafından sağlanan veya toplanan hediye ve bağışlarla finanse edilmez. Kilise üyeleri belirli bir cemaat mensubundan çok, tüketici gruplara benzerler. Mensupları, kiliseden aldıkları hizmet karşılığında belli bir ücret ödemek zorundadırlar. Sayentoloji, kendi üyelerinin istek ve menfaatlerini gözetmek için sözde bilimsel araştırmalarda bulunur. Yaptığı araştırmaların ve tecrübelerin sonuçlarını değerlendirmek için müşterilerine uzmanlar önerir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Sayentoloji'nin diğer kiliselerden tamamen farklı bir kilise olduğu görülmektedir. Bununla birlikte sayentolojistler, Sayentoloji'nin bireyin kendi kendisine yardım terapisinden, tedavisinden geliştirilmiş, din ve terapi karışımı bir dinsel hareket olduğunu öne sürmektedirler²⁹.

Sayentolojistlere göre, makinelere benzeyen insanoğlunun doğru bir şekilde programlanması lazımdır. Aksi takdirde, bireyin sahip olduğu manevi cevherleri yok olup gidecektir. Onlara göre, bu yanlış programlanmayı yok etmek ancak Sayentoloji terapileri ile mümkündür. Bu yanlışların veya hataların kaynakları ise yanlış öğrenme, yanlış anlaşılma, travmatik tecrübeler (engramlar) ve yanlış programlanmayı (doğum öncesi engramlar) kapsamaktadır³⁰. Bunun sonucu olarak toplumda bireyler iş ve sosyal hayatta başarılı olamamaktadırlar. Sözde Sayentoloji terapileri, iş ve sosyal yaşamda bireylere başarılı olmanın yöntemlerini ve onlara doğru bir şekilde iletişim kurmayı öğretmektedir. Bu sebeple bireyin gelişmesini ve doğru iletişim kurmasını engelleyen unsurların ortadan kaldırılması gerekir. Bireyler ancak kavramsal alıştırma kontrol kapasitelerini geliştirdikleri zaman, kendi gerçek mahiyetlerini anlayabilirler ve varlıklarını ifade edebilirler. Böylece onların gelişme potansiyeli sınırsız hale gelir. Sayentolojistler bu sınırsız potansiyele Thetan (Ölüm-süz Ruh), adını verirler. Thetanlar evrende ölümlü olmada dahil, bütün fizik kanunlarını aşma yeteneğine sahiptir³¹. Bu anlamda Sayentoloji ve

29 Whitehead, 136.

30 Bromley-Bracey, 144-148.

31 Bromley-Bracey, 154.

diğer dini terapilerin, çağdaş toplumların sancılarını, hastalıklarını, zayıflıklarını ve ümitlerini en güzel şekilde değerlendirdiklerinde şüphe yoktur. Hubbard, insanların önceki yaşamlarda da yaşamış olduklarına inanmaktaydı. Dolayısıyla Hubbard, bireylerin manevi alemdeki ruh bozukluklarını geçmiş yaşamdaki anı raporları vasıtasıyla zihinsel sağlık alanına taşıdıklarını söylemekteydi. Bu anlamda herkeste, Hubbard'ın Thetan adını verdiği ölümsüz cevherler vardır ve bu Thetanlar sonsuz güçlerdir. Thetanlar, madde, enerji, uzay ve zamandan meydana gelmiş olan fiziki evrenin parçası olmayıp, aksine bu evreni kontrol etme yeteneği olan güçlerdir. Başlangıçta kutsal bir varlık olan Thetanlar, kozmik bir oyun ve eğlence adına insan formu ile yaşamayı ve tabii düzen içerisinde en yüksek seviyede insan olmayı seçtiler. Farklı insan bedenlerine girdiler. Bu süreçte bazıları hamile bir kadın cenine girmeyi tercih ederken, diğer bir kısmı ise yeni doğmuş bebeklerin bedenlerine girmeyi seçtiler. Bununla beraber deneyim sürecinde Thetanlar, önceki kökenleri ile ilişki kurmayı başaramadılar ve yollarını kaybederek ölümlü kişilerin bedenlerinde kapana kısıldılar. Böylece Thetanlar, ömür boyu bir bedenden diğerine geçtiler. Onların önceki kimlikleri ve aktiviteleri her yeni bir reenkarnasyonla anlaşılması güç, belirsiz bir hale geldi. Bu hafıza kaybının bir sonucu olarak Thetanlar, fiziki bedenden başka hiçbir şey olmadıkları yanılsamasını kabul etmeye başladılar. Oysa bütün insanlar, ölümsüz Thetanlardan ibaret varlıklardır. Bu anlamda sayentolojistler, Thetanların keşfinin en büyük manevi keşif olduğuna inanmaktadırlar. Buna göre bir Thetan sadece bedenen, ismen veya zihnen değil, bizzat kendisi bir kişiliktir. Bir Thetan, varlık olmanın şuurunu idrak ederek birey olma kimliğini oluşturur³². Bu anlamda Thetanlar, büyüyüp, genç ve yaşlı olabilirler. Acı ve ıstırap hissedebildikleri gibi, aynı zamanda parçalanabilirler. Ancak bir Thetan'ı parçalayabilmek için çok büyük bir enerjiye gereksinim vardır. Düşünme ve fiilde örnek kullanmazlar. Her şeyin nasıl ve ne şekilde olacağını veya işleyeceğini kendiliklerinden bilirler. Bununla birlikte hipnotize edilebilir ve kullanılabilirler³³. Thetanların geçmişteki hayatlarını hatırlayamamaları, onların yanılma ve unutma özelliklerinden ileri gelmektedir. Bu özelliğin Thetanlara çok eski zamanlarda aşılandığı ve elektronik yollarla yapılan bu işlem esnasında onların çok acı hisset-

32 R. Thomas, *Scientology and Dianetics*, Church of Scientology, Los Angeles 1970, 8-10

33 Sarıkcıoğlu, 1, 30.

tikleri belirtilmektedir. Geçmiş yaşamları ile ilişki kuramadıklarından dolayı da, artık onlar için eski suretlere dönüş pek mümkün değildir. Bu durumun bertaraf edilebilmesi için, ruhi aydınlanmada çok ileri safhalar kat edilmesi gerekir³⁴. Geçmişteki hayatlar, önceki varlık durumlarındaki ıstıraplı hatıralar tarafından gizlenirler, baskı altında tutulurlar. Kapalı görüntüler olarak zihni resimler suretinde saklanırlar. Ancak bunların hatırlanabilmesi veya acı hatıraların tamir edilebilmesi için, insan olarak dünyaya gelmeğe ihtiyaç vardır. Sayentolojik işlemlerin gayesi de bütün bu hatıraları ortaya çıkararak, ruhun geçmişini hatırlamasına yardımcı olmaktır³⁵.

Hubbard'ın sözde ilhamları insan zihni üzerine odaklanır. Hubbard insan zihninin üç bölümden meydana geldiğini söyler. Bunlar; somatik yani fiziksel, tepkisel ve analitik zihinden ibarettir. Ona göre, somatik zihnin fonksiyonları, bir organizmanın hayatını devam ettiren bütün temel mekanizmaları düzenlemektedir. Tepkisel zihin, bir kimsenin iradesinin dışında, farkında olmadan amaç, düşünce, beden ve eylemleri üzerinde güç ve kuvvet sarf etmeden belirli bir uyarıcı tepki ile çalışmaktadır. Analitik zihin ise, düşünen, gözlemlenen verileri zihne hatırlatan ve sorunları çözen zihnin farkında olan bilinçlerdir³⁶. Gerilim esnasında analitik zihin durur ve tepkisel zihin faaliyete geçer. Tepkisel zihin, analitik zihin çalışmazken, meydana gelen ayrıntılı tecrübelerin bir belleğini oluşturur. Hafıza kayıtları bilinçsizlik dönemlerinde teşkil olunmuş olsalar bile, önemli ölçüde tamdırlar. Travmatik seslerin, görmelerin, kokuların belirli duyuşsal ayrıntıları ve dokunma duyuları zihinsel imgelerin bir dizisi olarak hatırlanırlar. Zihinsel imge resimleri tam olarak enerjiden oluşmuşlardır. Onların kütlesi vardır, uzayda mevcuttur ve onlar mutlak, belirli, alışılmış davranışları izlerler. Bir kimse herhangi bir şey düşündüğünde, düşündüğü şeyin resmini elde eder. Dolayısıyla düşünülen nesne ile görüntü arasında çok yakın bir alaka söz konusudur³⁷. Bu zihinsel imgeler, zaman hatları olarak bilinen şeyler (nesnelere) üzerinde toplanırlar. Bu bir sinema filmi makarasına benzer. Travmatik olayların hafıza kayıtları Engrams'lar olarak adlandırılırlar. Onlar tepkisel zihinde depolanırlar ve ilk travmatik tecrübeye bir çağrışım yapan herhangi bir şeye, bire-

34 Sarıkçioğlu, 1, 31.

35 Sarıkçioğlu, 1, 34.

36 Hubbard, *Science of Survival*, Bridge Publications, Los Angeles 1988, 145-159.

37 Church of Scientology, *What Is Scientology?* Bridge Publications, Los Angeles 1992, 143.

yin duygusal ve irrasyonel bir tarzda tepki göstermesine sebep olurlar. Onlar erişkinin potansiyel tam dışavurumlarını engellerler ve S. Freud'un bastırılmış arzularına benzerler³⁸.

Sayentoloji'de hesapları kontrol etme ritüelinin gayesi de bireylerin kendilerini yenileyerek, onların kendi kökenlerine dönmesine yardım etmektir. Kişi, maddi evrenin ötesinde sonsuz yaratıcı potansiyeli olan bir varlıktır. Bu anlamda o, kendi kendisini keşfetme yeteneğine sahip Tanrının temsilcisidir³⁹. Sayentolojistler, sözde bu Thetanlar çalışırken, doğaüstü olayların yanı sıra, bireylerin bütün eylemlerinin tam anlamıyla kontrol edilebileceğini öne sürerler.

Kişinin ölmesi, onun ruhunun sadece bedenini terk etmesi demektir. Bu anlamda ruh, hayatta kalabilmek ve kendisini geliştirebilmek için başka bir bedeni ele geçirmek zorundadır. Dolayısıyla kişinin en önemli amacı, kendi gerçek kimliğini kazanmak olmalıdır. Bu yüzden sayentolojistler, insanın Tanrı ve Tanrısal doğasından daha çok, onun zihni çalışmasına vurgu yapmaktadırlar⁴⁰. Sayentolojistlere göre, her bireyin transandantal niteliği üzerindeki bu vurgu, evrenin sekiz dinamiğini açıklamaktadır. Hayatta kalmanın en yüksek seviyesini bu dinamikler oluşturur. Bu dinamikler, bireyin hayatta kalmasıyla başlar, cinsel ilişki vasıtasıyla üreme ve ailenin hayatta kalmasıyla devam eder. Bunu, grupların ve milletlerin hayatta kalması, türlerin yaşaması, bütün hayat formlarının yaşaması, fiziki evrenin yaşaması, manevi bir varlık olarak bireylerin hayatta kalması ve nihayet sonsuzluk/birlik vasıtasıyla her şeyin tamlığının yaşaması takip eder. Bu, evrenle bütünleşmiş ruhsal bir varlığın en yüksek seviyede hayatta kalması demektir⁴¹. Bir Thetan'ın çalışmasında olduğu gibi, evrendeki illete uygun olarak bireyin sonsuz gücü kazanmasının önünde de önemli engeller vardır. Bu engellerin bireylere öğretilmesi gerekir. Engellerin en başında da iletişim sorunları gelmektedir. Dolayısıyla, Sayentoloji'de iletişimin ayrı bir önemi ve statüsü söz konusudur. Bu anlamda sayentolojistler, bireylerin gelişmesini ve başkaları ile doğru ilişki kurmasını engelleyen yanlış bilginin veya yanlış iletişimin, Hıristiyanlıktaki asli günaha eş değer olduğuna inanmaktadırlar. Pek çok sorunun kaynağında bilgi akışı veya sürecinde bilginin tahrif edilmesi veya bozul-

38 Bromley-Bracey, 144-145.

39 R. Thomas, *Scientology and Dianetics*, Church of Scientology, Los Angeles 1970, 8.

40 Whitehead, 34.

41 Church of Scientology, *What Is Scientology?* 33.

ması yatmaktadır. Dolayısıyla Sayentoloji öğretilerinde, kelimelerin yanlış anlaşılması kavramının önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin; kişinin, okumada anlama ve zihinde tutma başarısızlığının altında bir sözü açıkça anlayamamasının sonucu olduğunu ileri sürerler⁴².

Sayentolojistler, insanoğlunun genellikle iyi olduğunu kabul ederler. Ancak baskı ve sindirmeler sebebiyle çoğu kişinin anti-sosyal durumu benimsemeye itildiğini düşünürler. Eğer bir kimse anti-sosyal davranış emareleri gösteriyorsa, o kimsenin baskıcı bir kişinin etkisi altında olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla mevcut sorunu çözmek için, kişinin olası sorununun kaynağını teşkil eden baskıcı kişiyle bağlarını kesmek gerekir⁴³. Bundan başka sayentolojistlere göre, beşeri bilimler de bireyin ruhsal yönünün zayıflatılmasında önemli rol oynamaktadır. Bunların en zararlı olanlarının başında da psikoloji ve psikiyatri gelmektedir. Bu sebeple Sayentoloji Kilisesi, ruh ve ruha dair çalışmaların geliştirilmesinin dışında, akıl ve ruh bozukluklarının tedavisinin dinsel terapinin alanına girmesi gerektiğine inanmaktadır. Temelde reaktif zihinde depolanmış olan Engramlar (Engram: Travmatik olaylar belleği) ve iletişim bozuklukları toplumsal hastalıklara sebep olur. İletişim engelleri ve bozuklukları ancak reaktif zihnin tamamen yok edilmesi ile ortadan kaldırabilir. Ancak o takdirde bütün insanlığın durumu iyileştirebilir. Bu yüzden Sayentoloji'nin nihai amacı, berrak, şeffaf gezegene çıkmaktır. Savaş, kirlilik, delilik, ilaç, uyuşturucu kullanma ve suç işleme gibi, kronik insan sorunları ancak bu sayede yok edebilir. Sayentolojistler, bireylerin ruhsal kurtuluşa erişebilmesinin ancak sözde bu berrak ve şeffaf gezegene ulaşabilmelerine bağlı olduğuna inanmaktadırlar⁴⁴.

Sayentoloji'nin en önemli ritüellerinden birisi izlerin silinmesi ritüelidir. Buna hesapların gözden geçirilmesi, hesapların denetlenmesi (Auditing) adı verilir. Bu sözde dini terapinin gayesi, bir kişinin tam saydamlık, duruluk düzeyine erişmesine yardım etmektir. Auditing ritüeli vasıtasıyla kişi, daha önceden zihninde depolanmış olan yanlış ve hatalı izlerin yok olmasını sağlar. Hesapların denetlenmesi ritüeli sürecinde bireyler, zihinlerindeki yanlış bilgilerin izlerini silmelerinin dışında, onların dünyaya ve çevresine daha doğal bir şekilde intibak etmelerini önleyen tarv-

42 Bromley-Bracey, 146.

43 *Church of Scientology, The Church of Scientology: 40th anniversary*, Bridge Publications, Los Angeles 1994, 307.

44 Bromley-Bracey, 147.

matik tecrübe anılarını temizler. Bu yüzden izleri silinenler, günlük hayatta daha başarılı olurlar. Bu tür kişiler sözde daha sağlıklı, daha az stresli yaşarlar ve çevre ile daha iyi iletişim kurma özelliğine sahip olurlar. Sayentoloji'nin ilanlarından biri şöyledir: 'Hayatta ilk defa gerçekten kendiniz olmanız için, duruluğa gidiniz'⁴⁵.

Hesapların denetlenmesi ritüelinde denetçiler, tepki veren kişinin zor anlaşılabilen tepkisini anahtar sözlerle gözlemleyerek tespit ettikleri Engram'larla ortaya çıkarmayı amaçlarlar⁴⁶. Hesapların denetlenmesi sürecinin başlamasından önce, adaylar engellenmemiş iletişimdeki becerilerini geliştirebilirler. Bir eğitim alıştirmasının çeşitliliği veya eğitim metotları, onlara başka bir kişi üzerine bölünmemiş dikkate odaklanmayı öğretir. Bir alıştirma faaliyeti, bir öğrencinin başka biriyle iki saat süresince gözle ilişkisini sürdürmesini içerir. Amaç, orada var olmak ve vücudu herhangi bir darbeden korumak veya başka bir kişinin simasından kaçınmaktır. Diğer bir eğitim alıştirmasına ise "boğaların köpeklerle dövüştürülmesi" adı verilir. Bu tür bir eğitim çalışmasında öğrenciler, gülme, kızma veya başka tepkilerle provoke edilerek planlanmış söz veya davranışlara maruz bırakılırlar⁴⁷. Geçmiş olayların bellekleri psişik sıkıntılara sebep olabilir. Bu yüzden boğaların köpeklerle dövüştürülmesi eğitimi, öğrencilere yakın göreve dikkate odaklanmayı öğreterek hat üzerindeki hesapları denetleme pratiğini devam ettirmeyi amaçlamaktadır. Mevcut hesapları denetlemenin gayesi ise Engram'ları yok etmektir. Bir Engram'ı açığa çıkarmak, onun davranış üzerindeki olumsuz etkilerinin temizlenmesini sağlar. Engramlar temizlendiğinde, bireyler reaktif belleğin süzgecinin bozulmasının ötesinde doğrudan tecrübelerle bağlantı kurabilir⁴⁸.

Sayentolojistlere göre, engramların yok edilmesi, bireylerin kendi kendini idare etmesinde ve yeteneklerini geliştirmesinde önemlidir. Tek bir büyük reaktif zihin halinde iken kişi, kendisini yaşlanmış gibi hisseder, çevresindeki her şeyden etkilenir. Hesapların denetlenmesinin daha yüksek seviyesinde kişiler, Thetanlar olarak geçmiş yaşamları ile iletişim kurmayı, geçmiş yaşamı hakkında tam bir bilgi sahibi olmayı öğrenirler. Ayrıca bu tür kişiler, maddi evrenin sınırlarının ötesine geçme ve kendi ge-

45 R. Stark, and W. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley: University of California Pres 1985, 266.

46 Bkz., Sankçioğlu, 2, 11-13.

47 Whitehead, 136.

48 Whitehead, 136-137.

leceğini belirleme kapasitesini geliştirebilirler. Sayentoloji vasıtasıyla, bireyler yanlış iletişim sorunlarına göndermeler yaparak sosyal ilişki sorunundan kendilerini kurtarabilirler. Bir hesapların denetlenmesi safhası, bireyin bir e-metre ile izlenmesini kapsar. Hubbard tarafından geliştirilmiş olan bu alet, bir yalan detektörü gibi çalışan bir deri galvanometredir. Bu alet, kişinin teni vasıtasıyla iletilen elektriksel tepkileri kaydeder. Denetçi sorular sorar ve e-metrenin ibresindeki dalgalanmaları gözlemler. Sayentolojistler, bu e-metrenin reaktif zihnin engramlarının içerdiği elektriksel şarjlarını kaydettiğine inanmaktadırlar. Depolanmış bir duygusal engram tespit edildiğinde ve yeterli derecede hesapların kontrolü görüldüğünde, artık o duygusal bir tepki üretmeyecektir. Onun içerdiği şarj serbest bırakılacak ve e-metrenin ibresi, hesaplar saydamlaştığı için hiçbir tepkiyi kaydetmeyecek. Saydamlık, duruluk seviyesini elde etmek için, belli aralıklarda tamamlanması gerekli olan birkaç derece vardır. Bundan başka saydam ötesinde işleyen Thetanların birçok dereceleri vardır. Ancak bütün bu kademelerde ilerleyebilmek ve ruhsal bir gelişim gösterebilmek için bir kilise üyesinin milyonlarca dolarını bu uğurda harcaması gerektiğinin bilincinde olması gerekir. Bu safhalar yoluyla ilerleme, hem bireyin ruhsal gelişmesini hem de bir hesap denetçisinin eğitimi sağlar. Dolayısıyla hesapların denetlenmesi sonucu kişi fiziksel ve zihinsel yönden güçlenmiş, kendisini geliştirmiş olduğu kadar güven ve mutluluğu da elde etmiş olur⁴⁹. Ayrıca kişi, bütün maddi engelleri bertaraf ederek kendi dünyasını, inançlarını ve Tanrısını oluşturabilme yetisine sahip olabilir⁵⁰.

Günümüzde birçok kiliseye sahip olduğu belirtilen Scientoloji'nin, çok sayıda misyonerleri ve örgütleri ile 10.000'in üzerinde çalışan personelinin olduğu ifade edilmektedir. Dünyada pek çok kişinin, kilisenin derslerini takip ettikleri, yayınlarını okudukları ve kilise tarafından düzenlenen konferanslara ve seminerlere katıldıkları söylenmektedir. Kilisenin 1980'lere kadar yaklaşık 17.000 üyesinin Sayentoloji ritüellerini uygulamada uzmanlaştığı belirtilirken, 1995'te bu sayının 50.000'e ulaştığı ifade edilmektedir⁵¹. Bu anlamda Sayentoloji'nin başarısının günümüzün karmaşık iş dünyası ve sosyal sorunları ile doğru orantılı bir şekil-

49 R. Wallis, *The Road to Total Freedom: A sociological Analysis of Scientology*, London 1976, 178-180; Bromley-Bracey, 145-150.

50 Özkan, 178.

51 Bromley-Bracey, 154.

de artmış olduğu söylenebilir. Çünkü Sayentoloji, bireylerin kendilerini gerçekleştirme projelerini öne çıkarmak suretiyle, onlara daha yüksek bir yaşam standardı sunmayı vaat etmekte ve kendi terapilerinin gelecekteki terapilerden farklı olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca, insanlara yaşam şartlarını nasıl değiştirebileceklerinin metotlarını öğretirken, bu terapilerin sadece onların iş ve sosyal yaşamında değil, uluslararası sorunların çözümlerinde bile etkin rol oynayabileceğini öne sürmektedir. Bu anlamda günümüzde Sayentolojik materyallerin ve terapilerinin giderek bir endüstri haline geldiği söylenebilir.

Sayentoloji Kilisesine Üyelik

Sayentoloji evrensel yeni bir dini hareket olduğu iddiasında olması sebebiyle, bütün dinlerden ve inanç sistemlerinden üyeler elde etmek ister⁵². Bu bağlamda Sayentoloji Kilise'sinin farklı şekillerde üye kaydettiği söylenmektedir. Kiliseye gelen üyelerin birçoğunun, sosyal yardım organizasyonları vasıtasıyla kiliseyle tanıştıkları ve daha sonra da kiliseye üye oldukları ifade edilmektedir. Örneğin, uyuşturucu kullanan birisinin, kilisenin uyuşturucu tedavi programları vasıtasıyla kiliseye geldiği ve daha sonra da kiliseye bağlandığı ifade edilmektedir. Ayrıca kilisede aile ve dostluk ilişkilerine dayalı bir üyelik sisteminin geçerli olduğu ve bu tür üyelerin kilisenin önemli bir kısmını teşkil ettiği belirtilmektedir. Bu anlamda Sayentoloji Kilise'sine üye olanların yarısından fazlasının, kilise ile bir dost veya aile bireyleri tarafından tanıştırıldıklarını söyledikleri nakledilmektedir. Bunların yarısının da kiliseye anne-babaları ile birlikte gelenler olduğu ifade edilmektedir. Sayentoloji Kilisesi üyelerinin büyük çoğunluğunun masa başı çalışan kişilerden meydana geldiği, bunların büyük çoğunluğunun ise yönetici sıfatına haiz kimseler oldukları nakledilmektedir. Kiliseye bağlı üyelerin çok az bir kısmının ise kendi işleri ile meşgul olan serbest meslek sahibi kişilerden meydana geldiği belirtilmektedir⁵³. Bu bağlamda Sayentoloji Kilise'sine gelenlerin ve Sayentoloji'nin dini teknolojilerini hayatlarında uygulayan kişilerin kendilerini çok huzurlu hissettiklerini ve belirli bir amaç duygusu kazandıklarını söyledikleri nakledilmektedir⁵⁴.

Sayentoloji Kilise'sinde hizmet alması karşılığında bu hizmetin fiyatını ödeyen kişilere sıradan üyeler adı verilir. Bu anlamda Sayento-

52 Özkan, 179.

53 Church of Scientology, *What Is Scientology?* 199.

54 Bkz., Church of Scientology, *What Is Scientology?* 309.

loji eğitimi özellikle daha yüksek düzeylerde çok daha pahalıdır. Derslerin liste ücretinin, bir saat karşılığı olarak 1000 dolardan daha fazla olduğu ifade edilmektedir. Bununla beraber, daha alt seviyelerdeki derslerin üyelere ücretsiz olduğu belirtilmektedir. Başka bir üyelik şekli de kiliseye katılan memur ve işçileri kapsamaktadır. Normal olarak onlar, beş yıllık ve daha az süreyle sözleşme imzalarlar. Ancak bunlar, indirimli bir ücretle hizmet ve eğitim alma hakkına sahiptirler. Sayentoloji Kilise'sinde son bir üyelik sınıfı daha vardır ki, bunlar bütün organizasyon içerisinde "Deniz Organizasyon Personeli" olarak bilinirler. Bunlar yukarıda zikredilen görevlerin ve kilise seviyelerinin üstünde yer alırlar. Bunların durumu, daha çok geleneksel kiliseler içerisindeki din adamlarıyla paralellik arz etmektedir. Bu anlamda kilisenin yaklaşık 5000 deniz organizasyonu üyesi olduğu ifade edilmektedir. Bunlar, kendilerini Sayentoloji'ye ve onun amaçlarına adanmış üyelerdir. Ayrıca bunlar, her zaman Kilisenin emrinde çalışarak, sözde toplumsal bir var oluşu gerçekleştirmek için kendilerini Sayentoloji'nin ilkelerine adanmış kişilerden meydana gelmektedir⁵⁵.

Örgütsel Yapı ve Çalışma Tarzı

Sayentoloji dinsel bir hareket olduğu iddiasında olmakla birlikte, onun aynı zamanda ideolojik ve politik bir hareket olduğu da belirtilmektedir. Nitekim pek çok ülkede Sayentoloji yasaklanmış ve ülkeler kendi vatandaşlarını onların faaliyetlerinden korumak için radikal önlemler almıştır. Çünkü Sayentoloji örgütünün nihai amacı, kişileri ve toplumları Sayentoloji'ye bağımlı hale getirmektir. Bunu yapmak için de, dünyanın değişik ülkelerinde politik ve ekonomik güçleri elde etmeye, basın ve yayın organlarını kontrol altında tutmaya çalışır. Bu anlamda Sayentoloji, iç ve dış organizasyonlarıyla katı hiyerarşik yapılı bir birliktir. Bu örgütsel yapı üçayak üzerine bina edilmiştir: Birincisi, Dianetik merkezleriyle Sayentoloji kilisesi, misyonlar ve organizasyonlar. Bunlar, kişilik testleri, el ilanlarının dağıtılması, kurslara iştirak ve Sayentoloji yayınlarının satışları ile ilgili faaliyetleri yürütürler. İkincisi, Dünya Sayentoloji Girişim Enstitüsü (World Institut of Scientology Enterprises)'dür. Bu örgüt, bir ekonomik organizasyon olup, ticari kuruluşlarla, onların yönetim veya en üst yönetici güçleriyle bağlantıları gerçekleştirir. Üçüncüsü ise Daha İyi Hayat ve

55 Bromley-Bracey, 152.

Eğitim Birliği (Association for Better Living and Education) alanlarında faaliyet göstermektedir⁵⁶.

Sayentoloji örgütü, bütün faaliyetlerini bu üç ana organizasyon tarafından yürütmekle birlikte, bu kuruluşların da pek çok yan dalları ve alt birimleri vardır. Dolayısıyla Sayentoloji örgütünün, her biri kendi sahasında uzmanlaşmış olan belirli şubelere ayrılmış olduğu söylenebilir. Bu bakımdan Sayentoloji içerisinde her şube, kendi uzmanlık alanına giren görevleri icra eder. Örneğin eğitim şubesi, bir dizi kurslar düzenler ve üyelerin alması gerekli eksersizleri hazırlar. Sayentoloji örgütünün sıradan insanlara bu tanıtıcı veya giriş eğitimi veren veya sunan birkaç yüz misyoneri ve yerel merkezleri vardır. Bunlar, gelirlerinin belli bir yüzdesini merkezi örgüte verirler. Ayrıca tespit edilmiş belli standartları karşıladıkları sürece, kilise hizmetlerini satabilirler. Ancak bunlar, kilisenin ilgili birimleri tarafından izlenirler. Yerel kiliseler tarafından verilen eğitimlerin dışındaki ileri eğitim ve görevler, Los Angeles'da bulunan Sayentoloji yönetim merkezinde ve ana kilisede verilir. Örgütün diğer bir şubesi, uyuşturucu kullanımı ile mücadele ve suçluları ıslah gibi alanlarda Hubbard'ın teknolojilerini yaymak ve dağıtmakla görevli olan eğitim koludur. Örgütün bu kollarından biri olan uluslar arası Narcoñon bölümü, uyuşturucu kullanımı ile mücadele eğitimi ve rehabilitasyon hizmetlerini sağlar. Criminon bölümü ise suç işlemiş kişileri ıslah hizmetlerini araştırır. Bunlar ayrıca bireylere, çalışma, düşünme ve iletişim kurma becerilerini öğretirler. Uygulamalı eğitimle öğrencilerin nasıl öğrenmeleri gerektiği ve etkili bir ders çalışmak için engelleri nasıl kaldırabilecekleri veya nasıl azaltabilecekleri yönünde eğitirler. "Dünya Sayentoloji Girişimciler Enstitüsü" ise işle ilgili mesleki hizmetler sunar. Bu anlamda enstitü, kiralama, karar verme, planları yürürlüğe koyma ve örgütsel verimliliği artırma gibi işle ilgili becerileri kazandırma eğitimi verir. Sözde bu gönüllü organizasyonların sunmuş olduğu hizmetlerden büyük küresel endüstri şirketlerinin bile faydalandığı ve Sayentolojik felsefenin onların başarısında önemli bir paya sahip olduğu iddia edilmektedir⁵⁷.

Sayentoloji'nin diğer bir kolu da, kendisini toplumun ve insanlığın gelişmesine, ilerlemesine engel olan düşünce veya fikirlere karşı mücadeleye adanmıştır. Örneğin Sayentoloji psikiyatristlere karşıdır. Bu sebeple Sayen-

56 Özkan, 175-176.

57 R. Rupert, "Employing the New Age: Training Seminars", *New Age*, Edited by J. Lewis and G. Melton, Albany, USA 1992, 127- 135.

toloji'nin psikiyatrik suiistimaller karşısında kendisini özellikle insan hakları konusuna vakfetmiş olan bir vatandaşlar komisyonu vardır. Hubbard, psikiyatristleri katiller olarak suçlamakla kalmamış, sürekli olarak onlarla mücadele etmiş ve onların düşmanı olduğunu sık sık vurgulamıştır. Bu anlamda Hubbard'ın onları günah çıkartan papazlara benzettiği söylenmektedir. Ayrıca Hubbard, psikiyatristlerin bireylerin geçmiş yaşamları üzerinde olumsuz etki bıraktıklarını öne sürmüş ve bu evrendeki çöküşün tek sebebinin onlar olduklarını iddia etmiştir⁵⁸. Sayentolojistler, Hubbard'ın bu görüşlerinden hareketle psikiyatrye ve psikiyatristlere karşı çıkmakta ve psikiyatrinin papazlıktan beslenen, iyi düşünülmemiş teoriler yığını olduğunu söylemektedirler. Bu bağlamda, psikiyatrinin zor ve isyankar kişileri daha uysal, sakin bir kişi haline getirmenin, onlara biraz şefkat göstermenin ve onları duygusuz ruhlara dönüştürmenin dışında, herhangi bir faydasının olmadığını öne sürmektedirler⁵⁹. Psikiyatrinin görevinin bu tür kimseleri iyileştirmek değil, sadece onları sakinleştirmek ve kontrol altına almak olduğunu ifade etmektedirler. Bu anlamda psikiyatrik tedavilerde kullanılan bazı ilaç türlerine şiddetle karşı çıktıkları ve bunların kullanımını engellemek için değişik kampanyalar düzenledikleri belirtilmektedir. Ayrıca Sayentoloji'nin kişi ve kamu güvenliği ile ilgili bir biriminin olduğu ve bu birimin, Interpol ve uluslar arası polis örgütlerine karşı mücadele ettiği söylenmektedir. Çünkü Sayentolojistler, bu örgütlerin kendi kiliseleri ve mensupları hakkında yalan ve yanlış bilgi topladıklarını, bu bilgi ve belgeleri kendi aleyhlerinde kullandıklarını iddia etmektedirler.

Sayentoloji içinde faaliyet gösteren başka bir bölüm de, etik ve adalet organizasyonudur. Bu organizasyon sayesinde Sayentoloji, kendisine bağlı bütün kiliselerin ürünlerini sistematik bir şekilde izler, bu ürünlerle ilgili istatistiksel bilgileri toplar ve değerlendirir. Bu verilerin, hem kilisenin taleplerini karşılayacak bir ürünün üretilmesini garanti etmek hem de bir kilise üyesinin, kilise standartlarına göre ne kadar iyi bir vatandaş olduğunu test etmek için kullanıldığı öne sürülmektedir. Sayentoloji üyeleri bu sisteme göre değişik yaptırımlarla karşılaşmakta, ödüllendirilmekte veya ona göre örgütsel stratejiler geliştirilmektedir. Bu anlamda Sayentoloji politikalarına uygun olmayan veya kiliseye zarar veren herhangi bir eylem, bir etik ihlali olarak değerlendirilmektedir. Kilisenin faydacı felsefesi sebebiyle, etik

58 S. Kent, "International social control by the Church of Scientology", *Paper presented at the meeting of the Society for the Scientific Study of Religion*, Pittsburgh 1991, 9-10.

59 Church of Scientology, *What Is Scientology?* 526.

ve üretkenlik samimiyetle ilintilendirilir. Kilisenin yanlışlar, suçlar, günahlar, cürümler, baskıcı fiiller gibi farklı eylemlerle tanımlanmış olan ayrıntılı bir suç kanunu vardır. Bu anlamda en ciddi suçlar, baskıcı eylemlerdir. Bu tür eylemlerin, Sayentoloji'nin işlemlerini ve gelişmesini sınırlandırdığı ve böylece Kilisenin yargısında insanlığın iyileşmesini engellediği kabul edilir. Dini teknoloji merkezinin eleştirel kontrol sisteminin bir parçası olduğu ve bu merkezin Kilisenin doktrinal bütünlüğünü korumakla yükümlü olduğu söylenir. Sayentoloji Kilisesi'nin dini teknoloji merkezi bölümü tarafından üretilen dinsel materyallerin hemen hepsinin kullanım izninin sadece Kilise tarafından yetkili kılınan kişilere tanındığı belirtilmektedir. Ayrıca bu dinsel teknoloji merkezinin, bütün kilise materyallerinin yasal olarak patentlerini ve kullanım haklarını elinde bulundurduğu da söylenmektedir. Bu sebeple de Kilisenin, bu merkezin teknolojik sırlarını korumaya çok büyük önem verdiği ifade edilmektedir⁶⁰.

Sonuç

1954'te Amerika'da kurulmuş olan Sayentoloji Kilisesi, kurucusu L. Ron Hubbard'ın fikirleri üzerine bina edilmiştir. Sayentoloji'nin en önemli özelliği, manevi bilgi ve ruhsal arındırma yöntemleriyle üstün insan yaratma iddiasında olmasıdır. Ancak metafiziğe inanmalarına rağmen, bunların dini inanç ve pratikleri Tanrı konusuna odaklanmaz. Ayrıca Tanrı hakkında herhangi bir yargıda da bulunmazlar. Bununla birlikte, insan zihninin Tanrıyı anlayabilecek kapasitede gelişmemiş olduğunu söylerler. Dolayısıyla sayentolojistlerde agnostik bir Tanrı anlayışının var olduğu anlaşılmaktadır. Diğer geleneksel Hıristiyan mezheplerinde olduğu gibi, Sayentoloji Kilisesinin bir ruhban sınıfı da yoktur. Sayentoloji, değişik dinsel terapiler yoluyla, taraftarlarının zaten içlerinde var olan potansiyeli açığa çıkararak, onları kurtuluşa ve hatta Tanrı mertebesine bile ulaşabileceğini vaat etmektedir. Ancak kişinin tam bir saydamlığa, duruluğa veya Tanrı mertebesine ulaşabilmesi için milyonlarca dolara sahip olması ve servetini bu uğurda harcaması gerekir. Bu anlamda Sayentoloji'nin değişik terapi yöntemleri vasıtasıyla, insanların ruhsal gelişimlerine yardımcı olmaktan çok, onların beyinlerini yıkayarak ekonomik değerlerini sömürmeye çalışan sözde bir dini akım olduğu söylenebilir. Netice olarak bu akım, üyelerine belirli bir hizmet sunar ve bu hizmetin karşılığında da onlardan belirli bir ücret alır.

60, Bromley-Bracey, 150-151.

Mircea Eliade'de "Kutsal ve Kutsal Zaman" Kavramı

Münir YILDIRIM*

Abstract

In common, sacred is defined with the word of religion. Also religion is often defined in terms of sacred as distinct from the profane. In a wider sense, the notion of the sacred has been identified, to some extent, with that of religious. Mircea Eliade points out, the sacred is revealed in the profane and anything that humans have ever handled come intact with or loved can reveal the sacred. According to Eliade, all definitions that have ever been give of the religious phenomenon make the sacred the opposite of the profane. Meanwhile, the sacred as that was awesome and reducible to reason. On the other way, there is another notion that as with sacred, is that sacred time. It's a time that essentially different from the profane time. According to Eliade time divided into the "sacred" and "profane" times, sacred time differ from profane but this latter reckoning itself differs in nature.

Key Words: Sacred and Holy, profane, Mircea Eliade, sacred time, hierophany.

Giriş

Bilindiği gibi XIX. ve XX. Yüzyıl içerisinde din konusu çok yönlü bir şekilde araştırma ve incelemeye tabi tutulmuş, bu arada dinin tanımlanması üzerinde de ısrarla durulmuştur. Bu kapsamda din üzerine yapılan tanımların önemli bir kısmının kutsal kavramına yönelik açıklamalarla şekillendiği görölmektedir. Buradan hareketle din ile kutsalın birbirine yakın anlamlar ifade eden kavramlar olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Çünkü dinlerin, kendi mensuplarına sunduğu dünya görüşleri temelinde beraberinde getirdikleri tanrı ve kutsal anlayışlarıyla yakından ilişkilidirler. Dinin menşei üzerine yapılan araştırmalarda, dinin kaynağı olarak kutsal kavramı gösterilmiş ya da kutsal kavramı dinleri açıklamada merkez konuma getirilmiştir.

* **Yrd. Doç. Dr.**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kutsal, yaygın kullanımıyla genellikle din kavramı ile birlikte ele alınır. Bu durumda din, zihinlerde öncelikle kutsal terimini çağrıştırmakta, kutsal alana yönelik duygu ve düşüncelerle tavır ve davranışları ifade etmektedir. Dolayısıyla kutsal hakkında yapılacak bir araştırma ister istemez dinin nasıl tanımlanacağı meselesini de gündeme getirmektedir. Dinin tanımlanması hususunda kutsal kavramı belirleyici bir rol oynamış ve dinler tarihinde “kutsalın tecrübesi” dini tanımlayan terimler arasında yer almıştır. Kutsal, din ile olan bu münasebeti sonucunda din bilimlerinin önemli konularından biri haline gelmiştir. Bu bağlamda kutsal ile din veya dini olan ile kutsal hemen hemen birlikte anılmaya başlamıştır. Hatta dinlerin tarihi, kutsal gerçekliğin açığa çıkması bağlamında kutsalın tezahürlerinin birikimi olarak görülmüştür. Kutsal aynı zamanda tarihsel bir fenomen olarak da algılanmıştır. Böylece bir fenomen olarak kutsal, kendisini daha çok doğal ve tabii gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek şeklinde sunmuştur. Bu da kutsalın din ile olan ilişkisini yakinen ortaya koyan bir durum olarak karşımıza çıkmıştır.

Kutsalın din bilimlerinin konularından biri olması bir çok din bilimcisinin bu konu üzerinde görüş beyan etmesine yol açmıştır. Bunlara örnek olarak Rudolff Otto, Nathan Söderblom, Van Der Leeuw, Joachim Wach ve Mircea Eliade verilebilir. Burada araştırmanın sınırları çerçevesinde daha çok Mircea Eliade'nin görüşlerine yer verilecektir. Ayrıca Eliade'nin görüşlerine geçmeden önce kutsal ve bununla ilgili olarak din üzerine yapılan antropolojik, psikolojik ve sosyolojik açıklamalara da kısaca değinilecektir. Bilindiği üzere kutsalın günümüzde dinler tarihi literatüründe çok yönlü olarak morfolojik tahlilinin yapılmasında şüphesiz Eliade'nin katkıları büyüktür. Bu çerçevede kutsalın tanımında ve onun morfolojik yönden incelenmesinde, kutsalın zamansal boyutu olan kutsal zaman konusunda XX. Yüzyılın en ileri gelen dinler tarihçilerinden biri olan Mircea Eliade'nin fikirleri üzerinde durulacaktır.

1. Kutsal

1.a. Kutsalın Tanımı

Kutsal'ı ifade etmek üzere pek çok dilde kutsal anlamına gelen veya ona yakın anlamlar taşıyan bazı kelimeler kullanılmıştır. Bu bağlamda Latince'deki “sanctum” ve “sacrum” kelimeleri Hint-Avrupa kökenli olup “sak”tan türemiştir. Bununla birlikte bu kelimelerin Latince “sacer” den geldiği ve kutsal olmanın muhalifi anlamında kullanıldığı da belirtil-

miştir.¹ “Sanctum” ile bir realite olarak kutsallık ve ilahi güç ifade edilmekle birlikte, fertlerin davranışıyla da ilgili bir kavram olduğu ileri sürülür.² “Sacrum” ise Tanrı’ya ait olan kutsal bir yeri gösterir.³

Kutsal karşılığında batı dillerinden İngilizce’de “sacred” ve “holy” kelimeleri kullanılır. “Sacred” kelimesi, sıradan, basit ve kutsal olmayan-dan farklı olanı tanımlarken, “holy” ise sacred ile benzer anlamı taşımakla birlikte normal hayattan farklı olanı, tahmin ve öngörülmeyen bir gücü ifade etmek anlamına gelir. Aynı zamanda “holy” kavramının ilkel kabile dinlerinde görülen “tabu” ve “mana” ile de anlam yakınlığına değinilir.⁴ Bu kavramlar için bir başka yaklaşım da günümüzde ilahi varlıktan ziyade kutsalın temas ettiği objeleri yansıtmak amacıyla kullanıldığıdır.⁵ Kutsal Arapça’da “kuds” kökünün türevleri olan mukaddes, aziz, mübarek gibi anlamlara gelmektedir. Burada kutsal, nitelediği nesneye çoğu kez dini bir önem yüklemekte, bir şeyin dini bir gerekçeyle yüceltilmesi ve saygın kabul edilerek korunması anlamına gelmektedir. Bu kelimeler dindışı (profan) ya da sekülerin aksine tanrı ve tabiatüstünün alanına ait olan şeyler için kullanılmış eş anlamlı kelimelerdir.

Kutsal, terim olarak dinle ilgili olan, kutsi, mübarek, takdis olunan, hürmet edilen anlamlarını içermektedir. Buradan hareketle kutsal olgusunun tanımı yapılacak olursa onun sıra dışılığı, olağanüstülüğü ya da diğer şeylerden farklı bir değer taşıması, bambaşkalığı, bu evrenin dışında gelen bir güç olması gibi anlamlar taşıması dikkat çekmektedir. Kutsal, irrasyonel, karmaşık, ürkütücü, esrarengiz, cezbedici, titretici, müphem ve hayranlık uyandırıcı bir yapıya sahip olduğu için fert üzerinde bıraktığı etki ve izlenimler farklılık arz etmektedir.⁶ Günümüzde kutsalın yeni bir takım anlamlar kazandığı da görülmektedir. Mesala; etik mükemmellik⁷, kendini gerçekleştirme, özgürlük ve yaşam hakkı gibi

1 Bkz. Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Konya 2005, s. 436.

2 Ahmet Güç, “Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı”, Dinler Tarihi Araştırmaları Der. Cilt: I, Ankara 1998, s. 337.

3 Bkz. Dictionary of Beliefs and Religions, Edt. By Rosemary Goring, London 1995, s. 449.

4 Bkz. The Continuum Dictionary of Religion, Edt. By Michael Pye, New York 1994, s. 111, 231.

5 Mustafa Alıcı, Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri, İstanbul 2007, s. 386.

6 Asım Yapıcı, “Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamlara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği”, Değerler Eğitimi Der. Cilt: II, Sayı: 7-8, İstanbul 2004, s. 175.

7 Bkz. Karen Armstrong, Tanrı'nın Tarihi, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara 1998, s. 63.

çağdaş değerler dini bir anlam içermemekle birlikte kutsal kategorisinde değerlendirilmektedir.⁸ Bununla birlikte kutsal, belirsizliği, çift kutupluluğu, yasakları ve tehlikeleri de bünyesinde barındırır.⁹ Aynı zamanda kutsal, dini ve mistik tecrübenin bütün aşamalarını, tarihi olarak dini olanla bir şekilde ilişkileri olan bir tecrübeyi de içine alır.¹⁰

1.b. Kutsalın Tezahürü ve Morfolojisi

Tarihi süreçte insanoğlu karşılaştığı ya da etrafında şahit olduğu bir takım nesne ve olaylara farklılık anlamında kutsallık atfetmiş, onları yaşadığı dini inançlarının bir tezahürü olarak görmüştür. Bu çerçevede kutsal modern anlamda kendisini din fenomenolojileri ile de ifade etmiştir. Zira din, yapı ve muhteva itibarıyla çok zengin ve aynı zamanda oldukça kompleks bir fenomendir. Dinin bu kompleksliği onun hem deruni hem de tarihi süreçte farklı inanç sistemleri şeklinde ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır.¹¹ Buna en çarpıcı örneklerden biri din bilimcileri arasında kutsal terimi ile özdeşleşen ve bu konuda en etkili yorumlarda bulunan Rudolf Otto'nun kutsalı tanımlamalarından gelmektedir. Otto'ya göre insanlığın tüm dini tecrübelerinde ortak unsur kutsal kavramıdır. Onun kutsal hakkındaki bu yaklaşımı insanlığın dini tecrübesinin önemli halkalarından biri olarak değerlendirilmektedir.¹² Otto, kutsal'ı açıklığa kavuşturmadan önce "numinous" kavramı üzerinde durur ve bununla kutsal'a giden yolu açar.¹³ Ona göre bu kavram, tamamen, bütünüyle başkası (ganz andre), insanların benliklerine yerleşen bir şeydir. Bu da tecrübe edilen eşyadan tamamen farklı olan kutsal, gizemli ve sır olan bir güçtür. İbrani dilindeki "qadosh", Latin dilindeki "sanctus" diye isim verilen şey söz konusu kutsal güç olan "numinous" tan başkası değildir.¹⁴

Otto, kutsalı irrasyonel alanda kabul ederek kutsal tanımlamasında iki anahtar terimi kullanır. Bunlar; "Korkutucu Sır" ve "Büyüleyici Sır"

8 Yapıcı, s. 196.

9 Antoine Vergote, Din, İnanç ve İnançsızlık, Çev. Veysel Uysal, İstanbul 1999, s. 122-124.

10 Antoine Vergote, "Kutsal", Çev. Halife Keskin-Asım Yapıcı, Ç.Ü. İlahiyat Fak. Der. Cilt: 2, Sayı:2, Adana 2002, s. 207, 215.

11 Ninnian Smart, The Religious Experience of Mankind, New York 1969, s. 11.

12 Bkz. Ninnian Smart, Dimensions of the Sacred, An Anatomy of the World's Beliefs, California 1996, s. 29; Michael Pye, Comparative Religion: An Introduction through Source Materials, Great Britain 1972, s. 105-106.

13 Eric Sharpe, Comparative Religion: A History, London 1986, s. 164.

14 Rudolf Otto, Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational, (English Version, J. Harvey), Oxford 1928, s. 5-6.

anlamlarına gelen “mysterium tremendum” ve “mysterium fascinas” terimleridir.* Buradan hareketle Otto, kutsalı “korkutucu” ve “büyüleyici” kutupsallığının oluşturduğu bir “sır” şeklinde tarif eder.¹⁵ O, “sır” derken insan zihninin algısının izah edemediği olağan dışılığı kasteder ve bu olağan dışılığın ancak dini duygularla yani kutsal olanla tecrübe edileceğini belirtir.¹⁶ Bu noktada Otto, sır olan gizemli duygunun yani kutsalın dinin temeli olduğunu, ancak din, insan ve kültür etkileşimi içinde kutsala farklı anlam ve yapılar atfedildiğini söyler. Otto, kutsalı dehşet verici olarak tanımlamakla onun insan tecrübesi karşısında derin bir şok edici yanını ve gizemli oluşunun ardında bıraktığı mutlak kudreti, hayranlık uyandırıcı nitelendirilmesiyle de dayanılmaz bir cazibeyi, gizemli olanın karşısında vecd haline geçmeyi ve sarhoşluğu ifade eder.¹⁷ Burada o, kutsalın saygı ile karışık bir korku ve aynı zamanda insanda tarif edilemez bir hayranlık duygusu oluşturduğunu ısrarla vurgular.¹⁸ Otto, kutsalın tecrübesini benzersiz, eşsiz (sui generis), tamamen farklı, ayrı, bambaşka (ganz andre) olarak tanımlar.¹⁹ Bu bağlamda kutsalın, insan tecrübesinde ontolojik bir duygu kategorisini teşkil ettiği söylenebilir.

Kutsal bazı durumlarda tanrı ile aynı anlamlara da gelmektedir. Bu da kutsala her şeyi bilen, kendi yegane değerini insana veren, gerçek olana götüren gibi anlamların yüklenmesine yol açmaktadır. Yine kutsal, tanrıyı niteleyen ya da onu çağrıştıran aşkın, yüce, mutlak varlık gibi kavramlarla da kullanılmaktadır. Kutsalın bu yönünü Otto daha çok Yahudi kutsal kitabı Eski Ahit’ten örnekler vererek anlatır ve Tanrı Yehova’nın inananlar üzerinde oluşturduğu duyguları ortaya koyar.²⁰ Böylelikle kutsal; kendisinden daha öteye uzanan, hayranlık uyandıran ve insanı belirli bir tanrıyla ilişkiye sevk eden bir yüceliğe sahiptir. Buna karşılık kutsal kavramı tanrı kavramıyla birebir örtüşmez. Çünkü tanrıyı belirleyen yü-

* Kutsal konusunda Otto’nun bu terimleri ortaya atmasında Kuzey Afrika’daki bir sinagogdaki vizyonun etkili olduğu söylenir. Burada mümin bir Yahudi’nin dua edışı sırasında yaşadığı dini tecrübe Otto’nun kutsal konusunda bu düşüncelere ulaşmasına yol açar. Bu dua anını ifade etmek üzere Otto’nun kutsal kavramını bu denli anlam yüklü bir temada kullandığı belirtir (Bkz. Clinton Bennett, *In Search of the Sacred*, London 1996, s. 91).

15 Bkz. Otto, s. 12–15; Vergote, “Kutsal”, 210.

16 Bkz. Otto, s. 12–14.

17 Otto, s. 30.

18 Otto, s. 29–31.

19 Otto, s. 25–26; Douglas Allen, “Din Fenomenolojisi”, Çev. Mehmet Katar, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Der. Cilt: XXXV, Ankara 1996, s. 447.

20 Bkz. Otto, 13–14.

celik boyutu, varlığın kendi derinliğinde kendini aşan bir çağrışı ifade eder. Dolayısıyla kutsal, doğrudan doğruya tanrıyla değil, tanrının beşeri dünyadaki tezahürleri ve bunların bilinçle kazandığı anlamlarla ilişkili bir algılama biçimi olarak kendisini gösterir.²¹

Kutsalı karakterize eden ilk şey, onun gündelik hayat ile tanrı arasındaki aracılık halidir. Kutsal, varlığın ve dünyanın hususî bir boyutu olarak ortaya çıkmaktadır. Vergote, tanrı konusunda Rudolf Otto'nun aksine tanrının tamamen "diğer" olmadığını ve onun dünyanın içine karışmış içkin bir boyutta olduğunu belirtir.²² Kutsal, tamamen derinliğin tecrübesinin nesnesidir. Bu derinlik, evrensel ve ortak bir temelden öznellik ve nesnelikle birlikte doğmaktadır. Bu içsel tecrübeye insan, kendisinin kendisiyle aynı olmadığını, ama bir aslı ve baki varlığın benliğinde var olduğunu ve onun tarafından kuşatıldığını anlar. Kimliği belirlenemeyen bu ortak varlık bazı dinamik özellikleriyle öznedenden ayrılır. Burada kutsalın derinliğinin tecrübesine dâhil bir eylem, insanı, dünyanın ötesinde var olan aşkın bir varlığa doğru sevk eder. Böylece kutsalın tecrübesi, insanı tamamen "diğer" olan Tanrıya ulaşmaya müsait hale getirir.²³

Kutsalı tanımlamanın zorluğunun farkında olan din bilimcileri ve dinler tarihçileri onu farklı biçimlerde izaha çalışmışlardır. Bu da kutsal hakkında farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Mesela; Dinler Tarihinin öncülerinden olan Söderblom'a göre kutsal, ilk dini kelimedir. Ona göre kutsallık, bir dindeki en büyük kelimedir ve dinde tanrı kavramından da önemlidir. Zira ona göre bir dinin, ilah konusunda kesin bir kavramı ve anlayışı bulunmayabilir ama kutsal ile din dışı (profan) alan arasındaki kesin ayrımı yapamayan hiçbir din yoktur.²⁴ Bu bakımdan kutsallık, bir dini duyguda en temel ilahi boyutu teşkil eder. Ona göre dindar insan, herhangi bir şeyi ciddi olarak kutsal kategorisinde anlayan insandır.²⁵ Söderblom'a göre kutsal önünde insan, sefil ve acizdir. Esasen insanın kutsal ile olan karşılaşma anında, kendi kutsal olmayan tabiatını daha derinden hissetmesi, endişeye ve korkuya kapılması buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü kutsal olan varlık insana vazgeçilmez ve karşı konulmaz cazibesini ve başkallığını açıkça hissettirmektedir. Başka bir deyişle kutsalın

21 Yapıcı, s. 192-193.

22 Vergote, "Kutsal", 218.

23 Vergote, "Kutsal", 219.

24 Sharpe, Comparative Religion: A History, s. 160.

25 Sharpe, Comparative Religion: A History, s. 160; Alıcı, s. 316-317.

bu niteliği, insanı bir mıknaş gibi kendine çekmektedir. Çünkü kutsal, korku verici tüm gizemiyle hayata gerçek anlamını veren tek varlıktır.²⁶ Buradan da anlaşıldığı gibi kutsal her zaman büyüleyen ve korkutan, cezbedici ve itici, yararlı ve tehlikeli olarak tecrübe edilmektedir.²⁷

Kutsalı dini oluşturan öz olduğunu ileri süren Durkheim de, din ile kutsal arasındaki derin bağlantıya vurgu yaparak dini, kutsal şeylerle ilgili inanç ve amellerden oluşan ve bu amellerin ona inanıp bağlananların manevi bir birlik meydana getiren bir cemaatle birleştiği dayanışmalı bir sistem şeklinde tarif etmektedir. Ona göre kutsal, toplum tarafından ortak hedefin bireylerle yaşatılması amacıyla meydana getirilmiş kolektif bilincin bir ürünüdür.²⁸ Diğer bir dinler tarihçisi olan Kristesen'e göre kutsal, tüm dini fikir ve eylemleri karakterize etmektedir. Kutsalın özü aynı zamanda dinin özü de olmakta ve aynı zamanda kutsalda öne çıkan en büyük eylem de dua olarak görülmektedir.²⁹

Kutsalı anlama ve yorumlamada psikolojik yorumlar da dikkat çekmektedir. Bu tür anlam vermeye örnek olarak Freud'un tanımlaması verilebilir. Freud, kutsalı libidonun bir ürünü olarak yorumlamaktadır. Ona göre kutsal, mahremler arası cinsel ilişki sembolleriyle dolu olduğundan dolayı tehlikeli ve kirlidir. Fakat kutsal yine de kudretin hayali bir temsilini oluşturmaktadır. Bütün eski antropolojilere göre kutsal, ilkel zihniyetin ilkel bir ürünüdür. Din belirsiz kutsala girişi ve onun kullanımını düzenlemektedir.³⁰ Kutsalın tecrübesi, her türlü öznel kaygıdan ve bütün metafizik teorileştirmelerden önce, kendini insanın hissi algısına empoze etmektedir. Kutsal, varlığın objektif bir boyutu olarak tezahür eder. Buradaki içsel arzunun tahriki ve bir mana arayışını gerekli kılan onun varlığındaki belirsizliktir.³¹

Kutsalı Otto'dan sonra en çok yorumlayan ve eserlerinde çok geniş bir şekilde yer verenlerden biri de hiç şüphesiz Mircea Eliade'dir. Eliade, kutsalı evrensel boyutu olan bir fenomen olarak düşünmektedir.³² O, insanın dini tarihi sürecinde çok sayıda görülen bu fenomenlerin temelde

26 Alıcı, 321.

27 Guy Menard, "Dünden Yarına Kutsal ve Profan", Çev. Zeki Özcan, Din Bilim Yazıları I, Bursa 2001, s. 36.

28 Bkz. Emile Durkheim, Dini Hayatın İlkel Biçimleri, Çev. Fuat Aydın, İstanbul 2005, s. 67.

29 Alıcı, 226.

30 Vergote, "Kutsal", 222-223.

31 Vergote, "Kutsal", 220.

32 Mircea Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Çev. Mehmet Aydın, Ankara 1990, s. 9; Bennett, s. 118.

birkaç dini tecrübenin sonsuz türde ifade edilmelerinden ibaret olduğuna inanır. Bu sebeple dini fenomenler kendi özünü oluşturan kutsal çerçevesinde anlaşılmalıdır.³³ Eliade'ye göre kutsal, insanlığın bilincindeki bir aşama olmayıp insan bilincinin yapısı içerisinde bir unsuru teşkil etmektedir.³⁴ Ona göre kutsalın kaynağı tarihsel oluşun merkezinde görünmeye yönelen ortak insan düşüncesinin ilk örnekleri olan arketiplerdir.³⁵ İnsanın kolektif şuur altının ilk örnekleri (arketipler) de arkaik, geleneksel ve ilkel kabile toplumların bireysel ve sosyal yaşam ilişkilerini teşkil ederler.³⁶ Bu ilk örnekler hususunda Eliade'nin kutsal konusunda çok etkilendiği Otto'dan iki noktada ayrıldığı belirtilir. Bu çerçevede ilk olarak Otto'nun, kutsal açıklamalarında dini tecrübenin akıl dışılığı üzerinde yoğunlaştığı, Eliade'nin ise dini tecrübeye ayırma gitmeksizin bir bütünlük içerisinde kutsalı ele aldığı ifade edilir. İkinci olarak Otto'nun, dini tecrübe ile dini ifade arasında bir ayırım yapmasına rağmen Eliade'nin, zamanımıza kadar, dini ifadenin ihtiva ettiği var oluşsal ve ontolojik vizyon ile daha fazla ilgilendiği görülür.³⁷

Eliade, kutsal konusundaki görüşlerinde; mitleri ve ayinleri kutsalın sembolleri olarak kabul eder. Eliade'ye göre kutsalın anlaşılmasında ontolojik bir karaktere haiz olan sembollerin önemi büyüktür.³⁸ Zira semboller, bilincin kavrayamadığı ya da kavramak istemediği şifreler olarak görülmektedir.³⁹ Semboller insanın tarih ötesi dünya açılımını ve bunun yanında aşkın olanla temasını sağlar. İnsan, anlık tecrübeyle kendisinin anlayamadığı bir boyutun ifşasını semboller aracılığı ile çözer.⁴⁰ Kutsalın anlaşılmasında önemli bir yeri olan bu semboller arkaik insan için daima dini yapılmıştır. Bir sembolün dini olup olmadığı, onun fonksiyonuna ve kullanımına bağlıdır. Bu çerçevede bir sembol, görünüm olarak

33 Julien Ries, "Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik: Mircea Eliade'nin Yapıtına Bir Bakış", Din ve Fenomenoloji, Der. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İstanbul 2000, s. 8-9.

34 Mircea Eliade, A History of Religious Ideas, from the Stone Age to the Eleusinian Mysteries, Chicago University Press 1978, s. XIII.

35 Bkz. Jacques Pierre, "Hermenötik ve Dilsel Ana Kalı: Mircea Eliade Örneği", Çev. Zeki Özcan, Din Bilim Yazıları I, Bursa 2001, s. 124.

36 Jacques Masui, "Mitoslar ve Semboller", Din ve Fenomenoloji, Der. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İstanbul 2000, s. 126.

37 Charles H. Long, "Eliade'nin Yapıtının Çağdaş İnsan İçin Anlamı", Din ve Fenomenoloji, Der. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İstanbul 2000, s. 88.

38 Robert D. Baird, Category Formation and the History of Religions, New York 1991, s. 75.

39 Mircea Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", The History of Religions: Essays in Methodology, Edt. By. Mircea Eliade and J. Kitagawa, Chicago 1959, s. 86.

40 Ries, s. 15.

nihai bir mesaj verebiliyorsa buna dini anlamlar yüklenebildiği gibi, onun kutsalla karşılaşmasındaki manevi zevk durumuyla da ilişkili olduğu söylenir.⁴¹ Burada dini içerikli olan semboller, kutsalı tecrübe etmede, bu tecrübeyi anlatmada ve bunu başkalarına aktarmada birer anahtar özelliğine sahiptir. Semboller aynı zamanda arkaik insan için kutsal ile eş anlama gelmekte ve kutsalı ifade eden bir obje olmaktadır.⁴² Bu sebeple semboller kutsalı anlamada bir köprü veya bir bağlantıdır.⁴³ Onun için kutsal, geniş anlamda dindışının yokluğu olarak tanımlanır. Sembolleri ve sembolik ifadeleri gizli ama hissedilir biçimde fiili olan bir şeye ilişkin kapalı bir anlam olarak görmek gerekir.⁴⁴

Kutsal, bir kimsenin kutsal ve dindışı mekân, kutsal ve dindışı zamandan söz edebilecek şekilde, mekân ve zaman yönleriyle tasvir edilir. Burada hem kutsal mekân hem de kutsal zaman türdeş olmamaktadır, yani onlar diğer mekân ve zamanla aynı türden değildir. Çünkü onları birbirinden ayıran şey, mitlerde anlatılan ve ayinlerde tekrar edilen kutsalın bir tezahürü olan hierofanilerdir. Eliade'ye göre kutsal, her zaman belirli şeyler aracılığı ile tezahür eder, bu tezahür edişteki görünenler, yani hierofaniler, gerçek dünyadan bir nesne ya da kozmik âlemden tanrısal bir figür, simge, ahlak kuralı ve hatta düşünce olabilmektedir. Ona göre kutsalın diyalektiği temelde aynıdır. Zira kutsal, kendisinden başka bir şey aracılığıyla ortaya konulur, nesnelere, mitlere veya sembollere aracılığıyla tezahür edebilir ama kendisini asla olduğu gibi tamamen açıklamaz. Bu çerçevede kutsal bir taş, Hint dini inancındaki Vişnu'nun bir avatarası, eski Roma'nın Jupiter'inin bir heykeli ya da Yahudi geleneğinin Yahve'sinin bir epifanisinde aynı değere sahiptir. Burada her durumda kutsal, tezahür ettiğinde somutlaşmış ve sınırları çizilmiş haldedir. Eliade, kutsalın, en basitinden Logos'un İsa Mesih'te bedenleşmesine kadar tüm hiye-

** Mircea Eliade için sembollerin, daha doğrusu dini sembollerin önemini şu altı başlık altında toplamak mümkündür: Bunlar; 1. Dini semboller, gerçeğin bir modalitesini ifşa etme yetisine sahiptir. İlkel düşünce için yaşam, varlığın bir görünümü olmaktadır. 2. Genel anlamda semboller dindir, çünkü ya gerçek bir şeyleri ya da dünyanın bir yapısını belirtirler. 3. Dini semboller birde fazla anlama sahip olmaktadır, dolayısıyla aynı anda belli sayıda anlamı ifade edebilirler. 4. Sembollerin birden fazla anlamı ihtiva etmelerinden dolayı, farklı türden gerçekler bir bütün halinde birbirlerine bağlanabilirler. 5. Dini semboller, bu yapıları itibarıyla paradoksal durumları ifade edebilirler. 6. Dini semboller daima bir gerçeğe ya da insan varlığının bağlandığı bir duruma imada bulunabilirler (bkz. Long, s. 89-90).

41 Bkz. Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri 1995, s. 91.

42 Menard, s. 26; Eliade, "Methodological Remarks...", s. 98.

43 Moojan Momen, *The Phenomenon of Religion: A Thematic Approach*, Oxford 1999, s. 278.

44 Koç, s. 106.

rofanileri oluşturan paradoksal görünümünde insanlığın karşısına çıktığına işaret eder.⁴⁵

Kutsalın kendisini açığa çıkardığı hiyerofaniler, aynı zamanda bir gücün, kudretin, normal olmayanın, gizemin ve sıra dışının açıklaması olan “kratofani”dir.⁴⁶ Bu “kratofani” lere, yani gücün tezahürleri olarak kabul edilen şeylere saygı duyulmakla birlikte aynı zamanda onlardan korkulmaktadır.⁴⁷ Hiyerofanilerde kutsal, kutsal olmayan bir nesnede ortaya çıktığı için her hiyerofani iki zıt özün; kutsal ve kutsal olmayan, ruh ve madde, sonsuz ve fani, iyi ve kötü gibi şeylerin bir arada olduğunu gösterir.⁴⁸ Eliade’ye göre hiyerofanilerle ortaya çıkan, gerçek ile irtibata geçen ve tarihsel olmayan insan da dindar insan (homo religiosus) olarak adlandırılır.⁴⁹ O, prensip olarak dindar insanın dini tecrübesini temel kabul ederek hareket etmektedir. Bu tecrübeyle de dindar insan için kutsalın, kutsallığın ve her dini fenomenin dayanağı meydana gelmektedir.⁵⁰ Aslında Eliade iki türlü bir insan tipolojisi çizmektedir. Bir yanda kendi manevi dünyasıyla mutlak bir gerçek olan kutsala inanan bu dindar insan, diğer yanda da aşkın olanı reddeden, var oluşun anlamında şüpheye düşen dindar olmayan insan.⁵¹ Dindar insanın en belirgin özelliklerinden biri kutsalı kutsal olmayandan ayırmasıdır.⁵² Zira Eliade’ye göre kutsal olan ve kutsal olmayanın ayırımının yapıldığı yerde din de olmaktadır.⁵³ Ayrıca Eliade, dindar insanın aynı zamanda sembol insan (homo symbolicus) olduğunu da belirtmektedir.⁵⁴ İnsan bu hiyerofaniler sayesinde hayatına bir anlam vermeye, gerçekle birleşerek kendini kurtarmaya çalışır.⁵⁵ Herhangi bir nesne dini bir kült biçiminde anlaşılırsa eski normal halini kaybeder, kutsalın bir tezahürü olarak kendisini açığa çık-

45 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London 1976, s. 26.

46 Carl Olson, *The Theology and Philosophy of Eliade, A Search for the Centre*, London 1992, s. 124-125.

47 Eliade, *Patterns...*, s. 14.

48 Eliade, *Patterns...*, s. 29.

49 Baird, s. 86; Ayrıca bkz. Ömer Faruk Harman, “Günümüzde Batı’da Dinler Tarihi Çalışmaları”, *Dinler Tarihi Araş. Der. Cilt I*, Ankara 1998, s. 319.

50 Mehmet Aydın, “Mircea Eliade’de Hermenötik ve Metodoloji”, *Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Der. Sayı: 7*, Konya 1997, s.4.

51 Ries, s. 7.

52 Douglas Allen, “Dini Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili”, *Din ve Fenomenoloji*, Der. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İstanbul 2000. s. 81.

53 Eliade, *Patterns...*, s. 12.

54 Olson, s. 85.

55 Michel Meslin, “Din Fenomenolojisi ve Dini Fenomenlerin Morfolojisi”, *Der. ve Çev. Zeki Özcan, Din Bilim Yazıları I*, Bursa 2001, s. 114.

rır. Bir ağaç, dini sembol halini aldığı anda o sadece ve basitçe bir ağaç olarak değil, kutsalın kendisinde tezahür ettiği bir nesne olarak algılanır ve değerlendirilir.⁵⁶ Çünkü kutsal kendisini orada ifşa etmiştir. Bu da kutsal ile kutsal olmayan kavramların ontolojik anlamda varlığın dünyadaki iki zıt şeklini ifade etmesiyle alakalıdır.⁵⁷

Eliade kutsal tanımlamasında mitleri de kullanmaktadır. Bu bağlamda ilk karşımıza çıkan mitlerden biri “kozmozogonik mitler” dir. Ona göre dindar halk, kutsal kozmozogonik mitlerini tekrar tekrar anlatır. Mitler varlık kazandığında, söz konusu halk bu mitleri anlatırken yeniden icra edilen ve böylece de inananların hayatını değiştiren kutsal bir zamanı, ayin vakti olarak yaratırlar. Bu ayinle insanlar, kaostan düzenin yaratılmasını tecrübe etmek ve kendilerini yenilenmiş olarak bulmak için dünyalarının kökenine kadar geri gidebilirler. Ayin kutsal bir mekânda vuku bulur. Bu mekân, kendisini diğer mekânlardan farklı kılan semboller vasıtasıyla ayrılır ve bu yüzden de, ayinin vuku bulması için uygun bir yer haline gelir.⁵⁸

Eliade, kutsalın tecrübesini, görüşlerinin bütünlüğü içinde ve kutsal dışının karşıtlığında kavramaya çalışır. O, daha çok kutsal karşıtlığını kutsal olmayanla açıklayarak kutsalın daima aşkınlığı önceden sezdiğini belirtir.⁵⁹ Ona göre mükemmel bir insan hiçbir zaman kutsaldan tamamen uzaklaşamaz ve kutsaldan tam olarak uzak kalma konusunda şüphe edilir. Kutsal kendini her zaman doğal gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek olarak göstermektedir. Eliade’ye göre kutsal hakkında yapılabilecek ilk tanımlama onun dindışının zıddı olduğudur. İnsan dindışının farkına varır, çünkü bu kendini dindışı olandan tamamen farklı bir şekilde gösterir.⁶⁰ Yine Eliade, tüm dinlerin tarihinin kutsalın tezahürlerinin birikimi olarak niteler. Kutsalın herhangi bir nesnede, bir taşta veya bir ağaçta ortaya çıkmasından, bir Hıristiyan için Tanrı’nın İsa’nın bedenine bürünmesi tezahürüne kadar sürekliliği söz konusudur. Buradaki şey, tamamen farklı bir şeyin, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçeğin doğal, dindışı dünyamızın ayrılmaz parçası olan nesnelere içinde açığa çıkmasıdır.⁶¹

Eliade’ye göre, dinsel bir deneyimi olanlar için doğanın tümü kendini kozmik kutsallık olarak açığa çıkarma yetkisine sahiptir. Evrenin tümü,

56 Bkz. Eliade, “Methodological Remarks....”, s. 95.

57 Bkz. Allen, “Din Fenomenolojisi”, s. 451.

58 James L. Cox, Kutsalı İfade Etmek, Çev. Fuat Aydın, İstanbul 2004, s. 130-131; Olson, s. 30.

59 Meslin, s. 113; bkz. Allen, “Dini Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili”, s. 71, 81.

60 Mircea Eliade, Kutsal ve Dindışı, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1991, s. VIII-XI.

61 Eliade, Kutsal ve Dindışı, s. IX.

bütünü itibarıyla bir kutsalın tezahürü haline dönüşebilir.⁶² Kutsalın tezahür halindeki bu dönüşümü bazen kutsal diyalektiğinde farklı yorumlara neden olabilmektedir. Bu bağlamda kutsalın hiçbir zaman kendini evrende tamamıyla ifşa etmediği gibi kutsal dışının da kendini tümüyle kutsala dönüştürmediği, kutsal olmayanın hiçbir zaman kutsal haline gelmediği ifade edilir. Burada kutsal olan, kendinden farklı bir şey aracılığıyla kendini ifade etmekte, sembollerde, nesnelere ya da mitlerde belirlemekte, ancak hiçbir zaman bütünüyle ortaya çıkmamaktadır.⁶³ İlkel toplumlarda kutsal, güce ve bunun nihayetinde en mükemmellikten gerçeğe eşdeğerdir. Kutsal güç, hem gerçek güç hem de ebediyet ve etkinlik demektir.

Kutsal kendisini hem mekânsal hem de zamansal olarak iki farklı boyutta ifşa eder. Kutsalın bu iki boyuttaki ifşası normal olandan farklı, onunla aynı karakterde (türdeş) olmayan birer tezahürüdür. Bu bağlamda kutsalın tezahüründeki bu iki boyuttan biri olan zaman boyutu burada biraz daha detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

2. Kutsal Zaman

Kutsal zaman, kendisinde diğer zamanlardan farklı olarak önemli bir hadisenin meydana geldiği zamandır. Bu bağlamda kutsal zaman, kutsal olmayan zamandan niteliksel olarak ayrı, farklı kabul edilmektedir.⁶⁴ Kutsal zaman, bilinen kronolojik zamanla bir irtibatın olmadığı kutsalla ilişki kurulan bir andır.⁶⁵ Kutsal zaman kendi içerisinde yüklenen anlamlara göre biçimlenmekte ve doğası gereği fasılalara (zaman dilimlerine) ayrılmaktadır.

2.a. Kutsal Zamanın Biçimleri

Kutsalın tezahürü ile irtibata geçen dindar insan için zaman, mekânda olduğu gibi türdeşlik arz etmemektedir. Eğer kutsal zaman türdeşlik arz etseydi, kozmik zaman ile dünya arasındaki ahenkli irtibat bozulur, zamanın doğması, gelişmesi ve nihai son günde bitmesi gibi sıradan olan hadiseler devam ederdi.⁶⁶ Burada dindar insan için zaman kutsallaşmak-

62 Eliade, Kutsal ve Dindışı, s. X.

63 Stephen J. Reno, "Hierofani, Sembol ve Tecrübeler", Din ve Fenomenoloji, Der. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İstanbul 2000, s. 51.

64 Mircea Eliade, İmgeler Simgeler, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara 1991, s. 43-44.

65 Meslin, s. 119.

66 Olson, s. 142.

ta din dışı zamandan farklı anlamlar kazanan bir zaman tecrübe edilmektedir. Bu da zamanın fasıllarla bölündüğünü ve kutsalın şekillendirdiği ayrı, farklı, kısaca otantikliği kendisinden kaynaklanan bir zamanın ortaya çıktığını göstermektedir.

Kutsal zaman, bir fenomen olarak ortaya çıktığında gerek mitsel gerekse de ritüel boyutta farklılık gösterebilmektedir. Dinsel anlamda zaman kavramı, dairesel (devrevi) ve çizgisel (linear) olmak üzere iki şekilde vurgulanır.⁶⁷ Bu zaman türlerinin her ikisi de kutsalın tezahürü ile birlikte yeni bir boyut kazanır ve kutsallaşır. Kutsal zaman bazı hallerde Budizm, Stoacılık, Sokrat öncesi doktrinlerde, Yeni Fisagorculuk ve Orfizimde olduğu gibi dairesel tekrar dönüş formunu kazandığı gibi sami dinlerde de kozmik zamana özel bir anlamın yüklendiği formuyla da görülebilmektedir.⁶⁸ Dairesel zamanda mevcut zaman başlamış ve sonunda bitecektir ama bu durumda da onu izleyen yeni bir zaman gelecektir. Dolayısıyla bu zaman türünde genellikle tekrarlanan çeşitli bayramlarla kendini gösteren bir zaman söz konusudur.⁶⁹ Kutsal zamanın diğer bir türü olan çizgisel zamanda tanrı tarafından bir yaratma ve nihai son bulunmaktadır. Bunun en basit örnekleri sami menşeli dinlerden olan Yahudilik ve Hıristiyanlıkta görülmektedir. Zira İslam da dâhil olmak üzere Yahudilik ve Hıristiyanlıkta zamanın bir başlangıcı ve bir de sonu vardır. Bu dinlerde dairesel zaman anlayışı aşılarak kozmik zamana özel bir anlam yüklenmiştir. Yahudi tanrısı Yehova artık kozmik zamanda dairesel bir tekrar dönüş formundan değil de geriye döndürülmesi mümkün olmayan tarihsel bir zamanda ortaya çıkmıştır. Yahudi tanrısı Yehova'nın tarih içindeki her tezahürü, artık eski bir ortaya çıkışa indirgenebilir nitelikte değildir. Bununla birlikte Hıristiyanlığın tanrısı bedene bürünmüş, tarihsel olarak koşullanmış bir insani varoluş üstlenmiştir. Bu noktada tarih Hıristiyanlık açısından kutsallaştırılmaya uygun hale gelmiştir.⁷⁰

Kutsal zaman doğası gereği türdeş olmadığından tersine dönebilir, başlangıçtaki haline getirilebilir. Bu çerçevede her dini bayram, her dini tören zamanı, tarihi geçmiş içinde önceden meydana gelmiş olan kutsal bir olayın yeniden güncelleştirilmesi demektir.⁷¹ Ayrıca bir "zaman dili-

67 Eric J. Sharp, 50 Key Words Comparative Religion, London 1971, s. 76.

68 Ugo Bianchi, Dinler Tarihi; Araştırma Yöntemleri, Çev. Mustafa Ünal, Kayseri 1999, s. 52-53.

69 Sharp, 50 Key Words Comparative Religion, s. 76.

70 Eliade, Kutsal ve Dindışı..., s. 90-91.

71 Güç, s. 353.

mi” ya da bir “an” kutsalın tezahür ettiği bir hiyerofani haline gelebilir. Burada zaman yenilenmiş, biçim değiştirmiş ve anımsanmış bir halde olabilmektedir. Aslında zaman her çeşidiyle, kutsal zaman olmaya açıktır, dolayısıyla zaman mutlak olanı, doğaüstü olanı, insanüstü ve tarih üstü olanı ortaya koyabilir.⁷²

Zamanı kutsal ve kutsal olmayan şeklinde iki temel kategoride ele alan Eliade’ye göre kutsal zaman, ezeli ve ebedi, dairesel, tersine çevrilebilir bir yapıdadır. Kutsal olmayan zaman (profane time) ise basit, saniye, dakika ve saatle ölçülebilir bir durumdadır.⁷³ O, zamanı, kutsallık boyutunu kozmik ritimlerle, gün dönümleriyle, ayın zaman içerisinde geçirdiği değişik evreleriyle ortaya koyar. Bu yapı içerisinde kutsal zamandaki ritüeller yeni bir boyut kazanarak özel bir ahenk, farklı durumlar kazanır.⁷⁴ Kutsal zamanın iki özelliğinden bahsedilir. Bunlar; kutsal zamanın tekrar edilebilir bir karakterde olması ve tarih üstü (aşkın) olarak kabul edilmesine rağmen tarihte bir başlangıcının, tanrının bu dünyayı yarattığı bir anın ya da medeniyeti başlatan bir atanın, kahramanın olmasıdır.⁷⁵ Kutsal zamandaki her başlangıç sonsuzluğa doğru bir çıkışı, sonsuza kadar insan zihnindeki ilk örnekleri (arketipi) tekrar edip durur. Kutsal zamandaki bir ayinin, bir eylemin gerçekleştiği o anı, ezelde, başlangıçta gerçekleşeni tekrarlar ve bunu tarihte de ifade eder.⁷⁶ Nihayetinde insan tarafından mitler, ritüeller tekrarlanır ve tarih öncesi ilk örnekler simgeleştirilir, hatta şimdiki kutsal dışı tarihsel zaman kutsallaştırılabilir.⁷⁷

Kutsal zamanın türdeş olmadığının en canlı örneklerinden birini tabiatta müşahade olunan bitki hiyerofanileri oluşturmaktadır. Bitki hiyerofanileri sadece sembollerle ya da metafizik mitlerle oluştuğu kadar halk ritüelleriyle, insanlığın kökeninin bir bitki türüne bağlamak, bir takım ağaçlarla toplumlar arasında ilişki kurmak, meyveler veya çiçeklerin doğurganlık gücüyle ilgili inanışlarla, öldürülen kahramanların bitkiye dönüştüğü masallarla, mitlerle, bitki ve tarım tanrılarının ayinleriyle de ifade edilir.⁷⁸ Kutsalın zaman içerisinde bitkideki tezahürleri bahar bayramının takvim olarak sıkça değiştiğini göstermektedir. Burada baharı be-

72 Eliade, *Patterns...*, s. 388-389.

73 Olson, s. 141.

74 Bkz. Eliade, *Patterns...*, s. 389.

75 Eliade, *Patterns...*, s. 395-396.

76 Eliade, *Patterns...*, s. 396.

77 Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi, Tarihçe, Yöntem ve Uygulama*, Kayseri 1999, s. 50-51.

78 Eliade, *Patterns...*, s. 8.

lirleyen faktör, doğanın yeniden canlanması ve hayatın yenilenmesinin arkasındaki dinsel metafizik anlamdır. Bu çerçevede baharı belirleyen şey doğanın bahar olayını bir doğa olayı olarak değil tüm kozmik yaşamın yenilenmesi, yeniden hayat bulması sonucundaki olguyu bir dönemin başlangıcı olarak sunmasıdır.⁷⁹ Bahar mevsiminde teşekkür eden verimlilik, doğurganlık ve üretimi artırma törenleri hayatın tekrar canlandığını, yeni bir dairesel döngünün başladığını ortaya koyar.⁸⁰

Zamanın kaydı olarak kabul edilebilen tarih, Eliade'ye göre ilkel toplumların bakışı ile ele alındığında mitlerle örtüşür. Bu noktada mitlerin; bazı din bilimcilerin belirttiği gibi tamamıyla kutsal tarih içerisinde yer alan ve aktörlerinin tanrılar ve kutsal kahramanların oluşturduğu, insan zihninin gerçekleştirdiği hakikatler olduğu da ileri sürülür.⁸¹ Aynı zamanda mitlerin, kutsal olan şeyi tarihe çeşitli şekillerde sunduğu, mitleri bilmenin de eşyanın kökenindeki sırrı öğrenmek olduğu da ifade edilir.⁸² Eliade, mitleri, zamanın başlangıcındaki (in illo tempore) asıl tarih, gerçeğin yapısını kuran, doğa üstü varlıkların var oluş ve eylemlerini açığa vuran, insan davranışlarını kuralcı bir anlayışla yönlendiren evrensel bir fenomen olarak görür.⁸³ Eliade için mitler, yaradılışa ilişkin kutsal bir öykü olarak görülür.⁸⁴ Bu bağlamda mitler kutsalın sembolik bir dili de olmaktadır.

Zamanın ya da tarihin içindeki her olay, kutsal olmayan zaman diliminde bir kırılma meydana getirir ve onu yaradılışa başlayan ve kaosa biten "büyük zaman" denilen bir zamana taşır. Böylece her olay, sadece tarihte gerçekleşmesinden dolayı kutsalın tezahür ettiği bir hierofani haline dönüşür. Burada Eliade, bu tezahürlerin yani olayın hierofani olarak açığa çıkmasının, tarihsel olan zaman paradoksunun yalnızca görünüşte olduğunu ileri sürer. Ayrıca bu paradoksu dağıtmak için de onu, bunları oluşturan zihinsel şartlar içinde değerlendirmenin yeterli olduğunu belirtir. Çünkü ona göre ilkel kabile insanının tarım, gelenek-göre-

79 Eliade, *Patterns...*, s. 390-391.

80 Bianchi, s. 53.

81 Bkz. Baird, s. 77-78.

82 Bkz. Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rifat, İstanbul 1993, s. 13-19.

83 Bkz. Mircea Eliade, "Myths, Dreams and Mysteries, The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities", *Myth and Symbol*, Edt. F. W. Dillistone, London 1966, s. 36; Ries, s. 18.

84 Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, Ankara 1994, s. 12; Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 13.

nek, cinsel hayat ve kültür gibi etkinliklerin anlamı ve yararlı olduğuna inanması için bunların, tanrıların, uygarlığı getiren kahramanların ve atalarının ilk eylemlerinin tekrarı olması gerekmektedir. Neticede tüm bu arketipsel olaylar Eliade'nin deyimi ile zamanın başlangıcında, kaydedilmemiş, mitsel zamanda gerçekleşmiştir.⁸⁵ Tanrıların, ataların ya da kahramanların tarihin başlangıcında yapmış olduğu bir davranışın yinelenmesinden oluşan ayinlerde, hierofani aracılığıyla basit ve olağan eylemlere yeniden bir anlam kazandırılmak istenir. Yapılan ayin, yineleme yoluyla ilk örneklerle örtüşür ve kutsal olmayan zaman dilimi ortadan kaldırılmış olur. Böylece kâinatın doğumu sırasında zamanın başlangıcında gerçekleştirilen aynı eylemle özdeş hale getirilir.⁸⁶

Eliade'ye göre zamanın yeniden başlatılması ayininin temelinde tanrısal bir özlem ve tanrıyla çağdaş olma amacı yatmaktadır. İnsan, tanrıların faal oldukları anı yeniden bulmayı istemekte, aynı zamanda yaratıcının elinden çıktığı haliyle taze, saf ve güçlü bir dünyada yaşamayı amaç edinmektedir. İşte insanın o başlangıçtaki zamana geri dönmeyi istemesini açıklayan şey, insanın başlangıcın mükemmelliğine duyulan özlemi olmaktadır. Ayrıca, insan bu özlemi ile tanrısal bir var oluşla da karşılaşmakta, bunun sonucunda da arzuladığı, ayinler vasıtasıyla mükemmel bir dünyada yaşama isteğini de cennete dönüştürerek gerçekleştirmektedir.⁸⁷

Kutsal zaman içerisinde kutsalı yeniden yaşatmadaki en büyük unsurlardan biri de hiç şüphesiz efsanelerdir. Efsane, başat ve zaman dışı bir anda, kutsal bir zaman aralığında meydana gelmiş olayları anlatmaktadır. Bu bağlamda efsane veya kutsal zaman, din dışı zamandan, geriye döndürülmesi mümkün olmayan ve kutsallıktan arındırılmış gündelik var oluşun içinde yer aldığı süreden niteliksel olarak farklıdır.⁸⁸ Efsaneler aynı zamanda kutsal bir tarihtir ve zamanın başlangıcında meydana gelmiş olan ilksel bir olayı anlatmaktadır. Burada efsanenin kahramanları sıradan insanlardan ziyade tanrılar ve medeniyete yön vermiş kişilerdir. Dolayısıyla tanrıların veya tanrısal varlıkların zamanın başlangıcında yaptıklarının birer anlatımı olan efsane, yeni bir kozmik durumun veya ilksel bir olayın ortaya çıkmasını ilan etmektedir. Ayrıca her efsane bir gerçeğin nasıl varlık kazandığını anlatmakta ve bütünüyle ontolojik bir karakter

85 Bkz. Eliade, *Patterns...*, s. 396-397.

86 Eliade, *Patterns...*, s. 32.

87 Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 71.

88 Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 43-44.

arz etmektedir. Efsanelerin yeniden güncelleştirilmesiyle dindar insan tanrısına yaklaşılmaya çabalamakta, tanrısal örnek modellerin taklidiyle de kutsallık arzusunu ifade etmektedir.⁸⁹

2.b. Kutsal Zaman Dilimleri

Kutsal zaman diyalektiğinde her zaman, kutsal zaman olmaya adaydır. Dindar insan, ayinler aracılığıyla normal, basit zamandan kutsal zamana tehlikesizce geçebilmektedir.⁹⁰ Bununla birlikte her süre, her an sonsuzluğa dönüşebilmektedir. Arketipsel eylemin tekrarlanması, bir arketipin taklidiyle kutsal olmayan zamanın yıkılması ve onun kutsal zamana dönüştürülmesi, diğer dini eylemler arasında önemli bir yere ve anlama sahiptir.⁹¹ Kutsal zamanda gerçekleşen bir takım ritüeller kutsal zamanın dilimini oluşturmaktadır. Bunlar; bayramlar, yeni yıl, giriş töreni (initiation), evlenme ve cenaze törenleri adı altında toplanabilir. Normal zamanın kutsallık kazanmasında nitelendirici rol oynayan bu törenlerden bazılarını çeşitli başlıklar altında incelemek mümkündür.

2.ba. Bayramlar

Zamanın kutsallık kazanmasına, kutsal olmayan zamanın yıkılmasına en büyük örneklerden biri şüphesiz bayramlardır. Kutsalın zaman boyutunda en çok göze çarpan tezahürü ya da daha doğrusu kutsalın kendisi, zaman boyutunda en çok bayram ve festivallerde görünür. Kutsalın zaman boyutu ile kendini açığa çıkardığı bu bayram ve festivaller türdeş olmayan anlarda dini bir tören haline gelmektedir.⁹² Dini törenleri ihtiva eden bayramlar, dini açıdan ayrı bir öneme haiz olan, müminlerce özel bir takım ayinlerle kutlanan günlerden meydana gelir. Bayramlar ya dini bir olayın, bir dönemin anısına ya da çeşitli şeylerin şükran ifadesi olarak kutlanmaktadır.⁹³ Tanrısal eylemlerin dönemsel güncelleştirilmesi olan bayramlar, insanlara modellerin kutsallıklarını öğretmek için vardır. Bayramlarda hayatın kutsal boyutu tam anlamıyla yeniden ortaya çıkmaktadır. Bayramlar, tanrıların veya efsanevi ataların insanı nasıl yarattıklarını ve ona çeşitli toplumsal davranışlar ile pratik işleri nasıl öğrettiklerini

89 Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 74-86.

90 Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 48.

91 Eliade, *Patterns...*, s. 397.

92 Eliade, *Patterns...*, s. 147-148; Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 13.

93 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 61.

yeniden öğreterek, var oluşun kutsal boyutunu ihya etmektedir.⁹⁴ Kutsal olmayan zaman süresi içerisinde bir zaman dilimini kapatan ve başka bir zaman dilimini açan bayramlar; zamanın tamamen yenilenmesini sağlamaktadır. Ayrıca bayramlar an olarak ya kutsal zamanda ya da sonsuzlukta gerçekleşmektedir.⁹⁵

Eliade, bayramları; tanrısal varlıkların zamanın başlangıcında gerçekleştirmiş olduğu yaratıcı eylemlerin devresel olarak güncelleştirilmesi olarak görür. Ona göre burada tanrıların yaratıcı eylemleri kutsal bir takvimi meydana getirir, insan bu yaratıcı eylemleri ayin şeklinde tekrar eder. Bayram sırasında yapılan törenlerde normal zamanın dışına çıkılarak tanrıların örnek hareketleri ayinlerle gerçekleştirilir.⁹⁶ Eliade'ye göre kutsal takvim belirli sayıda tanrısal hareketin ebedi geri dönüşü olarak ortaya çıkmakta ve bu durum da sadece ilkel kabilelerde değil diğer tüm dinlerde de geçerli olmaktadır. Bayramların takvimi her yerde aynı ilksel olayların devresel bir geri dönüşü olarak ortaya çıkmakta ve buna bağlı olarak da kutsal zamanın yeniden güncelleştirilmesi sağlanmaktadır.⁹⁷

Eliade'ye göre bir dini bayramın karmaşıklık düzeyi ne olursa olsun, önemli olanın onun zamanın başlangıcında cereyan etmesi ve dini ayinlerle şimdi yaşanan an haline getirilmiş olmasıdır. Bayram töreni ile birlikte dini ayine katılanları efsanevi olayın çağdaşları sayılmakta, zamanın saf halini yaşamaktadır. Dindar insan, devresel olarak kutsal ve efsanevi zamana ulaşmakta, din dışı zamansal süreye katılmadığı için başlangıçta zamana kavuşmaktadır.⁹⁸ Buradan anlaşılacağı üzere dindar insan, tanrıları taklit ettiği ölçüde kutsal zamanda yaşayabilmekte, hareketsiz bir zamana, ebediyete ulaşabilmek için din dışı bir zamanın dışına çıkmak zorunda kalmaktadır. İnsanın kutsal bir zamanın dışına çıkmasını sağlayan en önemli fenomen de ilk ve saf bir zamanın tekrar edildiği, canlandırıldığı bayramlardır.

2.bb. Yeni Yıl ve Yaradılış

Zamanın türdeş olmamasıyla evrenin sürekli yeniden doğması sonucunda her yeni yıl, yeni bir dönemin başlangıcı olmaktadır. Kâinat, doğan, gelişen ve yılın son günüyle birlikte öldükten sonra, yeni yıllar birlik-

94 Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 68-69.

95 Eliade, *Patterns...*, s. 398; Eliade, *Ebedi Dönüş...*, s. 61-62.

96 Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 64.

97 Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 86-87.

98 Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 67.

te yeniden doğan canlı bir birim olarak anlaşılmaktadır.⁹⁹ Bu bağlamda yılın sonları ve yeni yılın başlangıcı zamanın yenileşmesini gösteren dönemlerdir.¹⁰⁰ Yeni karşılanan yıl, toplumun tabularının yıkılmasına eşdeğer olarak algılanmakta ve ait olunan toplum için anlamlı bir hale gelmektedir. Bunun en basit örneği, ilkel kabilelerde yeni yılın tüm kabile için yeni hasat üzerindeki yerleşmiş tabuları kaldırmasını sağlaması ve yeni yılla birlikte hasat'ın tüm kabile için kullanılabilir hale gelmesidir. Ayrıca yeni yıl anlayışı açısından farklı mevsimlerde, ayrı zamanlarda yetişen birden fazla tahıl veya meyve ekimi yapılan yerlerde bazan birden fazla yeni yıl kutlamaları yapılmaktadır.¹⁰¹

Eliade'ye göre yeni yıl ve yaratılış, kâinatın yeniden güncellendirilmesi anlamına gelmektedir. Kâinat yeniden güncelleştirildiğinde başlangıçtaki saf zaman ilga edilmekte, böylelikle saflaştırma vasıtasıyla kötülükler ve günahlar uzaklaştırılmaktadır. İnsan bu saflaştırmanın sonunda her yeni yıl ile birlikte hataların ve günahların yükünden kurtularak kendini daha özgür, daha saf hissetmektedir. Bu fiilleriyle insan, simgesel olarak tanrılarla bütünleşmekte, kâinatın yaratılışının çağdaşı olmakta ve yaratılışa tanıklık etmektedir.¹⁰²

Eliade, zamanın yenilenmesi olarak görülen yeni yıl ve yaratılış ayinlerinde, ilkel kabile törenleri ile günümüz evrensel dinlere mensup toplumlarının uygulamalarında bir benzerliğin olduğuna inanmaktadır. O, birbirilerinden yaşam olarak farklı olan bu iki toplumda simetrik bir benzerliğin olduğuna kanaat getirerek, her iki toplumda da her yıl kaosa ve ardından gelen yeni yaratılışa dönüş düşüncesinin merkezi bir yer tuttuğunu belirtir. Tufan hadisesinin ilkel kabile ve evrensel mesajlı dinlerdeki tezahürlerinde yeni yıl ayinleri su ile irtibatlandırılır, birinde tanrılar onuruna sıvı adakları yapılırken diğerinde yıllık yağış miktarları tahmin edilerek dünyanın yaratılışına yağışlı mevsimlere dayandırılır. İsa'nın epifanide suları kutsaması, paskalya ve vaftiz olayının da yeniden doğuma ve yeniden yaratılışa eş değer bir yeni yıl kutsaması olduğu bilinir.¹⁰³ Elia-

99 Eliade, Kutsal ve Dindışı..., s. 53.

100 Eliade, Patterns..., s. 398; Bu dönemlerde ilkel kabile toplumlarında bazı törenler yapılmaktadır. Bu dinsel içerikli törenleri şu başlıklar altında toplamak mümkündür: 1. Hayvan bağır-saklarının boşaltılması, günah çıkarma, köylerden kötü ruhların kovulması, 2. Ateşlerin söndürülmesi ve tekrar yakılması, 3. Maskeli tören alaylarının düzenlenmesi, 4. Rakipler arasındaki dövüşler, 5. Normal, olağan düzenin tersine çevrilmesi (bkz. Eliade, Patterns..., s. 398).

101 Eliade, Ebedi Dönüş..., s. 61.

102 Eliade, Kutsal ve Dindışı..., s. 58-59.

103 Eliade, Patterns..., s. 402; Eliade, Ebedi Dönüş..., s. 67.

de, dünyanın yaratılışının her yıl yeniden tekrarlandığını İslam inancının temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'den de örnek vererek destekler.¹⁰⁴ Zira Kur'an'da her şeyin dönüşünün Allah'a olduğu vurgulanır.¹⁰⁵

Eliade, yeni yıl ve yaratılışın bazı toplumlarda birlikte kutlandığını ileri sürer. İranlıların hem "Ahura Mazda" bayramını hem de yaratılışın günü olan "Nevruz"u birlikte kutladığını belirtir. Bu kutlanan günlerde insanın bir yıllık yazgısı belirlenir, gelecek yılda yağmurun bolluğunu sağlamak amacıyla su ile arındırma ve toprağı sulama törenleri yapılır. Hıristiyan inancında da buna benzer bir durum söz konusu olmakta ve Noel ile epifani günlerinin tanrının beden ve ruhları dirilttiği, yeniden yaratılışın gerçekleştiği anlamına geldiğine inanılır.¹⁰⁶ Yaratılışın tekrarı ile birlikte yeni bir yılın başlaması Hint inancında kurban takdimleri ile ortaya konulur. Kurban sunağının inşası aynı zamanda dünyanın yeniden yaratılışı olarak kabul edilir, bu yaratılış da eskisinden farklı olan yeni bir yılın başladığını gösterir. Buradaki amaç, geçmiş zamanı ilga etmek, zamanın başlangıcına sürekli bir dönüşle ve kozmogonik eylemin tekrarıyla tarihi yok etmektir.¹⁰⁷

Kutsal zamanın yenilenmesi sırasındaki ritüeller her yerde olmasına rağmen aynı törensel çerçevede kutlanmamaktadır. Dolayısıyla bunlardan her biri kendi özel görüşüne sahip olmakta ve kendi seviyesinde bulunmaktadır. Kutsal olmayan zamanın yeni yıl ile birlikte yıkılmasıyla kozmik anlamda yaratılışın tekrarı, yeni kozmik şekillerinin oluşması ve yeni sınırların belirmesi temsil edilmektedir.¹⁰⁸ Her yeni yıldaki seremoniyle kozmik zaman canlandırılmakta, dünya yeniden yaratılmakta, kâinatın yaratılışı taklit edilmektedir. Aynı zamanda "zaman" da yaratılmakta ve ona yeniden başlanarak doğuş sağlanmaktadır. Sonuçta kozmik yaratılışın yeniden tekrarı, zamanın yeniden diriltmesi, kutsal zamanın yeniden başlatılması anları kâinatın ilk var oluşuyla örtüşmektedir.¹⁰⁹ Örneğin eski Mısır'da yeni yılın başlaması aynı zamanda kâinatın yaratılışının da simgelemektir.¹¹⁰ Kısacası bu ritüellerle kozmik yaratılış tek-

104 Eliade, *Ebedi Dönüş...*, s. 70.

105 Bkz. Yunus, 4.

106 Eliade, *Patterns...*, s. 403; Eliade, *Ebedi Dönüş...*, s. 72.

107 Eliade, *Ebedi Dönüş...*, s. 83, 85.

108 Eliade, *Patterns...*, s. 399; Eliade, *Ebedi Dönüş...*, s. 71.

109 Eliade, *Ebedi Dönüş...*, s. 84; Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 60, 85.

110 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 50.

rarlanmakta ve Otto'nun "numinous" olarak isimlendirdiği kutsal sır (gizem) zaman içerisinde tezahür etmektedir.

İnsan, sürekli kutsal olmayan zamandan kurtulmak ve nihayetinde kutsal zamanda yaşamak istemektedir. Bu düşüncede olan insanın arzusu, arketipsel olayları ve tavırları tekrar ederek sonsuzlukta yaşamak hevesiyle aynı amaçtır. Bu noktada "devresel zaman" kavramı zamanın sonsuza kadar tekrarlanan kozmik devreler efsanesini ifade etmektedir. Dünya, simgesel ve ritüel anlamda devresel düzlemde yeniden yaratılmaktadır. Burada kozmogoni yılda en azından bir defa tekrarlanmakta ve dünyanın yaratılış efsanesi bir çok eylem için model de oluşturmaktadır.¹¹¹ Eliade'ye göre insan sürekli olarak sonsuzluk özlemi içerisinde olması onun ürettiği kutsal zaman ve kutsal mekânla ilgili olan mitleri ulaşabileceğini düşündüğü bir tür sonsuzluk deneyimine ve dünya cennetine götürmektedir. Yahudi kutsal kitabında İsrail'in Yehova tarafından yenileştirip diriltilmesinde, bir çeşit cennete dönüşü içeren yeni bir yaratılış anlatılmaktadır.¹¹²

Kutsal zaman kavramında zamanın yenilenmesi cennetin yeniden kurulması anlamına da gelmektedir. Bu durum evrensel ya da ilahi karakterli dinlerde de yaygın olarak görülmektedir. Zamanın yenilenmesi, cennetin başlangıcı bizzat peygamberler ya da kutsal kitaplar tarafından haber verilmektedir. Zamanın bu şekilde boyut değiştirmesi ilahi dinlerin kutsal kitaplarında sık sık geçmektedir.¹¹³ Tanrısal vahyin öngörüsü zamanı kutsallaştırmakta ve yeni bir zamanı, yeni bir yeryüzü cennetini haber vermektedir.

2.bc. Giriş (Initiation) Töreni

Giriş töreni; topluluğa katılmanın ayinsel tarzını içeren bir fenomendir.¹¹⁴ Felsefi anlamda varoluşun ontolojik olarak olgunluğu karşılamasıdır. Bu anlamda bir kimsenin tecrübelerinin sonunda bir dine veya düşünceye geçmesiyle önceki durumundan farklı bir hayata başlamasıdır.¹¹⁵

111 Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 64.

112 Bkz. Eliade, *Patterns...*, s. 408.

113 Bkz. *İşaya*, XXX/19., XXXV/3-10.; *Mezmurlar*, XLVIII/2.; Ayrıca Yeni Ahit'te Yuhanna'nın Vahyi, XXI/1-5.

114 Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 84.

115 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 120; Ayrıca giriş (inisiasyon) törenlerinin çeşitli dini inançlardaki görünümü ve uygulanması konusunda daha fazla bil için bkz (Sergei Aleksandrovich Tokarev, *Dünya Halklarının Dinler Tarihi*, Çev. Rauf Aksungur, İstanbul 2006).

Eliade, giriş törenini üç farklı kategoride incelemektedir: Bunlar, sırasıyla, “ergenlik”, “gizli, sırlı cemiyet” ve “şaman-hekim insan” giriş törenleridir.¹¹⁶ Ergenlik giriş törenleri bir toplum için kolektif kuralları ihtiva etmektedir. Bu kolektif kurallar vasıtasıyla bir yetişkinlik çağına gelmiş insanın olgunluğa geçişi sağlanmaktadır. Bu kurallar aynı zamanda bütün toplum mensuplarınınca uyulması gereken zorunlu kurallardır. Bu törenlerde cemaate yeni giren kişi, sadece yetişkinlerin davranışlarını öğrenmez bunun yanı sıra kabilesinin mitolojilerini, tanrılarının isimlerini ve kutsal geleneklerini de öğrenir. Ergenlik giriş törenleri, fonksiyon olarak toplumdaki seksüalitenin ortaya çıkmasını da sağlamaktadır. Kısacası, ergenlik giriş töreni ile çocukluk durumu aşılarak olgunluk modeline girilir, böylece bireyde ruhi açılımlar meydana gelir. Bu tören sayesinde bütün cemaat dini anlamda yenilenmiş olmakta ve dönemsel döngü yeniden tekrarlanmaktadır.¹¹⁷

Ergenlik törenleri toplum içerisinde kendisini çeşitli şekillerde gösterir. Bunlar mensup olunan topluma, kabileye veya cemaate göre şekillenir ve ona uygun bir biçim alır. Sünnet olma, kan aldırma, diş çıkarma ya da bazı bitki ve hayvan türlerinin yasaklanması gibi uygulamalar görülür. Bazı zamanlarda topluma yeni kabul edilecek olan insan sembolik olarak gömülür, böylece geçmiş hayatını, isimlerini, aile ilişkilerini, dillerini unutmuş ve her şeyi yeniden öğrenmek zorundaymış gibi düşünülür.¹¹⁸ İlkel kabilelerde kız çocuklarına ergenlik törenlerinde bazı cezai müeyyidelerin uygulandığı görülür. Bu cezalarda adet gören genç kız karanlık bir kulübede bırakılarak üç günlüğüne dışarı ile irtibatı kesilir. Bu törensel uygulamada genç kız efsanevi ay haline dönüşmüş olan kıza dönmekte, üç gün karanlıkta kalmaktadır. Şayet cezaya çarptırılan genç kız sessizlik tabusunu ihlal ederse, zamanın başlangıcındaki ilkel bir olayın unutulmasına yol açar ve bu da büyük bir günahın işlenmesi anlamına gelir.¹¹⁹

Sır ya da gizli cemaatlere giriş, ergenlik giriş törenlerine benzemekle beraber işkence, içeri kapama, giriş denemeleri, ölüm ve yeniden dirilme, yeni bir isim verilmesi, gizli bir doktrin ifası ve özel bir dil öğretme gibi çabalar görülür. Burada bu törene has bir takım ayrıcalıklar; ata kültleri-

116 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 120-124.

117 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 120-121.

118 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 121-122.

119 Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 82.

nin üstünlüğü, doğum ve gebelik ile ilgili bazı açıklamalar, giriş denemelerinin şiddeti ve gizli kapitalin rolü gibi açılımlardır. Sır giriş töreni ile birlikte insan sonunu belirler ve yeni bir hayat modeline geçtiğini kabul eder.¹²⁰

Şaman ve hekim insan giriş törenleri extazi düzeyinde bir tecrübeden, ruhlar ve yaşlı şamanlar tarafından icra edilen bir eğitimden ibaret olmaktadır. Bu tür törenler bazı durumlarda alenen yapılmakta ve bunun sonucunda da büyük merasimlerin yapılmasına yol açmaktadır. Ayrıca bu törenlerde bedenın parçalanmasının coşkulu tecrübesi, şamanik giriş törenlerinin karakteristik çizgileridir. Törenler esnasında, güçlü ve yaratıcı bir kişilikle bütünleşmeye çalışan şaman adayı imajında, ruhsal anlamda olgunluğu elde ettiği görülür.¹²¹ Netice olarak şamanik ve hekim insan giriş törenleri mistik tecrübeyi ön plana alan ve insanların vecd halindeki ruhi halini ifade eden bir durumdur.

Sonuç

Dinler, ortaya koydukları inanç esasları ve dünya görüşlerinde kutsalla dikkat çekmekte, inananlarını kutsal üzerine yoğunlaştırmaktadır. Kutsal, kendisini ilkel kabile ve gelişmiş bütün dinlerde eşzamanlı bir biçimde açığa çıkarmaktadır. Bu yönüyle kutsal, tüm dini inançlarda ortak unsurları kullanarak insan ile ilişkisini kurmaktadır. Eliade, kutsalın her tezahürünü insan için bir varoluş, anlam ve hakikatin ortaya çıkışı olarak algılar. O, kutsalın irrasyonelliğinden daha çok onun insan bilincinin yapısı içerisinde asıl bir unsur olduğunu vurgular. Eliade'ye göre gerçek ve anlamlı bir dünya bilinci, kutsallığın keşfiyle yakından ilişkilidir. İnsan zihni gerçek ve anlamlı olanı, kutsalın deneyimi ya da tecrübesi sayesinde anlayabilir. Kutsalın diyalektiğini temelde aynı gören Eliade, tüm dinlerin tarihinin kutsalın tezahürlerinin birikimi olarak niteler. Ayrıca kutsal, dini ve mistik tecrübeleri bütünüyle içine alan ve evrensel boyutlu bir fenomendir. Ona göre insanın dini tarihi, bu fenomenlerin temelde birkaç dini tecrübenin sonsuz türde ifade edilmesinden ibarettir. Bu sebeple kutsal kendisini daha çok doğal ve tabii gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek olarak sunar. Bununla birlikte kutsal, doğası gereği tanrıyı niteleyen ya da onu çağrıştıran kavramlarla da kullanılır.

120 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 122-123.

121 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 123, 134.

Kutsal, tabiatta kendisini asla olduğu gibi tamamen açıklamamakta, kendisinden başka bir şey aracılığıyla tezahür edebilmektedir. Bunlar; nesnelere, mitler veya semboller şeklinde ortaya çıkar. Kutsalın bu şekildeki tezahürleri bir mekânsal boyutta olduğu gibi bir zaman diliminde de gerçekleşmektedir. İşte bu zaman dilimi kutsal olmayan, sıradan, basit zamandan farklı bir "an" da vuku bulduğunda kutsal zaman meydana gelmektedir. Kutsalın zamansal boyutu, kutsalın tecrübesinde dairesel bir döngüde ve çizgisel bir şekilde tezahür etmektedir. Kutsal zaman, doğası gereği fasılalara ayrılmakta, zamanın değişik dilimlerinde çeşitli dini törenlerle kutlanmaktadır. Eliade'ye göre bütün bu kutsal zaman törenleri ebedi bir dönüş çerçevesinde tekrarlanmaktadır. Nitekim Eliade, kutsal zamanının en büyük özelliklerinden biri olarak zamanın ilk başlangıcındaki bir olayın şimdiki zamanda yeniden icra edilmesini görmektedir.

Eliade, kutsal zamanın kutsal mekânda olduğu gibi türdeş olmadığını belirtir. Zira zamanın türdeş olmaması, onun belli zaman aralıklarında kutsalın tezahürü ile kırılabildiğini, yenilendiğini ve zamanın ilk başlangıcına yani tanrısal bir zamana gidildiğini göstermektedir. Zamanın başlangıcından beri süregelen bu olaylar, Eliade'nin tabiri ile ilkel insanın mitolojik ve sembolik ifadeleri, günümüzde modern batılı insan tarafından farkında olmadan devam ettirilmektedir.

Amerikan Protestan Fundamentalizmi'nin Köken ve Öğreti Açısından Bir Analizi

Mustafa BIYIK*

Abstract

An Analysis of American Protestant Fundamentalism from the Viewpoint of Roots and Teachings. *This paper deals with the modern American Protestant Fundamentalism in the context of history and teaching. As a common phenomenon of world religions, the term 'fundamentalism' used firstly in the US. in 1920's. The impacts of American Protestant Fundamentalists for 1970's upon White House at home and foreign policy, especially concerning with Israel and Middle East, this issue have gotten more attractive. It's impact has been continued currently. Exploring and analysing of this movement will contribute to understand the other fundamentalist movements and to the attitude of American policymakers viewpoints to fundamentalists in the context of events have been occurred in the Middle East during the last periods.*

Key Words: *Fundamentalism, Fundamentalist, Moral Majority, Christian Coalition, Christian Right, Dispensationalism.*

Giriş

Fundamentalizm, modern dönemin en çok tartışılan dinsel kavramlarından biridir. Geçen asırda İhvan, Hizbullah ve son olarak da el-Kaide ile Ortadoğu'da dikkatleri üzerine çeken İslam Fundamentalizmi, özellikle 11 Eylül sonrasında ABD merkezli küresel aktörlerin hedefi haline gelmiştir. Fanatikleşmiş ve zaman zaman militarizme kaymış bir dindarlık anlayışı olan fundamentalizmi tikel bir şekilde İslam içerisinde aramak ve daha da ileri giderek onu bu din ile özdeşleştirmek, evrensel bir dinsel fenomen olan bu kavramı tek taraflı ve yanıltıcı bir şekilde okumaktan başka bir şey değildir. Fundamentalizmin *Siyonizm* ve *aşırı Ortodoks Yahudilik* versiyonlarıyla Yahudilik ve *Milli Evangelikler Birliği*, *Güney Baptist Konvansiyonu* ve *Hristiyan Kimliği* gibi adlarla da Amerikan Protes-

* Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

tan Hıristiyanlığı içerisinde yer aldığını; diğer dünya dinlerinde de benzer yöneliş ve akımların olduğunu biliyoruz. Dahası, bu terim ilk olarak bir grup Amerikan Protestanı tarafından bizzat kendileri için kullanılmıştır. Dolayısıyla günümüzde yapılan nesnellikten uzak değerlendirmelerin, siyasi nedenler üzerine inşa edildiği açıktır.

Bu makalede amacım, bir dini fundamentalist eğilimler açısından aklamak ya da suçlamak değil; aksine, evrensel bir fenomen olarak gördüğüm bu terimin dünyada ilk kullanımına öncülük eden Amerikan Protestan Fundamentalizmi'nin kuramsal ve tarihsel zeminini ortaya koymak ve böylece günümüz fundamentalist tartışmalarına katkı sağlamaktır. Bunun anlamı, ABD'de birçok fundamentalist akımın olduğu ve benim burada bunlardan sadece belli bir fundamentalist grubu ele alacak oluşumdur.¹ Bu metinde Fundamentalizm, kökleri eskiye giden yirminci asrın bir Amerikan dinsel akımı anlamında kullanılmaktadır. Bunun ortaya çıkışı, teşkilatlanışı, öğretileri ve faaliyetleri ortaya konarak, yerel ve küresel etkileri analiz edilmeye çalışılacaktır.

'Fundamentalizm' terimi, ilk defa 1920'lerde Amerikan Protestanları içerisinde ortaya çıkan bir gruba ad olarak verilerek literatürde yerini almıştır. Bununla birlikte, söz konusu dinsel gruba ilişkin ilk dönemde yapılmış pek çalışma bulunmamaktadır. Bunun nedeni, onların Amerikan toplumunda o dönemde fazla etkili olmamalarıdır. Fakat Fundamentalistler'in 1950 sonrasında hızlı bir gelişim sergilemeleri ve 1970'lerden itibaren kiliselerin dışına çıkıp ülke politikasına el atarak Amerikan siyasetinde etkin hale gelmeleri, bu tarihten itibaren onların daha yakından izlenmelerine yol açmıştır. Oysa daha önce bunların kim oldukları konusunda ortak bir anlayış dahi bulunmuyordu. İlk dönem Fundamentalizmi'ne ilişkin bilgi veren iki kitaptan biri, 1931 yılında Stewart G. Cole'in kaleme aldığı *The History of Fundamentalism*, diğeri de bundan bir müddet sonra Norman F. Furniss'in 1954'te yayımladığı *The Fundamentalist Controversy, 1918-1931* adlı monografisidir. Furniss, bu eserinde Fundamentalizm'in on yılı hakkında kısa bir bilgi veriyordu. Her iki eser de konuyu enine boyuna tartışarak Fundamentalizm'i ortaya koymaktan uzaktı. Belki de o dönem için buna gerek yoktu. Fakat bu akım ülkede politik bir güç olarak önemli bir yere gelince, o andan itibaren bunlar

1 Metinde ilk harfi büyük yazılan "Fundamentalizm / Fundamentalist" ifadeleri, aksi bir anlam olmadığı sürece belli bir dinsel grup olarak Amerikan Protestan Fundamentalizmi'ni ve bu akım mensubunu işaret etmektedir.

üzerine ard arda çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu konuda öncü çalışmaların en önemlisi Ernest R. Sandeen'in *The Roots of Fundamentalism* (1970)'i ve George M. Marsden'in *Fundamentalism and American Culture* (1980) adlı eseridir. Her iki eser de Amerikan dinsel hayatının bir tezahürü olarak gelişen Fundamentalizm'i sosyo-kültürel ve dinsel açıdan ele alıp değerlendirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte, onların Fundamentalizm'in ortaya çıkışına ilişkin açıklamalarında farklılıklar bulunmaktadır. Bu, iki araştırmacının konuyu farklı açılardan ele alıyor olmasından kaynaklanmıştır. Onların eserleri, önceki sınırlı çalışmalar bir tarafa bırakılacak olursa, konu üzerine yapılmış ilk kapsamlı ve akademik çalışmalarıdır. John Fea, sonraki dönemde yapılan çalışmalarda bu iki eserden birinin dikkate alındığını vurgulamaktadır.² Günümüzde de konu üzerine yapılan çalışmalarda bunlardan sadece birinin dikkate alınması, onların metodolojik farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Alanında ilk olmaları, zaman zaman her iki eserin de kaynaklarda referans olarak gösterilmesine olanak sağlamıştır. Bu iki eserin dışında konuya ilişkin yapılmış araştırmaların tamamına yakını 1980 sonrasına aittir. Biz de bu çalışmada aynı gerekçelerden ötürü, Sandeen ve Marsden'in eserlerini önceleyeceğiz.

Sandeen'in yöntemi, Cole ve Furniss'den farklıdır. Sandeen, onların Fundamentalizm'i olumsuz bir güç olarak gördüğünün ve ona bir akım olarak bakmadığının altını çizer.³ Bu da, Cole ve Furniss'in Fundamentalizm'e olumsuz yaklaşımını gösterir. Fakat iki yazarın eserlerinin sınırlı etkisi, sonraki çalışmalar karşısındaki yetersizliği ve o dönemde Fundamentalizm'in gelişim sürecinde olduğu düşünülürse, Sandeen, Marsden ve sonraki araştırmacıların onu 'olumsuz güç' nitelemesinden kurtararak bir 'dinsel akım' olarak ifade etmeleri önemlidir. Zira Marsden'e göre Fundamentalizm bir isim olarak ABD'de ilk defa kullanılmaya başlandığında, onun öğretilerine bağlılık üç temel fonksiyonu üstlenmiştir:⁴ Bir halkın ya da grubun dindarlık düzeyinin ölçüm aracı olma, Hıristiyan kimliğini

2 John Fea, "An Analysis of the Treatment of American Fundamentalism in United States History Survey Text", *The History Teacher*, c. 28, Sayı 2, 1995, s.211.

3 Ernest R. Sandeen, "Toward a Historical Interpretation of the Origins of Fundamentalism", *Church History*, c. 36, Sayı 1, 1967, s.66. Fundamentalizm'i bir akım olarak görmeyenler sadece bunlarla sınırlı değildir. Bununla birlikte sonraki dönemlerde onun bir akım olduğu konusunda neredeyse bir ittifak oluşmuştur. Sandeen ve Marsden gibi, Carpenter de onu bir akım olarak görenlerdendir. Bkn. Joel A. Carpenter, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*, Oxford University Press, Oxford, 1997, s.15.

4 George Marsden, "Fundamentalism as an American Phenomenon, A Comparison with English Evangelicalism", *Church History*, c. 46, Sayı 2, 1977, s.215.

koruma çabalarının bir sembolü ve aynı ilkeleri benimseyenler arasında bir dostluk zemini oluşturma. Dolayısıyla, o dönemde Fundamentalizm'e olumsuz bir bakışın olmadığı söylenebilir.

Amerikan Protestan Fundamentalizmi'nin Tarihi

Amerikan Protestan Fundamentalizmi, bir anda belli bir şahsiyet öncülüğünde ortaya çıkmış bir hareket değildir. O, uzun bir tarihsel sürecin getirdiği birikimin, belli bir dönemin sosyo-kültürel, dini ve felsefi anlayışı ile karşılaşması sonucu meydana gelmiş bir dinsel anlayıştır. Dolayısıyla kavramı kurmada karmaşık bir olgu ile karşı karşıyayız. Onun tarihteki ilk tezahürleri, Fransız reformcu John Calvin'e kadar gerilere gider. Bununla birlikte, Boston şehrinin kurucusu John Winthrop, önemli bir Puritan* din adamı Increase Mather, etkinliği ile "Amerika'nın Teoloğu" ünvanını alan Jonathan Edwards ve daha pek çok kimse, Fundamentalizm'in tarihsel yapı taşları olmuşlardır. Yine *Çaçcılık* (Dispensationalizm) öğretisinin babası John Nelson Darby'yi ve yakın dönemde Beyaz Saray'da etkili olan Pat Robertson, Jerry Falwell ve Tom DeLay'ın adlarını da zikretmek gerekir.

Dolayısıyla Amerikan Fundamentalizmi'ni anlamak için bu ülkenin tarihine bakmak gerekir. Amerikan tarihinin temellerinin, bu ülkeye onbeşinci asır ve sonrasında Avrupa'dan gelen göçmenlerle atıldığını görürüz. Ülkeye ilk gelenler küçük bir Katolik grubu ve İngiliz Anglikanları'dır. Avrupa'da dönem dönem yaşanan tarımsal kıtlıklara bağlı ekonomik sıkıntılar ile İngiltere'nin Anglikan olmayan Protestanlar üzerindeki dinsel ve ekonomik baskıları bu göçleri ortaya çıkarmıştır.

Amerika'nın dinsel yapısı bu göçlerle şekillenmiştir. Başlangıçtaki Anglikan egemenliği, Anglikan olmayan İskoç, İrlanda ve İngiliz Protestanların bu ülkeye göç etmesiyle sona ermiştir. Daha sonra Kongregasyonel ve Presbiteryen kiliselere dönüşen Anglikan renkli İngiliz Puritanizmi'nin gerisinde yatan katı Kalvinci öğretisi, Amerika'nın sonraki dönemde muhafazakâr** bir dinsel geleneğe sahip olmasına yol açmıştır.

* Bir Protestan akımı olan Puritanizm ya da Puritanlık hakkında geniş bilgi için bkn. Ali İsmail Güngör, "Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri", *Dini Araştırmalar*, c.7, Sayı 21, Ankara 2005.

** Muhafazakârlıktan kastımız, mevcut toplumsal, dinsel ve kültürel kurum ve algılara, gelenek ve göreneklere bağlı olma ve bunlarda değişiklik istememe halidir. Buna karşın fundamentalizm dinin temellerine, yani vahyedilen ilk metinlere dönüşü esas alarak geleneksel

tır.* Puritanizm'e şekil veren Kalvinci teolojinin sahip olduğu muhafazakâr yapıya ek olarak, onun Britanya'da geçirdiği sert politik dindarlık formu, Amerikan dinsel hayatının sonraki döneminin şekillenmesinde etkili olmuştur. Puritanların özellikle dinsel anlamda ilk dönemlerde İskoç-İrlanda geleneğine ihtiyaç duymaları, onların anavatanlarına bağımlı kalmalarına yol açmıştır.

Onsekizinci asrın başındaki Büyük Uyanış'ın getirdiği liberal anlayış, Amerika'daki kiliseleri etkilemiştir. Genel olarak muhafazakâr olan göçmen Protestanlar, bu akımın etkisiyle muhafazakâr-liberal kamplaşmasına girmişlerdir. Neticede Presbiteryenler 1741'de Eski Taraf (muhafazakârlar) ve Yeni Taraf (liberaller) şeklinde ikiye bölünürken, benzer bir ayrışma da Kongregasyoneller'de yaşanmıştır. Bu arada Baptistler de Amerikan dinsel hayatında yerlerini almaya başlamışlardır.

Amerikan Bağımsızlık Anlaşması (1783) sonrasında Bağımsızlık Savasına destek vermeyen Anglikanlar ve Metodistler ülkeden kovulunca, ülke muhafazakârlıkları ileri düzeyde olan Kalvinci Protestanlara kalmıştır. Misyon çalışmalarında duygusal bir söylem geliştiren Baptistler hızla gelişerek ülkedeki en büyük kilise olmuşlardır. Ondokuzuncu asra geldiğinde, ülkede en etkin grubun Baptistler olduğunu, onları Kongregasyonel, Metodist ve Presbiteryenlerin izlediğini görmekteyiz. Bir asır önce Büyük Uyanış'ın etkisiyle liberal-muhafazakâr tartışmalara sahne olan kiliseler, bu hareketin etkisinin sönmesiyle yeniden birleşseler de, libera-

din anlayışını yeniden inşa etmeye çalışır ve doğal olarak dinin modern ve liberal yorumlarına karşı çıkar. Bu açıdan fundamentalizm, muhafazakârlığın ileri boyutudur. Dolayısıyla her fundamentalist aynı zamanda bir muhafazakâr iken, her muhafazakârın fundamentalist olması gerekmez.

* Amerika'ya göç eden Avrupalılar genel olarak muhafazakâr kimlikli Hıristiyanlar olsalar da, bunlar içerisinde özellikle İskoçya ve İrlanda'da emellerini gerçekleştiremeyen az sayıdaki Sözleşmeli Birleşmiş ve Reform Kilise mensuplarını da görmezlikten gelemeyiz. Bunlar, Amerikan tarihinin en eski fundamentalistleridir. Fakat o dönemde fundamentalizm terimi henüz kullanılmaya başlamadığı için, onlar bu lakabı almamışlardır. Amerika'da ilk dönemlerde oldukça katı çizgide hareket eden, Kilise'nin başı olarak İsa Mesih'i vurgulayan ve seküler devlete karşı çıkan bu grubun üyelerinin önemli bir kısmı zamanla kırılmalar yaşayarak muhafazakâr çizgiye yanaşmışlardır. Fakat günümüzde hala eski fundamentalist söylemlerini sürdürenlerin bulunduğunu görmekteyiz. Bu ilk Amerikan fundamentalistleri için bkn. James B. Scouler, "History of the United Presbyterian Church of North America", *A History of the Methodist Church, South the United Presbyterian Church, The Cumberland Presbyterian Church and the Presbyterian Church, South in the United States*, Gross Alexander (ve diğerleri), The Christian Literature, New York, 1894, ss. 145-255; Paul K. Conkin, *The Uneasy Center: Reformed Christianity in Antebellum America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, London 1995, s.256-257.

lizmin* etkisi tartışmaları yeniden alevlendirmiştir. Bu durum ABD'deki bütün kiliselerin bir gerçeği olmakla birlikte, özellikle Baptist ve Presbiteryenleri etkilemiştir. Sonunda Presbiteryenler 1837'de Eski Okul (muhafazakârlar) ve Yeni Okul (liberaller) şeklinde yeniden ikiye bölünmüştür. Presbiteryenlerden önce tartışmalara boğulan Baptistler'deki bölünme ise 1840 yılında gerçekleşmiştir. Metodistler'de de durum farklı değildi.

ABD'nin göçmenler üzerine kurulu yapısı, onu tarihsel mirastan mahrum etmiştir. Göçmenlere dayalı sistemde ülkenin kendine özgü güçlü dini kurumsal yapısının olmayışı, göçmenleri Kutsal Kitab'a yönlendirmiştir. Bu, Kalvinci ruhun bir tezahürü olan Kutsal Kitab'a sıkı bağlılık anlayışını pekiştirmiş, Aydınlanma'nın öne sürdüğü *bireysellik* ile de desteklenmiştir. Kilise *topluluk* olarak hala önemli olsa da, bireysel bazdaki anlamı azalmıştır.⁵ Bireyselliğin yanında Aydınlanma ve liberalizm, Amerikan halkına eleştirel bakış açısı sunmuştur. Her şeyin eleştirilebilirliğini savunan Aydınlanma felsefesi, asıl tartışmaları ilahiyat alanında göstermiştir. Muhafazakârlar Aydınlanma ilkelerinin Kutsal Kitab'ı yorumlamada kullanılmasına karşı çıksalar da, liberaller bu konuda oldukça hevesliydi. Neticede muhafazakârların kabullenmesi mümkün olmayan sonuçlarla karşılaşmıştır. Onlar da liberal düşünceye hücum eden Kutsal Kitap konferansları düzenleyerek literalizmi savunmuşlardır.

Ondokuzuncu asır boyunca Protestan misyonerler dünyanın dört bir yanına dağılarak Hıristiyanlığı yaymaya çalışmışlardır. Bu çabalar, Mesih'in, mükemmel bir çağ olan Tanrı Krallığı'nın ardından dünyanın sonunda döneceğini savunan postmilenyumcu tarih anlayışının kabulünün bir sonucuydu. Buna göre dünya hızla sona doğru gitmekteydi. Hıristiyanlar, Mesih'in dönüşü öncesi dünyanın çoğunluğunu Hıristiyan yaparak onun gelişine zemin hazırlamalıydılar. Her geçen güne karşı daha iyimser bir bakışı taşıyan postmilenyumculuğun tedrici iyimserlik havası, evangelikleri heveslendirmişti. Fakat şehirleşme, varoşlardaki insanların şehirlere

* Bu dönemde İngiltere'de yayılan ve kısa sürede ABD'ye sıçrayan liberalizm, şu ilkeleri savunuyordu: 1) Aklın sınırı olmadığını öngören salt akılcılık ile özgür araştırma ruhu. 2) İnsan yetenekleri, doğal iyilikler ve insanın geleceği hakkında beslenen iyimserlik. İnsan mükemmel olmasa da, kesinlikle mükemmelleşebilir bir varlıktı. 3) Hıristiyanlar arasında öngörülen sempati ve hoşgörü. 4) Bilime ve modern bilimin verilerine duyulan sonsuz güven. Bkz. Rolland D. McCune, "The Formation of the New Evangelicalism (Part One): Historical and Theological Antecedents", *Detroit Baptist Seminary Journal*, c. 3, Fall-1998, s.13.

5 George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelism: 1870-1925*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1980, s. 224.

göçünün getirdiği sorunlar, kölelik meselesi, politik ve ekonomik yapıda görülen merkezileşme, dini düşüncenin ve dinsel şahsiyetlerin prestij ve etki kaybı ile 1860-64'te yaşanan İç Savaş, dünyanın postmilenyumcu evangeliklerin söylediği gibi iyiye doğru gitmediğini göstermiştir. Neticede Postmilenyumculuk büyük bir darbe almış ve bu teori terk edilerek Mesih'in Tanrı Krallığı öncesinde döneceğini savunan klasik premilenyumcu yorumun yeni bir versiyonuna geçilmiştir.

Bu yeni yorum, tarihsel premilenyumculuğun zamanın eğilimleri içerisinde yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkan *Çağcılık*'tır. İç Savaş sonrası etkisini göstermeye başlayan bu teoriye ilk şeklini veren kişi, İngiltere'de *Plymouth Kardeşler* grubunu kuran John Nelson Darby (1800-1882)'dir. Onun klasik premilenyumculuktan farklılaşan görüşleri ABD'de İç Savaş öncesinde yavaş yavaş yayılmaya başlasa da, esas gelişimini Savaş sonrasında göstermiş ve asrın sonlarına doğru ABD ve İngiltere'de önemli başarı kazanmıştır. Bunun ABD'de yayılmasında Presbiteryen James H. Brookes (1830-1897) ve Baptist J. R. Graves (1820-1893)'in etkisi büyüktür. Ayrıca meşhur evangeliklerden C. I. Scofield (1843-1921), A. J. Gordon (1836-1895), Dwight L. Moody (1837-1899), James M. Gray (1851-1935), R. A. Torrey (1856-1928), Arno Gaebelein (1861-1945), Harry Ironside (1876-1951) ve Lewis S. Chafer'in etkileri de gözardı edilemez. Scofield'in 1909 yılında yayımladığı *Scofield Reference Bible*'de yer alan dipnotlar, çağcılığa klasik şeklini vermiştir.⁶ İç Savaş'ın ardından ortaya çıkan bu dünyanın sonu öncesine ilişkin tarih anlayışındaki değişim, bir anlamda evangelik modellerdeki krize tepkiydi. Ayrıca İngiltere'den gelen Aydınlanma felsefesi, ABD'nin kendi şartları içerisinde liberal bulunmuştu. Çağcılık öğretisinin sadece liberal teolojiye bir tepki olarak çıktığını söylemek tam doğru olmayabilir, ama bu, önemli bir gerekçeydi.

Çağcılık, çoğu konuda liberal meyile karşı bir duruş sergilemiştir. Liberalizmin bütün cazibesine rağmen, bu teori taraftarlarının Kutsal Kitab'ın güvenilir ve uygulanabilir bir kaynak olduğundan şüpheleri yoktu. Kutsal metinlerin anlamları yeterince açtı ve onlara göre tarih yedi çağa bölünmüştür: 1) Adem'in Cennet'te yaratıldığı andan ilk günahın işlenişine kadar geçen *Suçsuzluk Dönemi*, 2) İlk günah ile başlayan *Bilinçlilik*

6 David Harrington Watt, "The Private Hopes of American Fundamentalists and Evangelicals, 1925-1975", *Religion and American Culture*, c. 1, Sayı 2, 1991, s.156; Ernest R. Sandeen, *Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930*, University of Chicago Press, Chicago, 1970, s.172, 175.

Dönemi, 3 İnsanların et yemelerine izin verilen *Beşeri Yönetim Dönemi*, 4) İbrahim ve Musa ile yapılan *Ahit Dönemi*, 5) Musa ile İsa arası *Hukuk Dönemi*, 6) İsa sonrası *Kilise Dönemi* 7) Mesih'in ikinci gelişi ile başlayacak olan *Milenyum Dönemi*.⁷ Bunlardan her biri, "Tanrı'nın insanlığa yönelik metodundaki bazı değişiklikleri" ve insanın 'yeni bir imtihanını' içeriyordu. İnsan bu imtihanlardan başarılı olamazsa her çağ felaketle sona eriyordu. İçinde yaşanan çağ, *Kilise Çağı*'ydı. *Krallık Çağı* bir sonraki çağ olduğuna göre, şu an Tanrısal Krallığın geliş zamanı değildi. Ayrıca beklenen Krallık klasik premilenyumculuğun aksine doğüstüydü.⁸ Yani onun gerçekleşmesinde insanın fazla rolü yoktu. Tanrı zaman zaman sürece müdahale eder ve bir çağdan diğerine geçilir. Dolayısıyla Krallık, Tanrı'nın lütfu ve müdahalesi sonucu gerçekleşecekti. Bu açıdan bakıldığında çağcılık, gelişim karşıtı bir açıklama yoludur.

ABD, çağcılık tartışmaları içerisinde 1870'li yıllarda Charles Darwin'in 1859 yılında yayımladığı *Türlerin Kökeni* (The Origin of Species) adlı çalışması üzerine başlayan evrim tartışmalarına sahne oldu. Princeton Okulu'ndan Charles Hodge öncülüğündeki muhafazakârların tamamına yakını, Kutsal Kitab'ın yanılmazlığını ileri sürerek bu teoriyi reddetmiştir. Onlara göre Tekvin'de geçen "Tanrı'nın her şeyi yoktan altı günde yaratması" kesin bir inançtı. Oysa bu teori onlara göre Tanrı'ya inanma ihtiyacını ve Tanrı'nın insanı yüce bir varlık olarak yarattığı anlayışını ortadan kaldırıyordu. Karşılaşılan din-bilim sıkıntısına Kantçı gelenek ve Alman idealizmi ile bir çözüm bulunmaya çalışılmıştır. Frederick Schleiermacher ve Albert Ritschl, dinin tarihsel ya da bilimsel gerçeklere dayandırılmamasını önermiştir. Onlara göre din kendi manevi alanında kalmalı ve bilimsel araştırmalara değil, kalplere yönelerek dinsel tecrübeye dayandırılmalıydı. Bilim ancak bu şekilde kendi otonomisine sahip olabilir; din de onu araştırmanın ötesinde kalabilirdi.⁹ Fakat bu öneriler de muhafazakârların sorunlarını çözmede yeterli ve doğru bir yaklaşım olarak kabul görmemiştir.

Ondokuzuncu asrın son 20-30 yılına gelindiğinde çağcı öğretisi Darby ve ondan etkilenen gönüllü kişi ve kuruluşlar tarafından anlatılıyordu. Çağcılık en çok da Calvin geleneğinden gelenler tarafından savunuluyor-

7 Amy Johnson Frykholm, *Rapture Culture: Left Behind in Evangelical America*, Oxford University Press, New York, 2004, s.15.

8 Marsden, *age*, s.51; Marsden, *agm*, s.230.

9 McCune, "The Formation of the New Evangelicalism", s.12; Marsden, *age*, s.19-20

du. Az sayıdaki Metodist, Episkopal ve Anglikan da buna sıcak bakıyordu. Bu sıralama, oluşum sürecindeki Amerikan Protestan Fundamentalizmi'nin kompozisyonu açısından önemlidir. Çağcılığın yayılmasında en etkin rolü, konferanslar üstlenmiştir. Bunlardan Niagara Konferansları'nın ayrı bir yeri vardır. Konferanslara 1870'lerde öncülük edenler, günümüz Amerikan Protestan Fundamentalizmi'nin babaları olarak bilinirler. Bunların başında, Walnut Street Presbiteryen Kilisesi'nde yıllarca rahiplik yapan Presbiteryen James H. Brookes gelir. Ayrıca Presbiteryen ve Kongregasyonel kiliselerde uzun dönem rahiplik yapan William J. Erdman, Baptist rahip Adoniram Judson Gordon ve Presbiteryen William G. Moorehead'ı da zikretmek gerekir.¹⁰

Niagara Grubu öncülüğünde gerçekleştirilen çağcı konferanslar serisinin ilki 1876'da Niagara'da yapılmıştır. Fakat bu, çok küçük ve etkisizdi. Grubun geniş anlamda asıl konferans serisinin ilki, *Birinci Uluslararası Kehanet Konferansı* adıyla 30 Ekim 1878'de *Holy Trinity Episkopal Kilisesi*'nde yapılmıştır. Çağcıların burada ifade ettikleri tarihin sonuna ilişkin kehanetlerin çok yakınlığına ve kötümser gelecek vurgularına sadece Anglikan ve Katolikler'den tepki gelmiştir. Konferansın kalıcı etkileri olmuştur. Konferansa katılan bir grup muhafazakâr, Mesih'in premilenyumcu dönüşünü ve kehanet konularını dile getirmiştir. Onların konferansa katılımları, çağcılar ile Princeton işbirliğini başlatmıştır. Her iki grup *zındıklık* olarak gördüğü Modernizm'e karşı ondokuzuncu asrın son yirmi yılında aynı platformlarda bulunmuşlar ve yazılarını aynı yerlerde yayımlamışlardır. Niagara konferansları yaz aylarında sürmüştür. Birinci Dünya Savaşı öncesinde dördü uluslararası olmak üzere çok sayıda konferanslar verilmiştir. Çağcılar ve Princeton teologları, birbirilerini gerçek din üzere görmüşlerdir. Her iki grup Tanrı'nın aşkınlığını ve onun tarih ötesi olduğunu vurgulamış, sosyal problemlere ilişkin tartışmalarda kötümserliklerini dile getirmiştir. Aslında bunlar hiçbir şekilde uyuşabilir nitelikte değildi. Fakat modernizm korkusu, onları bu birlikteliğe itmştir. Bu arada evangelik D. L. Moody de 1880-1902 yılları arasında konferanslar düzenlemiştir. O bir çağcı olmasa da, konferanslarda bu temaları işlemiştir. Kendisinin yokluğunda başkanlık görevini çağcı A. J. Gordon ya da A. T. Pierson'a devretmesi anlamlıdır. Yürütülen konferansların önemli bir kısmı Niagara Grubu ya da Moody tarafından idare edilse de, değişik teşki-

10 Sandeen, agm, s.71-72.

latlar öncülüğünde başka konferanslar da gerçekleştirilmiştir. İlki 1876 yılında başlayan Kutsal Kitap konferansları serisi 1960'lara kadar sürmüştür. Bu arada muhafazakârlar, liberalizm yandaşlarını sapkınlıkla suçlamışlardır. Bu itham, Presbiteryenler arasında 1892 yılında Henry P. Smith'in, ertesi yıl Charles A. Briggs ve 1899'da da A. C. McGiffert'in rahiplikten kovulmalarına yol açmıştır.¹¹ Asrın bitiminde Fundamentalizm hâlâ tamamen belirginleşmemiş olsa da, aşırı muhafazakârlar kendilerini Amerikan hayatında hissettirmeye başlamışlardır. Onlar henüz ayrı bir kimlik olarak belirginleşmediği için etkilerini tam olarak tahmin etmek zordur. Ama mücadele sınırları yavaş yavaş belirginleşmiştir. Muhafazakârlar evangelizmde büyük başarı göstermişler, düşüncelerini şehirden taşraya taşımışlardır. Bu dönemde geleceğin fundamentalist liderlerinin rahiplik görevini değil de daha etkili gördükleri dergi editörlüğü (Charles G. Trumbull, Arno C. Gaebelin), dini okul yöneticiliği (James M. Gray, Reuben A. Torrey) ve sempozyum başkanlığı (G. Moorehead, Melvin G. Kyle) gibi görevleri seçtiklerini görmekteyiz.¹²

Amerikan Fundamentalistleri'nin farklı bir grup olarak ortaya çıkışları, 1910-1915 arasında *Los Angeles Birleşik Petrol Şirketi*'nin kurucusu ve baş hissedarı olan Güney Californialı petrol zengini çağcı Lyman Stewart ile kardeşi Milton'un direktifleri doğrultusunda yazılan *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* (Temel Prensipler) adlı kitapçık serisiyle başlamıştır. Eser, popülerleşen liberal teolojiye ve gündemdeki evrim tartışmalarına tepki olarak Princeton'da yazılmıştır.¹³ Tamamı 12 ciltlik seriden oluşan kitap, Baptist rahip Amzi C. Dixon editörlüğündeki çağcı teolog ve rahiplerden oluşturulan bir komite idaresinin ürünüdür. Toplam 64 yazarın 90 makalesinden oluşturulan eser, Hıristiyan öğretilerinin ve Kutsal Kitab'ın yetkinliğinin bir savunusunu yapmıştır. Kitapta çağcılık ayrı bir makale konusu olmasa da, yazarların 31'inin bunlardan olması anlamlıdır. Kitapta ayrıca teslis, doktrinler, evangelizm ve misyon konuları yanında Yehova Şahitleri, Mormonlar, Eddyciler ve Ruhçular da ele alınmıştır. Esere katkı sağlayan rahip ve teologların çoğu Kalvinci gelenekten geliyordu. Mezhepsel dağılım olarak da ezici çoğunluğun Presbiteryen-

11 McCune, "The Formation of the New Evangelicalism", s.21-22, 27; Sandeen, agm, s. 72-73, 75-77.

12 Sandeen, agm, s.77.

13 Rebecca M. De Sousa, *Varieties of Fundamentalism*, unpublished thesis in the College of Arts and Sciences, Georgia State University, 2006, s.1. Ayrıca bkn. Ali Rafet Özkan, *Fundamentalist Hıristiyanlık: Yedinci Gün Adventizmi*, Alperen Yay., Ankara, 2002, s.10.

lerde olduğunu, onları Baptist, Reform, Kongregasyonel ve Metodistlerin izlediğini görmekteyiz. Stewart kardeşlerin finanse ettiği kitabın 3 milyon adedi pastörlere, misyonerlere, ilahiyat hoca ve öğrencilerine, dinsel kurum ve kuruluş üyelerine, kolej hocalarına ve halka ücretsiz dağıtılmıştır.¹⁴ Stewart kardeşlere göre Hıristiyan inancı, bilim ve modernizmin meydan okumalarına karşı korunmalıydı ve her Hıristiyan şu beş ilkeyi ifade etmeliydi: Kutsal Kitap Tanrı Sözü olup hatadan uzaktır ve onun literal okunması esastır. İsa'nın annesi bakireydi. İsa, günahlarımızın başışlanması için çarmıhta ölmüştür. Onun bedeni mezarında dirilmiştir. İsa'nın mucizeleri, gerçek tarihsel olaylardır.

Stewart kardeşlerin projesi uzun vadede etkisini göstermiş, Fundamentalistler toparlanmaya başlamışlardır. Eserin yazımı, 'fundamentalist' tanımlamasında sembolik bir nokta olarak tarihe geçmiştir. Aydınlanma, Liberalizm ve Modernleşme, neticede Baptist, Presbiteryen ve Metodist kiliselerde modernist ve fundamentalistlerin saflarını belirleme kararını vermelerine yol açmıştır. Sürdürülen konferanslar bu dönemde meyvesini vermeye başlamış, Baptist W. B. Riley öncülüğünde 1919'da *Dünya Hıristiyan Fundamentalistler Birliği* kurularak Fundamentalistler'in karar mekanizması oluşturulmuştur.¹⁵ Fundamentalizm tarihinde önemli bir olay, 1920'de Baptist Curtis Lee Laws'ın *Watchman Examiner* adlı Baptist dergide ilk defa 'fundamentalist' terimi kullanmasıdır. Terim ilk kullanılmaya başlandığında, 'modernizme karşı çıkış' anlamında *Fundamentalistler*'de tanımlanan kimseleri ifade ediyordu.¹⁶

Fundamentalistler ilk dönemlerinde oldukça hassastılar. Onlara göre bunun pek çok nedeni vardı: Evrim teorisi hala bir tehlikeydi. Dünyada Tanrı'dan uzaklaşmaya doğru bir meyil vardı. Komünizm tehdidi sürüyordu. Fundamentalistler başta evrim olmak üzere karşılaştıkları modernitenin ürünü sorunlar karşısında sergiledikleri radikal söylemleri nedeniyle, genellikle akıl ve bilim karşıtı kimseler olarak görülüyordu. Bununla birlikte, Fundamentalizm modern bir akımdır ve Aydınlanma'nın özelliklerini yansıtmaktadır. Kutsal Kitap'ın yanılmazlığı, Fundamentalist kim-

14 Sandeen, agm, s. 77-79; Marsden, age, s. 118-120.

15 McCune, "The Formation of the New Evangelicalism", s. 24; Robert T. Handy, "Fundamentalism", *The Encyclopedia Americana*, New York, 1975, c. 12, s.164.

16 McCune, "The Formation of the New Evangelicalism", s.19. Ayrıca bkn. Bruce Shelley, 'Fundamentalism', *The New International Dictionary of the Christian Church*, ed. J. D. Douglas, Paternoster Press, Exeter, 1974, s. 397

liğin özüdür. Bu da, gerçeklerin akıl ve sağduyu ile anlaşılabilceğini savunan İskoç Sağduyu Realizmi'ne dayanır. Sağduyu Realizmi ve Baconcu bilim, Thomas Reid ile ABD'yi etkilemiştir.¹⁷ Dolayısıyla Fundamentalizm, yirminci asırda Amerikan dinsel ve seküler yaşamında yoğunlaşan modernist eğilimlere tepki olarak ortaya çıkmıştır. Onlar Aydınlanma'dan etkilenmişler ve neticede din ile bilim uzlaşısına bir zemin oluşturmuşlardır. Didaktik Aydınlanma, Kutsal Kitab'ın tarihsel bir gerçeklik olması yanında, onun bilimsel eğitim ve ahlak açısından da hatasızlığını savunmuştur.

Fundamentalistler ayrı bir kimlikle kendilerini ifade edecek gücü hissettiklerinde, içerisinde yaşadıkları kiliselerde tartışmaları alevlendirmişlerdir. Huzursuzluklar önce Baptistler arasında ve ardından da Presbiteryenler'de yaşanmıştır. Baptistler'deki tartışmada, *Ulusal Fundamentalistler Federasyonu* ve *Baptist Kutsal Kitap Birliği*, *Kuzeyli Baptist Kilisesi*'ndeki modernizm yanlılığına sert tepki göstermiştir. *Ulusal Fundamentalistler Federasyonu* tartışmayı bölünme noktasına getirmese de, *Baptist Kutsal Kitap Birliği* bölünmüştür. *Baptist Kutsal Kitap Birliği* büyük ölçüde çağcı görüş mensuplarından, *Ulusal Fundamentalistler Federasyonu* da Kalvinci gelenekten geliyordu. Aşırı bir dinsel söylemi olan militarist *Baptist Kutsal Kitap Birliği*'nin A. C. Dixon, William B. Riley, T. T. Shields ve W. L. Pettingill gibi liderleri birer çağcıydılar.¹⁸ Fundamentalistler'de bu hareketliliğin ardından 1920'li yıllarda ülkedeki diğer mezhepleri ve Amerikan kültürünü kontrol etmek için mücadeleye giriştiler. Gayretleri sonuç vermeyince daha da ayrılıkçı oldu ve bağlı oldukları mezhep ve gruplardan ayrılarak kendi kilise ve teşkilatlarını kurmaya başladılar.

Fundamentalistler 1941 yılında, Presbiteryen Carl McIntire öncülüğünde oldukça saldırgan yapıdaki "*Amerikan Hıristiyan Kiliseler Konsili*"ni kurmuşlardır. Buna Machen de destek vermiştir. Ardından 1942'de daha büyük ve ılımlı çizgideki *Milli Evangelikler Birliği* kurulmuştur. Bu tip fundamentalizm ülkede genellikle "*muhafazakâr evangelikler*" ya da "*yeni-fundamentalistler*" olarak adlandırılmıştır.¹⁹

17 Andrew Charles Hoffmeister, *Fundamentalism and Modernity: A Critique of the "Anti-Modern" Conception of Fundamentalism*, unpublished MA Thesis in the College of Arts and Sciences at the Georgia State University, 2006, s. 47-48.

18 Sandeen, agm, s. 81; Carpenter, age, s.45.

19 Handy, agm, s.164; McCune, "The Formation of the New Evangelicalism", s. 32. Ayrıca bkn. Mahmut Aydın, "Batı Hıristiyan Düşüncesinde Fundamentalist Hareketin Öyküsü", *İslamiyat*, c. 10, Sayı 1, Ankara 2007, s. 49-50. Dindarlık konusunda daha farklı hassasiyetleri

Dünya Hıristiyan Fundamentalistler Birliği'nin ardından, bu defa 1920 yılında Kuzeyli Baptist Konvansiyonu'nda liberalizmle mücadele amacıyla W. B. Riley, John Roach Straton, William Pettingill ve Robert T. Ketcham ile ılımlı fundamentalistlerden Russell Conwell, Curtis Lee Laws, John Marvin Dean öncülüğünde *Fundamentalist Derneği* kurulmuştur. Bundan üç yıl sonra yine Baptistler'den W. Riley, J. Frank Norris ve T. Shields daha saldırgan yapıdaki *Baptist Kutsal Kitap Birliği*'ni kurmuştur.²⁰

Fundamentalistler 1920'li yıllarda Evrim Karştı Birliği, Amerikan Kutsal Kitap Haçlıları, Mesih'e Dönmek, Kutsal Kitap ve Anayasa gibi teşkilat ve dernekler oluşturmuşlardır.²¹ Bu derneklerin çalışmaları sonucu 1925 yılında evrim teorisi okullarda yasaklanmıştır.²² Bu dönemde Fundamentalizm'in önde temsilcileri Presbiteryen ve Baptistler içerisinde yer almıştır. Presbiteryen olanların çoğu, liberalleşmekle suçladıkları Princeton teolojisinden ayrılarak J. Gresham Machen öncülüğünde 1936'da kurulan Ortodoks Presbiteryen Kilisesi'nde bir araya gelmişlerdir. Baptistler içerisindeki fundamentalist kuruluşlar ise genellikle *Düzenli Baptistler Genel Birliği* ve *Amerikan Muhafazakâr Baptist Birliği* etrafında toplanmıştır.²³ Ayrıca Metodistler ve Kuveykırılar içerisinde de benzer gelişmeler yaşanmıştır.

Marsden, Sandeen'in Fundamentalizm'in ortaya çıkışını 1920'lerin olaylarına bağlamasını benimsemekle birlikte, bunu merkez-taşra kopukluğuna indirgemesine karşı çıkar. Ona göre bu dönemde ülkede böyle bir kopukluk bulunmuyordu. Kaldı ki, liberaller köylerde daha iyi durumdaydılar ve Fundamentalizm ilk olarak kentte ortaya çıkmıştı. Marsden, Fundamentalizm'in gerisinde, fundamentalist liderlerin çoğunun İngiliz-İskoç olmalarını da önemli bir faktör olarak sıralar ve göçmen psikolojisinin bu anlayışın doğmasında etkili olduğunu ileri sürer.²⁴ Gerçekten de insanlar, yabancı oldukları yerlerde kendi vatanlarındaki hallerine göre

olan ve genel bir Hıristiyan duyarlılığı bulunan Evangelik Hıristiyanlar ile Fundamentalistler birbirine karıştırılmamalıdır. Bunlar arasında doğrudan bir ilişkinin olmaması nedeniyle bu metinde Evangeliklere yer verilmemiştir.

20 McCune, "The Formation of the New Evangelicalism", s. 25-26.

21 Rolland D. McCune, "The Self-Identity of Fundamentalism", *Detroit Baptist Seminary Journal*, vol. 1, Spring 1996, s.18; Marsden, *age*, s. 189.

22 Handy, *agm*, s. 164.

23 C. Allyn Russell, *Voices of American Fundamentalism: Seven Biographical Studies*, The Westminster Press, Philadelphia, 1976, s. 20, 138-139, 156, 218; Carpenter, *age*, s. 45.

24 Marsden, *age*, s. 201-202, 204-205.

çok daha fazla radikalleşirler. Bunu her zaman gözlemlemek mümkündür. Genellikle yabancı topraklarda kendinden olmayan insanlar arasında kendi kimliğini ve kültürünü korumak, zaman içerisinde daha radikal bir duruşu beraberinde getirir.

Fundamentalizm'e yol açan muhafazakârların İngiliz kökenli olduklarını ifade eden Marsden, İngiltere'de fundamentalist bir hareketin ortaya çıkmayışını ise, orada bu tür hareketleri ve düşünceleri engelleyici güçlü gelenegın ve kuruluşların olmasına bağlar ve ABD'de bu tür güçlerin hiç olmadığını ya da çok az etkiye sahip olduğunu ifade eder.²⁵

Fundamentalistler 1960 sonrası politikaya yönelmişlerdir. Onların politikadaki adresleri aşırı sağ olmuş ve 1970'lerde büyük bir siyasi güç haline gelmişlerdir. Ardından 1980'lerde çok daha kapsamlı bir forma ulaşmışlardır. Fundamentalist Jimmy Carter ve ABD'nin Hıristiyan kimliğini her seferinde ön plana çıkaran Baptist Jerry Falwell'in 1976 yılındaki başkanlık yarışında Ronald Reagan'a güçlü politik desteği, ABD'nin gözlerini Fundamentalistler'e çevirmesine yol açmıştır.

Fundamentalistler'in etkisi sonraki yıllarda artarak sürmüştür. ABD'nin 1980'li yıllarının politik ve kültürel hayatına bakıldığında, Fundamentalizm'in canlanması açıkça görülür. Bunda, Jerry Falwell'in rolü büyüktür. Başta Falwell olmak üzere Paul Weyrich ve Tim LaHaye, 1979 yılında *Ahlaki Çoğunluk* (Moral Majority)'u kurdular. Fundamentalistler, 1980 ve 1984 başkanlık seçimlerinde Ronald Reagan'a blok halinde destek verdiler. LaHaye, 1981 yılında dinsel teşkilatlara strateji geliştirmek üzere *Milli Politika Konsili*'nin kurulmasına öncülük etti. Bundan iki yıl sonra da Fundamentalist James Dabson, aile değerleri konusunda politikacıları etkilemek amacıyla *Aile Araştırma Konsili*'ni kurmuştur. Aynı yıl LaHaye, kiliseleri seçimlerde muhafazakâr politikacıları seçmeleri konusunda yönlendirmek için *Geleneksel Değerler İçin Amerikan Koalisyonu*'nu oluşturmuştur. Bu çalışmalar sonucunda Falwell taraftarları ve *Ahlaki Çoğunluk* mensupları, Reagan-Bush dönemlerinde etkin yerlere gelmişlerdir. Bu sayede mahkeme salonlarında, sınıflarda ve hatta Beyaz Saray'da ibadet etme gibi konular tartışmaya açılmıştır. Fundamentalistler'deki bu politik canlanma, 1988 yılında televizyon vaizi Pat Robertson'un Cumhuriyetçi Parti lehine propagandası ile somutlaşmıştır. Seçimlerdeki başarısızlığın ardından *Ahlaki Çoğunluk* Falwell tarafından feshedilse de, Fundamentalistler kısa süre sonra daha muhafazakâr çizgide kurdukları

25 Marsden, agm, s. 225-226.

Hristiyan Sağ (Christian Right)*, ardından Pat Robertson'un 1989 yılında kurduğu *Hristiyan Koalisyonu* (Christian Coalition) ve Randall Terry'in 1988 yılında oluşturduğu *Kurtarma Operasyonu* (Operation Rescue) ile yollarına devam etmişlerdir.²⁶ Hristiyan Koalisyonu faaliyetlerini ağıktan yürütünce, 1999 yılında vergi muafiyetini kaybetmiştir. Bunun üzerine ayaklanan kiliseler, 2002 yılında, kiliselere, vergi muafiyetini kaybetmeden ve rapor ibraz etmeden politik kampanyalara yönelik para toplama ve dağıtma yetkisi veren kanun maddesinin Kongre'ye sunulmasını sağlamıştır. Kanun Kongre'den geçerse de, 2003'ün başında Kongre'den 160 destekçi bulmuştur.

Burada Güney Baptist geleneğinden gelen Pat Robertson'a yakından bakmakta fayda vardır. İlk olarak 1960 yılında küçük bir tv istasyonu satın alarak evangelik faaliyete girişen Robertson, kısa sürede sektörde büyümüş, 1977'de de Regent Üniversitesi'ni açmıştır. Ardından 1986 yılında politikaya girmiş ve 1989 yılında da *Hristiyan Koalisyonu*'nu kurmuştur. Bunun amacı, Hristiyanları mahalli konsillerde, eyalet mahkemelerinde ve Kongre'de temsil etmek, kamuoyuna yönelik konuşma fırsatı bulmak, sosyal ve politik arenada Hristiyan liderleri eğitmek, Hristiyanlara günlük konularda bilgi vermek, Hristiyan karşıtı önyargıları protesto etmek ve onların meşru haklarını savunmaktır. Onun en büyük destekçisi, Güney Baptist Konvansiyonu'dur. Robertson daha sonra *Amerikan Hukuk ve Adalet Merkezi*'ni kurmuştur. Başlangıçta dinsel özgürlüğü geliştirmeyi amaçlayan kurum bugün milli güvenlik, insan hayatı, evlilik, adli davalar ve pornografi gibi konulara el atmış durumdadır.²⁷

Günümüzde Fundamentalistler çeşitli grup ve teşkilatlarla Amerikan politik hayatında varlıklarını sürdürmektedirler. Bunların başında, ABD'yi Tanrı'nın seçtiğine ve insanların Mesih'in gelişine zemin hazırlamak için politikaya girmesi gerektiğine inanan *Hristiyan Yeniden Yapılanmacıları* gelir. Bu akımın en önemli siması Gary DeMar'dır. Bunlar devlet işlerine aktif olarak el atarak siyasette Cumhuriyetçi Parti'ye yakın durmuşlar,

* Ülkede 2000 yılındaki seçimlerde seçmenlerin %14'ü kendisini *Hristiyan Sağ*'ın bir parçası olarak görmüş ve bunların %79'u George W. Bush'u desteklemiştir. Bkn. Kellstedt, Lyman A., Corwin E. Smidt, James L. Guth, and John C. Gren, 2001, "Cracks in the Monolith? Evangelical Protestant and the 2000 Election" *Books and Culture Magazine/Christianity Today*. Bkn. <http://www.christianitytoday.com/global/pf.cgi?bc/2001/003/2.8.html>.

²⁶ Fea, agm, s.205-206; Hoffmeister, age, s. 26-28, 30-32.

²⁷ De Sousa, age, s.51-52, 55-60; Justin Watson, *The Christian Coalition: Dreams of Restoration, Demands for Recognition*, St Martin's Press, New York, 1997, s. 53.

onun politikaları doğrultusunda hareket etmişlerdir.²⁸ Bugün Baptistlerin ezici çoğunluğu; Presbiteryenlerin, Pentakostalların ve Metodistlerin de yaklaşık yarısı kendilerini Fundamentalist olarak nitelemektedir.²⁹

Amerikan Protestan Fundamentalistleri'nin Temel Öğretileri

Fundamentalistler açtıkları okullar ve yayınladıkları eserlerle bir taraftan öğretilerini belirleyip sistemleştirmeye, öte yandan da diğer kiliselere karşı kendi düşüncelerini savunmaya girişmişlerdir. Bu çerçevede öncelikle hızlı bir okullaşma yaşanmıştır. Açılan Kutsal Kitap enstitüleri, akımın gelişip yayılmasına önemli katkı sağlamıştır. Moody Kutsal Kitap Okulu, Los Angeles Kutsal Kitap Enstitüsü, Kuzey Baptist Yüksek Okulu, Philadelphia Kutsal Kitap Okulu ve Bob Jones Kutsal Kitap Okulu, ilk dönemde açılan okulların en önemlilerindedir. Buralarda yoğun bir fundamentalist eğitim verilmiş ve genellikle *The Scofield Bible*, *The Fundamentals*, *Our Hope*, *The Watchman Examiner*, *The King's Business*, *The Sunday School Times*, *The Baptist Beacon*, *The Pilot* (W. B. Riley), *The Searchlight* (J. Frank Norris) ve *The Gospel Witness* (T. T. Shields) gibi eserler okutulmuştur.

Amerikan Protestan Fundamentalistleri'nin temel öğretisi ve anlayışları, onların ortaya çıktıkları dönemi yansıtır. Onların ilk dönemden itibaren vurguladıkları ve zamanla hiç değiştirmedikleri temel doktrinleri şu şekilde sıralanabilir:³⁰

28 De Sousa, *age*, s. 7, 26-29, 34-35, 39. Bush Yönetimi yanında yer alan pek çok danışman, onun politikasının biçimlenmesine katkı sağlamaktadır. Kendileri Fundamentalist olmasa da, onlarla paralellikleri bulunan Beyaz Saray'ın şu simaları önemlidir: Samuel P. Huntington, Bernard Lewis, Paul Wolfowitz, Condoleezza Rice. Yine ABD'de Amerikan-İslam ilişkilerini araştıran bir komitenin başkanı olan Daniel Pipes için de aynı şey söylenebilir. Pipes ve Lewis, kamuoyunda İslam'a yönelik sert tutumları ile tanınmaktadırlar.

29 Krş. B. Eugene Griessman, "Philo-Semitism and Protestant Fundamentalism: The Unlikely Zionists", *Phylon: The Atlanta University Review of Race and Culture*, c. 37, Sayı 3, 1976, s. 200-201; Wesley Pruden, "Israel's U.S. Ties Begin to Bind," *The National Observer* (August 23), 1975, s. 16.

30 Fundamentalistlerin temel öğretileri konusunda bkn.: Sandeen, *age*, s. 62-70, 215-221; Marsden, *age*, s. 226; Eun Jung Oh, Stacy L. Bliss, and Robert L. Williams, "Christian Fundamentalism and Prominent Sociopolitical Values among College Students in a South-Korean University", *Journal of Religion & Society*, The Kripke Center, c. 9, 2007, s. 1; De Sousa, *age*, s. 64-66, 71; Hoffmeister, *age*, s. 6, 22-24, 29; Chip Berlet & Nikhil Aziz, "Culture, Religion, Apocalypse, and Middle East Foreign Policy", *Rightweb.irc-online.org*, December 5, 2003, s. 2; Christie Arine Carr, *Christian Fundamentalism, Authoritarianism, and Attitudes Toward Rape*

1. Fundamentalist anlayışta Kutsal Kitab'ın literal okunması esastır. Kutsal Kitab'ın mutlak yetkinliğini savunan Fundamentalistler, Tanrı'nın gerçeklerini yanılabilir bir kitapla ortaya koymayacağını düşünürler. Onlara göre Kutsal Kitap sözlü olarak vahyedilmiş ve orjinaline göre kaydedilmiş olup yanılmazdır. Üstelik akla tamamen uygundur. Ona insani unsur karışmamıştır. Onda gerçekler açık biçimde yer alır. Dolayısıyla literal bir şekilde yorumlanmalıdır.³¹ Aydınlanma'nın etkisindeki Fundamentalistler, alegorizmi ve sembolleri büyük oranda terk etmişlerdir.

2. İsa Tanrı Oğlu olup, Bakire Meryem'den doğmuştur. Fundamentalistler, Hıristiyan tarihi boyunca zaman zaman ortaya çıkan İsa'nın tarihselliğini ve tanrısallığını zedeleyecek her türlü yoruma karşı çıkmışlar ve onu Tanrı'nın Oğlu olarak görmüşlerdir. O, tanrısallık bir şahsiyettir. Ama aynı zamanda Bakire Meryem'den doğmuştur. Bu öğreti, onsekizinci ve ondokuzuncu asrın Aydınlanma ve Pozitivist yaklaşımına bir tepki olarak ortaya çıkmış gibi gözükmemektedir. Zira bu dönemde din-bilim anlayışı sonucunda Batı'da İsa'nın gerçekten yaşayıp-yaşamadığını sorgulayacak düzeyde onun hayatını alt üst edecek bir anlayış gelişmiş, bu konuda çeşitli kitaplar yazılmıştır.

3. Darby'in çağcı teorisinin kabulü esastır. Çağcılığı benimseyen Fundamentalistler,* dünyanın hızla sona doğru gittiğini, dünya hayatının son çağı olan milenyum öncesinde baskı, zulüm, savaş ve şiddetlerle dolu yedi yıllık Büyük Felaketler yaşanacağını, imanlıların bundan önce mucizevi biçimde Semaya yükseltilerek felaketlerden kurtarılacağını ve felaketler sonrasında Mesih'in yeryüzüne dönerek Tanrı Krallığı'nı kuracağını savunurlar. Dolayısıyla Fundamentalistler, Mesih'in yeryüzüne iki defa döneceğine inanırlar. İlki, çağın sonunda olacaktır. Bu gelişinde dünyadaki bütün gerçek üzere olan imanlı Hıristiyanları yüceltilmiş bedensel

Victims, unpublished MA Thesis at the Faculty of the Department of Psychology East Tennessee State University, 2006, s. 13; Gary North, "Millennialism and the Progressive Movement", *Journal of Libertarian Studies*, c. 12, Sayı 1, 1996, s. 129; Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, University of California Press, Berkeley, New Angeles and London, 1998, s. 74-75.

³¹ Hoffmeister, *age*, s. 18, 48.

* Bununla birlikte 1920-30'lü yıllarda Fundamentalistleri içerisinde amilenyumcu ve postmilenyumcu olanları da görmek mümkündür. Örneğin J. Gresham Machen bir amilenyumcuydu. Fakat bugün Fundamentalistler'in tamamına yakını çağcı tarih anlayışına sahiptir. Sadece Bağımsız Presbiteryenler amilenyumcu teoriyi benimsemektedirler. Bkn. Rolland D. McCune, "Doctrinal Non-Issues in Historic Fundamentalism", *Detroit Baptist Seminary Journal*, 1 (Fall 1996), s. 171.

varlıklara dönüştürülerek semaya yükseltecektir. Mesih'in bu dönüşü, sadece "bulutlarla gökyüzüne yükseltilen" azizleri tarafından görülecektir. Semaya yükselen Hıristiyanlar burada İsa ile birlikte otururken, geride kalanlar kaosa sürüklenmekte olan dünyada sıkıntılarla karşı karşıya kalacaklardır. Daha sonra, Mesih'in yeniden yeryüzüne dönüşü ve diğer çağın, yani milenyum krallığının başlangıcı gerçekleşecektir.

Fundamentalistler'e göre dünyada yaşanan pek çok olay, dünyanın sonunun yaşandığını göstermektedir. Bunun en önemli işareti, İsrail Devleti'nin kurulmasıdır. Onlara göre bu süreçte Amerika, Tanrı nazarında seçilmiş bir ülkedir. Bu nedenle Robertson ve diğer Fundamentalistler Kudüs konusunda Müslümanlara karşı katıdır. Robertson, Amerika'nın Yahudileri İsrail'e göndereceğine inanır. Çünkü Fundamentalistler, İsa'nın dönüşünün bir parçası olarak gördükleri için, Kudüs'ün bir Yahudi şehri olmasını savunurlar. Bu da, Pat Robertson ve diğer Fundamentalistler'in Müslümanların Kudüs'teki varlık ve etki iddialarına sert tepki göstermelerine yol açmıştır. Robertson, Amerika'nın İsrail'i koruyacağına ve Yahudileri Kudüs'e döndürmede başarılı olacağına inanır. Fakat Robertson, ABD'nin Filistin - İsrail görüşmelerine aracılık yapmasıyla, bu ilahi planın gerçekleşmesini engellediğini düşünmektedir. İsrail'in Kudüs'e girdiği 1967 tarihinden hareket ederek, bu tarih sonrasında geçecek 40 yıl sonrasına işaret eder ve '2007'yi bekleyin' diyerek insanları uyarmaktan geri kalmaz.³² Robertson ve diğer Fundamentalist yaklaşımlar, onların aynı zamanda politik merkezli bir grup olduklarını göstermektedir.

4. Modernizmin reddi. Fundamentalizm, bir anlamda modernizme karşı bir tepki hareketidir. Fundamentalistler modernizme karşı çıkarlar. Bununla birlikte Fundamentalizm'in ondan etkilendiği açıktır. Neticede dinin politikleşmesi, Fundamentalistler'in modernitenin doğurduğu krize bir tepkisidir. Aslında pietizm, evangelizm, yeniden canlanmacılık, muhafazakârlık, milenyumculuk ve kutsalcılık gibi akım ve anlayışlarla pek çok konuda aynı özellikleri paylaşmakta olan Fundamentalizm, modernizme karşı çıkışta gösterdiği kavgacılığıyla bunlardan ayrılmıştır. Bu çerçevede Fundamentalistler modernitenin temel ürünleri olan demokrasi, çoğulculuk, insan hakları ve liberal hoşgörüyeye karşı çıkarlar.

Fundamentalistler aynı şekilde modern hayatın dikte ettiği modern kadın/erkek rollerini de reddederler. Dolayısıyla bir fundamentalist hiç-

32 Hoffmeister, *age*, s. 22-24.

bir şekilde bir kadının evlilikte söz sahibi olmasını istemediği gibi,³³ homoseksüel ve kadın hakları ile kürtajı da topluma zararlı “liberal” değerler olarak görür.³⁴

5. Evrim teorisinin reddi. Aydınlanma'nın etkisiyle evrim teorisi Batı'da ve ABD'de önemli bir kabul görürken, Kutsal Kitab'ın yaratmaya ilişkin ifadelerini literal okuyan Fundamentalistler ona şiddetle karşı çıkmışlar ve Tanrı'nın her şeyi, emir vermesi ile aniden yarattığını savunmuşlardır. Evrim teorisi ondokuzuncu asrın sonunda ABD'nin güneyinde 'sapkınlık' olarak görülmüştür. O dönemde evrim karşıtı söylem cılız olsa da, Fundamentalistler zamanla politikada elde ettikleri başarıyı, inançlarını dayatmada bir araç olarak kullanmaktan kaçınmayınca, bu durum ülke genelinde önemli bir sorun olmuştur. Sonraki dönemlerde evrimin okullarda sıradan bir “teori olarak” okutulması dahi mahkemelerde dava konusu olabilmıştır.

6. Sosyal içerikli kural ve yasaklar. Fundamentalistler ilk dönemden itibaren toplumsal anlamda beş temel noktaya odaklanmışlardır. Alkol ve tütün kullanımına, oyun oynamaya, kumar oynamaya, sinemaya gitmeye ve geleneksel oyunlar dışında dans etmeye karşı çıkmışlardır. Kürtaj, fahişelik ve pornografi de onların karşı çıktıkları ve mücadele ettikleri konular olmuştur.

Amerikan Protestan Fundamentalistleri'nin Yahudilerle İttifakı

Genel anlamda söylemek gerekirse, Hıristiyanların Yahudiliğe ve Yahudilere bakışı olumsuzdur. Bunda, ilk dönemde yoğunlaşan Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlara yönelik Yahudi baskıları, inanışa göre Deccal'ın Yahudi olacak olması, Yahudiliğin misyonunu tamamlamış olması gibi Hıristiyan vurguları etkili olmuştur. Bu açıdan genel olarak Hıristiyanların Yahudiliğe karşı tutumu Semitizm'e destek şeklinde gerçekleşmiştir. Fakat Fundamentalistler Yahudilere yönelik bu olumsuz bakışı tam tersi bir yöne çevirmişlerdir.

Sözünü ettiğimiz değişim, Fundamentalistler'in ilk dönemlerinden itibaren savundukları çağcılık anlayışının tabii bir sonucudur. Buna göre Yahudilere yönelik evangelizm hareketi, kurtuluş için Mesih'e inancın esas olduğunu, Kutsal Kitap kehanetlerinin aynen yazıldığı gibi gerçekleşece-

33 Bkn. Carr, *age*, s. 13.

34 Hoffmeister, *age*, s.31.

ğini, Yahudilerin kendi ülkelerine döneceklerini ve sonunda Mesih'i ve onun krallığını kabul edeceklerini ve Yahudileri Hıristiyanlığa döndürmenin Hıristiyanların bir görevi olduğunu savunur. Onlar bunun için Siyonizmi desteklemişlerdir. Kendilerini 'aydınlanmış' ve 'kurtarılmış'; buna karşın İsa'yı kabul etmeyenleri 'kayıp' ve 'hakikate karşı kör' olarak nitelemişlerdir. İsa'ya inanmayan Yahudiler de 'kayıp'tır. Bunun için Fundamentalistler genellikle 'anti-Semitik' olarak adlandırılırlar. Onlar Arapları, Katolikleri ve hatta İsa'yı şahıs olarak kabul etmeyen Protestanları da 'kayıp' listesine sokarlar. Yahudi halkı, Mesih'in dünyaya dönüşünün bir vasıtası olarak görülür. Yahudilerin, dünyanın sonunda gerçekleşecek olaylarda etkin rol oynayacaklarını düşünürler. Bu, çağcı teorinin yansımasıdır. Buna göre Yahudiler bir gün Mesih'e inanacaklardır. Onlar bu amaç doğrultusunda ilk olarak 1809 yılında, bir Yahudi dönmesi olan Joseph S. C. F. Frey öncülüğünde, bölgedeki Yahudileri Hıristiyanlaştırmak amacıyla Londra'da "*Londra Hıristiyanlığı Geliştirme Topluluğu*" adlı bir teşkilat kurmuşlardır. Bunu, diğerleri izlemiştir. Kurulan teşkilatlar ve özellikle *Londra Hıristiyanlığı Geliştirme Topluluğu*, Yahudi evangelizmi ve İsrail'in vaad edilen topraklara dönüşü düşüncesini geliştirmiştir. Çeşitli mezheplerden gelen suponsorların katkısı ile ayakta duran teşkilatın hazırladığı planlar, oluşturduğu ilkeler, belirlediği inançlar, teşkilat yapısı ve hedefleri tamamen uluslararası nitelikte olmuştur. Kurulan bir diğer önemli kuruluş da, Yahudilerin kendi topraklarına dönmeleri için çalışan *İsrail İncil Elçiliği Arkadaşları*'dır. Bunu benzer diğer teşkilatların kurulması izlemiştir.³⁵

Fundamentalistler'in Yahudi inancını geçerli bir din olarak kabul etmeleri söz konusu değildir. Ama çağcı teorinin gerçekleşmesi adına, Yahudilerin Hıristiyan olmaları ve onların Kutsal Topraklara yönelik adımları atmaları gerekmektedir. Zaten Hıristiyan olmuş Yahudilerle Fundamentalistler'in ortak hareket etmesi kadar doğal bir şey olamaz. Fakat Yahudilerin öncelikle Kutsal Kitap'ta vaad edilen görevlerini yapmaları gerekmektedir. Büyük İsrail'in kurulması, Kudüs'ün başkent yapılması, Süleyman Tapınağı'nın yeniden inşası, İncil'in İsraililer de dâhil bütün dünyaya duyurulması gibi. Bunların gerçekleşmesi, Yahudilik açısından onların bölgedeki politik hükümranlılığının sağlanması ve ilahi vadinin tamamlanmasıdır. Dolayısıyla iki din mensubu, geleceğe yönelik hedefleri uğruna birbirlerine muhtaç bir senaryo oluşturmuşlardır.

35 Griessman, agm, s. 201, 203, 205, 208-210.

Fundamentalistler'in ilahi plan doğrultusunda Yahudilerle işbirliğine gitmeleri, günümüzde onları İsrail'in en güvenilir destekçileri yapmıştır. Bu bağlamda Pruden,³⁶ İsrail'e gelen yabancı turistlerin çoğunun Amerikan Yahudileri ve Fundamentalistler olduğunu belirtmiştir.

Sonuç

Fundamentalizm, dinlerin literal ve gelenekselci bir açıdan okunması sonucu ortaya çıkan bir algılama biçimi olup, hemen hemen bütün dinlerin ortak bir fenomenidir. Bu anlayışa göre; mevcut temel kaynaklardan hareketle ilk döneme gitmek ve o dönemi yeniden literal bir şekilde inşa etmek esastır. Dinin tek gerçek yorumu da budur. Bu açıdan Fundamentalizm, ilk döneme dönme adına, Aydınlanma, Liberalizm ve Modernite gibi onun önündeki engelleri ortadan kaldırmaya yönelik bir protesto hareketidir. Fundamentalizm'in modern karşıtı olması, onun Aydınlanma'nın değer(ler)ini reddetme ya da ona karşı isyan etme anlamındadır. Bu anlamda selefi bir takıntı söz konusudur. Neticede Fundamentalizm modern bir akımdır. Tıpkı demokrasi ve teknolojik gelişmeler gibi, Amerikan Protestan Fundamentalizmi de Aydınlanma'nın ürünüdür. 'Dondurulmuş' bir ilk dönemi yeniden inşa adına modernizme karşı çıkan Fundamentalistlerin garip bir durumu, onların mücadelelerinde reddettikleri modernizmin enstrümanlarını kullanmalarıdır.

Modern Hıristiyan Fundamentalizmi'nin gerisindeki itici güç evrim teorisi gibi gözükse de, aslında sorun çok daha derindir. Aydınlanma'nın salt akılcılığı ve aklın verilerine sonsuz güveni, din ile bilimi karşı karşıya getirmiştir. Pratiğe bakıldığında, ileri sürülen uyuşturma teorilerinin her zaman işe yaramadığını söyleyebiliriz. Hıristiyan Fundamentalizmi'nin gerisindeki bu sebep, diğer dinlerin fundamentalist hareketlerine de ivme kazandırmıştır. Neticede Liberalizm, Aydınlanma ve Modernizm'in seküler açılımları, geleneksel dinsel inançlara ve onların mistik söylemlerine büyük darbe vurmuştur. Bu da tepkisini, 'kutsala yeniden dönüş' parolasıyla Fundamentalizm şeklinde göstermiştir. Dolayısıyla Fundamentalizm, ilk kilise hayatını yeniden oluşturma adına başlatılmış, modern topluma karşı bir isyan hareketidir.

Reformasyon, "mutlak mükemmellik ve mutlak iyilik dönemi" olarak görülen ilk dönem kilise hayatına yeniden dönüş isteği açısından fun-

36 Pruden, agm, s. 16.

damentalist bir harekettir. Reformun dinsel metinleri literal yorumlamaya dayanan lafzcılık, halk dindarlığı ve sistemi teokratikleştirme çabaları (Kalvinistlerde ve Anabaptistlerde olduğu gibi), neticede Protestanlığı fundamentalist çizgiye tam olarak çekemediyse de, onu önemli ölçüde muhafazakârlaştırdığı kesindir. Kaldı ki reform, köklü bir değişim ve değişiklikle ilk kiliseyi 'yeniden oluşturmak'tır. Buradan, Amerikan Fundamentalizmi ile Avrupa Reformu arasında bir benzerliğe varabiliriz. Her ikisi de mevcut duruma karşı çıkmış, Hıristiyanlığın ilk dönemine özenmiş, *Sola Scriptura* (sadece Kutsal Kitab'ı esas alma)'yı ilke edinmiş, onun bireysel yorumuna ağırlık vererek kurumsal hiyerarşiyi reddetmiş, duygusal halk dindarlığını vurgulamış ve premilenyumcu bir tarih anlayışını benimsemiştir. Benzerlikler daha da arttırılabilir. Elbette ikisi arasında bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Onaltıncı asır Reformu, Protestan kiliseleri ve Reform teolojisi gibi eskisinden daha muhafazakâr bir din anlayışını ve bazı radikal anlayışları ortaya çıkarırken, Aydınlanma, Liberalizm ve Modernite'nin ilkeleri de muhafazakârlaşan Protestanlık içerisinde benzer bir operasyonla çok daha aşırı bir din anlayışı olarak fundamentalizmi meydana getirmiştir. Birçok açıdan Amerikan Fundamentalizmi'ne başlatıcı gücü Kalvinizm'in vermiş olması düşünmeye değer bir durumdur. Bu tespit, Fundamentalizm'in önce Baptist ve Presbiteryen gibi Reform orijinli gruplar arasından çıkmasıyla da desteklenir. Avrupa ve Amerikan tecrübelerinin sonuçlarının farklı olmasının kanımca en büyük nedeni, zaman ve mekânların farklılığı ve değişen dünya şartlarıdır. Bu nedenle Amerikan Protestanlığı içerisinde Fundamentalizmin ortaya çıkışını, Amerikan Protestanlığı'nın ikinci reform dalgası olarak görüyorum. Reformasyon'da normal din anlayışından muhafazakâr söyleme, Amerikan Fundamentalizmi'nde ise muhafazakârlıktan Fundamentalizm'e geçilmiştir.

Netice itibariyle Amerikan Protestan Fundamentalistleri, kökeni eskilere giden, teolojik yüzleri geriye dönük olan ve buna karşın modern dünyanın enstrümanlarını kullanarak mücadelesini sürdüren partikülarist bir Hıristiyan akımıdır. Bunlar hedefledikleri teolojik, ekonomik ve kültürel amaçlarını politika aracılığıyla yerel ve global düzeyde gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Bu açıdan onlar, kendilerini küresel ilahi bir planın gerçekleşmesine adanmış kimselerdir.

Türkiye Kırsal Dindarlığı Üzerine Bir Pilot Araştırma (Gördes ve Çevre Köyleri Örneği)

Hakkı KARAŞAHİN*

Abstract

In this study, we emphasize on the evolution phase of researches which have studied religiosity in Turkey as an empirical fact and also on the analyses and assessments oriented towards the development of rural religiosity measurement. In this study, as a result of factor analysis applied on the data derived from the sampling of Gördes Country and its villages, served to indicate that it was possible to conduct on the rural religiosity measurement by using an instrument of measuring validity and reliability. We have developed an instrument for measuring which is standardized in reliability and validity manner and can yield considerable benefits from the research conducted on the religious beliefs, attitudes and behaviors of communities living in the towns and villages of Turkey.

Key Words: Country, Town, Religiosity, Rural Religiosity Measurement.

Problem

Ülkemiz kırsal toplumsal yapısı üzerine yapılan bazı monografilerde dindarlık, ibadetlere bağlılık göstergesi kullanılarak tek¹, bazılarında ise inançlara bağlılık düzeyinin frekans dağılımlarına ve ibadetleri yerine getirme sıklığının yaş, cinsiyet, medeni durum ve meslek gibi bazı değişkenlerle ilişkilerine göre iki boyutlu olarak betimlenmiştir². Örneğin, Güçbilmez, dindarlığı büyü, nazar, çarpılma, cin-peri, fal gibi “halk inançları-

* **Dr.**, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: hakkikarasahin@hotmail.com

1 Beşir Atalay, *Köy Gençliği Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma Büyükgeçit Köyü Araştırması*, Erzurum, 1979, s. 126-134; Hayriye Erbaş, *Class and Culture: The Case of Kırıkkale and Ankara*, (Doktora Tezi), Ankara, 1993, s. 250.

2 İbrahim Yasa, *Yirmibeş Yıl Sonra Hasanoğlan Köyü*, Ankara, 1969, s. 243-263; İbrahim Kır, *Gap'tan Önce Harran Kasabası'nın Sosyal Yapısı*, (Doktora Tezi), Elazığ, 1993, s. 178-185.

na” inanma düzeyi ile beş vakit namaz ve Cuma namazı kılma, oruç tutma, Kur’an okuma gibi ibadetlere katılım sıklığına göre incelemiştir³. Atalay ise ibadet (sadece namaz, oruç ve Kur’an okuma) göstergesinden hareketle bireysel dindarlığı tanımlamaya çalışmıştır⁴. Sosyoloji alanında yapılan bu tip sosyal yapı araştırmaları yanında İslam dininin yerine getirilmesini istediği ibadetlerden sadece hac⁵ veya oruç⁶ ibadetlerine yönelik tutum ve davranışları sorgulayan anket çalışmalarıyla dindarlık, sosyolojik ve sosyal psikolojik açıdan ele alınmıştır.

Türkiye’de dindarlığı sosyal bir fenomem olarak empirik araştırma konusu yapan din sosyolojisi araştırmalarında 1960’lardan itibaren nicel verilerin genellikle anket tekniği ile toplanmaya ve dindarlığın değişik faktör ve kriterler ile ilişkili bir biçimde tipolojik olarak araştırılmaya başlandığı görülmektedir. İlk defa anket tekniği kullanarak elde edilen nicel verileri tipolojik olarak inceleyen Taplamacıoğlu, yaş faktörüne göre “gayri amil”, “idarei maslahatçı”, “dini bütün”, “sofu” ve “softa veya yobaz” şeklinde beş dindarlık tipolojisi geliştirmiş ve bu dindarlık tipolojilerini ibadetlere ilgiye göre ayırt etmiştir⁷. Daha sonra Fırat⁸, Günay⁹, Bayyığıt¹⁰, Çelik¹¹ dindarlığı tipolojik olarak inceleme geleneğini sürdürmüşlerdir. Örneğin, Fırat ve Bayyığıt, dindarlığı inanç ve ibadet olmak üzere iki boyutlu olarak tanımlamışlardır. Ancak, inanç boyutunu, “rasyonel”, “irrasyonel”, “kararsız”, “agnostik” ve “inançsız” gibi tiplere ayırarak incelemişlerdir¹². İnanç, ibadet boyutlarına, Türkiye’de empirik din sosyolojisi çalışmalarında pek kullanılmayan toplumsal etki ve ahlak boyutlarını da ilave ederek, dindarlığı çok boyutlu bir sosyal olgu olarak tanımlayan Günay olmuştur.

-
- 3 Erdoğan Güçbilmez, *Yenimahalle ve Kayadibi Karşılaştırmalı Bir Köy Araştırması*, Ankara, 1972, s. 248-252.
 - 4 Beşir Atalay, *Sanayileşme ve Sosyal Değişme Kırıkkale Araştırması*, Ankara, 1983, s.152-153.
 - 5 Mehmet Bayyığıt, *Türkiye’de Hac Olayı*, Ankara, 1998.
 - 6 Veysel Uysal, *Psiko-Sosyal Açından Oruç*, Ankara, 1994.
 - 7 Mehmet Taplamacıoğlu, “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi”, *A.Ü.İ.F.D.*, C.X, Ankara, 1963, s. 145, (141-151)
 - 8 Erdoğan Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, (Doktora Tezi), Ankara, 1977.
 - 9 Ünver Günay, *Erzurum ve Çevresinde Dinî Hayat*, İstanbul, 1999.
 - 10 Mehmet Bayyığıt, *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*, (Doktora Tezi), Bursa, 1989.
 - 11 Celaleddin Çelik, *Şehirleşme ve Din (Konya Örneği)*, (Doktora Tezi), Kayseri, 2000.
 - 12 E.Fırat, a.g.e., s. s. 76-84; M. Bayyığıt, a.g.e., s. 80-90.

Türkiye’de yapılan bazı araştırmalarda dindarlık, ibadetlere ilgi göstergesine göre tek boyutlu, bazılarında inanç ve ibadet boyutu yönüyle iki boyutlu, bazılarında da bu boyutlara toplumsal etki ve ahlak boyutu ilave edilerek üç veya 4 boyutlu olarak incelenmiştir. Oysa, Batı’da dindarlığı sosyolojik olarak ölçmeye yönelik birçok empirik araştırma yapıldığı görülmektedir. Ülkemizde ise Batı’da geliştirilen dindarlık ölçeklerinden etkilenen birkaç çalışma dışında dindarlık ölçeği geliştirmeye son yıllara kadar yeterince önem verilmediği anlaşılmaktadır. Bu çalışmalar da elde edilen dindarlık envanterleri ya güvenilirlik ve geçerlilik analizleri gibi testlere tabi tutulmamış ya da Batı’da geçerliliği bazı uygulamalı araştırmalarla test edilmiş, çok boyutlu dindarlık kuramından hareketle faktör analizi yapılmadan teoride kabul edilen boyutların empirik olarak da Türkiye’de geçerli ve güvenilir olduğu varsayılmıştır¹³.

Glock ve Stark’ın dinî hayatın çok boyutlu olarak incelenmesi gerektiği yönündeki yaklaşımları¹⁴, Batı’da ve Ülkemizde oldukça geniş yankı uyandırmış ve çok boyutlu dindarlık ölçeği geliştirmeye yönelik ilgi artmaya başlamıştır. Nitekim, Veysel, Glock ve Stark’ın beş boyutlu dindarlık ölçeğinden hareketle “İslamî bir dindarlık ölçeği” geliştirmiştir¹⁵. Mutlu, Faulkner ve DeJong, King, King ve Hunt’ın geliştirdikleri dindarlık ölçeklerinden seçtiği maddelerle dindarlık ve fundamentalizm arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır¹⁶. Onay da Katz ve Eagly gibi sosyal psikologların yaklaşımına bağlı olarak, “düşünce”, “davranış” ve “duygu” şeklinde üç boyutlu bir “dinî yönelim ölçeği” ile dindarlığı ele almıştır¹⁷. Akyüz, üniversite öğrencileri örnekleminde elde ettiği data’lar üzerinden yaptığı faktör analizi neticesinde “geleneksel-ilmihalci”, “siyasal-İslamcı” ve “modernist” şeklinde üç faktörlü bir “din anlayışı” ölçeği elde etmiştir¹⁸. Taş, “dindarlık ölçeği” ve “Diyaret İşleri Başkanlığı’na yönelik

13 M.E. Köktaş, a.g.e., Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Ankara, 1995, Veysel Uysal, “Dinî Hayat ve Şahsi Özellikler (Bir Alan Araştırması)”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı, 2, 1995, s. 165-180; Veysel Uysal, “İslamî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, C. VIII, Sayı, 3-4, 1995, s. 263-271.

14 Rodney Stark-Charles Y. Glock, “Dimension of Religious Commitment”, (ed. Roland Robertson), *Sociology of Religion*, New York, 1976, s. 253-256.

15 V. Uysal, “İslamî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma”, s. 263-207.

16 Kayhan Mutlu, “Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyolojide Yöntem Üzerine Tartışma)”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, C.III, Sayı, 4, 1989, s. 194-199.

17 Ahmet Onay, *Dindarlık Etkileşim ve Değişim*, İstanbul, 2004, s. 57-87.

18 Niyazi Akyüz, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı*, Ankara, 2007, s. 85-90.

tutum ölçeği” şeklinde iki ölçme aracı kullanarak, Diyanet İşleri Başkanlığı’na yönelik tutumları, İstanbul örneği üzerinden araştırmıştır¹⁹.

Diğer taraftan Türkiye’de dinî gruplarla ilgili dindarlık ölçekleri geliştirilmeye başlanmıştır. Albayrak, Ankara Keçiören’de yaşayan Caferilerin dinî ve toplumsal yaşantılarını, “inanç”, “ibadet” ve “dinin sosyal hayata aktarımı” şeklinde üç faktörlü bir ölçme aracı ile incelemiştir²⁰. Gürsoy, Kırşehir Abdallarının dindarlık düzeylerini, “din anlayışı”, “inanç düzeyi”, “bilişsel temelli Alevilik”, “ibadet tutum ölçeği”, “sosyal tutum ve davranış ölçeği” kullanarak ölçmeyi denemiştir²¹. Uçar ise “inanç”, “ibadet”, “sosyal hayat” ölçekleri ile Antalya Elmalı Abdal Musa Tekkesi Aleviliğinin tutum ve davranışlarını analiz etmiştir²².

Görüldüğü gibi sosyoloji ve din sosyolojisi alanında dinî tutum ve davranışlara, inançlara, ibadetlere katılım istatistikleri hakkında bazı tahlil ve veriler yanında dindarlığı ölçmeye yönelik bir eğilimin olmasına rağmen Türkiye’de kırsal toplumsal yapılardaki bireysel ve toplumsal dindarlığın sosyolojik olarak ölçülmesi problemi üzerine çalışma yapılmamıştır. İşte bu araştırma böyle bir eksikliği giderme çabalarının bir parçası olması bakımından önem kazanmaktadır. Şu halde araştırma, Türkiye kırsal dindarlığı, sosyolojik olarak nasıl ölçülebilir? temel problemini çözümlenmeye yönelik bir denemdir.

Kırsal Dindarlık Ölçeğinin Hazırlık Safhası

Bu araştırmada, Türkiye kasaba ve köylerindeki dinî bağlılık ve dindarlığa yönelik güvenilir ve geçerli ölçme araçları geliştirmek amaçlanmıştır. Bu amaçla, 1. Mülakat formunun teorik bir alt yapıya göre geliştirilmesi, 2. Mülakat formlarının hazırlanması ve uygulanmasına yönelik olarak Sencer ve Irmak, Öncü, Tezbaşaran tarafından geliştirilen unsurlara dikkat edilmesi²³, 3. Batı’da Glock ve Stark, Faulkner ve Dejong, King ve Hunt, Lenski²⁴, Türkiye’de Taplamacıoğlu, Fırat, Köktaş, Mutlu, Ak-

19 Kemaleddin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, İstanbul, 2002, s.36-43.

20 Ali Albayrak, *Caferilerde Dinî ve Sosyal Hayat (Ankara Keçiören Örneği)*, (Doktora Tezi), Ankara, 2006, s. 15-20.

21 Şahin Gürsoy, *Türkiye Abdalları Kırşehir Örneğinde Sosyo-Kültürel Yapı Çözümlemesi*, Ankara, 2006, s. 227-238.

22 Ramazan Uçar, *Alevî Bektâşî Geleneği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Abdal Mûsa Tekkesi Örneği)*, (Doktora Tezi), Ankara, 2003, s. 14-18.

23 Muzaffer Sencer-Yakut Irmak, *Toplumbilimlerinde Yöntem*, İstanbul, 1984.

24 Batı’da geliştirilmiş dindarlık ölçeklerinin toplu bir inceleme örneği için bkz. Jhon P. Robinson-Phillip R. Shaver, *Measures of Social Psychological Attitudes*, Michigan, 1972, s. 556-632.

yüz, Uysal, Taş, Uçar, Onay, tarafından geliştirilmiş dindarlık ölçek ve anketlerin incelenmesi²⁵, 4. Teorik ve teknik alt yapıya göre hazırlanan form hakkında uzman görüşünün alınması, 5. Uzmanların görüş ve önerilerine dayanarak formun pilot araştırma için hazır hale getirilmesi, 6. Pilot araştırma neticesinde elde edilen bulgular değerlendirilerek mülakat formunun hazırlanması işinin tamamlanması gibi adımlar sırayla takip edilerek mülakat formuna son şekil verilmiştir.

Buna göre mülakat formu, “kişisel bilgi”, “dinin toplumsal anlatımına yönelik tutum ölçeği”, “teorik anlatımına yönelik tutum ölçeği”, “pratik anlatımına yönelik tutum ölçeği” ve “ahlakî anlatıma yönelik tutum ölçeği” kısımlarından oluşmaktadır.

Wach’ın dinî tecrübenin ifade şekillerine (teorik anlatım: inanç, pratik anlatım: ibadet, sosyolojik anlatım: cemaat veya topluluk)²⁶ Weber’in “dinî zihniyet” veya “ahlak”²⁷ adını verdiği bir boyutu da ilave edebiliriz. Buna göre dinî tecrübenin dört ifade şekli ölçeklerin teorik arka planını oluşturmaktadır. Öyleyse ölçek, inanç, ibadet, ahlak ve dinin toplumsal anlatımı olmak üzere dört temel kavram üzerine inşa edilmektedir. Ölçek maddeleri, açıklanan teorik alt yapıya bağlı ve din sosyolojisinde en çok kullanılan “beşli likert tipi”²⁸ ölçek tekniği uygulanarak hazırlanmıştır. Maddeler, her maddenin dindarlıkla ilgili tek bir unsuru ifade etmesi, değer yargısı içeren yönlendirici kavram ve ifadeleri dışlaması, belli bir olguyu dile getirmesi, Türkiye’nin dinî ve toplumsal yapı özelliklerine göre ölçeklerin hazırlanması gibi prensipler ışığında düzenlenmiştir. Ayrıca maddeler, dindarlığın inanç ve davranış olarak gözlemlenebildiği hesaba katılarak hazırlanmıştır. Şu halde düşünce ifade eden maddeler için tamamen katılıyorum, katılıyorum, fikrim yok, katılmıyorum, hiç katılmıyorum; davranış sıklığını gösteren maddeler için de her zaman, çoğu zaman, ara sıra, nadiren, hiçbir zaman şeklinde cevap seçenekleri sunulmuştur.

Likert tipi ölçekler, uzman görüşüyle tartışılrsa, değerlendirilse ve gerekli düzeltmeler yapılsa bile henüz kullanıma hazır halde değildir. Öl-

25 Türkiye’de geliştirilmiş dindarlık ölçek ve anket örnekleri için bkz. M. Taplamacıoğlu, *a.g.e.*, s.141-151; K. Mutlu, *a.g.m.*, s.194-199; N. Akyüz, *a.g.e.*; V. Uysal, “İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma”, s. 263-207; K. Taş, *a.g.e.*; Ramazan Uçar, *a.g.e.*

26 Joachim Wach, *Din sosyolojisi*, (çev. Ünver Günay), Kayseri, 1990, 21-32.

27 Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1998, s.217.

28 Likert tipi ölçekler hakkında bkz. A. Ata Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu*, Ankara, 1997; Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma-Yöntem, Teknik ve İlkeler*, Ankara, 2001.

çekte yer alan “maddelerden hangilerinin istenen niteliklere sahip, hangilerinin ölçülmek istenen tutumu ölçmede yetersiz ve hangilerinin kusurlu olduğu pilot uygulamadan elde edilen verilere dayalı olarak belirlenir. Bu nedenle pilot uygulama, geliştirilecek ölçeğin sahip olacağı niteliklerin temel belirleyicisidir”²⁹. Bu yaklaşımdan hareketle araştırmada kullanılan ölçekte yer alan maddelerin anlaşılır olup olmadığı, dindarlık anlatım biçimlerini ölçüp ölçmediğini test edebilmek için araştırma alanı olan Gördes merkezde tesadüfi örneklem ve yüz yüze görüşme tekniği ile 100 kişi üzerinde pilot araştırma yapılmıştır. Ancak mülakat formlarının değerlendirilmesi neticesinde kusurlu bulunan sekiz formun analiz ve değerlendirme dışı bırakılması neticesinde toplam 92 mülakat formundan elde edilen veriler, bir dizi test ve analize tabi tutulmuştur.

Kırsal Dindarlık Ölçeğinin Geçerliliği ve Güvenirliği

Alan araştırmalarında veriler, geçerli ve güvenilir ölçme araçları kullanılarak toplanmalıdır. Onun için araştırmanın birincil veri kaynağı olan ölçeklerin güvenilir ve geçerli ölçüm yapıp yapmadıkları, ön deme vasıtasıyla toplanan verilere dayanılarak kontrol edilmiştir.

Ölçeklerin geçerliliği, yaygın olarak kullanılan faktör analizi yaklaşımı ile ölçek maddelerinin tek yapıyı ölçüp ölçmediği test edilmiştir. Faktör analizi birbiriyle ilişkisi yüksek olan, aynı yapıyı ölçen maddeleri tek bir grupta toplamak için kullanılan matematiksel bir analiz tekniğidir. Ayrıca faktör analizi bir ölçekte farklı yapıları ölçen maddeleri ve bu yapıların neler olduğunu ortaya çıkarma imkanı verir³⁰.

Yapılan bu analiz sonucunda ölçekte yer alacak maddelerin faktör yük değerinin.30 ve daha yüksek olması kabul edilmiştir³¹. Bu ön kabule göre yapılan ikinci faktör analizi neticesinde ölçeklerde yer alan maddelerin faktör yük değerlerinin.40'ın üzerinde olduğu görülmektedir.

Bu değerden (.30) daha düşük olan, 47 maddeli dinin toplumsal anlatımı ölçeğindeki; “aynı dine inanmayan birisiyle evlenmekte sakınca yoktur”, “kız çocuklarının okutulmasında dini açıdan sakınca yok-

29 A. Tezbaşaran, a.g.e., s. 21.

30 Walter R. Brog-Meredith D. Gall, *Educational Research an Introduction*, New York, London, 1983, s.613.

31 Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, Ankara, 2003, s. 165; Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi*, Ankara, 2002, s. 48.

tur”, “çocukların anne babalarını bakmaları dini bir görevdir”, “dinimize göre kadın kocasına itaat etmelidir”, “kadınların tek başına yolculuğa çıkmasında dinen bir engel yoktur”, “aile büyüklerim genellikle beni destekler”, “kendi prensiplerime ters düşse bile büyüklerin düşüncesine çoğunlukla uyarım”, “dini konularda büyüklerle aynı fikirdeyim”, “dinin emirlerini yerine getirmeyen akrabalarla görüşmem”, “her zaman akrabalarımın iyilik gördüm”, “her zaman komşularım yardım eder”, “sebebi ne olursa olsun boşanmaya karşıyım”, “dini emirlere uymayan insanlarla arkadaşlık etmem”, “dine hizmet etmeyen gazeteye para vermem”, “modern hayata göre dini kuralların yeniden yorumlanması gerekir”, “diyanet yetkilileri tarafından verilen vaaz ve hutbeler, dini sorunlarımıza cevap vermektedir” şeklindeki 16 madde ölçekten çıkarılmıştır.

Yine 20 maddeden oluşan dinin pratik anlatımı ölçeğinden, “günlük işleriniz için dua eder misiniz”, “Kur’an okur musunuz”, “vaaz dinler misiniz”, “gerekli durumlarda mevlit okutur musunuz”, “fal, büyü, nazar gibi halk inançlarına inanırım”, “muska, parpı, kurşun döktürme gibi uygulamaları zaman zaman yaptırırım”, yağmur yağmadığı zamanlarda yağmur duasına çıkmak gerekir”, “hastalanınca şifacılara gitmekte sakınca görmem” şeklindeki sekiz madde.30 değerinin altında kaldığı için ölçek dışı bırakılmıştır. 13 maddeli dinin ahlakî anlatımı ölçeğindeki “insan öncelikle kendi menfaatini düşünmelidir” şeklindeki madde de.30 değerinin altında kaldığı için ölçekten atılmıştır. Dinin teorik anlatımı ölçeğindeki bütün maddeler ise.30’un üzerinde bir ortalama puan alarak aynen ölçekte kalmıştır.

Dinî tecrübenin ifade şekillerine yönelik geliştirilen ölçek maddelerinden bazıları yeniden kodlanmıştır. Dinin toplumsal anlatımı ölçeğindeki 1. 2. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 13. 16. 19. 21. 23. 24. 25. 26. 28. 29. 31. maddeler, teorik ve pratik anlatım ölçeğindeki bütün maddeler, ahlakî anlatım ölçeğinde ise 4. 5. 7. 8. ve 12. maddeler recode yapılmıştır. Bu maddelere verilen cevaplar şu şekilde kodlanmıştır: Tamamen katılıyorum 5, katılıyorum 4, fikrim yok 3, katılmıyorum 2, hiç katılmıyorum 1; her zaman 5, çoğu zaman 4, ara sıra 3, nadiren 2, hiçbir zaman 1.

Dinin toplumsal anlatımına yönelik ölçekteki 3. 4. 12. 14. 15. 17. 18. 20. 22. 27. 30. maddelerin seçenekleri ve dinin ahlakî anlatımına yönelik ölçekteki 1. 2. 3. 6. 9. 10. 11. maddelerin seçenekleri ise şöyle kodlanmıştır: Tamamen katılıyorum 1, katılıyorum 2, fikrim yok 3, katılmıyo-

rum 4, hiç katılmıyorum 5; her zaman 1, çoğu zaman 2, ara sıra 3, nadiren 4, hiçbir zaman 5. Buna göre ölçek maddelerine katılım yükseldikçe geleneksel dindarlığın, katılım düştükçe dünyevileşmenin arttığı kabul edilmiştir.

Diğer taraftan ölçek maddeleri arasında iç tutarlılığa ve uygulandığı her defasında aynı yapıyı ölçme kapasitesine sahip olan araçlar güvenilir ölçeklerdir. Bu çalışmada ise ölçeklerin güvenilirliği, ölçeğin madde toplam ilişki değerleri yani ölçekte yer alan maddelere verilen tepkiler ile ölçekten alınan toplam puan arasındaki ilişkiyi ne kadar ayırt ettiğini gösteren Pearson korelasyon katsayısı ve Cornbach Alpha iç tutarlılık kat sayısı³² tekniğiyle test edilmiştir. KMO testi, pilot çalışmada mülakat formunun uygulandığı 92 kişilik örneklem grubunun büyüklüğünün ve elde edilen verilerin analiz için yeterli olduğunu göstermektedir. Bütün ölçeklerde KMO'nun.80 ve üzerinde olması ön demede mülakat formunun uygulandığı örneklemden elde edilen verilerin yüksekçe yakın düzeyde analiz için yeterli olduğunu, Bartlett Testinin ise.000 olması verilerin çok değişkenli ve normal dağılımdan geldiğini göstermektedir³³.

Dinin Toplumsal Anlatımına Yönelik Ölçeğin Geçerliliği ve Güvenirliği

Din toplum ilişkilerini, dinin sosyal hayattaki yeri ve etkisini betimlemek üzere geliştirilen ölçeğin faktör ve madde analizi sonuçları Tablo1'de verilmiştir. Buna göre dinin toplumsal anlatımı ölçeğinde 31 madde yer almakta, maddelerin birinci faktör yük değerleri.40 ile.84 arasında değişmektedir. Birinci faktör yük değerleri, ölçeğin birbiriyle yüksek düzeyde ilişkili maddelerden oluştuğunu ve aynı yapıyı ölçtüğünü göstermektedir. Madde toplam korelasyonları ise.49 ile.87 arasında sıralanmaktadır. Bu bulgu da ölçekte yer alan maddelerin yüksek düzeyde ayırt etme gücüne sahip olduğunu göstermektedir. Faktörün tek başına açıkladığı varyans miktarı ise %35, ölçeğin güvenilirlik katsayısı,.93 olarak tespit edilmiştir. Bütün bu bulgular geçerli ve güvenilir bir ölçme aracının geliştirildiğini kanıtlamaktadır.

32 W. R. Brog-M. D. Gall, *a.g.e.*, s.285, Ş. Büyüköztürk, *a.g.e.*, s.164-165; A. Onay, *a.g.e.*, s. 81-82.

33 E. Tavşancıl, *a.g.e.*, s. 50-51.

Tablo 1. Dinin toplumsal anlatımına yönelik ölçeğin faktör ve madde analizi

Dinin Toplumsal Anlatımına Yönelik Ölçek Toplam MaddeleriKorelasyonu	Birinci Faktör Yük Değeri	Madde
1. Evlenirken resmi nikahın yanında dini nikah yaptırmak gerekir	.72	.77
2. Anne-babalar çocuklarına dini bilgileri öğretmekle sorumludurlar	.53	.61
3. Çocuklara ibadet etmeyi alıştırmak için çaba göstermek yanlıştır	.52	.62
4. Rızkını temin edemeyeceğim diye az çocuk yapmak yanlıştır	.66	.78
5. Sosyal hayatta karşılaşılan dini konuları öğrenmek için din bilgilerine danışmak gerekir	.83	.86
6. İslam ana-babaya iyi davranmayı emretmiştir	.63	.78
7. Aile içi dayanışma çok önemlidir	.66	.74
8. Aile içinde dini görevleri yerine getirmeyenleri uyarmak gerekir	.80	.82
9. Başı açık kadının bulunduğu yere melek girmez	.64	.78
10. Yaşı küçük olanların büyüklerine karşı saygılı ve edepli davranması gerekir	.82	.84
11. Akrabaları sık sık ziyaret etmek gerekir	.50	.64
12. "Komşusu açken tok yatan bizden değildir" sözünün günümüzde pek önemi yoktur	.54	.66
13. Dünya malının hiçbir değeri yoktur asıl olan öbür dünyada mutlu olmaktır	.73	.71
14. Parayı nasıl kazandığın değil ne kadar kazandığın önemlidir	.59	.69
15. Dindar insanın ticari hayatta daha dürüst ve güvenilir olduğu her zaman doğru değildir	.47	.51
16. Helal kazanç insanın çalışarak elde ettiği kazançtır	.84	.87
17. Genellikle bireysel ilişkilerde dini prensiplere dikkat etmem	.48	.71
18. Ekonomik sıkıntımı çözmek için banka kredisi kullanırım	.44	.78
19. Bankaya faize para yatırmaktan sakınırım	.60	.75
20. Siyasi partilere oy verirken dindar olup olmadıklarına önem vermeyim	.47	.63
21. Boş zamanlarımda ibadetlerimi yaparak değerlendirme hususunda çaba gösteririm	.46	.72
22. Televizyon ve Radyolardaki dini programlar ilgimi çekmez	.47	.71
23. Günlük hayatımda davranışlarımı dini kurallar doğrultusunda belirlerim	.57	.54
24. Dinimize ters düşen davranışlarda bulunmam	.44	.61
25. Gazete, televizyon, radyo gibi iletişim araçları dini değerlerimizi çoğunlukla bozuyor	.51	.73

26. Birçok sosyal problemin, toplumsal hayatta dini kurallara yeterince uyulmadığı için çıktığını düşünüyorum	.55	.65
27. Gün geçtikçe dini inançlara ve ibadetlere karşı ilgim azalıyor	.59	.66
28. Diyanet yetkilileri tarafından dini konulara ilişkin verilen fetvalara uymak gerekir	.54	.75
29. Diyanet görevlileri (müftü, vaiz, imam, müezzin) halk ile yakın ilişki içindedirler	.49	.69
30. Tarikatların yaşam tarzlarını benimsemem mümkün değildir	.43	.68
31. Cemaatler dini anlama ve yaşama konusunda insanlara rehberlik etmektedirler	.40	.49

Açıklanan Varyans:%35

Alpha:.93

KMO:.80

Bartlett:.000

Dinin Teorik Anlatımına Yönelik Ölçeğin Geçerliliği ve Güvenirliği

Dinin teorik anlatımı ölçeğinin maddeleri, açıklanan varyans miktarı, birinci faktör yük değerleri ve madde toplam korelasyonları Tablo 2'de verilmiştir. Bulgulara göre teorik anlatım ölçeğinde 8 madde vardır. Maddelerin birinci faktör yük değerleri, .64 ile .93, madde toplam korelasyonları ise .41 ile .86 arasında sıralanmaktadır. Birinci faktör yük değerleri, ölçeğin birbiriyle yüksek düzeyde ilişkili maddelerden oluştuğunu ve aynı yapıyı ölçtüğünü, madde toplam korelasyon değerleri de ölçekte yer alan maddelerin yüksek düzeyde ayırt etme gücüne sahip olduğunu göstermektedir. Faktörün tek başına açıkladığı varyans miktarı %66, ölçeğin güvenilirlik katsayısı ise, .90 olarak tespit edilmiştir. Şu halde dinin teorik anlatımı ölçeğinin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir.

Tablo 2. Dinin teorik anlatımına yönelik ölçeğin faktör ve madde analizi

Dinin Teorik Anlatımına Yönelik Ölçek Maddeleri	Birinci Faktör Yük Değeri	Madde Toplam Korelasyonu
1. Allah'ın varlığına ve birliğine kesinlikle inanırım	.85	.73
2. Kıyamet günü ve ölümden sonra hayat vardır	.79	.62
3. Kur'an-ı Kerim hiçbir şekilde değiştirilemez	.87	.76
4. Meleklerin varlığına inanırım	.91	.82
5. Hz. Muhammed (s.a.v.) Allah'ın kulu ve peygamberidir	.93	.86

6. Kader vardır ve hayır ve şer Allah'tan gelir	.78	.60
7. Mahşer günü herkes Allah'a hesap verecektir	.64	.41
8. Cennet ve cehennem vardır	.72	.52

Açıklanan Varyans:% 66

Alpha:.90

KMO:.87

Bartlett:.000

Dinin Pratik Anlatımına Yönelik Ölçeğin Geçerliliği ve Güvenirliği

Tablo 3'deki verilerden, dinin pratik anlatımı ölçeğinde en düşük.47 en yüksek.89 arasında değişik, birinci faktör yük, yine en düşük.41 en yüksek.91 madde toplam korelasyon değerlerini alan 12 maddenin bulunduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan faktörün açıkladığı varyans miktarı %51, ölçeğin güvenirlik katsayısı ise,.90 olarak belirlenmiştir. O halde ölçeğin yapı geçerliğine sahip, maddelerin kendi aralarında iç tutarlılık ve ayırt etme yeteneklerinin güvenilir olduğu ifade edilebilir.

Tablo 3. Dinin pratik anlatımına yönelik ölçeğin faktör ve madde analizi

Dinin Teorik Anlatımına Yönelik Ölçek Maddeleri	Birinci Faktör Yük Değeri	Madde Toplam Korelasyonu
1. Hacca gitmeyi düşünüyor musunuz?	.58	.64
2. Zekat verir misiniz?	.73	.77
3. Fitre verir misiniz?	.81	.84
4. Mübarek gün ve gecelerde ibadet ediyor musunuz?	.67	.63
5. Nafile ibadet ediyor musunuz?	.68	.82
6. Ramazan orucu tutuyor musunuz?	.74	.63
7. Teravih namaz kılar mısınız?	.68	.47
8. Bayram namaz kılar mısınız?	.86	.91
9. Kurban keser misiniz?	.62	.41
10. Cuma namaz kılar mısınız?	.89	.89
11. Günlük beş vakit namaz kılar mısınız?	.47	.47
12. Cemaatle namaz kılar mısınız?	.71	.84

Açıklanan Varyans:% 51

Alpha:.90

KMO:.87

Bartlett:.000

Dinin Ahlakî Anlatımına Yönelik Ölçeğin Geçerliği ve Güvenirliği

Dinin ahlakî anlatımına yönelik olarak geliştirilen ölçeğin faktör ve madde analizi sonuçları Tablo 4'te verilmiştir. Bu test sonuçlarına göre 12 maddeli, alt ve üst düzeyleri.54 ile.89 arasında değişik faktör yük değerli, aynı şekilde.42 ile.82 arasında farklı madde toplam korelasyonlu, %55 düzeyinde faktörün açıkladığı varyansı ve.91 seviyesinde alphası olan bir ölçek ortaya çıkmıştır. Böylelikle bu ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik testlerinin olumlu sonuçlandığı anlaşılmaktadır.

Tablo 4. Dinin ahlakî anlatımına yönelik ölçeğin faktör ve madde analizi

Dinin Teorik Anlatımına Yönelik Ölçek Maddeleri	Birinci Faktör Yük Değeri	Madde Toplam Korelasyonu
1. Bazı durumlarda yalan söylemekten çekinmem	.56	.69
2. Genellikle hiç kimseye güvenmem	.54	.66
3. İşlerimin kolayca halledilmesi için gerekirse rüşvet veririm	.83	.77
4. Genellikle insanlara yardım etmeye çalışırım	.87	.81
5. Her zaman kimsenin hakkını yememeye özen gösteririm	.79	.64
6. Gerekirse yüksek faizle para veren birisinden borç alırım	.76	.58
7. Evlilik dışı cinsel ilişkiden uzak dururum	.62	.42
8. Kumar oynamam	.89	.78
9. İnsanların özel günlerinde veya hüznü anlarında alkol almasında bir sakınca görmem	.68	.54
10. İnsanların çoğu gerçekte olduğundan daha farklı görünür	.88	.82
11. Başkalarının zaaflarından yararlanarak dolandırıcılık yapan kişiyi suçlamam	.70	.52
12. Allah'ın dine uygun yaşamayan toplumlara, deprem, sel vb gibi afetlerle cezalandırdığına inanırım	.64	.49

Açıklanan Varyans:% 55

Alpha:.91

KMO:.87

Bartlett:.000

SONUÇ

Türkiye'de dindarlığı, empirik sosyal bir olgu olarak ele alan araştırmaların yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. İlk örneklerini sosyoloji alanın-

da rastlanan alan araştırmalarında sosyal yapının bir unsuru olarak dinî tutum ve davranışlar, inanç veya ibadet göstergeleri kullanılarak tek veya iki boyutlu olarak araştırılmıştır. Daha sonraları dinî tutum ve davranışları özel inceleme konusu yapan din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalarla birlikte dindarlık anket çalışmalarının yerini çok boyutlu dindarlık ölçekleri almaya başladığı görülmektedir. Başlangıçta hazırlanan anket formları vasıtasıyla oluşan datalar üzerinde faktör analizi yapılmadan dindarlık betimlenmeye çalışılmıştır. Her iki araştırma tipinde de tek tek maddelerle bağımsız değişkenler arasındaki ilişkiler araştırılmıştır. Ancak bu tür araştırmalarda kullanılan bağımsız değişkenlerle bağımlı değişken olarak kabul edilen dindarlık arasındaki bütün ilişkiler kavranamamış ve her iki değişkenler arası farklılaşmalar yeterince analiz edilememiştir. İlk dönem empirik din sosyolojisi çalışmalarında da dindarlık inanç ve ibadet göstergesine göre iki boyutlu olarak kavranmıştır. Türkiye’de 1970’li yılların sonlarından günümüze din sosyolojisi alan araştırmalarında dindarlığın çok boyutlu bir sosyal olgu olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Özellikle 1990’lardan sonra dindarlık ölçeği geliştirme çabalarının arttığı görülmektedir. Bununla birlikte Türkiye sosyal yapısında çok önemli bir yere sahip olan kasaba ve köy dindarlığını sosyolojik olarak ölçmeye yönelik henüz bir adım da atılmadığı anlaşılmaktadır.

Oysa analizlerden elde edilen sonuçlar, kırsal dindarlığın geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı kullanılarak araştırılabileceğini ortaya koymuştur. Bütün bu yaklaşım ve teknikler izlenerek, Türkiye kasaba ve köylerindeki toplumun dinî kanaat, tutum ve davranışlarının araştırılmasında oldukça yarar sağlayabilecek güvenilir ve geçerli bir biçimde standartlaştırılmış ölçme aracı geliştirilmiştir. Bu ölçme aracı, Türkiye kasaba ve köy dindarlığının “toplumsal anlatım”, “teorik anlatım”, “pratik anlatım” ve “ahlakî anlatım” şeklinde dört boyut kullanılarak tanımlanabileceğini göstermektedir. Neticede Gördes ve köyleri örneğinde geçerli ve güvenilir olduğu tespit edilen bu kırsal dindarlık ölçeğinin başka örneklemeler üzerinde uygulamalı olarak araştırılması, ölçme aracının Türkiye kırsal dindarlığını kavrama yeterliliğini ortaya koyacak ve dindarlığı empirik olarak ölçme eğilimine önemli bir katkı sağlayacaktır.

Edirne Şehri ve Tarihi Eserleri* (1918 Yılına Ait Bir Haritaya Göre)

Abdulkadir DÜNDAR**

Abstract

The City of Edirne and Historical Buildings (According to a Map in 1918). This article bases on a map of city of Edirne which belong to 1918 in Ottoman Archive in Istanbul. In this map besides the city plan of Edirne it is available to find different monumental and architectural buildings as mosques, masjids, churches, synagogues, tekkes, zaviyas, baths, fountains, covered bazaar, hans, medreses, schools, bridges, official and military buildings, tombs, graveyards, police stations, and quarters. If we compare to all historical and architectural buildings cited in this map to the present situations, it will be understand most of them disappeared. From this point this map is very important because of its indication of architectural buildings and its position in 1918 in the city of Edirne.

Key Words: Edirne, Castle, Map, Mosques, Medreses, Tekkes, Baths, Fountains, Architectural Buildings, Ottoman Archive.

GİRİŞ

Türk kültürü, medeniyeti, sanatı, tarihi ve mimari eserleri bakımından önemli şehirlerimizden birisi de Edirne'dir. Osmanlılar tarafından 1361 yılında¹ Türk topraklarına katılmadan önce surlarla çevrili bir kale

* Bu makale 21-26 Kasım 2005 tarihinde T.C. Başbakanlık Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı tarafından Ankara'da düzenlenen "VI. Türk Kültürü Kongresi Türk Kültürünün Dünya Kültürlerine Etki ve Katkıları" konulu kongrede "1918'in Edirne'si" adıyla sunulan tebliğin yeniden gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş şeklidir.

** **Doç, Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Edirne'nin Türkler tarafından fethi konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Ancak konuyu etraflıca araştıran Halil İnalçık Edirne'nin Osmanlılar tarafından fethinin 1361 yılı içinde gerçekleşmiş olduğu sonucuna ulaşmıştır (Bkz. Halil İnalçık, "Edirne'nin Fethi(1361)", *Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1965, 137-159).

şehri olan Edirne², Türk hakimiyetiyle birlikte kalenin dışında gelişerek, Osmanlı devletinin Bursa'dan sonra ikinci başkenti olmuştur.³

Bu araştırmada Osmanlı Arşivi'ndeki Plan Proje ve Krokiler Kataloğu'nda 34/1 numaralı sırada yer alan Edirne şehrinin haritası tanıtılıp değerlendirilecektir.⁴ Osmanlı Arşivi'nden fotokopisini aldığımız bu haritayı dijital ortama aktararak, Osmanlıca olan bütün yazıları ve açıklamaları Latin harflerine çevirdik. Ayrıca, makalenin sonuna haritanın hem orijinal nüshasını (Ek: 1)* ve hem de bu nüshasını ekledik (Ek: 2)*.

Ölçek kullanılarak 1918 yılında çizilmiş olan harita 49.5x56 cm. ebatlarındadır. Hangi amaçla çizildiği belirtilmeyen ve ekli evrakları mevcut olmayan haritada üç tane tablo bulunmaktadır. Haritanın sol üst köşesindeki tabloda 1918 yılında Edirne'deki meşhur 29 semtin isimleri yer almaktadır. Sağ üst köşedeki tabloda 29 cami kronolojik olarak inşa tarihleri ve buldukları semtler gösterilmiştir. Sol alt köşede ise tarihi ve mimari eserler ile Müslüman, Rum, Musevi ve Ermeni nüfusun ikamet ettiği yerleri gösteren işaretleri ihtiva eden tablo yer almaktadır.

Makalede öncelikle haritada yer alan tablolar açıklandıktan sonra Edirne Kalesi, cami ve mescitler, kiliseler, sinagog ve havralar, tekke ve zaviyeler, hamamlar, çeşmeler, ticaret yapıları, medrese ve mektepler, köprüler, resmi ve askeri yapılar, mezarlıklar, polis merkezleri, mahalle ve semtler sırasıyla ele alınarak incelenmiştir. Ayrıca, Edirne'ye giderek, haritada belirtilen eserleri yerinde inceleme ve bugünkü durumlarını belirlemeye gayret ettik.**

* Ek 1 ve Ek 2 derginin en sonuna eklenmiştir.

** Edirne'de yaptığımız araştırmalarda yardımcı olan Edirne İl Müftülüğü'ne, haritada gösterilen cami ve mescitlerin tespit edilmesinde katkıda bulunan Emekli Edirne Müftüsü İbrahim Koçalışlı ve Edirne İl Müftülüğü Kısm Şefi Rafet Ergüç ile eserlerin haritada gösterilen yerlerinde mevcut olup olmadıklarıyla ilgili yaptığımız araştırmalarda bize eşlik eden Darülhadis Camii İmam Hatibi Mahmud Eroğlu'na teşekkürü bir borç bilirim.

2 Edirne'nin Türk hakimiyeti öncesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Semavi Eyice, "Bizans Devrinde Edirne ve Bu Devire Ait Eserler", *Edirne: Serhattaki Paytaht*, (Haz: Emin Nedret İşli-M. Sabri Koz), YKY, İstanbul 1998, s. 19-47.

3 Edirne'nin tarihi hakkında bkz. Feridun M. Emecen, "Tarih Koridorlarında Bir Sınır Şehri: Edirne", *Edirne: Serhattaki Paytaht*, (Haz: Emin Nedret İşli-M. Sabri Koz), YKY, İstanbul 1998, s. 49-69; M. Tayip Gökbilgin, "Edirne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 10, İstanbul 1994, s.425-431.

4 Bu harita Osman Nuri Peremeci tarafından kalenin kapılarını ve Edirne şehrinin durumunu göstermek amacıyla bazı cadde ve sokakların o günkü isimleri yazılıp 1939 yılında kitabının sonunda ek olarak yayımlanmıştır (Bkz. Osman Nuri Peremeci, *Edirne Tarihi*, Resimli Ay Matbaası, İstanbul 1939). Ayrıca Osmanlı Arşivi'nden fotokopisini aldığımız ve makalemizin konusunu oluşturan bu harita, üzerinde hiçbir çalışma yapılmadan ve tanıtılıp değerlendirilmeden Turgut Akpınar tarafından da özgün şekliyle yayımlanmıştır (Bkz. Turgut Akpınar, "Alman Seyahatnamelerinde Edirne", *Edirne: Serhattaki Paytaht*, (Haz: Emin Nedret İşli-M. Sabri Koz), YKY, İstanbul 1998, s. 258).

A. HARİTADAKİ TABLOLAR

Haritada yer alan üç tablodan birincisi haritanın sağ üst köşesindeki-
dir. Bu tabloda 29 caminin isimleri, inşa tarihleri ve buldukları meşhur
semtin veya mahallelerin isimleri yer almaktadır.

Camilerin İsimleri	Tarih-i İnşaları	Semt-i Meşhuru ve Mülâhazât
1. Yıldırım Bayezid Han	802/1399-1400	Yıldırım
2. Eski Cami	804/1401-1402	Bedesten ve civarı
3. Gazi İbrahim Paşa	814/1411	Kale Kapısı ve Daire-i Kumandan-ı civarı
4. Mihal Gazi	825/1421-1422	Yıldırım ve Mihal Köprüsü ortasında
5. Beylerbeyi	832/1428-1429	Eski Saraçhane Caddesi
6. Şah Melek Paşa	832/1428-1429	Kafes Kapı ve Mihal Köprüsü ortasında
7. Muradiye	837/1433-1434	Muradiye Küçük Pazar ve Tekke Kapı
8. Emir Mehmed Paşa	837/1433-1434	Mekteb-i Sultânî civarı
9. Dariülhadis	838/1434-1435	Haric-i hisar-Tunca sahili
10. Hadım Şahabeddin Paşa	840/1436-1437	Yıldırım Hastahanesi civarı
11. Mezid Bey	844/1440-1441	Mekteb-i İdadi Askeri civarı
12. Emir Çavuş	847/1443-1444	Horozlu civarı
13. Üç Şerefeli	851/1447-1448	Hükümet Konağı ve Daire-i Kumandan-ı ortasında
14. Selçuk Hatun	860/1455-1456	Kadrihane Caddesi
15. Mahmud Ağa	863/1458-1459	Taşlık Semti
16. İbrahim Paşa	867/1462-1463	Buçuk Tepe civarı
17. Ayşe Kadın	873/1468-1469	İstanbul Yolu (Ortası)
18. Kasım Paşa	883/1478-1479	Kirîşhane Tunca sahili
19. Sitti Sultan	887/1482-1483	Mekteb-i Sultani ve Kanlı Pınar
20. Lari Abdulhamid Çelebi	889/1484	İstanbul Yolu
21. Bayezid-i Veli	893/1487-1488	Yeni İmaret
22. Medrese-i Ali Bey	904/1498/1499	Taşlık civarı
23. Kadı Bedreddin	936/1529-1530	İstanbul Yolu (Nihayeti)
24. Zehr-i Mar Mehmed Bey	950/1543-1544	Sultan Selim civarı
25. Süle Çelebi	967/1559-1560	Kirîşhane
26. Sultan Selim	982/1574-1575	Sultan Selim Mevkiinde Saray-ı Atik arsası
27. Şeyhi Çelebi	982/1574-1575	Buçuk Tepe civarı
28. Hoca İlyas	982/1574-1575	Yelli Burgaz
29. Yahya Bey	985/1577-1578	Taşlık civarı

Ayrıca bu tablonun altında Osmanlıca ve Fransızca olarak şu bilgiler ve şehirdeki mevcut nüfus da verilmiştir: “Edirne, feth olunduğu vakit (763/1361-1362) haritada arae edilub(görülen) Rumeli Hadriyanı tarafından tarih-i miladın 117-127 tevarih-i evasıtında inşa olunan hisarın duvarları içinde idi. Bu hisarın haricinde Yıldırım’da bir kilise harabesinden başka mahellat ve mebani mevcut değil idi. Bade’l-feth(fetihden sonra) hisarın dahilinde ikamet eden Osmanlılar otuz beş kırk sene sonra baladaki(yukarıdaki) cetvelde işaret olunan mahallatı vücuda getirerek Hadriyan şehrini tezyin ve bir asır zarfında yedi misline karib(yakın) tevsi’ etmişlerdir. Nüfus: Türk 47289, Rum 19608⁵, Ermeni 4005, Musevi 14466,⁶ Bulgar 2324”.

İkinci tablo haritanın sol üst köşesinde. Bu tabloda meşhur olduğu belirtilen ve yuvarlak daire içerisinde numaralandırılan şu 29 semtin isimleri bulunmaktadır.⁷

1. Kaleiçi (Hardiyan suru dahili)
2. Kirişhane
3. Kıyak
4. Muradiye Küçük Pazar
5. Süleymaniye Küçük Pazar
6. Saraçhane
7. Topkapı
8. Yelli Burgaz
9. Orta İmaret
10. Zindan Altı
11. Kale Kapısı
12. Orta Kapı
13. At Pazarı
14. Arpa Kervan
15. Karanfiloğlu
16. Çokalca

⁵ Edirne’deki Rumlar hakkında geniş bilgi için bkz. Evangelia Balta, “Edirne Rum Cemaati (XIX. yüzyıl ortası-1922), *Edirne: Serhattaki Paytaht*, (Haz: Emin Nedret İşli-M. Sabri Koz), YKY, İstanbul 1998, s. 229-253.

⁶ Edirne Yahudileri hakkında fazla bilgi için bkz. Rıfat N. Bali, “Edirne Yahudileri”, *Edirne: Serhattaki Paytaht*, (Haz: Emin Nedret İşli-M. Sabri Koz), YKY, İstanbul 1998, s. 205-228.

⁷ Edirne’deki semtlerin ortaya çıkışları ve isimlendirilmeleriyle ilgili olarak fazla bilgi için bkz. M. Tayip Gökbilgin, “Edirne Şehrinin Kurucuları”, *Edirne’nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı*, Ankara 1965, s. 161-178; Edirne’nin eski ve yeni mahalleleri hakkında ayrıca bkz. Osman Nuri Peremeci, *Edirne Tarihi*, Resimli Ay Matbaası, İstanbul 1939, s. 321-337; Ratip Kazancıgil, *Edirne Mahalleleri Tarihçesi, 1529-1990*, İstanbul 1999.

17. Güzelce Baba
18. Kanlı Pınar
19. Debbağlar
20. Manyas
21. İstanbul Yolu
22. Sultan Selim
23. Taşlık
24. Tekye Kapı
25. Menzil Ahır
26. İskele
27. Kasım Paşa Burunu
28. İki Köprü Arası
29. Kurşunlu Fırın

Üçüncü tablo ise haritanın sol alt köşesindedir. Bu tablo haritada kullanılan şu işaretlerden oluşmaktadır:

1. Müslüman Mahellâtı: Müslümanların oturdukları mahalleler haritada taranmayarak gösterilmiştir.

2. Rum Mahellâtı: Rumların buldukları mahalleler doğu batı yönünde seyrek ve dikey çizgilerle taranarak belirtilmiştir.

3. Musevi Mahellâtı: Yahudilerin yaşadıkları mahalleler ise doğu batı yönünde dikey ince sık çizgilerle taranarak gösterilmiştir.

4. Ermeni Mahellâtı: Ermenilerin oturdukları mahalleler haritada ince yatay çizgilerle taranarak belirtilmiştir.

5. Camiler: Haritada cami ve mescitler içinde küçük bir daire bulunan kare şeklinde gösterilmiştir. Ayrıca karenin bir kenarı veya köşesinde küçük bir çıkıntı yer almaktadır.

6. Kiliseler: Kiliseler haritada, doğu taraflarında hafif çıkıntı bulunan küçük dikdörtgenlerle belirtilmiştir. Ayrıca dikdörtgenlerin içerisine birer haç yerleştirilmiştir.

7. Havralar, Sinagoglar: Havralar haritada kiliseler için kullanılan şekille gösterilmiştir. Ancak, kilise ile havra içerilerine yerleştirilen haç işareti ve yıldızla ayırt edilmiştir.

8. Hamamlar: Haritada hamamlar, ortalarında yuvarlak bir daire ve bu dairenin ortasında ise bir nokta konulmuş olan kareler şeklinde gösterilmiştir.

9. Mebâni-i Resmîye: Resmi yapılar haritada siyah konturla veya tamamen siyah renkte belirtilmiştir.

10. Mektepler: Haritada mektep ve medreseler, içlerinde belirgin büyük bir nokta bulunan dikdörtgenlerle belirtilmiştir.

11. Ticaret mevkileri ve dükkanlar ise haritada içlerinde hiçbir işaret bulunmayan dikdörtgenler şeklinde gösterilmiştir.

12. 1331/1912-1913 harikında (yangınında) muhterik (yanmış) olan mevaki'(yerler). Belirtilen tarihte yanmış olan yerler ise sık ve kesik çizgilerle taranarak gösterilmiştir.

13. Polis merkezleri ise içleri doldurulmuş küçük dikdörtgenlerle belirtilmiştir.

14. Hedm olunan (yıkılan) eski hisarın mevkii ise haritada ucunda dolu bir yuvarlak bulunan yine içi dolu ince ve uzun dikdörtgenlerle belirtilmiştir.

15. Çeşmeler ise haritada içleri dolu küçük üçgenlerle gösterilmiştir.

Bu üç tablonun dışında haritanın sağ alt köşesinde ise etrafı konturlanmış yuvarlak bir daire içerisinde ölçek yer almaktadır. Ölçeğin üstüne 1360-1918 tarihi, bunun da üstüne ise Edirne Andrinople yazılmıştır.

B. HARİTADA BELİRTİLEN TARİHİ ESERLER VE MAHALLELER

1. Kale

Edirne şehrinin çekirdeğini oluşturan kale, Tunca nehrinin kenarında bugün Kaleiçi adıyla anılan mevkide bulunmaktaydı. Aslının Roma dönemine indiği belirtilen Edirne Kalesi'nin surları 1752 yılında ayakta idi. Hatta, 1752 depreminden sonra Sultan I. Mahmud, kale surlarındaki kapılardan Kafeskapi'yı 1166/1752-1753 yılında tamir ettirmişti.⁸ Kale 1918 yılında çizilen haritada dikkatleri üzerine çeken unsurlardan birisidir. Dört taraftan da surlarla çevrili olup kareye yakın dikdörtgen planlıdır.⁹ Çizimde belirtildiğine göre kuzey suru sağlam olduğu halde diğer üç tarafta da yer yer boşluklar mevcuttur. Evliya Çelebi, kalenin altı kapı-

⁸ Semavi Eyice, "Edirne Mimari Bölümü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 10, İstanbul 1994, s. 431.

⁹ Edirne Kalesi hakkında bkz. Hamit Sadi Selen, "Yazma Cihannümâ'ya Göre Edirne Şehri", *Edirne Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı*, TTK Basımevi, Ankara 1965, s. 304-305; Peremeci, a.g.e., s. 40-43; Yılmaz Büktel, "Edirne Kalesi Surlarının Yerlerinin Belirlenmesine Dair Notlar", *Sanatta Anadolu Asya İlişkileri Prof. Dr. Beyhan Karamağaralı'ya Armağan*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 206, s. 91-96; Mustafa Özer, "Edirne'de Osmanlı Dönemi Kültür Mirası", *Mekanın Ruhu Edirne*, 2. Uluslar arası Mimar Sinan Sempozyumu, 13-14 Nisan 2006, Edirne 2006, s. 166-167.

sı bulunduğunu belirtirken¹⁰ bazı kaynaklar kapı sayısını dokuz olarak vermektedir.¹¹ Kale surlarının dört köşesinde birer tane olmak üzere yuvarlak dört tane kule bulunmaktadır. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre, güneydoğu köşedeki Kaplı, güneybatıdaki Manyas, kuzeydoğudaki Makedonya ve güneybatıdaki ise Tevkifhane Kulesi olarak anılmaktaydı.¹² Haritadaki çizimde kalenin surlarında başka kuleler gösterilmediği halde, bu dört büyük kulenin aralarına yerleştirilmiş 12 küçük kare kulenin daha bulunduğu belirtilmektedir.¹³ Kalenin içerisinde daha ziyade Rum, Musevi ve Ermenilerin ikamet ettikleri çizimlerden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla son dönemlerde genel olarak Edirne'deki gayri Müslim nüfusun giderek artması, 22 Ağustos 1829 tarihi ile 10 Aralık 1876-13 Mart 1879 tarihleri arasında Ruslar'ın, 26 Mart 1913'de ise Bulgarlar'ın Edirne'yi işgal etmeleriyle yaşanan göç hareketlerine bağlanmaktadır.¹⁴ Kalede 1326/1908 yılında yandığı belirtilen Halebiye Camii¹⁵ ile Ayasofya Camii'nin yerleri gösterilmiştir.¹⁶ Ayrıca, kalede 14 kilise, 1 büyük sinagog, 1 hamam (Topkapı Hamamı), 6 mektep, 4 çeşme ve 1'de polis merkezinin

¹⁰ Evliya Çelebi'ye göre kalenin doğusunda Balıkpazarı ve İğneciler, güneyinde Zindan ve Manyas, batısında Mihal ve kuzeyinde ise Topkapı isimleriyle anılan kapılar bulunmaktaydı (Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Cilt:3, Ahmet Cevdet Tabii, Maarif Nezareti'nin Katkılarıyla, İkdam Matbaası, Dersaadet 1315/1897, s. 427; Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, "Evliya Çelebi'de Edirne", *Edirne: Serhattaki Payitaht*, (Haz: Emin Nedret İşli-M. Sabri Koz), YKY, İstanbul 1998, s. 108).

¹¹ Kalenin dokuz kapısı şu isimlerle anılmaktaydı: Kule kapısı, Topkapı, Kafeskapı, Keçeciler kapısı/Kazancılar kapısı, Uğrınkapı, Manyaskapı, Tavukpazarı kapısı/Tavukkapı, Balıkpazarı kapısı/İğneciler kapısı/İstanbul kapısı ve Ortakapı (Selen, a.g.m., s. 304-305; Peremeci, a.g.e., s. 40-43; ayrıca bkz. Özer, a.g.m., s. 167).

¹² Evliya Çelebi, a.g.e., s. 426; Kahraman-Dağlı, a.g.m., s. 107. Daha sonraki dönemlerde bu kulelerin, Büyük, Yelli Burgaz, Germekapı/Su ve Zindan Kulesi olarak anıldığı bilinmektedir (Bkz. Gökbilgin, a.g.m., s. 429; Selen, a.g.m., s. 304).

¹³ Büktel, a.g.m., s. 91.

¹⁴ Bkz. Gökbilgin, a.g.m., s. 427; Ratip Kazancıgil, *Edirne Şehir Tarihi Kronolojisi 81300-1994*, Edirne Valiliği Yayınları No: 8, İstanbul 1999, s.100, 114-118. Edirne'nin uğramış olduğu istilalar ve Balkan harbindeki durumu hakkında geniş bilgi için bkz. Bekir Sıtkı Baykal, "Edirne'nin Uğramış Olduğu İstilalar", *Edirne Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı*, TTK Basımevi, Ankara 1965, s. 179-195; Nazmi Çağan, "Balkan Harbinde Edirne (1912-1913)", *Edirne Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı*, TTK Basımevi, Ankara 1965, 197-212.

¹⁵ Bu cami hakkında geniş bilgi için bkz. Peremeci, a.g.e, s. 53.

¹⁶ Rıfki Melûl Meriç Kaleiçi'nde yerleri bulunamayan şu 12 cami ve mescidin ismini vermektedir: Alagöz Mehmed Efendi Camii, Bezirgân Bâli Camii, Takkeci Kara Bâli Camii, Hacı Pervâne Camii, Ebûlfaız Mehmed Efendi Câmii, Divane Sinan Câmii, Denizlizade Ahmed Efendi Mescidi, İsa Fakih Camii, Kadı Abdulvehhab Camii, Pür-Nazar Seyyid Mehmed Efendi Camii, Mehmed Tahir Efendi Camii ve Mustafa Arif Efendi Camii (Bkz. Rıfki Melûl Meriç, "Edirne'nin Tarihi ve Mimârî Eserleri Hakkında", *Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I*, Berksoy Matbaası, İstanbul 1963, s. 449).

bulunduğu işaretlerle belirtilmiştir. Haritadaki çizimden anlaşıldığına göre kale 1918 yılında büyük oranda mevcuttu. Roma İmparatoru Hadrianus(117-138) zamanında inşa ettirildiği bilinen kuzeydoğudaki Makedonya(Yangın) Kulesi'ne Vali Hacı İzzet Paşa tarafından H.1303/M.1886 yılında ahşap bir saat kulesi yaptırılmıştı. Bu kule H.1310/M.1894'te yıkılarak taş ve tuğladan yeniden yapılmıştı. Fakat bu kule de 1953 yılında yıktırılmıştır.¹⁷

2. Cami ve Mescitler

Evliya Çelebi, XVII. Yüzyılın ilk yarısı içinde Edirne'de 14'dü sultanlar, 300'ü vezirler ve ayanlar tarafından yapılmış 314 cami bulunduğunu belirterek, mescitler ve zaviyelerle birlikte bu rakamı abartılı olarak 1700'e çıkarmaktadır.¹⁸ O. Nuri Peremeci, Ahmet Badi Efendi'nin bu 300 camiden 224 tanesinin adını tespit ettiği ve haklarında bilgi topladığını zikrederek, kendisi de 49 cami ve mescit hakkında kısaca açıklamalarda bulunmuştur.¹⁹ Rifat Osman 141 cami ve mescit hakkında bilgi vermektedir.²⁰ Rıfık Melül Meriç Edirne'de 61 cami ve 164 mescidin isimlerini belirtmektedir.²¹ Oktay Aslanapa Edirne'deki sadece 23 camiden bahsederken, Edirne'deki bütün tarihi eserlerin isimlerinin verildiği bir listede ise çeşitli 157 eserin adı zikredilmektedir.²² Edirne İl Müftülüğü'nden aldığımız bilgilere göre ise 2007 yılında Edirne şehir merkezinde ibadete açık toplam 48 cami bulunmaktadır.²³ Edirne şehrinin 1918 yılında çizilen bu haritada ise 75 cami ve mescit buldukları yerleri ve birkaç tanesi hariç isimleriyle birlikte gösterilmiştir.²⁴ Bunlardan 29 tanesi yukarıda

¹⁷ Hakkı Acun, *Anadolu Saat Kuleleri*, Ankara 1994, s. 40-41; Büktel, a.g.m., s. 95-96.

¹⁸ Evliya Çelebi, a.g.e., s. 446; Eyice, a.g.m.,s. 431.

¹⁹ Peremeci, a.g.e., s. 53-79.

²⁰ Rifat Osman, *Edirne Evkaf-ı İslamiyye Tarihi Camiler ve Mescitler*, T.C. Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1999, s. 25-143.

²¹ Meriç, a.g.m., 445-449.

²² Oktay Aslanapa, *Edirne'de Osmanlı Devri Abideleri*, İstanbul 1949, s. 1-122, 178-184.

²³ Bu camiler şunlardır: Akmescit, Alacamescit, Arifağa, Atikali, Ayşekadın, Beylerbeyi, Çakırağa, Darulhadis, Defterdar, Eski, Hoca Ahmet Yesevi, Fatih, Gazihoca, Gazimihal, Hacılibey, Hacılarezanı, Hıdırağa, II. Bayezit, İsmailağa, Kadıbedreddin, Karaağaç Eski, Kıyakbaba, Kıyık Yeni, Kuşçudoğan, Lalaşahin, Lari, Muradiye, Sanayi, Sarı, Sarıcapaşa, Selimiye, Sittisultan, Süle Çelebi, Yıldırım Bayezit, Şahmelek, Şeyhçelebi, Şükrüpaşa, Tanbura, Üçşerefeli, Yahyabey, Yeşilce, Yıldırım Bayezit, Bademlik, Esentepe Yavuz Selim, Taşlık, Şehabeddin, ve Selçukhatun camileri.

²⁴ Rıfık Melül Meriç Edirne'de 61 cami ve 164 mescidin isimlerini belirtmektedir (Meriç, a.g.m., s. 445-449). ayrıca bkz. Oktay Aslanapa, "Edirne'de Türk Mimarisinin Gelişmesi", *Edirne Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı*, Ankara 1965, s. 223-230; Edirne camile-

da belirttiğimiz gibi haritanın sağ üst köşesindeki tabloda inşa tarihleri ve buldukları mahallelerle birlikte harita içerisinde de numaralandırılarak belirtilmiştir. Bu 29 caminin dışında kalanlar harita içerisinde numara verilmeden isimleriyle, bazıları ise sadece sembolle gösterilmiştir. Haritada zikredilen 75 cami ve mescit şunlardır:

1. Yıldırım Bayezid Han (802/1399-1400)
2. Eski Cami (804/1401-1402)
3. Gazi İbrahim Paşa²⁵ (814/1411)
4. Mihal Gazi (825/1421-1422)
5. Beylerbeyi (832/1428-1429)
6. Şah Melek Paşa (832/1428-1429)
7. Muradiye (837/1433-1434)
8. Emir Mehmed Paşa²⁶ (837/1433-1434)
9. Darülhadis (838/1434-1435)
10. Hadım Şahabeddin Paşa (840/1436-1437)
11. Mezid Bey²⁷ (844/1440-1441)
12. Emir Çavuş²⁸ (847/1443-1444)
13. Üç Şerefeli (851/1447-1448)
14. Selçuk Hatun²⁹ (860/1455-1456)
15. Mahmud Ağa³⁰ (863/1458-1459)
16. İbrahim Paşa³¹ (867/1462-1463)

ri hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Oktay Aslanapa, *Edirne'de Osmanlı Devri Abideleri*, Üçler Basımevi, İstanbul 1949, s. 14-122.; Peremeci, a.g.e., s. 53-79.

- 25 Günümüze ulaşamayan Gazi İbrahim Paşa Camii haritada Kale kapısı semtinde Daire-i Kumandanî'nin batısında Üç Şerefeli Camii'nin ise güney batısında gösterilmiştir. Caminin yeri bugün çay bahçesi olarak düzenlenmiştir.
- 26 Emir Mehmed Paşa Camii haritada Mekteb-i Sultani civarında Reji Dairesi'nin kuzeyinde Mahmud Ağa Sokağı ile İstanbul Yolu'nun kesiştiği köşede yer almaktadır. Cami günümüze ulaşamamıştır.
- 27 Günümüzde mevcut olmayan Mezid Bey Camii haritada Mekteb-i İdadi-i Askeri civarında Kırılgaç bayırının güneydoğusundadır.
- 28 Haritada Sokullu Mehmed Paşa Hamamı'nın kuzey batısındaki büyük bir ada içerisinde gösterilmiş olan Emir Çavuş Camii bugün mevcut değildir.
- 29 Uzun bir süre harap olarak kalan Selçuk Hatun Camii 2003-2005 yılları arasında restore edilerek yeniden ibadete açılmıştır. Cami hakkında fazla bilgi için bkz. Rıfat Osman, a.g.e., s. 129; Oktay Aslanapa, a.g.e., s. 118, şekil: 141; Sedat Bayrakal, *Edirne'deki Tek Kubbeli Camiler*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları/2555, Ankara 2001, s. 46-50; Mustafa Özer, *Edirne Selçuk Hatun Camisi*, Yöre Dergisi "Yöresel Kitaplar Dizisi-2.", 2007, s. 4-32, şekil: 1-31, fotoğraf: 1-47.
- 30 Mahmud Ağa Camii haritada Taşlık semtinde Yahya Bey Camii'nin güneybatısında Taşlık Camii'nin ise kuzeybatısındadır. Cami günümüze ulaşamamıştır.
- 31 Haritada Buçuk tepe civarında Melek İbrahim Paşa Hamamı ile Çokalca Camii arasında gösterilen İbrahim Paşa Camii bugün yoktur.

17. Ayşe Kadın (873/1468-1469)
18. Kasım Paşa³² (883/1478-1479)
19. Sitti Sultan (887/1482-1483)
20. Lari Abdulhamid Çelebi (889/1484)
21. Bayezid-i Veli (893/1487-1488)
22. Medrese-i Ali Bey³³ (904/1498/1499)
23. Kadı Bedreddin (936/1529-1530)
24. Zehrimâr Mehmed Bey³⁴ (950/1543-1544)
25. Süle Çelebi (967/1559-1560)
26. Sultan Selim (982/1574-1575)
27. Şeyhi Çelebi (982/1574-1575)³⁵
28. Hoca İlyas³⁶ (982/1574-1575)
29. Yahya Bey³⁷ (985/1577-1578)
30. Vize Çelebi Camii³⁸
31. Abdurrahman Camii³⁹

³² Günümüzde terk edilmiş ve restore edilmeyi bekleyen Kasım Paşa Camii hakkında bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 143; Peremeci, a.g.e., s. 66-67; Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri*, III, 2. baskı, İstanbul 1989, s. 268-269; Eyice, a.g.m., s. 435-436; Selen, a.g.m., s. 307; Aslanapa, *Osmanlı Devri Abideleri*, s. 103-105; Bayrakal, a.g.e., s. 72-76.

³³ Medrese-i Ali Bey Camii haritada Taşlık civarında Musalla Bayırı Sokağı'nda gösterilmiştir. Camiden günümüze sadece minaresinin kaidesi ile gövdesinin bir bölümü ulaşmıştır. Caminin bulunduğu mahallede Ali Bey'in inşa ettirdiği medrese bulunduğundan dolayı buna iza-fetle cami, Medrese-i Ali Bey Camii olarak isimlendirilmiştir. Fakat gerçekte Ali Bey'in cami ile herhangi bir ilişkisinin bulunmadığı caminin asıl banisinin ise Mustafa oğlu İbrahim'in olduğu belirtilmektedir (bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 92-93).

³⁴ Günümüze ulaşmayan ve Taş Odalar ismiyle de anılan Zehrimar Mehmed Bey Camii haritada Sultan Selim civarındadır. Rıfka Melül Meriç'in verdiği bilgilerden caminin pencere-li duvarlarının ve haziresindeki mezar taşlarının mevcut olduğu ancak duvarlarından çıkarılan taş-ların Hüseyin Efendi'ye metre mikabı 30 kuruştan 12. 4. 1931 tarihinde ihaleyle satıldığı ve 28 Eylül 1940 tarihinde ise temlik edilmek üzere satlığa çıkarıldığı anlaşılmaktadır (Bkz. Meriç, a.g.m., s. 475, 477; ayrıca bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 125).

³⁵ Günümüze ulaşmış olan Şeyhi Çelebi Camii hakkında bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 130-131; Bayrakal, a.g.e., s. 131-134.

³⁶ Haritada Yelli Burgaz'da gösterilen Hoca İlyas Camii'nden günümüze hiçbir şey kalmamıştır. Caminin arsası 1940 yılında Fethi Alaca'ya satılmıştır (Meriç, a.g.m., s. 464; ayrıca bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 118).

³⁷ Yahya Bey Camii haritada Taşlık semtinde Taşlık Camii'nin batısında yer almaktadır.

³⁸ Kaynaklarda Vize Çelebi Mescidi olarak zikredilen cami haritada Kirişhane semtinde Uzun Kaldırım Caddesi'ndeydi. Avlusu önündeki İki Lüleli denen çeşmenin (Peremeci, a.g.e., s. 73) ismiyle de anılan ve banisinin Vizeli Muhyiddin Çelebi olduğu belirtilen cami 1942 yılında 225 liraya keresteci Alioğlu Hasan Özveren'e satılmıştır (Meriç, a.g.m., s. 461, 474). Cami bugün mevcut değildir.

³⁹ Haritada Kirişhane semtinde Hüsnü Bakkal Sokağı'nın doğu paralelindeki sokakta yer al-maktadır. Bânisi 1575'de vefat eden Edirne Kadısı Mevlanâ Amasyalı Abdurrahman bin Sey-yid Ali Efendi'dir. Önceden muhtemelen tek kubbeli iken 1751 depreminden sonra ahşap

32. Süleymaniye Camii⁴⁰
33. Fazlullah Paşa-yı Atık Camii⁴¹
34. Zen-i İbrahim Paşa Camii⁴²
35. Nişancı Mehmed Paşa Mescidi⁴³
36. Çokalca Camii⁴⁴
37. Bürüncükcü İsmail Camii⁴⁵
38. Karabulut İbrahim Bey Camii⁴⁶
39. Balaban Paşa Mescidi⁴⁷
40. Sezai Tekke Mescidi⁴⁸

çatıyla örtülmüştür (Rıfat Osman, a.g.e., s. 136-137). Abdurrahman Camii'nden günümüze hiçbir şey kalmamıştır. Çünkü cami 27 Mart 1939'da 29 numaralı kararla 275 liraya Yeni sinema karşısındaki Keresteci Ali oğlu Hasan Özveren'e satılmıştır (Meriç, a.g.m., s. 464).

⁴⁰ Süleyman Paşa Camii ismiyle de bilinen eser Tunca Nehri kenarında, bugünkü Talatpaşa Mahallesi'nde, Kirişhane Caddesi üzerindedir. Edirne'deki tek kubbeli camilerdendir. Banisinin Kanuni dönemi vezirlerinden 1548'de ölen Süleyman Paşa veya II. Bayezid dönemi vezirlerinden Hadım Süleyman Paşa olduğu yönünde farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak, Süleyman Paşa Camii vakfiyesinin 1493 yılında düzenlenmiş olması, inşa kitabesi bulunmayan caminin inşaatı tarihi ve banisiyle ilgili görüşlere açıklık getirmektedir. (Bkz. Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, s. 106-107; Bayrakal, a.g.e., s.96-101; Peremeci, a.g.e., s. 67; Rıfat Osman, a.g.e., s. 128; Eyice, a.g.m., s. 436).

⁴¹ Günümüze ulaşamayan cami Ayşe Kadın Hanı'nın güneybausındadır. Kaynaklarda mescit olarak zikredilen eser hakkında bkz. Rıfat Osman, a.g.e., s. 142; Meriç, a.g.m., s. 446.

⁴² Haritada Çokalca ile Taşlık semtleri arasında Melek İbrahim Paşa Hamamı'nın batısında yer alan Zen-i İbrahim Paşa Camii'nden günümüze hiçbir şey kalmamıştır. Rıfki Melül Meriç Kiyık'ta Atlar çeşmesindeki bu caminin arsasının 25 Eylül 1939 220 liraya satıldığını belirtmektedir (Meriç, a.g.m., s. 475). Cami hakkında ayrıca bkz. Rıfat Osman, a.g.e., s. 125.

⁴³ Günümüze ulaşamayan Nişancı Mehmed Paşa Mescidi haritada Çokalca civarında Nişancı Mehmed Paşa Sokağı'nda gösterilmiştir.

⁴⁴ Bu caminin ismi haritada belirtilmemiştir. Ancak, haritada Çokalca semtinin yeri hemen bu caminin yanında yuvarlak daire içerisinde 16 numara ile belirtilmiştir. Dolayısıyla muhtemelen tekrara kaçmamak amacıyla caminin "Çokalca Camii" şeklinde isim bu gerekçeyle yazılmamıştır. Camiden günümüze minaresinin kaidesi ile banisi Kara Yazıcı Hacı Ahmed Efendi (ö.1575)'nin mezarı kalmıştır. (Bilgi için bkz. Rıfat Osman, a.g.e., s. 109).

⁴⁵ Günümüze ulaşan cami hakkında bkz. Rıfat Osman, a.g.e., s. 104.

⁴⁶ Karabulut İbrahim Bey Camii haritada kuzeyden Lala Paşa Caddesi'ne bağlanan ancak ismi belirtilmeyen sokağın üzerinde ve Nişancı Mehmed Paşa Mescidi'nin kuzeydoğusunda gösterilmiştir. Günümüze ulaşamayan camiyi R. Melül Meriç Edirne'deki mescitler arasında zikretmektedir (Meriç, a.g.m., s. 448).

⁴⁷ Balaban Paşa Mescidi haritada kendi adıyla anılan sokağın kuzeyinde ve Tunca Köprüsü'ne giden yolun ise doğusunda yer almaktadır. Mescitten günümüze hiçbir şey ulaşmamıştır. Haziresindeki taşlar kaldırım inşasında kullanılmış, cami ise enkaz olarak 31 Ağustos 1926'da ve 246 numaralı kararla 30 lira bedelle satılmıştır. Arsası ise 78 numaralı kararla 28 Eylül 1940'da satışa çıkarılarak metresi 23 kuruştan Edirne Belediyesi anbar memuru ve merkez tahsildarı Osman Türkan'a satılmıştır (Meriç, a.g.m., s. 464-465; ayrıca eser hakkında bkz. Rıfat Osman, a.g.e., s. 104).

⁴⁸ Haritada Süleymaniye Küçük Pazar civarında Abdullah Hamamı'nın güneyinde gösterilen Sezai Tekke Mescidi'nden günümüze sadece minaresi kalmıştır (Bkz. Abdulkadir Dündar,

41. Fatma Sultan Mescidi⁴⁹
42. Papazoğlu Ali Efendi Mescidi⁵⁰
43. Defterdar Camii
44. Medrese-i Ali Bey Camii⁵¹
45. Daye Hatun Camii⁵²
46. Gülbahar Hatun Camii⁵³
47. Atik Ali Paşa Camii
48. Hacı Safa Mescidi⁵⁴
49. İsimsiz Cami⁵⁵
50. Hızır Ağa Camii

"Son Dönem Osmanlı Mimarisinde Uygulanmayan Bir İnşa Projesi: Edirne Kadri Paşa Türbesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLV, Sayı: 1, Yıl: 2004, Ankara 2004, s. 136-137, resim: 3-4).

- 49 Fatma Sultan Mescidi haritada Zindanalı semtinde Tahtakale Hamamı'nın güneydoğusundadır. Rıfat Osman'ın Sultan Murad Mescidi olarak zikrettiği mescit de muhtemelen bu mescit olmalıdır (bkz. Rıfat Osman, a.g.e., s. 88). Günümüzde mescit mevcut değildir. Fatma Sultan ve Tahtakale Camii isimleriyle de anılan yapı 22 Haziran 1938 tarihinde 47 numaralı kararla Çilingirlerden Yarmacı İsmail Filibe'ye satılmıştır (Meriç, a.g.m., s. 467).
- 50 Bu mescid haritada İstanbul Yolu üzerinde Defterdar Camii'nin güneybatısında gösterilmiştir. Günümüze ulaşmayan mescit 31 Mart 1932 ve 25 Nisan 1932 tarihli, 302 ve 309 numaralı kararlarla müzayedeye çıkarılmış; muhammen bedelinden 30 lira fazlasıyla eski keresteci Mehmet Efendi'ye 313 numaralı kararlar 151 liraya 4 Mayıs 1932 tarihinde satılmıştır (Meriç, a.g.m., s. 464; ayrıca bkz. Rıfat Osman, a.g.e., s. 107).
- 51 Haritada Medrese-i Ali Bey Camii Taşlık semtinde Musalla Bayırı Sokağı'nda Mahmut Ağa Camii'nin güneyinde gösterilmiştir. Camiden günümüze sadece minaresi kalmıştır.
- 52 Haritada Daye Hatun Camii, Tekke kapı civarında doğusundan Tekke Kapı Sokağı'na bağlanan yolun üzerinde yer almaktadır. Camiden günümüze hiçbir şey kalmamıştır. Hicri 940/1533 yılında camiye çevrilmesiyle ilgili bu esere ait kitabenin Edirne Müzesi'nde Yelli Burgaz'da Kasım Ağa Camii kitabesi olarak kayıtlı olduğu ve caminin duvar taşlarının ise 76 numaralı kararlar 19 Eylül 1940 tarihinde müteahhit Mehmed Ökter'e 50 liraya satıldığı belirtilmektedir (Meriç, a.g.e., s. 466).
- 53 Gülbahar Hatun Camii haritada Mekteb-i İdadi-i Askeri'nin doğusunda ve Rüstem Paşa Sokağı'nda yer almaktadır. Cami günümüze ulaşmamıştır. Banisi II. Bayezid'in eşi Gülbahar Valide Sultan olan caminin duvarlarının 17 Ağustos 1932'de satılmasına karar verilmiş, avlu duvarları ise 10 Teşrinievvel 1933'de 70 liraya çiçekçi Seza'i'ye satılmıştır. Daha sonra kadro dışı bırakılan cami, 21 Mart 1935 tarihinde 65 liraya eski keresteci Cafer'e, 3 Teşrinievvel 1940 tarihinde ise bakiyyesi ve arsası 80 liraya Sadeddin Sönmez'e satılmıştır (Meriç, a.g.m., s. 467-468).
- 54 Günümüze ulaşmayan Hacı Safa Mescidi haritada Atik Ali Paşa Camii'nin güneyinde yer almaktadır. Sabuni Mescidi olarak da anılan Hacı Safa Mescidi'nin arsası 28 Eylül 1940'da satılığa çıkarılmıştır (Meriç, a.g.m., s. 472). Rıfat Osman ise Rüstem Paşa Hanı'nın güneybatısında Tahmis Sokağı'nın sonunda bulunduğunu belirttiği başka bir Hacı Safa Mescidi'nden bahsetmektedir (bkz. Rıfat Osman, a.g.e., s. 111). Bu mescidin haritada Vavlı olarak belirtilen cami olması kuvvetle muhtemeldir.
- 55 Haritada caminin yeri belirtildiği halde ismi yazılmamıştır. Ayrıca cami günümüze de ulaşmamıştır. Dolayısıyla burada hangi caminin bulunduğunu tespit edemedik. Cami haritada Hacı Safa Mescidi'nin güneydoğusunda bulunmaktadır.

51. Arpacı Hacı Hamza Camii⁵⁶
52. Noktacı İbrahim Efendi Camii⁵⁷
53. Hoca İvaz Camii(1431)⁵⁸
54. Künbet Camii⁵⁹
55. Beylerbeyi Camii
56. Ferruh Ağa Camii⁶⁰
57. Vavlı Camii⁶¹
58. Sarıca Paşa Camii
59. Potlu Camii⁶²
60. Kuşçu Doğan Camii⁶³
61. Saraçhane Camii⁶⁴
62. Sofu Bayezid(Sarı) Camii⁶⁵
63. Esmâhan Sultan Camii⁶⁶

⁵⁶ Haritada At Pazarı civarında ve Sanayi Mektebi'nin kuzeyinde yer alan Arpacı Hacı Hamza Mescidi'nden günümüze minaresi ulaşmıştır. Minarenin kaidesinde "Zincirli Kuyu Mescidi 15.yüzyıl" şeklinde bir levha bulunmaktadır. Ancak bu levhanın bu camiye ait olması mümkün değildir. Çünkü haritada caminin ismi açıkça yazılarak gösterilmiştir. Ayrıca R. Melül Meriç yerlerini belirtmediği Arpacı Hamza ile Zincirli Kuyu(Sivrihisari) adlı farklı iki mescidin ismini vermektedir(Bkz. Meriç, a.g.m., s. 448). Mescit hakkında ayrıca bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 100.

⁵⁷ Haritada haziresiyle birlikte Gülbahar Sokağı'nda Künbed Camii'nin batısında gösterilen Noktacı İbrahim Efendi Camii ve haziresi günümüze ulaşmamıştır.

⁵⁸ Haritada Topkapı semtinde Esmâhan Sultan Camii'nin kuzeydoğusunda gösterilmiştir. Günümüze ulaşmıştır. Bkz. Rifat, a.g.e., s. 117.

⁵⁹ Arif Ağa Mescidi, Künbed Camii(bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 137) ve Künbed Çeşme Camii olarak da bilinen(bkz. Meriç, a.g.m., s. 447) Künbed Camii haritada kendi adıyla anılan sokakta Tahtalı Hamam ile Noktacı İbrahim Efendi Camii arasında gösterilmiştir. Cami günümüze ulaşmıştır.

⁶⁰ Bugün İsmail Ağa adıyla da anılan Ferruh Ağa Camii haritada Saraçhane ile Tekke kapı semtleri arasında Kurlangıç Bayırı'nın altında gösterilmiştir. Cami günümüze ulaşmış olup ibadete açıktır. (Bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 141).

⁶¹ Günümüze ulaşmayan Vavlı Cami haritada Emir Mehmed Paşa Camii'nin kuzeydoğusunda Mahmud Ağa Sokağı'nda yer almaktadır. Daha sonraki kayıtlarda Sabuni Mahallesi Cami Sokak'ta olduğu belirtilen bu cami 22. 1. 1948'de mülkiyetiyle satılan camiler arasında bulunmaktadır(bkz. Meriç, a.g.m., s. 464-465, 475)

⁶² Günümüze ulaşmayan Potlu Camii haritada Karanfiloğlu semtinde Belediye binasının kuzeydoğusunda gösterilmiştir.

⁶³ Günümüze ulaşan Kuşçu Doğan Camii restore edilmektedir.

⁶⁴ Çakır Ağa ismiyle de anılan(bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 109; Meriç, a.g.m, s. 447) Saraçhane Camii Saraçhane köprüsüne giden yolun doğusunda köprü başındadır.

⁶⁵ Haritada bu caminin sadece yeri belirtilmiş olup herhangi bir isim yazılmamıştır. Günümüze ulaşmış olan Sofu Bayezid Camii haritada Selimiye ile Muradiye Küçük Pazar semtleri arasında Gülbahar Hatun Camii'nin güneydoğusundadır. (Bilgi için bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 94-95).

⁶⁶ Haritada Topkapı semtinde Ali Niko Caddesi'nde ve Topkapı Hamamı'nın kuzeybatısında gösterilen Esmâhan Sultan Camii'ni 1891 yılında Miriliva Hakkı Paşa yeniden inşa ettirecek

64. Debbâğ Hacı Halil Mescidi⁶⁷
 65. Sarraf Camii⁶⁸
 66. Gazi Hoca Mescidi⁶⁹
 67. Ahi Hasan Mescidi⁷⁰
 68. İsimsiz Mescit⁷¹
 69. Fındık Fakih Mescidi⁷²
 70. Umur Bey Mescidi⁷³
 71. İmaret-i Mezd Bey Camii⁷⁴
 72. Taşlık Camii⁷⁵

bir de minber koydurmuştur(Bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 89-90). Ancak camiden günümüze hiçbir şey kalmamıştır. Çünkü cami 13 Haziran 1938'de 220 numaralı kararlar saltığı çıkarılmış ve aynı gün 764 nolu kararlar 70 liraya keresteci Nazlı Mehmed'e satılmıştır (Meriç, a.g.m., s. 467).

- 67 Haritada mescit Debbâğlar semtinde Şeyh Şücaeddin Zaviyesi ile Şah Melek Paşa Camii arasında gösterilmiştir. Daha sonraları camiye çevrilen ancak günümüze ulaşamayan yapının enkazının 1928 yılında arsasının ise 1940 yılında satılmasına karar verilmesine rağmen caminin batı duvarının bir bölümünün 1945 yılında mevcut olduğu belirtilmektedir(Meriç, a.g.m., s. 466; ayrıca bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 124).
- 68 Haritada bu caminin yeri hiçbir isim yazılmadan Süleymaniye Küçük Pazar semtinde Hasan Sezai Tekke Mescidi'nin güneydoğusunda gösterilmiştir. Rıfka Melül Meriç bu caminin Sezai Dergahı'nın karşısında bulunduğunu belirtmektedir(Meriç, a.g.m., s. 446). Haritada Sezai Dergahı'na en yakın cami bu olduğu için Meriç'in de bu tarifine dayanarak bu caminin Sarraf Camii olduğunu düşünmekteyiz. Camiden günümüze hiçbir şey ulaşmamıştır.
- 69 Haritada ismi belirtilmeyen ve Topkapı semtinde Esmâhan Sultan Camii'nin güneybatısında gösterilen bu mescidin bazı kaynaklarda zikredilen Gazi Hoca Mescidi olduğu anlaşılmaktadır(bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 139, Meriç, a.g.m., s. 467). Mescitten günümüze hiçbir şey kalmamıştır.
- 70 Günümüze ulaşamayan Ahi Hasan Mescidi haritada Debbâğlar semtinde Şeyh Şücaeddin Zaviyesi'nin güneydoğusunda yer almaktadır. Temelsiz Cami adıyla da anılmaktadır(Rifat Osman, a.g.e., s. 93). Rıfka Melül Meriç'in Hacı Hasan Camii ismiyle ve 271 numaralı kararlar 7 Kanunusani 1932 tarihinde satışa çıkarıldığını belirttiği cami muhtemelen bu mescittir(Meriç, a.g.m., s. 468).
- 71 Bu mescit haritada Yemiş Hanı'nın doğusunda gösterilmiştir. Haritada ismi belirtilmeyen ve günümüze de ulaşamayan mescidin ismini tespit edemedik.
- 72 Bu mescit haritada Zindanalı semtinde Tahtakale Hamamı'nın doğusunda Fatma Sultan Mescidi'nin ise güneydoğusunda ismi belirtilmeden gösterilmiştir. Ancak bu mescidin kaynaklarda zikredilen Fındık Fakih Mescidi(Camii) olduğu anlaşılmaktadır(bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 141; Meriç, a.g.m., s. 467). Günümüze ulaşamayan caminin enkazı 1935 yılında 106 liraya eski keresteci Topal Mehmed'e, arsası ise 1940'da Musevi Ruben Ejder'e satılmıştır(Meriç, a.g.m., s. 467).
- 73 Bu mescit, haritada Menzil ahır semtinde Menzil Ahır Sokağında ve Muradiye Camii'nin kuzeydoğusunda gösterildiği halde ismi belirtilmemiştir. Rifat Osman'ın Umur Bey Mescidi olarak zikrettiği mescit büyük bir ihtimalle bu mescit olmalıdır. Tirit Baba Mescidi olarak da bilinen ve daha sonra camiye çevrilip de günümüze ulaşamayan eserin arsası 1940'da Recep Oğlu Mehmed Gerdek'e satılmıştır(bkz. Meriç, a.g.m., s.474).
- 74 Yeşilce Cami ismiyle de anılan eser günümüze ulaşmıştır(Bkz. Rifat Osman, a.g.e., s. 136).
- 75 Taşlık Camii'nin yeri haritada gösterildiği halde ismi yazılmamıştır. Muhtemelen bunun se-

73. Şeyh Şücaeddin Camii⁷⁶

74. Devletşah Mescidi⁷⁷

75. Kusuh(?) Balaban Camii⁷⁸

Bu 75 cami ve mescitten haritada, Hoca İvaz, Hoca İlyas, Şah Melek Paşa, II. Bayezid, Darülhadis, Fazlullah Paşa-yı Atik, Kadı Bedreddin, Abdurrahman, Süle Çelebi, Çokalca, Taşlık, Yahya Bey, Mahmut Ağa, Sarıca Paşa, Sitti Sultan, Üç Şerefeli, Hoca Ayvaz, Noktacı İbrahim Efendi, Saraçhane, Muradiye, Atik Ali Paşa ve Emir Çavuş camileri ile Hacı Safa Mescidi ve Sezâî Tekke Mescidi'nin hazirelerinin bulunduğu gösterilmiştir.⁷⁹

Edirne'de yaptığımız araştırmalara göre haritada yerleri belirtilen 75 cami ve mescitten şu 40 tanesi günümüze ulaşmamıştır: Gazi İbrahim Paşa, Emir Mehmed Paşa, Mezid Bey, Emir Çavuş, Mahmud Ağa, İbrahim Paşa, Medrese-i Ali Bey, Zehr-i Mar Mehmed Bey, Hoca İlyas, Vize Çelebi, Abdurrahman, Fazlullah Paşa-yı Atik, Zen-i İbrahim Paşa, Çokalca, Karabulut İbrahim Bey, Medrese-i Ali Bey, Daye Hatun, Gülbahar Hatun, İsim-siz, Arpacı Hacı Hamza, Noktacı İbrahim Efendi, Vavlı, Potlu, Esmâhan Sultan, Sarraf, Şeyh Şücaeddin ve Kusuh Balaban camileri ile Nişancı Mehmet Paşa, Balaban Paşa, Sezai Tekke, Fatma Sultan, Papazoğlu Ali Efendi, Debbağ Hacı Halil, Gazi Hoca, Ahi Hasan, İsim-siz, Fındık Fakih Umur Bey ve Devletşah mescitleri.

3. Kiliseler

Haritada 1918 yılında Edirne'de toplam 20 kilise gösterilmiştir. Bunlardan 14 tanesi daha önce de belirttiğimiz gibi Kaleiçi'ndedir. Kirişhane

bebi caminin hemen yanına Taşlık semtinin yazılmasıdır. Günümüze ulaşan Taşlık Camii Restore edilerek yeniden ibadete açılmıştır. Cami hakkında bilgi için bkz. Rıfat Osman, a.g.e., s. 133.

⁷⁶ İlk zamanlarda zaviye olarak inşa edildiği belirtilen yapının 1535'de camiye dönüştürülerek bir de minarenin yapıldığı belirtilmektedir (Rıfat Osman, a.g.e., s. 88-89). Ancak, haritada burası zaviye olarak gösterilmiştir. Buna göre caminin zaviyeye ait olduğu anlaşılmaktadır. Günümüze zaviyeden hiçbir şey kalmamıştır. Caminin ise sadece minaresi harap olarak ulaşmıştır.

⁷⁷ Haritada Beylerbeyi Hamamı ile Noktacı İbrahim Efendi Camii arasında, Güllabiler Sokağı ile Künbed Çeşme Sokağı'nın kesiştiği köşenin kuzeybatı tarafında gösterilen ancak ismi belirtilmeyen mescidin Rıfat Osman'ın verdiği bilgilerden büyük bir ihtimalle Devletşah Mescidi olduğu anlaşılmaktadır (bkz. Rıfat Osman, a.g.e., s. 124).

⁷⁸ Günümüze ulaşamayan Kusuh Balaban Camii haritada Kurşunlu Fırın semtinde Kurşunlu Fırın Caddesi ile Mehmet Paşa Sokağı'nın birleştiği yerde köşede gösterilmiştir.

⁷⁹ Edirne'deki Şah Melek, Darülhadis, Şehabettin Paşa, Arif Ağa, Kuşçu Doğan, Şelçuk Hatun, Sarıca Paşa, İsmail Ağa, Ayşe Kadın, Taşlık, Kasım Paşa, Sitti Sultan, II. Bayezid, Süleyman Çelebi, Gazi Hoca, Lâri, Kadı Bedreddin, Hızır Ağa, Süle Çelebi, Yahya Bey, Defterdar Mustafa ve Şeyh Çelebi camileri tek kubbeli camilerdir (Fazla bilgi için bkz. Bayrakal, a.g.e., s. 9-179).

semtindeki Rum Mahallesi'nde 3, Kiyak semtindeki Rum Mahallesi'nde ise 1, At Pazarı semtindeki Ermeni Mahallesi'nde ise 1 Ermeni Kilisesi vardır.

4. Sinagog ve Kavramlar

Haritada sadece büyük bir sinagog görülmektedir. Ancak, 1905 yangınının kadar Edirne'de 13 sinagogun bulunduğu belirtilmektedir. Bu 13 sinagog 1905 yılındaki büyük yangında tahrip olması sebebiyle onların yerine büyük bir sinagog yapılması gündeme gelerek, 6 Ocak 1906 tarihinde gerekli ferman çıkarılmıştır. Fransız mimar ve mühendis France Depre tarafından 1907 yılında inşası tamamlanan bu sinagoga "Büyük Sinagog" adı verilmiştir. Bahçesinde bir haham lojmanı ve Yahudi çocukları için bir de okul yapılan bu sinagog haritadaki sinagog olmalıdır.⁸⁰

5. Tekke ve Zaviyeler

Evliya Çelebi, Edirne'deki tekkelerin sayısını vermezken 13 tekkenin isimlerini zikrederek haklarında özet bilgi sunmaktadır.⁸¹ Rıfki Melül Meriç Edirne'de 56 tekkenin ismini verirken⁸², Mustafa Özer keşin olmakla birlikte Osmanlı Dönemi'nde Edirne'de 64 tekke, zaviye ve hânekâh inşa edildiğini belirtmektedir.⁸³ 1918 yılına ait haritada ise sadece şu dört tekke ve zaviye belirtilmiştir.

1. Gülşeni Tekkesi: Haritada Lari Camii'nin kuzeydoğusunda gösterilen ve Evliya Çelebi'nin zikrettiği⁸⁴ Gülşeni Tekkesi'nden günümüze tekkenin mescidine ait harabe minareden başka herhangi bir şey ulaşmamıştır.

2. Kâdirihane Tekkesi: Tekke haritada Kurşunlu Fırın Caddesi'nin batı tarafında Selçuk Hatun Camii'nin kuzeybatısında gösterilmiştir. Kadiri-hane tekkesinden günümüze hiçbir şey ulaşmamıştır.

3. Sezâî Tekkesi: Süleymaniye Küçük Pazar semtinde yer alan tekkeden günümüze mescidinin minaresi, haziresi ve iki türbe ulaşmıştır. Bostanpazarı Caddesi'nden tekkeye girilen kapının güney ve kuzeyinde yer alan türbelerden güneydeki Hasan Sezâî'ye aittir. İçerisinde bir kadın ve bir de erkek sanduka bulunan kuzeydeki türbenin ise kime ait olduğu bilinmemektedir.⁸⁵

⁸⁰ Bu sinagog hakkında fazla bilgi için bkz. Bali, a.g.m., s. 207-208.

⁸¹ Evliya Çelebi, a.g.e., C. 3, s. 449-454.

⁸² Meriç, a.g.m., s. 449-450); ayrıca bkz. Peremeci, a.g.e., s. 116-117.

⁸³ Özer, a.g.m., s. 164.

⁸⁴ Bkz. Evliya Çelebi, a.g.e., s. 453-454.

⁸⁵ Bkz. Meriç, a.g.m., 477-478; Oral Onur, *Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler*, Yenilik Basımevi, İstanbul 1972, s. 167-172; Dündar, a.g.m., s. 136-137, fotoğraf: 1-13.

4. Süleymaniye Şeyh Şücaeddin Zaviyesi: Haritada kalenin batı surnun güney ucuna yakın yerde ve sur dibinde gösterilen bu tekmeden günümüze harap bir minareden başka hiçbir şey kalmamıştır.

6. Hamamlar

Evliya Çelebi Edirne'de 3150 hamam bulunduğunu ancak bunların çoğunun evlerde olduğunu belirterek, 19 hamamdan isimleriyle bahsetmektedir.⁸⁶ Abdurrahman Hibri, XVII. yüzyılda Edirne'de 33 hamam bulunduğunu bunlardan 22'sinin bakımlı ve çalışır durumda olduğunu kaydetmektedir.⁸⁷ Osman Nuri Peremeci Edirne'de 33 hamam bulunduğunu sadece 15 tanesinin dönemine ulaştığını ve ancak 3 tanesinin faal olduğunu belirtmektedir.⁸⁸ Rıfki Melül Meriç Edirne'de 15 tane dönemine ulaşan, 1 tane harap ve metruk, 19 tane ise binalarından eser kalmayan toplam 35 hamam bulunduğunu zikretmektedir.⁸⁹ Sabih Erken Edirne'de 1970'li yıllara ulaşan Saray, Gazi Mihal, Tahtakale, Topkapı, Yeniçeri, Beylerbeyi, İbrahim Paşa, Abdullah, Mezid Bey, Sokullu, Kum Kasrı hamamları gibi 11 hamam hakkında bilgi vermektedir.⁹⁰ Mustafa Özer ise Edirne'de günümüze sağlam veya harap durumda şu 14 hamamın ulaştığını belirtmektedir: Abdullah Hamamı, Alaca(Topkapı) Hamamı, Sokulu Mehmed Paşa (Üç Şerefeli) Hamamı, Beylerbeyi Hamamı, Eski Hamam, Gazi Mihal Hamamı, Kum Kasrı (Yeni Saray) Hamamı, Tahmis Hamamı, İbrahim Paşa (Kazasker) Hamamı, Kapalı Cezaevi Bitişindeki Hamam, Saray (Sultan Selim-Eski Saray) Hamamı, Şifa Hamamı, Tahtakale Hamamı ve Yeniçeri Hamamı.⁹¹ 1918 yılına ait Edirne şehrinin haritasında ise şu 13 hamamın isimleri yazılarak belirtilmiştir:⁹²

⁸⁶ Evliya Çelebi'nin isimlerini verdiği hamamlar şunlardır: Üç Şerefeli, Tahtakale, İbrahim Paşa, Boyacılar, İshak Paşa, Selimiye, Murad Bey, Mezid Bey, Topkapı, Bayezid Han, Mihal Bey, Ağa, Kasım Paşa, Sultan Mehmed, Beylerbeyi, Ahi Çelebi, Kadı Askeri, Kızlarağası ve Hünkar Sarayı hamamları(Evliya Çelebi, *Seyahatname*, C. 3, Ahmed Cevdet Tabı, İlk Baskı, İkdam Matbaası, Dersaadet 1314, s. 465-466).

⁸⁷ Abdurrahman Hibri, *Enisü'l-Müsamirin, Edirne Tarihi 1360-1650*, (Çev: Ratip Kazancıgil), İstanbul 1999, s. 45-47.

⁸⁸ Peremeci, a.g.e., s. 94-99.

⁸⁹ Bkz. Meriç, a.g.e., s. 454-455.

⁹⁰ Bkz. Sabih Erken, "Edirne Hamamları", *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 10, Ankara 1973, s. 403-419.

⁹¹ Özer, a.g.m., s. 163.

⁹² Rıfki Melül Meriç Edirne'de toplam 45 hamam tespit etmiştir(bkz. Meriç, a.g.m., s. 454-455); ayrıca Edirne hamamları hakkında geniş bilgi için bkz. Aslanapa, a.g.e., s. 138-141; Peremeci, a.g.e., s. 94-99; Sabih Erken, "Edirne Hamamları", *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 10, Ankara 1973, s. 403-419.

1. Kirişhane Hamamı: Muhtemelen, R. Melül Meriç'in Küçük Hamam, Salhane veya Yeşilce Hamam isimleriyle belirttiği hamam olan Kirişhane Hamamı⁹³, haritada Kirişhane Mahallesi'nde İmaret-i Mezit Bey Camii'nin kuzeybatısında gösterilmiştir. Ayrıca hamamın güneyinden Uzunkaldırım Caddesi geçmektedir. Hamamdan günümüze arsası kalmıştır.

2. Melek İbrahim Paşa Hamamı: Kazasker Hamamı olarak da anılan Melek İbrahim Paşa Hamamı⁹⁴ haritada Çokalca semtinde Zen-i İbrahim Paşa Camii'nin güney doğusunda yer almaktadır. Hamam günümüzde harap ve metruk bir vaziyettedir.

3. Abdullah Hamamı: Yeşil Direk Hamamı olarak da anılan hamam⁹⁵ haritada Süleymaniye Küçük Pazar semtinde Kirişhane Caddesi'nde Hasan Sezâî Tekkesi'nin kuzeyindedir. Günümüze ulaşan hamam harap durumdadır.

4. Tahtakale Hamamı: Çifte hamam olan Tahtakale Hamamı haritada Zindanaltı semtinde Fatma Sultan Mescidi'nin kuzeyinde bulunmaktadır. Günümüze ulaşmış olup işletilmektedir.

5. Çubukcular Hamamı: Haritada Belediye binası ile Daire-i Kumandanı yapısı arasında gösterilen Ahi Çelebi ve Oğlanlı Hamamı olarak da anılan⁹⁶ Çubukcular Hamamı Eski Cami'nin kuzeyindedir. Hamamdan günümüze hiçbir şey kalmamıştır.

6. Mezid Bey Hamamı: Haritada Eski Cami'nin doğusunda Karanfiloğlu semtindedir. Günümüze ulaşmış olup işletilmektedir.

7. Tahtalı Hamamı: Haritada Karanfiloğlu semti Saadettin Tekke Sokakı'nda Kuşçu Doğan Camii'nin doğusundadır. Hamamdan günümüze arsası ve enkazı ulaşmıştır.

8. Beylerbeyi Hamamı: Haritada Saraçhane semtinde Güllapçılar Sokakı'ndadır. Günümüze ulaşan hamam harap ve metruk bir vaziyettedir.

9. Topkapı Hamamı: Alaca Hamam olarak da bilinen Topkapı Hamamı⁹⁷ haritada Kaleiçi'nde kuzey surunun dibindedir. Hamamdan günümüze bazı bölümleri ulaşmıştır.

10. Yeniçeri Hamamı: Haritada Muradiye Küçük Pazar semtinde Muradiye Camii'nin batısındadır. Hamam günümüzde harap ve metruktur.

11. Sultan Selim Hamamı: Saray Hamamı adıyla da anılan yapı⁹⁸

⁹³ Bkz. Meriç, a.g.m., s. 454.

⁹⁴ Bkz. Erken, a.g.m., s. 413-414.

⁹⁵ Bkz. Meriç, a.g.m., s. 454.

⁹⁶ Bkz. Meriç, a.g.m., s. 454.

⁹⁷ Meriç, a.g.m., s. 454.

⁹⁸ Bkz. Meriç, a.g.m., s. 454.

haritada Sultan Selim Camii'nin kuzeydoğusundadır. Günümüze ulaşmış olup restore edilmektedir.

12. Tahmis Hamamı: Boyacılar Hamamı ismiyle de zikredilen hamam⁹⁹ haritada Bedesten'in güneybatısındadır. Günümüzde etrafı dört taraftan da dükkanlarla çevrili olan hamam harap durumdadır.

13. Sokullu Mehmet Paşa Hamamı: Üç Şerefeli Hamamı olarak da bilinen hamam¹⁰⁰ haritada Kalekapısı semtinde Üç Şerefeli Cami'nin batısındadır. Günümüze ulaşmış olup işletilmektedir.

7. Çeşmeler

Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilerden Edirne'de, 11 yerde Hüdavendigâr, 6 yerde Bayezid Han, 9 yerde Koca Murad Bey olmak üzere toplam 37 çeşmenin, Selim Han Sebili ve Kızlarağası Mustafa Paşa Sebili isimleriyle de iki sebilin bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁰¹ Rıfkı Melûl Meriç Edirne'de 123 çeşme kaydederken¹⁰², son zamanlarda yapılan bir araştırmada ise 41 tane inşa tarihi bilinen, 44 tane de inşa tarihleri bilinmeyen olmak üzere toplam 85 çeşme tespit edilmiştir.¹⁰³ Ancak, başka bir araştırmada ise Edirne'de 160 civarında çeşme inşa edildiği belirtilerek, bunlardan 68'nin sağlam, 12'sinin ise harap durumda günümüze ulaştığı zikredilmektedir.¹⁰⁴ 1918 yılına ait haritada ise Edirne'de toplam 62 çeşmenin yeri, içleri taralı küçük üçgenler şeklinde belirtilmiştir. Ancak hem Evliya Çelebi'de ve hem de araştırmalarda Edirne'de çeşmelerin dışında sebillerin de bulunduğu ortaya konulduğu halde haritada herhangi bir sebil gösterilmemiştir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Edirne'de haritada belirtilmeyen daha pek çok çeşme ve sebilin bulunduğu anlaşılmaktadır.

8. Bedesten ve Hanlar

Haritada bedestenin dışında şu hanların isimleri yazılarak belirtilmiştir.¹⁰⁶

⁹⁹ Bkz. Meriç, a.g.m., s. 454.

¹⁰⁰ Bkz. Meriç, a.g.m., s. 454.

¹⁰¹ Evliya Çelebi, a.g.e., C. 3, s. 454-455.

¹⁰² Meriç, a.g.m., s. 456-459.

¹⁰³ Bkz. Neriman Meriç Köylüoğlu, *Edirne'de Osmanlıdan Günümüze Su Yapıları*, Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi Yayınları No: 33, Edirne 2001, s. 75-131.

¹⁰⁴ Özer, a.g.m., s. 164.

¹⁰⁵ Edirne'deki sebiller ve çeşmeler hakkında geniş bilgi için bkz. Köylüoğlu, s. 46-56, 57-131; ayrıca bkz. Aslanapa, a.g.e., s. 141-143; Peremeci, a.g.e., s. 103-108; Özer, a.g.m., s. 165.

¹⁰⁶ Rıfkı Melûl Meriç'in tespitlerine göre Edirne'de 21 han ve kervansaray bulunmaktaydı (bkz. Meriç, a.g.m., s. 453); ayrıca bkz. Aslanapa, a.g.e., s. 131-137; Peremeci, a.g.e., s. 85-94.

1. Rüstem Paşa Hanı
2. Ayşe Kadın Hanı
3. İki Kapılı Han
4. Yemiş Hanı

Haritada belirtilen bu hanlardan Yemiş Hanı ile İki Kapılı Han günümüze ulaşmamıştır.

9. Medrese ve Mektepler

Haritada Edirne'deki hiçbir medrese yazıyla veya işaretle belirtilerek gösterilmemiştir.¹⁰⁷ 7 mektebin isimleri yazılmadan işaretle belirtilirken, Darülrifan, Darülmuallimat (Kız Muallim Mektebi), Darülmuallimin (Erkek Muallim Mektebi) ve Sanayi Mektebi yazıyla gösterilmiştir. Bu 7 mektepten 4 tanesi Kaleiçi'nde diğer üç tanesi ise şehir içinde yer almaktadır.¹⁰⁸

10. Köprüler

Haritada Tunca Nehri üzerinde bulunan şu dört köprü gösterilmiştir.¹⁰⁹

1. Saraçhane Köprüsü/Şahabeddin Paşa Köprüsü (H. 855-M. 1451)¹¹⁰
2. Sultan Bayezid Köprüsü/Yalnızgöz Köprüsü (H. 983-M. 1488, H. 975-M. 1567)¹¹¹
3. Gazi Mihal Köprüsü (H. 823-M. 1420)¹¹²
4. Tunca Köprüsü (H. 1016-1024/M. 1608-1615). Bu köprü Ekmekçioğlu Ahmed Paşa Köprüsü ve Eski Köprü olarak da anılmaktadır.¹¹³ Bu dört köprü de günümüze ulaşmıştır.

¹⁰⁷ Rıfıkı Melûl Meriç Edirne'de 32 medresenin yerini tespit ederken, 16 medresenin ise yerinin belli olmadığını zikretmektedir. Böylece Meriç'in araştırmasına göre Edirne'de toplam 46 medrese bulunmaktaydı (Bkz. Meriç, a.g.e., s. 450-451; ayrıca bkz. Peremeci, a.g.e., s. 112-116). Ancak başka bir çalışmada ise Edirne'de 48 medresenin inşa edildiği bunlardan sadece; Saatli Medrese (Medrese-i Atik), Peykler Medresesi (Medrese-i Cedid), II. Bayezid Külliyesi bünyesindeki medrese ve darüşşifa ile Selimiye Külliyesi bünyesindeki Darülrurra ve Darütedris medreselerinin ulaştığı belirtilmektedir (Bkz. Özer, a.g.m., s. 164).

¹⁰⁸ Rıfıkı Melûl Meriç Edirne'de 35 mektebin bulunduğunu belirtmektedir (bkz. Meriç, a.g.m., s. 452, ayrıca bkz. Özer, a.g.m., s. 164).

¹⁰⁹ Edirne'deki Köprüler hakkında detaylı bilgi için bkz. Köylüoğlu, a.g.e., s. 27-45; Meriç, a.g.m., s. 459; Selen, a.g.m., s. 309; Aslanapa, a.g.e., s. 123-130; Peremeci, a.g.e., s. 80-85.

¹¹⁰ Bkz. Evliya Çelebi, a.g.e., s. 464; Peremeci, a.g.e., s. 84; Köylüoğlu, a.g.e., s. 30-31.

¹¹¹ Bkz. Evliya Çelebi, a.g.e., s. 460; Peremeci, a.g.e., s. 83; Çulpan, a.g.e., s. 115-116; Köylüoğlu, a.g.e., s. 34-35.

¹¹² Bkz. Evliya Çelebi, a.g.e., s. 463-464; Peremeci, a.g.e., s. 82-83; Cevdet Çulpan, *Türk Taş Köprüleri Ortaçağdan Osmanlı Devri Sonuna Kadar*, Ankara 2002, s. 88-91; Köylüoğlu, a.g.e., s. 36-38.

¹¹³ Bkz. Evliya Çelebi, a.g.e., s. 465; Peremeci, a.g.e., s. 80-81; Çulpan, a.g.e., s. 170-171; Köylüoğlu, a.g.e., s. 38-41.

11. Resmi ve Askeri Yapılar

Haritada şu resmi ve askeri yapılar yazıyla gösterilmiştir:¹¹⁴

1. Daire-i Kumandânî
2. Belediye Dairesi
3. Telgrafhane
4. Hükümet Konağı
5. Jandarma Dairesi
6. Cephane
7. Belediye Hastanesi
8. Sâbi' Kışlası
9. İnşaatı Askeriye Dairesi
10. Reji Dairesi
11. Salhane

12. Türbe ve Mezarlıklar

Haritada Edirne'deki türbelerden sadece Tütünsüz Ahmet Bey Türbesi¹¹⁵ ve mezarlıklardan ise yalnızca Deliler Mezarlığı ile Şeyhi Çelebi Kabristanı yazıyla belirtilmiştir. Halbuki haritada bu iki mezarlığın dışında, Saraçhane, Kirişhane, Kıyak, Güzelce Baba, Tekkekapı ve Menzil Ahır semtlerinde de isimleri belirtilmeyen mezarlıklar gösterilmiştir.¹¹⁶

13. Polis Merkezleri

Haritada 8 Polis Merkezi gösterilmiş olup bunlardan bir tanesi Kaleiçi'nde diğerleri ise mahallelerdedir.

14. Mahalleler

Yukarıda haritada bulunan tabloları anlatırken, haritanın sol üst köşesindeki tabloda 1918 yılında Edirne'deki 29 meşhur semtin isimlerinin yer aldığını belirtmiştik. Dolayısıyla bu mahallelerin isimlerini yukarıda verdiğimiz için burada tekrar belirtmeye lüzum görmedik.

¹¹⁴ Edirne'deki resmi binalar hakkında fazla bilgi için bkz. Peremeci, a.g.e., s. 343-351.

¹¹⁵ Bir araştırmada Edirne'de Osmanlı döneminde toplam 106 türbe inşa edildiği, bunlardan ise sadece 12'sinin kısmen veya tamamen sağlam olarak günümüze ulaştığı tespit edilmiştir (Bkz. Özer, a.g.m., s. 162).

¹¹⁶ Edirne'deki mezarlar hakkında geniş bilgi için bkz. Hikmet Turhan Dağlıoğlu, "Edirne Mezarları", *Edirne: Serhattaki Paytaht*, (Haz: Emin Nedret İşli-M. Sabri Koz), YKY, İstanbul 1998, s. 429-443.

SONUÇ

Haritada, Edirne şehrinin 1361 yılından 1918 yılına kadar nasıl bir gelişme gösterdiği, 1918 yılında şehirdeki dini, sivil ve askeri yapıların yerleri ile mahalle isimleri ve bu mahallelerde kimlerin ikâmet ettiği belirtilmiş ve şehrin 1918 yılındaki fiziki durumu ortaya konmuştur. Dolayısıyla bu harita, önemli Türk şehirlerinden biri olan Edirne'nin 1918 yılındaki fiziki durumunun gösterilmesi, tarihi ve mimari eserlerinin tespit edilmesi bakımından büyük bir önemi haizdir. Ancak, kaynaklarda zikredilen bütün cami ve mescitler haritada yer almamıştır. Ayrıca haritada geçen bazı cami ve mescitler de kaynaklarda belirtilmemektedir. Bunun, bazı cami ve mescitlerin birkaç isimle anılması ve bazılarının ise haritada gösterilmemesi gibi nedenleri vardır. Dolayısıyla incelemiş olduğumuz bu haritanın 1918 yılında Edirne'de bulunan tarihi ve mimari eserlerin tamamının yer aldığı eksiksiz bir çalışma olduğunu ve bu amaçla çizildiğini söylemek mümkün değildir. Ancak, Edirne şehri bakımından önemli bir belge olan bu haritada, 1918'de Edirne'deki meşhur 29 mahallenin isimlerinin zikredilmesi, Edirne Kalesi'nin mevcut surlarıyla birlikte gösterilmesi, 75 cami ve mescidin, 20 kilisenin, 1 sinagogun, 4 tekke ve zaviyenin, 13 hamamın, 62 çeşmenin, 1 bedesten ve 4 hanın, 7 mektebin, 4 köprünün, 11 resmi ve askeri yapının, 13 polis merkezinin yerleriyle birlikte belirtilmesi ve bu araştırmayla incelenip pek çoğunun bugün mevcut olmadığını ortaya konulması, hem Edirne şehri ile ilgili yapılacak olan çalışmalara ve hem de genel Türk kültürüne büyük bir katkı sağlayacaktır. Yine bu harita Türklerin, Museviler, Rumlar ve Ermenilerle birlikte barış ve hoşgörü ortamı içerisinde yüzyıllarca nasıl birlikte yaşadıklarının tarihi çok önemli bir delili ve belgesidir. Çünkü Türkler Edirne'yi fethettiklerinde, Museviler, Rumlar ve Ermeniler kale içinde yaşadıkları halde, fetihle birlikte Osmanlılar tarafından kurulan mahallelerde sadece Türkler ikamet etmeyip, diğer insanlar için de kalenin dışında mahallelerin oluşturulduğunu bu harita açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu harita Türklerin şehircilik anlayışını, şehirleri imar ve inşa ederek nasıl geliştirdiklerini, şehirlerdeki farklı inanç ve kültürlere sahip insan gruplarını nasıl yerleştirdiklerini ortaya koyan önemli bir belgedir.

Merzifon Alaca Minare Mescidi

Murat ÇERKEZ*

Abstract

In this study, the state and the importance of Merzifon Alaca Minaret Masjid, which essentially includes a part of our doctorate thesis and, as we have determined, which hasn't been researched in any of the studies until present, throughout the Anatolian Turkish Architecture history will be confirmed by being introduced in aspects of its architectural and decoration features in detail.

Key Words: Merzifon, Ottoman, Architecture, Mosque

Orta Karadeniz bölgesinin iç kesiminde, büyük bir ova üzerinde yer alan ve İç Anadolu ile Karadeniz bölgelerini irtibatlandıran bir köprü konumundaki Merzifon, Amasya'ya bağlı bir ilçedir. Mimarî miras bakımından Anadolu şehirleri arasında çok sayıda ve farklı türde anıtlara sahip zengin bir yerleşim konumundaki Merzifon'da, halen mevcut eserlerin çoğunluğu Osmanlı döneminde inşa edilmiştir. Bu mimarî varlıkların önemli bir kısmını teşkil eden camiler, örtü sistemi bakımından ahşap çatılı ve kârgîr kubbeli olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Esasen doktora tezimizin¹ bir bölümünü oluşturan bu çalışmamızda, kubbe örtülü camiler arasında yer alan Alaca Minare Mescidi, plân ve mimarî özellikleri itibariyle ayrıntılı bir şekilde tanıtılarak, Anadolu Türk mimarlık tarihi içerisindeki yeri ve önemi belirlenecektir.

Merzifon Alaca Minare Mescidi, Hacı Balı Mahallesi², Balı Caddesi'nin

* **Dr.**, Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

1 Bkz., M. Çerkez, *Merzifon'da Türk Devri Mimari Eserleri (A.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Ankara 2005. Tezimizin danışmanlığını üstlenerek her aşamasında büyük emek ve yardımlarını esirgemeyen saygıdeğer hocam Doç. Dr. Mehmet Tunçel ile maddi katkı sağlayan G.Ü. Rektörlüğü Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi'ne teşekkürlerimi sunarım.

2 Mescidin yer aldığı mahalle Hacı Balı Mahallesi adıyla zikredilmekte ise de, bazı bilgilere göre daha önceki isminin Alaca Minare Mahallesi olduğu anlaşılmaktadır ve mes-

doğu tarafında, Alaca Sokak kuzey kenarındaki, kuzeydoğuya meyilli bir araziye yerleştirilmiştir³ (Fotoğraf: 1).

Harim kapısının yukarısına yerleştirilmiş, sülüs hatlı üç satırlık kitabe kaydına⁴ göre, Sultan Mehmed oğlu Sultan Bâyezid zamanında Hoca

cidin inşasından sonra mahallenin ismi de Alaca Minare Mahallesi şeklinde değişmiştir. Nitekim 16. yüzyıl Merzifon mahallelerine bakıldığında Alaca Minare Mahallesi'nin adı geçmemektedir. Merzifon mahallelerinin 16. yüzyıldaki isimleri için bkz., A. Gürbüz, *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1993, s.89; ayrıca hurufat defterlerini esas alan bir çalışmadaki Mayıs 1804 (Safer 1219) ve Ekim 1814 (Zilkaade 1229) tarihlerine ait bazı kayıtlarda *Alaca Minare Mahallesi Camisi* vaizi ve müezziniyle ilgili olarak anılmaktadır, bu kayıtlardan açıkça anlaşıldığı üzere, mahallenin adı 1804 tarihinde "*Alaca Minare Mahallesi*"dir, bkz., G. Eken, "*XIX. Yüzyılda Merzifon Vakıflarına Dair*", Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Uluslararası Sempozyumu (08-11 Haziran 2000 Merzifon), Ankara 2001, s.345-361 (s.349); bu mahalle 19. yüzyıla ait temettuat kayıtlarında da aynı isimle geçmektedir, bkz., BO-A.ML.VRD.TMT.14191 (H.1260-1261/M.1844-1845); H. Hüsameddin de, Merzifon Kasabası'nın mahallelerini sıralarken Alaca Minare Mahallesi'ni belirtmekte, ama mes-cidden söz etmemektedir, bkz., H. Hüsameddin (Sadeleştirenler: A. Yılmaz-M. Akkuş), *Amasya Tarihi*, C.1, Ankara 1986, s.326. Bu mahallenin 1979 yıllarında dahi Alaca Minare şeklinde anıldığı (A. Taşan, *Dün'den-Bugün'e Merzifon*, İstanbul 1979, s.43) anlaşıyor; fakat daha sonraki yayınlarda mes-cidin Hacı Süleyman Mahallesi'nde yer aldığı ifade edilmektedir; krşl., I. Aydın Yüksel, *Osmanlı Mimârisinde II. Bâyezid Yavuz Selim Devri (886-926/1481-1520)*, V, İstanbul 1983, s.351; S. Erken, *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Hacerler*, I (İlâveli II. Baskı), Ankara 1983, s.314. Mevcut bilgiler ışığında, eski adıyla *Hacı Balı Mahallesi*, mes-cidin inşasından sonra *Alaca Minare Mahallesi* şeklinde anılmış ve 1980'li yıllarda ise Hacı Süleyman Mahallesi olarak değiştirilmekle birlikte halen Alaca Minare Mahallesi veya Hacı Süleyman Mahallesi adı yerine, eski adıyla "*Hacı Balı Mahallesi*" diye anılmaktadır.

3 Mescid, Merzifon imar plânına göre, 529 Ada ve 47 Parselde yer almaktadır.

4 Kitabenin Osmanlı alfabesiyle yayını için krşl., Yüksel (a.g.e., s.351); S. Bayram, Osmanlıca metni Yusuf Akyurt'tan aynen aldığı ifade ederek yayınlamıştır, bkz., Bayram, "*Tarihin Derinliklerinde Merzifon*", Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Uluslararası Sempozyumu (08-11 Haziran 2000 Merzifon), Ankara 2001, s.493-514 (s.503). Bu kitabenin transkripsiyonu ve günümüz Türkçesi şöyledir:

- Enşee hâzel-mescid el-mübârek fi eyyâm es-sultân
- El-azâm sultan Bayezid bin Muhammed Hân hullide mülkehû
- Hoca Ali bin Hacı Kâsım fi sene sitte ve tisa ma'e

"Bu mübârek mescidi büyük sultan Sultan Mehmed Han oğlu Sultan Bayezid-mülkü daim olsun- zamanında Hacı Kasım oğlu Hoca Ali 906 senesinde yaptırmıştır".

Kitabenin tekrar okunarak kontrolü ve transkripsiyonu sayın Öğretim Görevlisi Dr. İbrahim Bülbül ile sayın Tahsin Saatçi tarafından gerçekleştirilmiştir, kendilerine sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Kitabede açıkça belirtildiği üzere, mescid Sultan Bayezid zamanında Hoca Ali bin Kâsım tarafından yaptırılmıştır; fakat S. Bayram, "*Merzifon Ulu Camisinin Yeri: Merzifon'da Türk-İslam Eserleri*", Kültür ve Sanat, S.5, Ankara 1990, s.69-77 (s.74)'de yapının 906 H/1501 M. tarihinde Sultan'ül Azam tarafından (Sultan Beyazid-ı Velî) yaptırıldığını; A. Taşan (a.g.e., s.30) ise kitabe metnini günümüz Türkçesi ile "*Bu mübârek mescit Sultan-ül âzam tarafından 906 yılında yaptırılmıştır*" şeklin-de hatalı vermişlerdir.



Fotoğraf 1. Alaca Minare Mescidi, güneybatıdan genel görünüş

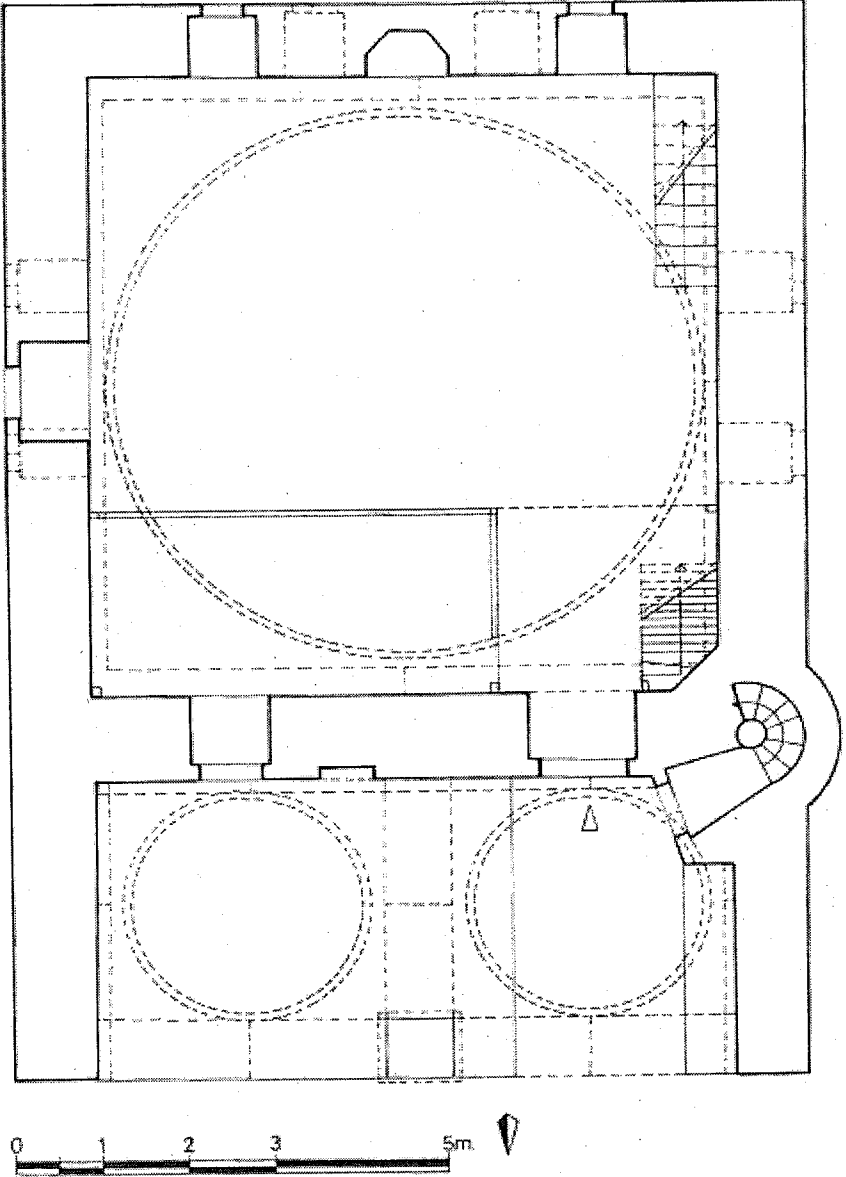
Ali bin Kâsım tarafından H.906/M.1500 tarihinde⁵ yaptırıldığı anlaşılan eser, tuğla örgülü minaresinin renginden dolayı halk arasında “Alaca Minare Mescidi” olarak adlandırılmaktadır⁶.

Mimarîsi bakımından asıl halini büyük ölçüde koruyan mescid, 1950 ile 1965-1968 yıllarında⁷ geniş çaplı bir restorasyon geçirmiştir ve günümüzde ibadete açıktır.

5 Binanın inşa tarihine dair Hicrî 906, Milâdî 1500 senesine tekabül etmektedir (F.R. Unat, *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Yedinci Baskı, Ankara 1994, s.62); halbuki Yüksel (a.g.e., s.351), H.906 yılının milâdî karşılığını, yanlışlıkla 1508 göstermiştir; ayrıca inşa senesi ve bani hakkında çeşitli yanlışlıklar da dikkati çekmektedir: Erken (a.g.e., s.314), inşa için kitabedeki H.906 yılını doğru bildirmesine rağmen, karşılığını M.1501 vermiş ve üstelik çok silik olduğundan dolayı kitabenin okunamadığını belirterek, inşa tekniğine göre XVI. yüzyıla tarihlendirmiştir; bir başka yayında da (Anonim, *Merzifon Guide 2000*, İzmir 2000, s.35) yine yanlış olarak 1501 yılı gösterilmiştir.

6 Bu konuda ayrıca bkz., Anonim, a.g.e., s.35.

7 Eserin 1950 yılındaki restorasyonu hakkında bkz., Bayram, “*Merzifon Ulu...*”, s.74; daha sonraki restorasyon faaliyetlerinin 1965 yılında başlatılacağına dair bilgiler (V.G.M. Abd.Yp.İş.Dai.Bşk.Arş. 05.04/2 No.'lu dosyada) mevcut bulunmakla birlikte, mahiyeti ve bitiş tarihi belirtilmemekte, yalnız onarım öncesi ve onarım sonrasına ait fotoğraflar ile Akok tarafından 1965 yılında çizilen rölöve ve restorasyon projelerine ulaşılabilmektedir; fakat 1967 yılında hazırlanan bir çalışma vesilesiyle yapının restorasyon faaliyetlerinin o sırada devam ettiği anlaşılmaktadır, bkz., S. Evrenos, *Merzifon'daki Türk Mimari Eserleri* (İ.Ü. Edebiyat Fakültesi San'at Tarihi Enstitüsü Türk-İslam San'atı Kürsüsü yayınlanmamış Lisans Tezi), İstanbul 1967, s.38.



Alaca Minare Mescidi Planı
(M. Akok'tan, değiştirilerek)

Çizim 1. Alaca Minare Mescidi Planı (M. Akok'tan değiştirilerek)

Mescid, kare plânlı, kübik gövdeye sahiptir ve kuzey yanındaki son cemaat yeri ile birlikte kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen plâna uzanır (Çizim: 1). Minaresi harimin kuzeybatı köşesinde, beden duvarları ile kaynaşmış bir kaide üzerinde yükselir. Harim kütlesi, kübik gövdenin üst köşelerde pahlanmasıyla elde edilmiş sekizgen prizmal bir kasnak üzerine oturan tek kubbe ile örtülüdür. Doğu-batı yönünde dikdörtgen plânlı son cemaat yeri, sivri kemerli bir çift açıklıkla kuzeye yönelen iki bölümlü revak şeklindedir ve örtü sistemi eş büyüklükte iki adet kubbeyele sağlanmıştır. Son cemaat yerine açılan harim kapısı yapı aksına göre biraz batıya yerleştirilmiştir.

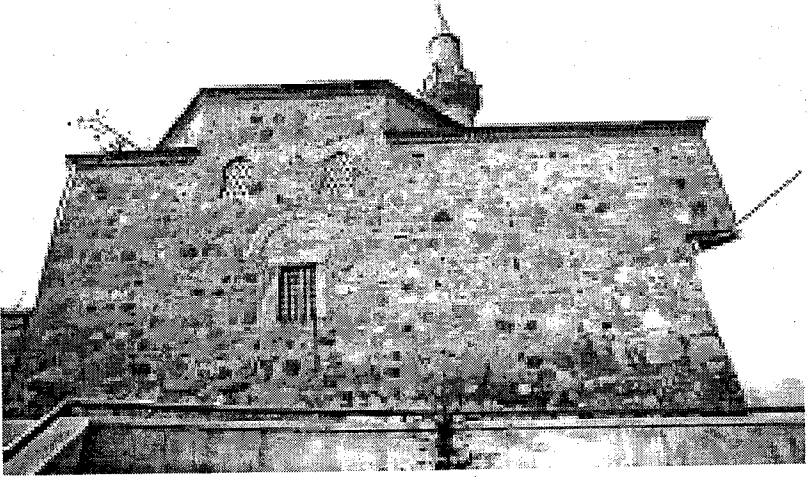
Eserin kuzey ve güney yanlarında, doğu ve batı beden duvarları ile bir hizada devam eden duvarlar örülerek dikdörtgen plânlı birer avlu meydana getirilmiştir. Belirgin dilatasyon hatlarına göre ikisi de muhdes bu avlulardan güneydeki diğerinden daha küçük boyutludur ve içindeki bir mezardan dolayı hazire olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır (Fotoğraf: 1). Kuzeydeki avlunun batı duvarında kapı açıklığı, kuzeybatı köşesinde hela mekânları vardır ve bitişik yapılmış konutlardan dolayı kuzey cephesi kısmen görülebilmektedir.

İnşa malzemesi, az miktarda düzgün kesme ve kaba yonu, çoğunlukla ise moloz taşlar ve tuğladır⁸. Beden duvarları ile minare kaidesinde taş, kubbelerle geçiş elemanları, kemerler, saçaklar ve minare gövdesinde tuğla kullanılmış; asıl haliyle alaturka kiremitlerle kaplı örtü sistemine onarım esnasında kurşun levhalar kaplanmıştır.

Cephe, son cemaat yerinin bulunduğu kuzeydeki hariç, üç kademe halinde algılanır. İlk kademe, kübik kütlenin üst köşelerde pahlanmasıyla ortaya çıkan, üçgen biçimi çatı yüzeylerine ait saçak frizlerinde son bulur. Bunlar arasından yükselerek ikinci kademeyi teşkil eden sekizgen prizmal kasnak ise üst kenarları çepeçevre dolanan saçak tarafından sınırlandırılmıştır. Üçüncü kademe ise kubbe örtüden ibarettir. Saçakların tamamı bir sıra testere dişi, bir sıra düz olmak üzere iki kere tekrarlanarak dışa doğru gitgide taşırılan tuğla dizileriyle elde edilmiştir (Fotoğraf: 1).

Cephe yüzeyleri genellikle masif görümlü duvar örgüsünü yansıtmakla beraber pencere açıklıklarına da sahiptir. Pencere güney cep-

8 Restorasyon öncesine ait (VG.M.Abd.Yp.İş.Dai.Bşk.Arş. 05.04/2 No.'lu dosya muhteviyatındaki fotoğraflarda, duvarların moloz taşları ile kubbe örgüsünde kullanılan tuğlaların bir hayli tahrir olduğu dikkati çekmektedir.



Fotoğraf 2. Alaca Minare Mescidi, doğu cephe

hede⁹ dört, batı cephede iki (Fotoğraf: 1), doğu cephede ise üç adettir (Fotoğraf: 2). Batı cephedeki iki pencere ile güney ve doğudaki ikişer pencere eş boyutlara sahip, sivri kemerli birer açıklıktır ve beden duvarlarının üst kısmına, cephe aksına göre simetrik bir düzenle aynı hizada sıralanmıştır. Kemerleri tuğla ile diğer kenarları kaba yonu iri taşlarla örülmüş ve her birine birer alçı şebeke yerleştirilmiştir. Ayrıca üzengi hizasından itibaren her kemerin çevresi bir sıra tuğla ile sınırlandırılmış ve bir dizi tuğla ile de çerçeveslenerek köşeli birer alınlık meydana getirilmiştir. Güney ve doğu cephelerin alt kısmına aynı hizada yerleştirilmiş pencereler, dikdörtgen biçiminde ve üsttekilerden büyük birer açıklık olduğu gibi, doğu cephedeki diğerlerine göre daha enlidir. Güneydeki pencereler¹⁰ cephe aksına göre simetrik konumda olmakla birlikte, üstteki pencere hizalarına nazaran doğu ve batı yanlara doğru açılmıştır. Doğü cephedeki pencere ise cephe aksının biraz kuzey tarafında yer alır. Hepsi de yekpare düzgün kesme bloklar halindeki söve taşlarıyla çerçeveslenmiş ve demir uçları sövelere saplanarak yerleştirilen birer şebekeye sahiptir. Eşit aralıklarla yatay ve düşey sıralı kalın çubuk de-

9 V.G.M. Abd.Yp.İş.Dai.Bşk.Arş. 05.04/2 No.'lu dosyada mevcut fotoğraflar, güney cephede restorasyon öncesi büyük çatlakların varlığını göstermektedir.

10 V.G.M. Abd.Yp.İş.Dai.Bşk.Arş. 05.04/2 No.'lu dosyada mevcut fotoğraflardan, güney cephenin doğu yanındaki alt pencereye ait lento ve sövelerinin restorasyon öncesinde yıkık vaziyette bulunduğu anlaşılmaktadır.



Fotoğraf 3. Alaca Minare Mescidi, güney cephe pencere düzenlemesi

mirlerle kare biçimi gözlerden oluşan şebekelerin düğüm noktaları prizmatik lokmalarla bağlanmıştır. Pencerelelerin her birine tuğla örgülü sivri kemerle kuşatılan, yüzeysel derinliğe sahip birer alınlık yapılmış; güneydeki iki alınlık moloz taşlar, doğudaki ise tuğla kullanılarak örülmüştür (Fotoğraf: 3).

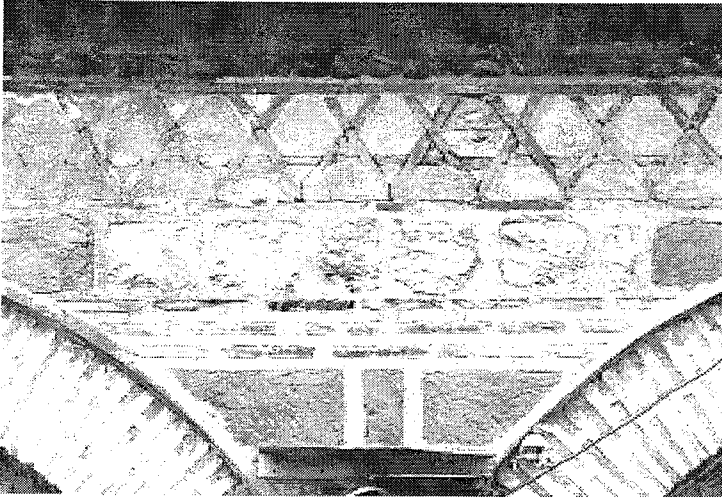
Batı cephede ötekilerden farklı olarak silindirik minare kaidesine ait, kısmî taşıntılı kütle vardır (Fotoğraf: 1). Aslında harimin kuzeybatı köşesinde yer almakla beraber son cemaat yeri ile harim bölümlerini birbirinden ayırıyor gibi görünen kaide, her iki tarafındaki duvarların devamı şeklinde, aynı tarz taş örgüyle inşa edilmiştir. Minare kaidesinin boyu, harim kütesine göre biraz daha yüksek yapılan son cemaat yeri duvarlarının seviyesine ulaşır ve çapı yukarı doğru çok az daraltılmış üst kısmında dört-beş sıra tuğla da kullanılmıştır. Minare gövdesi, kaidenin üst çapına göre ufak bir kademe yapacak şekilde daha dar, silindirik forma sahiptir. Düz tuğla sıralarıyla örülen gövdenin şerefeye yakın bölümünde bir bilezik vardır. Şerefe altı, beş sıra testere dişi ve aralarındaki birer sıra düz tuğla dizisinin nöbetleşerek, üst üste ve dış doğru peş peşe taşırılmasıyla genişletilmiş; yan yana bitleştirilen taş plakalarla poligonal görünüşlü şerefe korkuluğu yapılmıştır. Petek, gövdede olduğu gibi düz tuğla sıralarıyla örülmüş ve konik külah örtü sistemi kurşun levhalarla kaplanarak, tepesine üç boğumlu alem yerleştirilmiştir (Fotoğraf: 1).



Fotoğraf 4. Alaca Minare Mescidi, kuzey cephe

Son cemaat yeri¹¹ cepheleri, doğu ve batı yanda beden duvarlarının devamı şeklinde uzanır ve tamamen masif karakterlidir. Kuzeydoğu köşesi yarı yüksekliğine kadar bitiştirilmiş yeni bir yapı tarafından kapanmakla beraber genel durumu bozulmamıştır (Fotoğraf: 2). Binanın görünüşüne hareket kazandıran kuzey cephesinde kare plânlı bir orta ayak ile doğu ve batı yan duvarlar arasına örülen ikiz yayvan-sivri kemerle hazırlanmış, demir konstrüksiyonlu camekâna sahip¹² bir çift açıklık vardır (Fotoğraf: 4). Kemerlerin ortaklaşa oturduğu ayak ve kaidesi büyük boyutlu beyaz mermer bloklardan¹³ yapılmış; yatay profillerle kademelenerek taşıntı yapan bir başlık kullanılmıştır. Batıdaki kemerin üzengisi yatay profillerle işlendiği halde şimdiki yüzeyi hayli silik durumda bulunan mermer bir blokla sağlanmış; simetrik konumlu diğer kemerin doğu ucu ise duvar örgüsünden ibaret bir üzengiye bindi-

- 11 Restorasyon faaliyetlerinden önceki vaziyette son cemaat yerine ait kubbeler ve kuzey cephenin tamamı ile, doğu ve batı cephelerin kısmen yıkılmış olduğu (VG.M. Abd.Y-p.İş.Dai.Bşk.Arş. 05.04/2 No.'lu dosyada mevcut) eski fotoğraflardan tespit edilebilmektedir.
- 12 Son cemaat yerinin camekânla kapatılması, büyük ihtimalle onarım sırasında gerçekleşmiş olmalıdır.
- 13 Bu cephe onarımdan önce yıkılmış durumda bulunduğundan dolayı ilk halindeki ayak şekli kesinlikle bilinmemekle birlikte, mermer kaide kullanılması, önceden beri varlığını düşündürmektedir; çünkü onarımlar sırasında istense köşelerdeki gibi moloz taş örgüyle bir ayak yapılabilirdi, fakat muhtemelen enkaz altında kalan esas malzeme bulunarak tekrar kullanılmış olmalıdır.



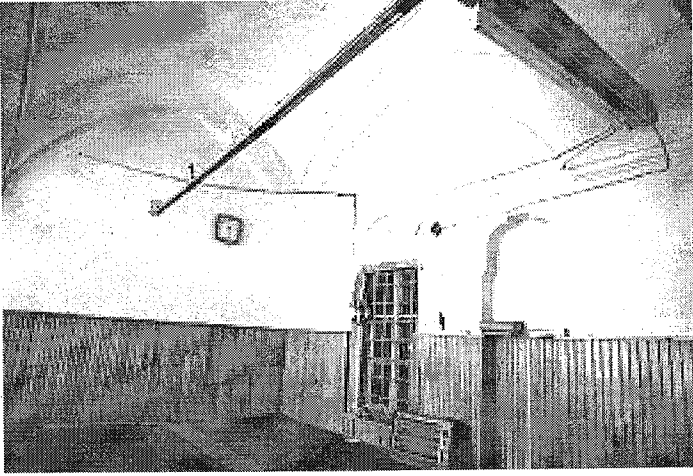
Fotoğraf 5. Alaca Minare Mescidi, kuzey cephe süslemelerinden detay

rılmıştır. Orta bölümde yer alan ayak ve kaidesi, başlığı ile batı yan duvardaki kemer üzenğisi için kullanılan mermer malzeme büyük ihtimalle devşirmedir; ancak daha önce hangi binaya ait olduğu ve nereden getirildiği belirlenememektedir. Revak kemerleri tuğla ile örülmüş ve dış kenarları da bir sıra tuğla ile sınırlandırılmıştır¹⁴. Kemer alınları cephe yüzeyine göre biraz geri çekilerek örülmüş; köşeliklerde¹⁵ üç sıra tuğla ve bir sıra kaba yonu taş nöbetleşerek kullanılmıştır. Ayrıca kemerlerin tepe noktası hizasından saçak seviyesine kadar ulaşan üst kısımda süsleyici nitelikte bir işçilik vardır. Batı cephede de minare kaidesine kadar devamlılık gösteren bu süsleme, yatay ve çapraz doğrultulu tuğla dizileri ile elde edilen bordürler ile bunların oluşturduğu çerçevelerle kuşatılmış üçgen ve altıgen biçimindeki sıvanmış yüzeylerden meydana gelmiştir¹⁶ (Fotoğraf: 5).

14 Revak kemerlerinin dış kenarları, asıl halinde bir sıra tuğla ile çevriliyken, onarımlar sırasında çimento ile tuğla kalınlığında sıvanarak sınırlandırılmıştır.

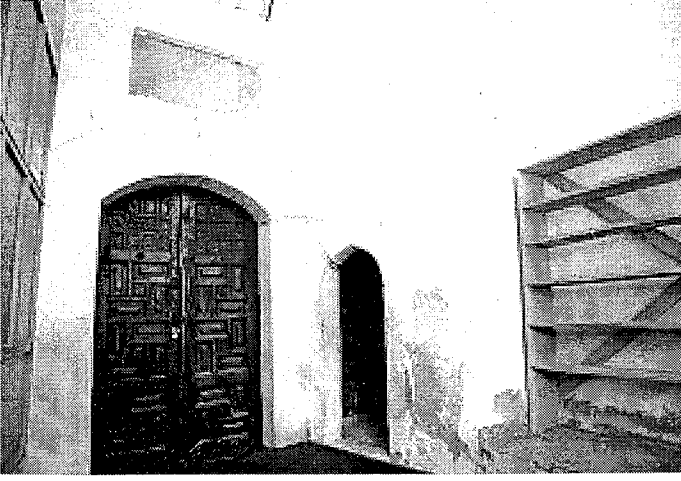
15 Orta ayağın yukarısındaki köşelikte ve doğu yandaki köşelikte düzgün kesme taş kullanıldığı görülmekle birlikte bunun onarımlar sırasında bu şekilde yapıldığını düşünüyoruz. Çünkü, binanın genel karakterinde düzgün kesme taş yalnızca pencere ve kapı söve-lentolarında kullanılmıştır. Bunun dışında duvar örgüsünün esas moloz taş ve kaba yonu taştır. Nitekim cephenin batı yanındaki kemer köşeliğinde düzgün kesme taş değil kaba yonu taş dikkat çekmektedir.

16 Onarım öncesine ait (V.G.M.Abd.Yp.İş.Dai.Bşk.Arş.05.04/2 No.'lu dosyadaki) fotoğraflarda seçilebilen izler, şimdiki cephe düzenlemesinin asıl haliyle aynı şekilde olduğunu göstermektedir.



Fotoğraf 6. Alaca Minare Mescidi, son cemaat yeri mekânına kuzeybatıdan bakış

Son cemaat yerinin iç mekânında, dikdörtgen plâni eş büyüklükte iki kareye ayıracak şekilde revak ayağından güneye uzanan yayvan bir sivri kemer kullanılmış ve ortaya çıkan kübik bölümlerin her ikisi de pandantif geçişli birer kubbeyle örtülmüştür. Mekânı iki bölüme ayıran sivri kemer revakta olduğu gibi yayvandır ve aynı biçimde, fakat daha yüzeysel görünüşlü diğer kemerler de son cemaat yerinin sağır cephelerine yerleştirilerek, her kubbe için dört kenarı da eşdeğer ölçülere sahip birer taşıyıcı sistem hazırlanmıştır (Fotoğraf: 6). Ayrıca güneybatı köşede minare kapısının yerleştirildiği ufak bir kütlemin taşıntısı vardır. Bu kütle harim taraftaki (güney) duvara geniş açı batı duvara dik açı yapacak şekilde yamuk bir plânlı köşeye oturtulmuş ve kuzeybatıya yönelen uzun kenar üzerindeki cephesine de, söveleri düzgün kesme taşlarla örülerek minarenin sivri kemerli kapısı açılmıştır. Minare kapısına ait kütlemin itibaren görülebilen güneydeki yüzey, aslında harimin kuzey cephesidir ve harim kapısı da, batı kenarından itibaren biraz taşıntılı dikdörtgen biçimindeki bir kütle halinde yerleştirilmiş (Fotoğraf: 7); doğu tarafındaki zemin seviyesi ise bir basamak kadar daha yükseltilmiştir. Bir seki oluşturan doğu bölüm halen demir konstrüksiyonlu camekânla ayrılarak doğu ve güney duvarlarının alt kısmına lambri kaplanmıştır. Bu bölümün güney duvarında esasen bir pencere açıklığı ile bir niş vardır. Pencere, doğu bölümü örten kubbe aksına oturtulan, boyuna dikdörtgen görünüşlü bir açıklık-

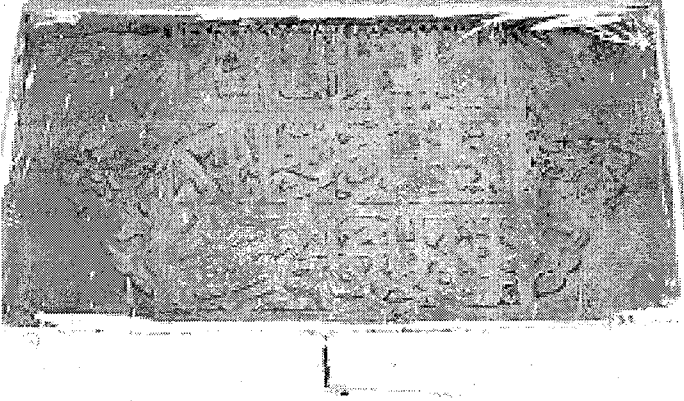


Fotoğraf 7. Alaca Minare Mescidi, harim ve minare kapısı

tır; yüzeysel bir nişten ibaret yarım daire biçiminde kemerli alınlığı ve diğer pencerelerle aynı tarzda yapılan demir şebekesi vardır. Pencerenin batı yanındaki niş, dikdörtgen plânla yüzeysel bir girinti halindedir ve üst kısmı pahlı birer üzengiden itibaren biraz daraltılarak yükseltildikten sonra aynalı (Bursa tipi) kemer şeklinde yapılmıştır (Fotoğraf: 6).

Harimin kapısı, büyük boyutlu düzgün kesme taş örgülü söveler ve segment kemerle kuşatılmış bir açıklıktır. Kapı kemerinin biraz yukarısına da çok az derinliğe sahip, enine dikdörtgen biçiminde bir niş oluşturularak inşa kitabesi yerleştirilmiştir (Fotoğraf: 7). Kitabe levhası beyaz mermerdir ve etrafı kazınarak kabartılan harflerle ince-düz bordürler kullanılarak üç satır halinde yazılmış; bu bölümü sınırlandırıcı düşey bordürlerden itibaren iki yandaki yüzeylere de simetrik bir kompozisyonla stilize bitkisel süslemeler ve üst köşelere yakın birer *Mühr-ü Süleyman* ile bunların göbeğindeki altıgenlere altı kollu birer yıldız motifi işlenmiştir. Bitkisel süslemeler yatay eksene göre de simetrik düzenlenen, kazınmış yüzeyler halindeki bir tam ve iki yarım palmetten ibaret çerçeve içerisinde kabarık bırakılmış tam ve yarım palmet yapraklarının kompozisyonudur (Fotoğraf: 8).

Kapı açıklığına yerleştirilen bir çift kanat ahşaptır ve simetrik düzenle, çeşitli büyüklükte kare ve dikdörtgen biçimi panolardan oluşan geometrik taksimatla hazırlandığı gibi, her panonun orta kısmı çevresinden



Fotoğraf 8. Alaca Minare Mescidi, inşa kitabesi

yüksek birer yüzey halinde bırakılmış ve bazıları da yazı veya bitkisel süsleme levhası olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca her iki kanatta da yatay ve düşey kayıtlarla bini üzerine mihlanarak tutturulan, çeşitli biçimlere ve büyüklüklere sahip madeni süs elemanları da kullanılmıştır (Fotoğraf: 9).

Kapı kanatları, yatay konumlu ikişer kayıt kullanılarak, üst ve alttaki birer kare, ortadaki ise dikdörtgen şeklinde üç panoya ayrılmış ve bunların her biri içine de yatay ve düşey konumlu, ince hatlarla profillenmiş kayıtlar yerleştirilerek kare ve dikdörtgen biçiminde, ufak boyutlu pano bölmeleri elde edilmiştir. Bu bölmelerin orta kısmı da, çerçeve oluşturan kayıtlarla paralel kenarlara sahip kare veya dikdörtgen şeklinde taşınılı birer yüzey olarak hazırlanmış ve bunlardan büyük çoğunluğu düz bırakıldığı halde, çok az ve belirli sayıdaki bazıları ayrıca işlenerek kabartma yazı veya bitkisel süslemeler için değerlendirilmiştir.

Kapı kanatlarının üst panoları ortasında yer alan enine dikdörtgen biçimindeki bölümler Ayet-i Kerime¹⁷ yazılmış birer levhadır. Çevresinde bu yazı levhasının yarısı kadar ölçülerle hazırlanmış, toplam on bölüm vardır ve dörder tanesi yazı levhasının alt ve üst tarafına sıralanarak, birer tanesi iki yanına yerleştirilmiştir. Bu bölümlerin hepsi de etrafı biraz

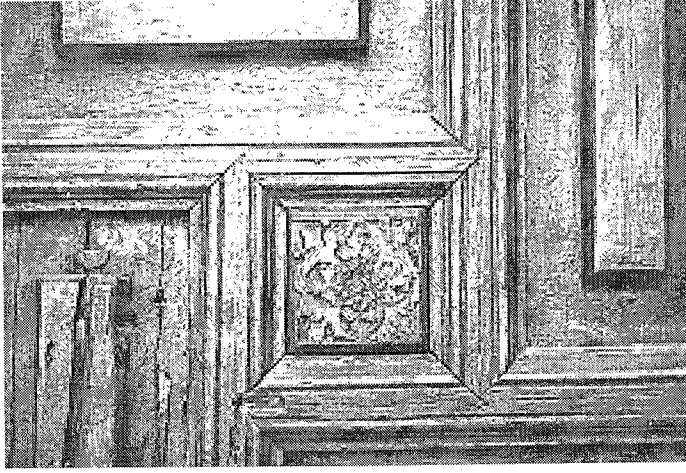
17 Kapının batı kanadında "Ve İnne'l-mesâcide Lillahi", doğu kanadında "Felâ Ted'û Ma'all-âhi Ahaden" yazısı vardır; bu yazılar sayın Yrd.Doç.Dr. Abdülhamit Arbaş tarafından okunmuştur, kendisine teşekkür borçluyum.



Fotoğraf 9. Alaca Minare Mescidi, harim kapısı kanatları

derinleştirilerek orta kısmı taşınılı düz bir yüzey bırakılacak şekilde işlenmiş birer dikdörtgenden ibarettir. Kapı kanatlarında alt panoların orta bölümü kare biçimindedir ve etrafına da, bir misli daha büyük ölçülere sahip dikdörtgen bölümler, her kenarı hizasından kayıtlara doğru uzanacak şekilde ve devri bir sırayla birbirine bitişik yerleştirilmiştir. Böylece dört yanı dikdörtgenlerle kuşatılan kare biçimi bir göbek elde edilmiş ve bu kompozisyonu oluşturan bölümlerin hepsi de çevresi derin, orta kısmı biraz yüksek ve düz birer levha olarak hazırlanmıştır. Kapı kanatlarının orta panoları, alt veya üst panolara göre bir misli büyüklükte birer dikdörtgenden oluşmaktadır ve iç taksimat bakımından alt panolardaki kompozisyonun üst üste, iki kere tekrarı ile her pano için kare şeklinde bir çift göbek ortaya çıkarılarak düzenlenen bölümlere ayrılmıştır. Ayrıca alttaki panolardan farklı olarak, kare biçimi göbeklerin yüzeyi düz bırakılmamış; kabartma haçvari görünüşte stilize bitkisel motiflerin dört defa tekrarı ve birbirine bağlantısı ile kabartma simetrik kompozisyona sahip ufak birer süs levhası halinde işlenmiştir (Fotoğraf: 10).

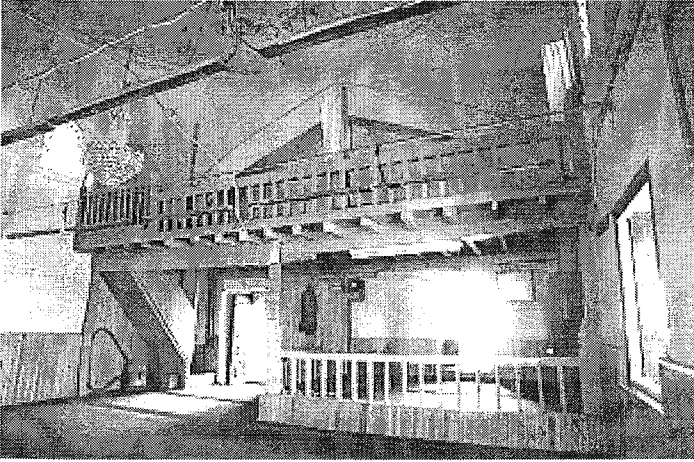
Kapı kanatlarının metal süslemeleri yatay doğrultuda uzanan kayıtlara ve bini üzerine, kabara başlı, iri mihlarla tutturulmuştur. Kanatların alt ve üst kenarlarını oluşturan kayıtlarda uçları palmet motifi şeklinde



Fotoğraf 10. Alaca Minare Mescidi, kapı kanatları süslemelerinden detay

hazırlanmış dar, uzun sac levhalar vardır. Eşit aralıklı dört noktadan mıhlanmışlar ve aradaki iki mih merkez olmak üzere her birinin çevresine altışar adet ufak delik açılarak çiçek görünüşü verilmiştir.

Kapı kanatlarının kare ve dikdörtgen şeklindeki panolarını ayıran kayıtlarda eşit aralıkla çakılan üçer adet ajurlu rozet kullanılmıştır. Bunların göbeğini teşkil eden mih başının etrafındaki metal yüzeyi de stilize çiçek yaprakları görünüşünde ajurlanmıştır. Fakat üçer rozetten iki başta-kinin kenarları, çiçek yaprakları arasından dışa uzanan sivri uçlarla yıldızvari görünüştedir; orta kısma yerleştirilen birer rozet ise fistolu kenarlara sahiptir. Kenarları fistolu rozetlerden beş tanesi de kapı binisinde kullanılmıştır. Bu rozetlerin ikisi alt ve üst uçlara yakındır; diğerleri ise bunların arasındaki uzunluğu üçe bölecek şekilde eşit mesafelerle çakılmıştır. Şimdiki duruma göre, kapı rozetlerinden batı kanattaki beşi, doğu kanattaki biri ve binideki ikisi halen mevcut değildir, sadece bunlara ait mih başları yerinde kalmıştır. Kanatlardan doğu tarafta, batı kanat ile simetrik olmayan ve biri kilit için, diğeri kapı kolu gibi kullanılan iri bir halkaya ait aynaların ikisi de, sac levhalardan kesilerek madeni birer süs unsuru olarak işlenmiştir. Kilit aynasının orta bölümü boyuna dikdörtgen benzeri bir görünüştedir, alt ve üst bölümleri ise biraz daha dar ve uçları palmet yaprağı şeklinde kesilmiş simetrik birer uzantıdır. Ortadaki bölümün düşey konumlu uzun kenarları fistoludur ve buna ait her bir kavim içine yerleştirilerek açılan delik sırası vardır. Halkanın aynasında orta

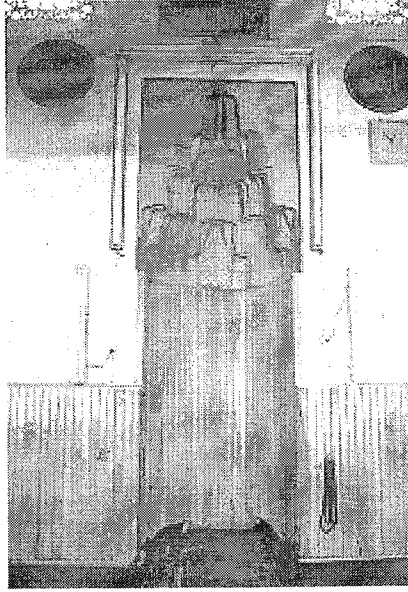


Fotoğraf 11. Alaca Minare Mescidi, güneydoğudan bakışla harim mekânı

bölüm, halkadan biraz daha geniş çaplı bir daire biçimindedir ve düşey ekseninde aşağı ve yukarı doğru devam ederek şerit halinde uzanan alt ve üst bölümleri ise palmet yaprağı şeklinde kesilmiş birer uçla son bulur. Aynanın yan kenarları fistoludur ve kilit aynasındaki gibi kavislerin iç kısmına açılmış delik dizilerinden ibaret sade bir süslemeye sahiptir.

Caminin iç mekânı kübik ve kubbeye örtülü bir hacimden ibarettir (Fotoğraf: 11). Dört yönde teğetli birer sivri kemere oturan kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Kubbe eteği oldukça dar bir kademe ile girintilidir; kemerler ise doğu, batı ve güneyde yüzeysel birer taşıntı yapmakla birlikte, kuzeyde daha belirgin bir kütleyle sahiptir. Kubbe ve pandantifler ile duvar yüzeylerine herhangi bir süsleme unsuru¹⁸ taşımayan düz yüzeyler halinde sıvanarak beyaz badana yapılmıştır. Geç dönemlerde duvarların alt kısmı yaklaşık 80 cm. yüksekliğe kadar lambri ile kaplanmıştır. Pencere açıklıkları, dış görünüşlerine paralel olarak üsttekiler sivri kemerli, alttakiler ise düz lentolu şekilde harime yönelmektedir.

18 Harim duvarları, kubbe eteğini oluşturan silmeli kuşak, pandantifler ve mihrap yüzeylerine yoğunlukla işlenmiş kalemşi bitkisel bezemenin mevcudiyetini (V.G.M. Abd.Y. p.İş.Dai.Bşk.Arş.05.04/2 No.'lu dosyada bulunan) onarım öncesine ait fotoğraflardan öğrenmekteyiz. Hiç birisi günümüze ulaşmamış bu işlemler arasında özellikle mihrabın hemen iki yanındaki servi ağaçları, pandantiflerdeki çelenklerle kuşatılmış kavrımlı bitkisel motifler, vaktiyle zengin bir süsleme programının uygulandığını açıklayıcı niteliktedir.

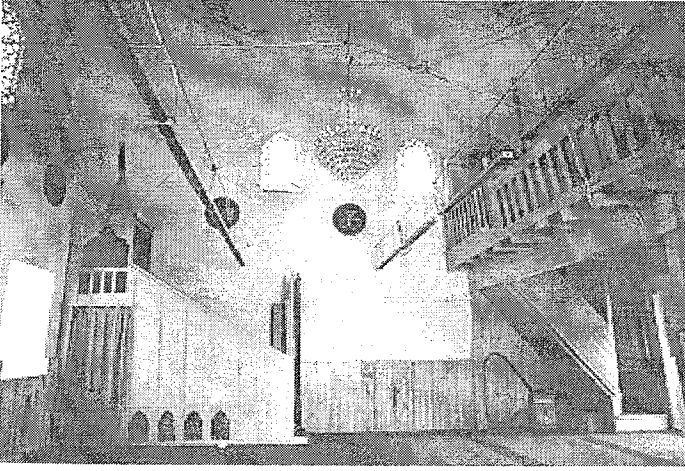


Fotoğraf 12. Alaca inare Mescidi mihrabı

Harimin zemin seviyesi kapı açıklığından itibaren doğu duvara kadar biraz yükseltilerek bir seki meydana getirilmiş; kuzeybatı köşeye ise ahşap bir merdiven yerleştirilmiştir. Sekinin dört köşesi ile merdivenin güney ve kuzeyinde batı duvara bitişik yükselen kare kesitli ahşap direkler üzerinde taşınmak suretiyle ve kuzey duvara bitişerek doğu ve batı duvarlar arasına yerleştirilen kadınlar mahfili¹⁹ yapılmıştır. Kuzeydeki ahşap direkler harim kapı açıklığının iki yanında yer alır. Mahfil döşemesinin güney tarafı, direkler üzerinde uzanan ana kirişten itibaren, bir dizi ahşap konsolla taşınan çıkma halindedir ve ayrıca batı duvara bitişik bir bölümü de biraz daha yüksek kademede bir tabanla yapılarak müezzin mahfili meydana getirilmiştir. Mahfil çıkmasını taşıyan konsolların alt yüzü genişçe birer içbükey kavisle kesilerek biçimlendirilmiş ve mahfilin güney kenarı boyunca, kare kesitli, kalın düz çıtalardan ibaret sade bir parmaklık yerleştirilmiştir (Fotoğraf: 11).

Mihrap nişi, güney duvar eksenine yerleştirilerek beş kenarlı bir plânla yapılmıştır. Kavсарası beş sıra mukarnaslıdır ve halen kavсарadan

19 V.G.M.Abd.Yp.İş.Dai.Bşk.Arş.05.04/2 No.'lu dosyadaki onarım öncesine ait fotoğraflar ve Akok tarafından çizilmiş rölövelerinden anlaşıldığı üzere, vaktiyle mahfilin batı ve kuzey kenarları boyunca uzanarak "E" plânla yerleştirildiği görülmektedir.



Fotoğraf 13. Alaca Minare Mescidi, doğudan bakışla harim mekânı

itibaren alt kısmı lambri ile kaplanmış; kavsaranın muntazam sıvalı yüzeyleri ise yeşile boyanmıştır. Günümüzde mukarnaslardan başka herhangi bir süsleme unsuruna rastlanmamakla birlikte vaktiyle bezemeli olduğu bilinen mihrap²⁰ nişinin ince bir profille dikdörtgen biçiminde çerçeveslendiği görülmektedir (Fotoğraf: 12).

Minber, harimin güneybatı köşesinde yer almaktadır²¹. Tamamen ahşap malzeme kullanılan minberde yan aynalıklar, düşey yerleştirilen profilli ince çıtalarla altı bölüme ayrılmıştır. Süpürgelik bölümüne, her iki yanda da dörder adet, “C-S” kıvrımlara sahip sivri kemer açıklığı sıralanmış; köşkün yan cepheleri de “C-S” kıvrımlı, dekoratif birer kemerle açılmıştır. Üst örtüsü piramidal bir külah şeklinde yapılan köşkün altında da dekoratif kemerli birer kapı ile yapılan geçit bulunmaktadır (Fotoğraf: 13).

Alaca Minare Mescidi'nin kare plânlı kübik bir kütle teşkiliyle inşa edilmiş harim mekânı, tek kubbe ile örtülerek geçiş sisteminde pandantif uygulanmıştır. Son cemaat yeri, harimin kuzey yanına bitiştirilmiş, doğu-batı yönünde uzanan dikdörtgen plâna sahip bir revak şeklindedir. Eş

20 VG.M.Abd.Yp.İş.Dai.Bşk.Arş.05.04/2 No.lu dosyadaki onarım öncesine ait fotoğraflar, mihrap çerçevesi ile mukarnaslı kavsara ve köşeliklerinde bitkisel bezemeler bulunduğunu göstermektedir.

21 VG.M.Abd.Yp.İş.Dai.Bşk.Arş.05.04/2 No.lu dosyadaki onarımdan evvel çekilmiş fotoğraflar ve Akok tarafından hazırlanmış rölöve çizimlerine göre minber, vaktiyle mihrabın batı yanında iken onarımdan sonra harimin güneybatı köşesine yerleştirilmiştir.

büyükükte kubbelerle örtülmüş revak, iki bölüm halindedir ve kare kesitli bir orta ayağa oturtulmuş bir çift sivri kemer açıklığı ile kuzeye yönelir.

Türk mimarisinde kare plânlı kübik bir mekânın tek kubbe ile örtülmesinden ibaret camiler, Anadolu'da ilk defa Selçuklu döneminde Konya ve Akşehir merkezlerinde görülmeye başlanmıştır²². Bazıları kapı açıklığının da bulunduğu tarafa yerleştirilmiş iki veya üç bölümlü birer giriş mekânına²³ da sahiptir. 14. yüzyıldan itibaren Beylikler ve Erken Osmanlı dönemi mimarisinde²⁴ fazla sayıda yapılmış bu tarz eserler²⁵, esasen Selçuklu geleneğini devam ettirmekle birlikte, mekân boyutlarındaki büyüme, son cemaat yerinin yaygınlaşması bakımından önemli gelişmelere yol açmıştır. Örtü sistemini taşıyabilmek için önceleri hayli kalın yapılan duvarlar, yapı teknolojisinin ilerlemesine paralel gelişen taşıyıcı sistemler vasıtasıyla önemli ölçüde yükü azaltılarak incelmış ve dolayısıyla da Selçuklu eserlerindeki hantal, masif görünüş yerine daha fazla sayıda pencere açıklıklarına sahip, hareketli, zarif cephe düzenlemeleri belirmiştir. Ayrıca giriş mekânının çoğunlukla kuzey cepheye bitiştirilerek sabit yer edindiği ve bir revak şekline dönüşmüş son cemaat yeri haline geldiği, bu şema çerçevesinde minarelerin de genellikle harimin kuzeybatı köşesine yakın konumlandığı görülmektedir. Bunlar arasındaki en belirgin farklar ise kubbe geçişleri ve son cemaat yerinin bölüm sayısında karşımıza çık-

- 22 Konya Beşarebey Mescidi (1213), Hacı Ferruh Mescidi (1215), Erdemşah Mescidi (1220), Küçük Karatay Mescidi (1248), Aksinne Dibekli Mescidi (13.yy.), Beyhekim Mescidi (13.yy.), Hoca Hasan Mescidi (13.yy. ikinci yarısı), Sırçalı Mescit (13.yy. ikinci yarısı), İnce Minareli Medrese Mescidi (1260-1265), Akşehir Taş Medrese Mescidi (1250) şeklinde sıralanan belli başlı eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., M. Katoğlu, "13. Yüzyıl Konyasında Bir Cami Grubunun Plân Tipi ve Son Cemaat Yeri", *Türk Etnografya Dergisi*, IX (1966), Ankara 1967, s.81-100; S. Dilâver, "Anadolu'daki Tek Kubbeli Selçuklu Mescitlerinin Mimarlık Tarihi Yönünden Önemi", *Sanat Tarihi Yıllığı*, IV (1970-1971), İstanbul 1971, s.17-28; O. Aslanapa, *Anadolu'da İlk Türk Mimarisi*, Ankara 1991, s.55-62.
- 23 S. Dilaver (a.g.m., s.21-23), kapı açıklığının yer aldığı cepheye bitişik bu üniteleri "giriş bölümü" şeklinde nitelendirir; M. Katoğlu ise (a.g.m., s.81, 3. dipnot) önce "giriş holü" olarak değerlendirmekte ve daha sonra "son cemaat yeri" tabirini kullanarak, M. Önder'in "dehliz"; İ. H. Konyalı ile Sarre'nin de "son cemaat yeri" dediğini ifade etmektedir.
- 24 Beylikler ve Erken Osmanlı Dönemi camileri için bkz., A. Kızıltan, *Anadolu Beyliklerinde Cami ve Mescitler*, İstanbul 1958; A. Kuran, *İlk Devir Osmanlı Mimarisinde Cami*, Ankara 1964; aynı yazar, *The Mosque In Early Ottoman Architecture*, Chicago 1968; E. H. Ayverdi, *İstanbul Mi'mârî Çağının Menşe'i, Osmanlı Mi'mârîsinin İlk Devri, 630-805 (1230-1402)*, C.I, İstanbul 1966; G. Öney, *Beylikler Devri Sanatı XIV-XV. Yüzyıl (1300-1453)*, Ankara 1989.
- 25 A. Kuran (*İlk Devir...*, s.3, 5), bu tarz eserleri "Tek Üniteli Cami" şeklinde adlandırmaktadır.

makta, çoğunlukla iki veya üçe ayrılarak genellikle kubbe, bazen de tonozla örtülmektedir²⁶.

Merzifon Alaca Minare Mescidi, yukarıda ana hatlarıyla belirtmeye çalıştığımız gelişmeleri kısmen yansıtan bir eserdir. Manisa Hacı İlyas Bey Mescidi (1362)²⁷, Edirne Şehabettin Paşa C. (1436-1437)²⁸, Edirne Selçuk Hatun C. (1455-1456)²⁹, İstanbul Bâb-ı Hümayûn yakınında Sadrazam İshak bin İbrahim Paşa Mescidi (15.yy. ikinci yarısı)³⁰, İstanbul Uzun-

26 Bursa Alâeddin Bey C. (1326): E. H. Ayverdi, "Orhan Gazi Devrinde Mimari", Yıllık Araştırmalar Dergisi, I, Ankara 1956, s.115-197 (s.124-125); Kızıltan, a.g.e., s.110-111 ve A. Kuran, a.g.e., s.6; Behramkale Hüdâvendigâr C. (14.yy. ikinci yarısı): Ayverdi, *İstanbul Mi'mârî Çağının Menşei...*, s.225; Bursa Kemâlli Asilhan Bey C. (1382): Ayverdi, a.g.e., s.337; Mudurnu Yıldırım Bâyezid C. (1382): O. Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarîsi*, İstanbul 1986, s.19-20; Karaman Davgandos C. (14.yy. sonu): E.Diez-O.Aslanapa-M.M.Koman, *Karaman Devri Sanatı*, İstanbul 1950, s.106; Kütahya Kurşunlu C. (1377): Kızıltan, a.g.e., s.83; A. Altun, "Kütahya'nun Türk Devri Mimarisi" Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan Kütahya, İstanbul 1981-1982, s.171-700 (s.507, P9); Afyon Ak Mescit (1397): Kızıltan, a.g.e., s.77; Bulgaristan Eski Zağra (Hamza Bey) Camii (1409): Aslanapa, a.g.e., s.20; Kütahya Arslan Bey C. (1426-1427): E. H. Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri 806-855 (1403-1451)*, II, İstanbul 1972, s.515; Altun, a.g.e., s.525, P12; Kütahya İshak Fakih Mescidi (1433-1434): Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsinde Çelebi...*, s.519; Altun, a.g.e., s.597, P33a; Edirne Kuşçu Doğan C. (15.yy. ortaları): S. Bayrakal, *Edirne'deki Tek Kubbeli Camiler*, Ankara 2001, s.42; İznik Mahmut Çelebi C. (1442): Aslanapa, a.g.e., s.66; Priştine Fatih C. (1461): E. H. Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsinde Fatih Devri 855-886 (1451-1481)*, IV, İstanbul 1989, s.835; R. Virmiş, *Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri*, Ankara 1999, s.596; Hersek Hersekoğlu Ahmet Paşa C. (15.yy. sonları): Yüksel, a.g.e., s.149; Keşan Hersekoğlu Ahmet Paşa C. (15.yy. sonları): Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsinde Fâtih Devri*, IV..., s.783; Edirne Taşlık C. (15.yy. ikinci yarısı): Bayrakal, a.g.e., s.69; Edirne Sitti Sultan C. (1484): Bayrakal, a.g.e., s.78; Bursa Arab Mehmed C. (1490): Yüksel, a.g.e., s.67; İstanbul Firuz Ağa C. (1491): G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971, s.167; T. Öz, *İstanbul Camileri*, I. C. (3. Baskı), Ankara 1997, s.61; Sivrihisar Kurşunlu-Baba Yusuf C. (1492): Yüksel, a.g.e., s.373; Üsküb Mustafa Paşa C. (1492): Yüksel, a.g.e., s.393; Edirne Süleyman Paşa C. (Vakfiyesi 1493 tarihli): Bayrakal, a.g.e., s.97; Yunanistan Narda Faik Paşa C. (15.yy. sonu): Yüksel, a.g.e., s.355; Amasya Pir Mehmet Çelebi C. (15.-16.yy): Erken, a.g.e., s.238; Akşehir Hasan Paşa C. (1510-1511): Y. Demiralp, *Akşehir ve Köylerindeki Türk Anıtları*, Ankara 1996, s.50; Hırvatistan Helivne-Livno Bal Ağa C. (1514-1515): Yüksel, a.g.e., s.428; İstanbul Eyüp Cezeri Kasım Paşa C. (16.yy. başı): Yüksel, a.g.e., s.431; Sakarya Taraklı Yunus Paşa C. (1516): H. Acun, *Sakarya İli Taraklı İlçesi Ve Yunus Paşa Camii*, Ankara 1996, s.22; Ankara Cenabi Ahmet Paşa C. (1565-1566): G. Öney, *Ankara'da Türk Devri Yapıları*, Ankara 1971, s.356, yayınlarda rastlanan tek kubbeli bir harim ve üç bölümlü son cemaat yerine sahip belli başlı eserlerdendir.

27 H. Acun, *Manisa'da Türk Devri Yapıları*, Ankara 1999, s.29.

28 Bayrakal, a.g.e., s.32.

29 Bayrakal, a.g.e., s.47.

30 E. H. Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsinde Fâtih Devri, 855-886/1451-1481*, C.III, İstanbul 1973, s.426, 666.R.

çarşı Yavaşca Şahin Mescidi (15.yy. ikinci yarısı)³¹, İstanbul Un Kapanı Yavuz Er Sinan C. (15.yy. ikinci yarısı)³², Amasya Kilâri Selim Ağa C. (1484)³³, Edirne Kadı Bedreddin C. (1529 yılı öncesi)³⁴, Edirne Hızır Ağa C. (16.yy. ortası)³⁵, Merzifon Alaca Minare Mescidi'ne benzer şekilde tek üniteli ve son cemaat yeri iki bölümlü eserlerin belli başlıcaları arasındadır. Edirne Şehabettin Paşa C. ve İstanbul Sadrazam İshak bin İbrahim Paşa Mescidi kubbe geçişleri benzer biçimde pandantiflerle sağlanmış, diğerlerinde tromp veya üçgenler kullanılmıştır. Manisa Hacı İlyas Bey Mescidi, Edirne Şehabettin Paşa C. son cemaat yeri, Alaca Minare Mescidi'ndeki gibi doğu ve batı yanları kapalı yapılmıştır. Amasya Kilâri Selim Ağa C., son cemaat yeri batı kenarının kapalı; diğerleri ise üç yöne de açık olmaları ve son cemaat yeri revakını teşkil eden kemerlerin silindirik sütunlara oturması bakımından farklılık arz eder. Ayrıca Manisa Hacı İlyas Bey Mescidi'nin minaresi yoktur, Edirne Şehabettin Paşa C. ve Hızır Ağa Camii'nde minarelerin doğu cepheye yer alması başka bir farklılıktır.

Merzifon'daki kubbe örtülü camilerden Bozacı C.(15.yy. ikinci yarısı), Odun Pazarı C.(15.yy. ikinci yarısı), Sofular C.(15.yy. sonu, 16.yy. başı) ve Dobak Minare C.(15.yy. sonu, 16.yy. başı), plân ve örtü sistemi bakımından Alaca Minare Mescidi ile aynı özellikleri yansıtmakla beraber, geçiş sistemlerinin tromplarla sağlanması, son cemaat yerinin üçer bölümlü yapılması ve cephe düzenlemeleri gibi bazı farklılıkları da mevcuttur.

Alaca Minare Mescidi'nde inşa malzemesinin çoğunlukla moloz taş ve tuğladan meydana geldiği görülmektedir. Beden duvarlarında ekseriyetle moloz taş; kubbe, geçiş elemanları, kemerler, saçaklar ve minare gövdesinde tuğla kullanılmıştır. Ayrıca son cemaat yeri kuzey cephesinde üç sıra tuğla ile bir sıra kaba yonu taşın alternatif sıralandığı ve cephe alınışına yatay ve çapraz doğrultulu tuğla dizileri yerleştirilerek üçgen ve altıgen görünüşlü geometrik bir süsleme bordürü oluşturulduğu dikkat çekmektedir. Bu duvar uygulaması Erken Osmanlı dönemi eserlerini akla getirmektedir. Taş ve tuğlanın dönüşümlü kullanılması, geç Bizans yapılarının etkisiyle Osmanlı mimarisinde bir gelenek haline gelmiş ve

31 Ayverdi, a.g.e., s.532, 831.R.

32 Ayverdi, a.g.e., s.535, 836.R.

33 Yüksel, a.g.e., s.38, 18.Ş.

34 Bayrakal, a.g.e., s.113.

35 Bayrakal, a.g.e., s.117.

14. yüzyıldan 18. yüzyıl sonlarına kadar muhtelif farklılıklarla devam etmiştir³⁶. Anadolu'da tarihi bilinen ilk Osmanlı camii kabul edilen İznik Hacı Özbek Camii(1333)'nde başlayan bu tarz duvar örgüsü, öncelikle İznik ve Bursa yapılarında yoğunluk kazanmış, daha sonra İstanbul, Edirne ve Manisa başta olmak üzere pek çok yerleşme merkezinde de uygulanmıştır³⁷.

Alaca Minare Mescidi son cemaat yeri kuzey cephe alınılığındaki süslemenin değişik kompozisyonlarına ise yine Bursa ve Manisa başta olmak üzere diğer yerleşme merkezlerindeki bazı eserlerde de rastlanır³⁸. Ancak dikkati çeken husus bu tarz süslemelerin ekseriyetle Erken Osmanlı dönemi eserlerinde yoğunlaştığıdır. Alaca Minare Mescidi tuğla süslemeleri de aynı geleneğin taşraya yansması şeklinde önem kazanır.

Sonuç itibariyle, Merzifon Alaca Minare Mescidi mütevazı boyutları, plân, örtü sistemi ve dış kütle tertibi bakımından döneminin karakteristiklerini sergileyen bir eser olarak belirlemektedir. Dileğimiz bu tarz eserlerin sonsuza kadar yaşatılarak gelecek kuşaklara aktarılmasının sağlanmasıdır.

36 A. Batur, "Osmanlı Camilerinde Almaşık Duvar Üzerine", Anadolu Sanatı Araştırmaları, II, İstanbul 1970, s.135-216(s.186-187).

37 Taş ve tuğla malzemenin dönüşümlü kullanıldığı yapılar için bkz., Batur, a.g.m.; Ayverdi, *İstanbul Mi'mârî Çağının Menşe'i...*; aynı yazar, *Osmanlı Mi'mârîsinde Çelebi...*; aynı yazar, *Osmanlı Mi'mârîsinde Fâtih Devri*, III...; aynı yazar, *Osmanlı Mi'mârîsinde Fâtih Devri*, IV...; Yüksel, a.g.e.; bu tarz duvar örgüsünün sadece Bursa'daki uygulaması için ayrıca bkz., Y.Selçuk Şener, "XIV. Yüzyıl Bursa Yapılarında Erken Osmanlı Duvar Örgüsü", *Türk Etnografya Dergisi*, S.XX, Ankara 1997, s.193-249; Manisa için bkz., Acun, *Manisa'da Türk Devri...*, s.1 vd.

38 Bursa ve Manisa eserleri için bkz., Ayverdi, a.g.e., I-IV Ciltler; Y. Demiriz, *Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme, I, Erken Devir (1300-1453)*, İstanbul 1979; N. Beşbaş-H.Denizli, *Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, III, Ankara 1983; Acun, *Manisa'da Türk Devri...*

Son Dönem Osmanlı Cam İmalatı Sektörünün Oluşumu ve Avrupa Etkisi

Nurşen ÖZKUL FİNDİK*

Abstract

Development Of The Ottoman Glass Industry During The Last Years Of The Empire Anad European Influences. In Ottoman Empire by the term of Sultan Mahmut II movements to westernize which start to show its effect in every field, begin to affect various social classes by sending students to Europe. In terms of these movements to westernize there appear significant differences in daily life. The governors of Ottoman Empire give importance to the opening of factories to meet necessities of the people and by making concessions they try to encourage evolution of production. In this article phases that are lived when glass production industry came into being in 19th-20th centuries are analyzed. Problems that appeared at the time of production are investigated and while quality of the production, the effects of Europe and reasons of the problems are being analyzed, the content of importing glazing is focused on. In the research Ottoman Empire's archives that are dated back to last terms of the Empire are used. So besides introduction and analysis of Ottoman products which are still seen today. The process of their formation is introduced.

Key Words: Glass, Ottoman Art, Glass Industry, Factories, Ottoman Archives.

GİRİŞ

Osmanlı camcılığının Kuruluş Dönemi'nden batılılaşma dönemine kadar geçirdiği aşamalar bilimsel yöntemlerle ve özgün belgelerle hala tam olarak ortaya konulamamıştır. Bunda konuya duyulan sınırlı ilginin yanında, Osmanlı Devletinden kalan arşiv vesikalarının sanat tarihçilerine kaynak oluşturma özelliğinin yeterince değerlendirilmemesi de önemli bir etkidir. Oldukça az denebilecek arşiv destekli araştırmada da üretim teknolojileri ve üretimin niteliği irdelenmiştir¹.

* **Yrd. Doç. Dr.**, Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.

1 Ö.Küçükerman, *Cam Sanatı ve Geleneksel Türk Camcılığında Örnekler/The Art of Glass And Traditional Turkish Glass Ware*, Ankara 1985; F. Bayramoğlu, *Türk Cam Sanatı ve*

Bu çalışmada, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde tespit edilebilen belgeler ışığında geç dönem (XIX.–XX.yüzyıl başı) Osmanlı cam sanayiinde bir tür endüstriyel devrim oluşturma –atölye tipi üretimden fabrikalaşmaya geçiş- çabaları ve bu süreçte Avrupa teknolojisi ile kalifiye işgücünden yararlanma gayretleri analiz edilmeye çalışılacaktır².

Osmanlı Devleti topraklarında başlangıçtan itibaren bir yandan yerel cam üretimi yapılırken, diğer yandan yaygın olarak cam ürün ithalatının yapıldığı görülmektedir. Yerel üretimin varlığına kanıt teşkil eden XVI. yüzyıla ait Topkapı Sarayı Ehl-i Hiref Defterlerinde sarayda faaliyet gösteren san'atkarlar arasında "camger"lerin olduğu, İstanbul Bostancı Ocağı'nda "camcılar ocağı" kolunun yer aldığı bilinmektedir³. Ehl-i hiref defterlerinde camcı ustalarının adları, aldıkları ücretler, in'am defterlerinde ise camcıların isimleri ile aldıkları hediyelerle ilgili kayıtlar bulunmaktadır⁴. III. Murat (1578–1595) döneminde, Şehzade Mehmet'in sünnet düğünü şenliklerinin anlatıldığı Sürname-i Hümayun'da (1582) camcılar loncasının geçişi, fırın, fırın malzemeleri ve ürünleriyle tasvir edilmiştir⁵.

XVI.yüzyıl cam üretimi, sektördeki çalışanlar, kullanılan malzemeler ve ücretler hakkında arşiv vesikalarına dayalı en tafsilatlı bilgiyi Ö.L. Barkan tarafından yayınlanan Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaat Defterleri'nden bulmaktayız. Bu defterlerde camcılarının sayısı, isimleri, ücretleri

Beypoz İşleri, İstanbul 1974; Anonim, *Ankara Halkevinde Türk Camcılığı Sergisi Katalogu*, Ankara 1947; E. Dölen, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Cam Fırınları" *II. Uluslararası Türk-İslam Bilim Ve Teknoloji Tarihi Kongresi Bildirileri*, C.I, İstanbul 1986, s.239-249; T.Kara-uğuz, "Camcılık ve İstanbul'da İlk Cam ve Billur Fabrikası" *Türk Kültürü*, 111, Yıl X, 1971, s.163-169; E.Yücel, "Türk Sanatında Cam İşleri Türk ve İslam Eserleri Müzesinden Bazı Örnekler" *Türk Etnografya Dergisi*, XVI, 1977, s.127-149; N.Atasoy, "Belgelerde Osmanlı Camı" *I.Uluslararası Anadolu Cam Sanatı Sempozyumu/1st International Anatolian Glass Symposium 1988*, İstanbul 1990, s.87-94; Ö.Bakrer, "Anadolu Mimarisinde Pencere Camı Kullanımına Kısa Bir Bakış" *I.Uluslararası Anadolu Cam Sanatı Sempozyumu/1st International Anatolian Glass Symposium 1988*, İstanbul 1990, s.70-80.

- 2 Bu makale, 2007 yılında Budapeşte'de gerçekleştirilen 13. Türk Sanatları Kongresinde sunulan bildirinin genişletilerek yeniden ele alınmış halidir. Ayrıca Osmanlıca belgelerin transkripsiyonunu yapan Tahsin Fındık'a çok teşekkür ederim.
- 3 MAD. 3697, H.1016, Ehl-i hiref cemaatine bağlı 7 camger ustasının sarayda cam imalıyla uğraştığı belirtilir.
- 4 II. Beyazıt döneminde in'am alan camcılar: Abdulali, Mehmed, Veli Acem, Yusuf ; Kanuni ve II. Selim dönemi: Ahmed, Bali, Ferhad, Geyvanser, Hacı Mehmed Tebrizi, Hasan Hasan Ferhad, Piyale, Sinan'dır (Yusuf kandil ve ayna, Hasan fanus yaptığı için). Bkz. R.M. Meriç, "Türk San'atı Tarihi Vesikaları; Bayramlarda Padişahlara Hediye Edilen San'at Eserleri ve Karşılıkları" *Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, 1, 1963, s. 764-786.
- 5 F. Çağman-Z. Tanındı, *Topkapı Sarayı Müzesi İslam Minyatürleri*, İstanbul 1972, s. 61-62.

ile kullanılan cam türleri, miktarları ve renkleri hakkında kayıtlar yer almıştır⁶.

XVII.yüzyılda İstanbul'daki cam üretim faaliyetleriyle ilgili olarak Evliya Çelebi'nin aktardığı, IV. Murad (1622-1640) döneminde yapılan geçit töreni betimlemesi de oldukça değerli veriler sunmaktadır. Seyahatnamede bu dönemdeki camcı esnafı, şişeci (esnaf-ı şişeciyan), şişe satıcısı (esnaf-ı taciran-ı şişe), cam takıcı (esnaf-ı camcıyan) ve aynacı (esnaf-ı ayınacıyan) gibi gruplar halinde pirleri, çalışanları, dükkan sayısı ile aktarılmıştır⁷. Bu verilerden hareketle İstanbul'da XVII.yüzyılda yaklaşık bin kişinin camcılığın çeşitli kollarında çalıştığı varsayılmaktadır. Belgeler ışığında XV.-XVII. yüzyıllar arasında İstanbul'da özellikle şişe, pencere camı, ayna ve sırça üretimi yapıldığı anlaşılmaktadır. Surname minyatürlerinde de bazı billur kaplar dikkat çekmektedir; fakat bunların nitelikleri karanlık kalan noktalardandır.

Osmanlı Devleti XV. yüzyıldan itibaren Avrupa'daki gelişmeleri takip etmeye başlamış, yeniliklerden haberdar olmuştur⁸. İstanbul'a XV. yüzyılda batıdan cam ithal edildiği görülmektedir⁹. Tayyip Gökbilgin'in Venedik Devlet Arşivi'ndeki Türkçe Belgeler Koleksiyonu üzerinde yaptığı çalışmalardan XVI. yüzyıl boyunca Venedik ile Osmanlı Devleti arasında karşılıklı olarak birçok alanda yoğun bir ticari faaliyetin varlığı görülmektedir¹⁰. Osmanlı Devleti'nde özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa ülkeleri ile ticari ilişkiler yoğunlaşmış, İtalyan şehir devletleri, Macaristan

-
- 6 Yapıların cam montajında onyedii kişinin çalıştığı, bunların üçü dışında hepsinin Müslüman olduğu, vitray işlerinde ise adı yazılı yedi Yahudi ustanın çalıştığı görülmektedir. Bu bilgiden sektörde çalışanların etnik ve dinsel durumlarının çalışmalarında pek de etkili olmadığı anlaşılmaktadır. Sultan Ahmed Camii muhasebe defterlerinde de (1609-1617) yine cam ustaları ve alınan cam malzemelerin listesi yer almıştır. Bkz. Ö.L. Barkan, *Süleymaniye Camii ve İmaretini İnşaat Defterleri*, C.I, Ankara 1972, s. 17, 26, 31; C.II, Ankara 1979, s. 175-176, 281.
- 7 Evliya Çelebi İstanbul'da esnaf-ı camcıyan 71 dükkan ile 105 nefer (çalışanı), esnaf-ı taciran-ı şişeciyan 200 dükkan, 300 neferat (çalışanı), pirlilerinin Ali Sina, dükkanların çoğunun Galata'da olduğunu, 1 Karhane-i Camçibaşından bahsetmektedir. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (Çev.O.Ş.Gökyay), 1.Kitap, 1996, İstanbul, s.220, 288, 299.
- 8 E. İhsanoğlu, "Osmanlıların Batı'da Gelişen Bazı Teknolojik Yeniliklerden Etkilenmeleri" *Osmanlılar ve Batı Teknolojisi Yeni Araştırmalar ve Yeni Görüşler*, (Hz.E.İhsanoğlu), İstanbul 1992, s. 121-139, 122.
- 9 Venedik'li tüccar Giacomo Badoer, 1427'de Venedik'ten dört kasa cam eşya sipariş etmiştir. Ayrıntı için bkz. M. Rogers, "Glass in Otoman Turkey" *İstanbul Mitteilungen*, 33, 1983, s.239-267, s. 240.
- 10 Bkz. a.g.e., s.126-127. Venedik'li tüccarlar geldiği gibi Osmanlı tüccarlar sipariş ettikleri malları almak üzere Venedik'e gitmiştir.

ve Rusya ile pek çok alanda ticaret yapılmıştır¹¹. Bu bağlamdaki belgeler de ithal cam ürünlerine sarayın ilgisinin yoğunluğu dikkat çekmektedir¹².

XVII. yüzyılda İstanbul'da kullanılan camların büyük bölümü Avrupa ülkelerinden ithal edilmiştir. 1640 tarihli Narh Defteri'nde İstanbul çarşılarında satılan sürahi, kase, maşrapa, hasırlı şişe, ibrik, vazo, kandil, fanus ve ayna gibi cam eşya türlerinden sadece bir tanesinin İstanbul'da üretildiği, ikisinin Lehistan işi olduğu belirtilmektedir¹³. 1664-1665 tarihli Mühimme Defteri'nde Venedik'ten ithal edilen camın perakendeci esnafına dağılımında yapılan haksızlığa itiraz eden camcılardan bahsedilmektedir¹⁴. Belgelerde üretilen camlardan çok, ithal camlarla ilgili bilgilere ulaşılması yerel üretimin miktar ya da kalite olarak yetersiz olduğunu düşündürmektedir¹⁵.

Venedik ile Osmanlı Devleti arasındaki ticari ilişkileri sekteye uğratan 1714-1718 savaş yıllarına ait olan ve Ahmet Refik'in yayımladığı bir belgede, İstanbul'daki yetkililere (kaymakam, kadı ve gümrük emini) Venedik mallarının yurt içine sokulmamasına dair emirler verilmektedir¹⁶. Bunu takiben İstanbul'da başta Bohemya (Çekoslovakya)'lılar olmak üzere diğer Avrupa tüccarlarının cam ticareti alanındaki faaliyetleri yoğunlaşmaya başlar¹⁷. 1761 yılına ait bir belgede de Venedik ve diğer ülkelerden (Nemçe:Avusturya, İngiltere ve Fransa taraflarından) gelen çeşitli renk ve şekildeki camların gümrükleri ödendikten sonra gedik sahibi esnafa dağıtılması gerekirken, bazı karaborsacıların devreye girerek, yabancı tüccarlardan aldıkları camları fahiş fiyatla gizlice piyasaya sürdükleri anlaşılmaktadır¹⁸. Aynı kaynakta 1755 ve 1757'de İstanbul, Galata ve Eyüp'teki camcı dükkanlarının toplam 93 adet olduğu kaydedilmektedir¹⁹.

11 R.Önsoy, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii ve Sanayileşme Politikası*, Ankara 1988, s. 8.

12 Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın yaptırdığı cami için Venedik'ten 900 adet cam kandil sipariş edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. F. Bayramoğlu, *Türk Cam Sanatı ve Beykoz İşleri*, Ankara 1996, s. 39.

13 M. S. Kütükoğlu, *1640 Tarihli Narh Defteri*, İstanbul 1983, s. 73.

14 R. Mantran, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul, Kurumsal, İktisadi, Toplumsal Tarih Denemesi*, CII, (Çev. M. A. Kılıçbay-E. Özcan), Ankara 1990, s. 12.

15 Venedik, İngiliz, Nemçe, Beç, Macaristan ve başka ülkelerden gelen mallar arasında kase, bardak, kandil, avize, şişe ve her çeşit billur kap'tan söz edilmektedir. Ayrıntı için bkz. *İstanbul Ahkam Defterleri İstanbul Esnaf Tarihi 2 (1764-1793)*, İstanbul 1998, s.355.

16 A. Refik, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı*, 1988, s. 52 -54.

17 Rogers, a.g.e., s. 242.

18 *İstanbul Ahkam Defterleri İstanbul Esnaf Tarihi I*, İstanbul 1997, s. 307-308.

19 Dükkan sayısındaki fazlalık bu sayının farklı alanlarında imalat, satış, tamir vs. tüm cam sektörünü kapsadığını düşündürmektedir.

III. Mustafa Dönemi'nde (1757- 1783) ise cam imalathaneleri Tekfur Sarayı çevresinde toplanmış, başka bir yerde üretim yapılması yasaklanmıştır²⁰. Bu dönemle ilgili bulduğumuz bir belgede bölgedeki üretimin XX. yüzyıla kadar devam ettiği anlaşılmakla birlikte, önemli sayılabilecek teknik bilgilere de ulaşılmıştır (Belge 8-10). 1917 tarihli belgeden Tekfur Sarayı yakınındaki şişe fabrikasının cam ocaklarının 25 günde bir yıkılıp, yeniden kurulduğu anlaşılmaktadır. Belge, Eğrikapı'da Tekfur Sarayı yakınındaki şişe fabrikasında 25 günde bir yıkılarak yeniden kurulan ocaklar için her defasında ruhsat vergisinin alınıp alınmayacağı hakkında bir arzuhal niteliğindedir. Belgenin dilinden benzer durumda olan başka imalathanelerin de bulunduğu anlaşılmaktadır²¹.

Avrupa'daki sanayileşme hareketlerinin ve Osmanlı imalat sektörü üzerindeki etkileri-koruma çalışmaları

XVIII.yüzyılın başlarından itibaren özellikle İngiltere'de başlayan sanayi devrimi kısa sürede diğer sömürge sahibi Avrupa devletlerine de yayılmıştır. Bu dönemde küçük çaplı ve insan gücüne dayalı üretim yapan imalathaneler yerini, buharlı makinaların kullanıldığı büyük fabrikalara bırakmaya başlamış, buna paralel olarak kısa sürede daha fazla, daha ucuz üretim yapılmaya başlanmıştır. İngiltere başta olmak üzere sanayileşen ülkeler ürünlerini satmak için yeni pazarlar arayışına girmiştir. Henüz sanayileşmemiş Avrupa devletleri yerli sanayilerini korumak için yüksek oranlarda ithal vergisi koyarak bu durumdan kendilerini korumaya çalışırken, Osmanlı Devleti XVI. yüzyıldan beri çeşitli Avrupa ülkelerine tanıdığı kapitülasyonları 1740 yılında, -büyük bir talihsizlik olarak değerlendirilebilecek bir uygulamayla- sürekli hale getirmiştir²². Başlangıçta bu durumun pek fazla olumsuzluk yarattığı söylenemez. XVIII.yüzyılın ilk yarısında devletin sanayi kollarının geliştirilmesine yönelik destekleyici politikalarından cam atölyelerinin de yararlandığı bilinmektedir²³. Ancak bu trend yüzyılın ikinci yarısında özellikle savaş yıllarındaki

20 Ö. Küçükerman, "Beykoz Camları" *Türkler*, C. 4, Ankara 2002, s. 313-327, s. 316; Yücel, a.g.e., s. 132.

21 DH.UMVM. 106/19, H. 1336.

22 Önsoy, a.g.e., s. 12.

23 M. Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul 2000, s. 213.

24 Genç, a.g.e., s. 214-217.

25 Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. E.C. Clark, "Osmanlı Sanayi Devrimi" *Osmanlılar ve Batı Teknolojisi Yeni Araştırmalar ve Yeni Görüşler*, (Hz.E.İhsanoğlu), İstanbul 1992, 37-52, s. 46; Önsoy, a.g.e., s. 5.

fiyat artışlarına bağlı olarak sürdürülememiştir. Fiyat artışları Avrupa'nın ucuz, fabrikasyon ürünleri karşısında Osmanlı atölyelerinin rekabet gücünü iyice zayıflatmıştır. Ucuz ve kaliteli Avrupa mallarının yoğun biçimde Osmanlı topraklarına girmeye başlamasıyla, insan gücüne dayanan yerli üretim ithal mallarla baş edememiş, buna paralel olarak kalite düşerek, üretim oranında ve çeşitliliğinde azalmalar olmuştur²⁴.

XIX. yüzyılda devletin yaşadığı bir dizi iç ve dış sorunlar yumağının ürünü olan 1838 Balta Limanı Osmanlı- İngiliz Ticaret Antlaşması'yla, Osmanlı toprakları tamamen Avrupa'nın sanayileşmiş devletlerinin açık pazarı haline getirilmiştir. Yabancı tüccardan alınan iç ve dış gümrük vergilerinin, yerli tüccar ve esnafın aleyhine düşürülmesiyle devlet ithalat ve ihracat üzerindeki kontrolünü kaybetmiştir²⁵. İngiliz malları Osmanlı topraklarının en uç noktasına kadar ulaşmıştır. 1840 sonrasında devletin dokuma, deri, gıda, cam, porselen, kağıt gibi alanlarda üretim yapan fabrikalara dönük teşvikler ve imtiyazlar tanınması da sağlıklı sonuçlar vermemiştir²⁶. Osmanlı sanayii mali alanda değişen dünya değerlerine uyum sağlayamamanın sonucunda çökmeye başlamış, ithalatın ihracattan fazla olması nedeniyle dış ticaret açığı büyümüş, dış borçlanma ile bu kapatılmaya çalışılmıştır²⁷. Osmanlı topraklarında dilediği gibi hareket edebilen Avrupalılar üretime yönelik yatırım yapmak yerine, hammadde temini için madenleri ve ürünlerini pazara ulaştırmak için de limanların ve demir yollarının işletme haklarını ele geçirmeye önem vermiştir²⁸.

XIX. Yüzyılda Osmanlı Cam Sanayinin Geliştirilmesine Yönelik Çabalar

Osmanlı Devleti, batıdaki sanayileşme hareketlerini yakından takip etmiş, yenilikleri kendi geleneksel yapısına uyarlamaya çalışmıştır. XVII-I.yüzyıl boyunca çeşitli makinelerin ve aletlerin kullanıldığı kumaş, yün, ipek porselen, kağıt fabrikaları ile devletin ihtiyaçlarına ve askeri teçhizataya yönelik barut (cam humbara), tüfek fabrikaları, top döküm atölyeleri kurulmuştur²⁹.

26 Genç, a.g.e., s. 93-94.

27 V.Eldem, *Osmanlı İmparatorluğunun İktisadi Şartları Hakkında Bir Tetkik*, Ankara 1994, s. 120.

28 D. Quataert, *Osmanlı Devletinde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direnişi (1881-1908)*, (Çev. S.Tekay), Ankara 1987, s.123.

29 M.Müller-Wiener, "15-19.Yüzyılları Arasında İstanbul'da İmalathane ve Fabrikalar" *Osmanlılar ve Batı Teknolojisi Yeni Araştırmalar ve Yeni Görüşler*, (Hz.E.Ihsanoğlu), İstanbul 1992, s. 53-120, 66.

XIX.yüzyılda II. Mahmud ve Abdülmecid dönemlerinde Avrupa'dan her türlü makine ithal edilerek fabrikalar kurulmaya devam edilmiştir. XIX. yüzyılın ilk yarısında II.Mahmut Döneminden itibaren Osmanlı Devleti'nin sanayileşme hareketleri hızlanmış, atölye üretiminden fabrikalaşmaya geçişte, devlet, bir yandan kendi yatırımlarını yaparken, diğer yandan özel girişimleri destekleyerek yeni fabrikaların açılmasına öncülük etmiştir³⁰.

XIX. yüzyılın ikinci çeyreği, Kırım Savaşı'nın başlangıcına kadarki süre Osmanlı sanayileşmesinde en önemli gelişmelerin olduğu dönem olarak kabul edilir³¹. Fabrikaların kuruluş aşamasında Avrupa'dan makinelerin yanı sıra ustalar, teknik personel, mühendisler de getirilmiştir. Fakat 1838 Balta Limanı Antlaşması ve 1853-1856 Kırım Savaşı, sanayideki canlanmaları başarısız kılmıştır. 1866'da "İslah-ı Sanayi Ercümeni" kurulmuş, sanayileşme için neler yapılması gerektiği üzerinde durulmuş bunların bir kısmı gerçekleştirilirken bir kısmı başarısızlıkla sonuçlanmıştır³². XIX.-yüzyıl son çeyreği Osmanlı sanayileşme sürecinin en başarısız dönemi olarak değerlendirilmiştir³³. Açılan fabrikalarda modern makineler getirtilip kullanılmasına rağmen, ham madde ve teknolojiye yurt dışına bağlı olmak, çıkar ilişkileri, hazır batı kalıbını geleneksel yapı üzerine giydirme çalışmaları tutmamış, Avrupa ile rekabette fabrikaların büyük kısmı kapanarak başarısız girişimler olarak kalmıştır.

XIX. yüzyılda İstanbul'da cam üretiminde üç önemli girişimle karşılaşmaktayız. İlki bir devlet yatırımı olup, XIX.yüzyıl cam üretimine damgasını vuran Beykoz işi cam üretiminin ilk uygulamaların yapıldığı imalathanedir. III. Selim döneminde (1789-1808) Mehmed Dede tarafından kurulmuştur³⁴. Burada karakteristik Beykoz işi fincan, sürahi, gülabdan, vazo benzeri cam kapların yapıldığı bilinir³⁵. Arşiv çalışmalarımızda henüz bu imalathane ile ilgili herhangi bir veri elimize geçmemiştir.

30 Feshane fabrikası, Basmahane-i Amire, Hereke Fabrikası, İzmit Aba Fabrikası, Top, Mermi, Tüfek,Fişek Fabrikaları yeni gelişen teknolojiyi takip etmiş, makineler, çeşitli teçhizatlarla donatılmıştır. Ayrıntı için bkz. Z. Toprak "II.Meşrutiyet ve Osmanlı Sanayi" *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C. 5, İstanbul 1985, s.1348-1362, 1345.

31 Clark, a.g.e., s. 40;Müler-Wiener, a.g.e., s. 79.

32 Eldem, a.g.e., s. 58.

33 Genç, a.g.e., s. 95.

34 C. E. Arseven, *Les Arts Decoratifs Turc*, İstanbul, 1952, s.179-180;ayrıca Müler-Wiener bu konuyla ilgili olarak, Viyana'da eğitim gören Mehmed Dede yönetiminde başlayan imalathanede buhar makinasıyla üretimin yapıldığını, bu ürünlerin 1855 Paris Dünya Fuarına katıldığını ifade etmiştir. A.g.e., s. 71.

35 Bayramoğlu, a.g.e., s. 17.

İkinci önemli çalışma, belgelerden anlaşıldığı üzere Boğaziçi'nde İncirköy denen yerde, kamuya ait bir arazi üzerinde, Hüdavendigâr Müşiri (Bursa valisi) Mustafa Nuri Paşa tarafından inşa ettirilmiş olan cam ve billur fabrikasının faaliyete geçmesidir³⁶ (Belge 13). Ek bir başka belgeye göre fabrika padişah(devlet) tarafından 1846'da satın alınarak, hemen imalata başlanmıştır³⁷. Belgelerden Fabrika-i Hümayun üretimi ürünlerin Osmanlı saraylarında kullanıldığı gibi hediyelik eşya olarak da verildiği anlaşılmaktadır³⁸. Sarayda ithal malzemelerle birlikte, devlet fabrikasında üretilen, yerel cam eşyalar da kullanılmıştır. 1887 tarihli belge Yıldız Sarayı için gerekli züccaciyenin İncirköy (Paşabahçe) şişe fabrikasından satın alınmasıyla ilgilidir³⁹ (Belge 16). Ayrıca bu fabrika, imparatorluğun farklı bölgelerindeki cam ihtiyacını karşılamaya çalışmıştır. Ulaştığımız bir belgeye göre Kabe ve bölgedeki diğer dini yapılarda kullanılmak üzere Fabrika-i Hümayun'da üretilen cam kandiller gönderilmiştir⁴⁰.

XIX. yüzyılda İstanbul'da son cam fabrikası yine özel girişimle Paşabahçe'de Avusturyalı Modiyano (Modiano) tarafından 1884'de kurulmuştur⁴¹. Belgelerden fabrikanın teknik özellikleri, çalışanları hakkında az da olsa bilgi edinmekteyiz. 1903 tarihli belgede fabrikanın dökümhanesinde üç ocak(cam eritme fırını) bulunduğu ve bunların 2-3 yılda bir tamir edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır⁴². Her ocakta 18 ustabaşı ile 80-90 işçinin çalıştığı, genel olarak fabrikada 500'e yakın işçinin görev yaptığı ifade edilmektedir. Ayrıca çalışanların Müslüman ve Rum olduğu belirtilmektedir. Diğer bir belgede ise erkeklerle birlikte fabrikada kadınların da çalıştığı anlaşılmaktadır⁴³. Belgede ücret anlaşmazlığı nedeniyle 100'e yakın Müslüman ve Rum erkek ve kadın işçinin işten çıkarıldığı belirtilmektedir.

36 İrade Mesail-i Mühime, no. 616.

37 İrade Mesail-i Mühime, no. 629.

38 Fabrika-i Hümayun da imal edilen çeşm-i bülbül adı verilen billurların devlet ileri gelenlerine hediye edilmesi istenmiştir Bu belgeler Takvim-i Vekai Gazetesi'nde 1847 yılında yayınlanmış, araştırmacılar oradan alıntılar yaparak kullanmışlardır. F. Bayramoğlu, a.g.e., s. 24-27 gibi.

39 Y.PRK.BŞK., 12/77.

40 A.MKT. MHM, 5/40.

41 Bayramoğlu ve Küçükerman (2002) bu şahsın İtalyan yahudisi olduğunu, adının Soul Modimo olduğunu ifade ederler. F.Bayramoğlu, Anadolu Türkleri'nde Camcılık, Ankara 1996, s.29; Küçükerman, a.g.e., s. 325.

42 YA.HUS.1321-3/17. Bu fabrikayla ilgili olarak Müler-Wiener, iki buhar makinasının kullanıldığını belirtmektedir. A.g.e., s. 81.

43 YA.HUS. 1321-3/17.

Modiano Fabrikasıyla ilgili daha erken 1896 tarihli bir belgeden fabrikada Avusturyalı işçilerin de çalıştığı anlaşılmaktadır⁴⁴ (Belge 11-12). Bilindiği gibi yabancı ustalar her dönem Osmanlı sarayında ehl-i hiref örgütünde görev yapmıştır⁴⁵. XIX. ve XX. yüzyıl başında ileride bahsedeceğimiz fabrikaların özellikle kuruluş aşamasında yabancı (Avrupalı) ustaların çalıştırılması adeta zorunlu bir gereklilik gibi görülmektedir. 1839 tarihli bir belgede Paris büyükelçisi vasıtasıyla Fransa'dan istenen camcı ustasının arandığı, en kısa sürede bulunup İstanbul'a gönderileceği belirtilmektedir⁴⁶.

Osmanlı Devleti yabancı ustalar getirttiği gibi kendi ustalarını imparatorluğun farklı bölgelerine yapım ve onarımlar için görevlendirmiştir. Bunlardan birisi de Camcıbaşı Aşir Efendi'dir. 1862 tarihli belgede Harem-i Şerif bölgesinde cam ve tel imalini bilen yerli kimse olmadığı için eski Camcıbaşı Aşir Efendi uygun maaşla Harem-i Şerif'in cam ve tel işlerinin imalatı, tamir ve bakımıyla görevlendirilmiştir⁴⁷ (Belge 6-7). Belgenin daha sonraki eklerinden birinde de Aşir Efendi, bölgede camcılık yapabilecek kimse olmadığı için kendisine İstanbul'dan yardımcıları bulmasını istemektedir.

XIX. yüzyılda Osmanlı cam fabrikalarında ne tür cam üretildiğine baktığımızda, yaygın olarak Beykoz cam fabrikasında kavanoz, şişe, bardak gibi günlük kullanım kapları, kandil, gaz lambası camı gibi aydınlatma amaçlı malzemeler üretildiğini görmekteyiz. Bir Osmanlı cam fabrikasında tam olarak neler üretildiğini net olarak bize gösteren önemli bir belge 1909 tarihli olup, Şamlı Umrizade Mehmet Müslim Efendi ile Ticaret ve Nafia Nazırı Gabriyel Efendi arasında hazırlanan bir mukaveledir⁴⁸ (Belge 21). Bu belgede kurulacak fabrikada kapı, pencere camları, bü-

44 A.MKT.MHM. 628/41, 1896 tarihli bu belge, Avusturyalı işçi ve ailelerinin güvenliklerinin sağlanmasıyla ilgili Avusturya elçisinin talebinin karşılanmasını içermektedir. 1891 tarihli bir diğer belge Paşabahçe şişe fabrikasında çalışan işçilerin barınaklarının düzeltilmesiyle ilgilidir. (Bkz. DH.MKT. 130/34, H.1311). Müller-Wiener, fabrikada başlangıçta Bohemyalı ve Stiryalı cam üfleyicilerin çalıştığını, fabrika yanına çalışanlar için evlerin ve okulun yapıldığını, zamanla yabancı işçilerin sayısının azaltıldığını ifade eder. Bkz. a.g.e., s. 81.

45 XVI yüzyılın ilk yarısında Tebrizli iki camcı ustası Mehmet Can ve Hacı Mehmet Ehl-i Hiref örgütünde yer almıştır. İ.H.Uzunçarşılı "Osmanlı Sarayında Ehl-i Hiref (Sanatkarlar) Defteri" *Belgeler*, XI, 15, 1986, s. 24, 64-65, 69, 76.

46 HAT. 661/322609, H. 1255.

47 MV. 2/515.

48 İrade İmtiyazat ve Mukavelet, no. 4.

yük-küçük ayna, su ve meşrubat şişeleri, cami ve salon avizeleri üretileceği açıkça belirtilmektedir.

Bunun dışında özellikle savaş zamanında devlet, fabrikalardan ihtiyaç duyulan askeri levazımın üretimine yönelik taleplerde bulunmuştur. Camın askeri amaçlı kullanımıyla ilgili bilinen en erken örnekler, XVI. yüzyılda Kanuni Sultan Süleyman'ın Rodos seferinde Osmanlı ordusunun attığı cam humbaralar (havan topları)'dır. Osmanlı Tophane'leri içinde yer aldığı bilinen cam ocakları ve personeli arasındaki camcı ustaları camın savaş malzemesi olarak kullanıldığının göstergesidir. Geç dönemde de camdan yapılmış askeri malzemelerin üretimi ve kullanımı ile karşılaşmaktayız. 1913 tarihli bir belgede Balat'taki şişe fabrikasında kırık camlardan hükümete ait asker gözlüğü camları (ki bunlar kar ve kum gözlüğü olarak belirtilmiştir.) ile izalatör gibi bazı levazım camlar üretilmiştir⁴⁹ (Belge 14). I.Dünya savaşı nedeniyle Avrupa'dan izolatör getirilemediği için haberleşme sağlanamamış, sorunu çözmek için çini, porselen ve cam fabrikalarında izolatör üretimi yapılmıştır⁵⁰.

Bu dönem cam fabrikalarının en önemli sorunlarından biri hammadde'dir. Bir fabrika yöneticisinin yabancıların kırık camları toplayarak ihraç ettikleri, bu durum devam ederse fabrikasını kapatmak zorunda kalacağını, bunun yasaklanmasını istediği dilekçesine cevaben gönderilen yazıda kırık camların ihracının yasaklandığı emri çıkmıştır⁵¹. Hammaddeyle ilgili sorunlar her dönem olmuştur. XVII. yüzyılda cam humbara dökmeye çok uygun olan Kağıthane çamurunun İngiliz, Ceneviz, Fransız ve Flemenk tüccarlar tarafından geceleri alınarak Avrupa'ya nakledildiği bilgisi üzerine devlet bu bölgeden çamurun gizlice alınarak Avrupa'ya ihraç edilmesini yasaklamıştır⁵².

XIX. yüzyılda bir grup Osmanlı iktisatçısı ve düşünürü sanayileşmeye karşı, tarımı destekleyen liberal iktisad görüşüne sahiptir. Diğer yandan az da olsa sanayileşmeden yana olan aydınlar da bulunmaktadır. Bunlar sanayileşmeye paralel olarak tarımın da gelişeceğini ileri sürmektedirler⁵³. XX yüzyılın ilk çeyreği (1908-1918) ise Milli İktisat düşüncesinin doğduğu ve geliştiği dönemdir. 1908'de II.Meşrutiyet'in ilanı ile sanayi-

49 MV.202/2.

50 İ.M.MS.197/1333/L.20, (H.1333/ M.1914).

51 MV. 202/20.

52 Bu çamur özellikle top humbaraları dökmeye elverişlidir. İE.AS.12/1160, H.1079.

53 Z.Toprak, a.g.e., s. 1348; Türkiye'de Milli İktisat (1908-1918), Ankara 1982, s. 25-33.

leşmenin önemini destekleyenler artmış, 1913'te Teşvik-i Sanayi Kanun-ı Muvakkatı ile 1914 Teşvik-i Sanayi Talimatnamesi yayımlanmıştır. Avrupa'da üretilen mallarla rekabet edebilmesi için Osmanlı sanayicilerine imtiyaz ve inhisar gibi ayrıcalıklar verilerek onları korumaya yönelik çalışmalar artmıştır. Fabrika kuruluşunda, genişletme çalışmalarında Avrupa'dan makine, araç gereç ithalinin gümrüksüz yapılması, fabrika kuranlardan vergi yükünün hafifletilmesi gibi yeni önlemlerin yanı sıra kamu kurumlarına yönelik hükümet alımlarında yerli sanayi ürünlerinin tercih edilmesi esas kabul edilir⁵⁴.

Yerli sanayii geliştirme çalışmalarının cam fabrikalarının kuruluşunda ve işleyişinde de özenle uygulanmaya çalışıldığı görülmektedir.

1901 tarihli bir belge ve ekleri, Maliye Muhasebat-ı Umumiye Hesabat-ı Merkeziye Şubesi Müdürü Yusuf Ziyaeddin Bey'e İstanbul ve Bilad-ı Selase'de (Eyüp, Galata ve Üsküdar'da) mukavele şartlarına uygun olarak, yirmi beş yıl süreyle, çeşitli renk ve şekillerde cam ve ayna fabrikası açma ruhsatı verilmesi kararını içermektedir⁵⁵. Yine bu belge grubundaki bir ekte yer alan "bu tür memleket faydasına tesislerin açılmasında kolaylık gösterilmesi" ifadesi, devletin milli sanayinin gelişmesini amaçlayan politikasını net biçimde göstermektedir (Belge 15, 19).

Cam fabrikalarının kuruluşunda detaylı sözleşmeler hazırlanarak, imzalanmıştır (Belge 1). Bu türe örnek oluşturacak bir belgede; ne kadarlık süre ile imtiyaz ya da ruhsat verildiği belirtildikten sonra, sürenin padişahın onayı ile başladığı ifade edilir. Fabrika bu tarihten sonra 2-3 yıl içinde kurulacaktır, belirtilen sürede inşa ve imalat başlamazsa ruhsat iptal edilecektir. Sözleşme imzalandıktan sonra en geç bir ay içinde 500 Osmanlı lirası kefaletin Osmanlı Bankasına nakit olarak yada tahvil alınarak yatırılması şartnamede yer alan koşullardan biridir. Fabrika çalışmaya başlayıp ürünlerini piyasaya sürdükten sonra kefalet geri ödenecektir. Bu belge ayrıca 1913 Teşvik-i Sanayi Kanun-ı Muvakkatı'ndan önce de fabrikaların kuruluşunda yurtdışından alınacak her türlü, alet ve edevatın bir defaya mahsus gümrükten muaf tutulduğunu göstermektedir⁵⁶.

Şartnamelerde dikkat çeken diğer önemli madde ise yabancı çalışanların sayısına sınır getirilmesidir. Fabrikanın işleyişi için ihtiyaç duyulan

54 Toprak, a.g.e., s.1351.

55 İrade İmtiyaz ve Mukavelat, no. 1.

56 1907 tarihli belge (MV. 115/64), Desaadet ve Bilad-ı Selase de inşası gerçekleşmeyen cam ve ayna fabrikasının kefalet alıcısının imtiyaz sahibi Yusuf Ziya Bey'e iade edilmesiyle ilgilidir.

birkaç yabancı'nın usta olarak görev yapabileceği, bunun dışında çalışanların Osmanlı vatandaşı olması istenmektedir. Bir başka dikkat çeken özellik ise şirket yazışmalarının Türkçe olması gerektiği ve her türlü anlaşmazlıkta davaların ilgili Osmanlı mahkemelerinde görüleceğinin belirtilmesidir⁵⁷.

Osmanlı devleti, İstanbul ve Anadolu dışındaki Osmanlı topraklarındaki sanayileşme girişimlerini de desteklemiştir. Bu kapsamdaki bir belge 1885 tarihli olup⁵⁸, Mişon Levi ve ortağı İlya Levi'ye Selanik'te uygun bir yerde züccaciye fabrikası açmaları için 15 yıllık süre ile ruhsat verilmesiyle ilgilidir.

Suriye'li tüccar Hacı İbrahim Yakub Şabit'in Beyrut'ta açacağı Evani Billuriye Fabrikası için Avrupa'dan getireceği her türlü alet ve edevatın gümrük vergisinden muaf tutulması için devlete yaptığı 1878 tarihli başvuru belgesi de önemli bir örnektir⁵⁹ (Belge 4-5). Belgede sanayinin gelişmesine yönelik olarak bundan önce iplik, kağıt, kibrit, Avrupa işi kiremit ve tuğla imali gibi işlerle uğraşan fabrikaların iç gümrük vergisinden muaf olduğu, bundan sonra açılacak billur fabrikalarından da kuruluş aşamasında iç gümrük vergisi alınmayacağı konusunda karar alınmıştır. Ayrıca kurulacak cam fabrikasından emlak ve arazi vergisi ile üretilen mamüllerin içeri ve dışarıya satışında gümrük alınmayacağı, fabrika için gerekli olan kum, taş, kil gibi hammaddelerin imtiyaz sahibine tahsis edilen araziden çıkarılabileceği, eğer bunlar çıkarılırsa tahakkuk eden verginin alınmayacağı mukavelede belirtilmiştir⁶⁰.

Osmanlı devleti yeni fabrikaların kurulmasını ve gelişmesini desteklerken diğer yandan eski yöntemlerle üretim yapan küçük imalathaneleri korumaya yönelik bazı tedbirler de almaya çalışmıştır. Ayrıca üretilen ürünlerin taklitlerinin yapılmaması için şartnamelerde (patent gibi) maddeler konulmuştur (Belge 20).

1909 tarihli belgede, Şam, Beyrut ve Halep vilayetlerinin merkezlerinde bir cam ve billur fabrikası kurması için Şam'ın Kameriye mahallesi ahalisinden ve tüccarlarından Umrizade Mehmed Müslim El Umri Efen-

57 Hem İrade İmtiyazat ve Mukavelet, no. 4 hem de MV. 115/64'de bu konu belirtilmiştir. Şartnamelerde Osmanlı devletinin sosyal kurumları koruduğu ve kolladığını gösteren bir madde ise fabrikanın Darülacezeye her yıl bir miktar para (30 lira) vermesi gerektiğidir.

58 MV. 7/95.

59 İ.M.MS, 67-3/47.

60 İrade İmtiyazat ve Mukavelet, no. 4.

diye 8 sene süre ile imtiyaz verilmiştir⁶¹ (Belge 3, 18). Başvuru belgesinde adı geçen yerlerde başka birinin fabrika kurarak üretim yapmasına izin verilmemesi istenmiştir. Meclis-i Vala mazbatasında, bunun mümkün olamayacağı fakat Umari'nin kuracağı fabrikasında üretilecek malların renk cins ve şekillerinin belirtilmesi ön koşuluyla, ürünlerinin taklitlerinin yapılması ve benzer ürünlerin ithal edilmesi yasaklanarak yerel üretim desteklenmeye çalışılmıştır.

Fabrikaların kuruluşu sırasında ithal edilen alet ve edevatın naklinde de devletin önemli desteği vardır (Belge 2). Şam'da kurulacak olan cam ve billur fabrikası için Avrupa'dan deniz yoluyla gelecek olan malzemelerin Beyrut'tan Şam'a nakli konusunda demiryollarının indirimli tarife uygulaması için bazı yazışmaların yapıldığı görülmektedir⁶² (Belge 17). Ek belgelere göre Avrupa'dan gelen 200 ton alet-edevat (özellikle buharlı makinalar ve hammadde) ile benzeri malların demiryolu tarifesinden %40 indirimle Beyrut'tan Şam'a nakli hususunda başvuru yapılmıştır. Bu indirim talebi, devletin milli sanayii geliştirme politikası kapsamında uygun görülmüştür.

Sonuç

Osmanlı döneminde XV. yüzyıldan itibaren cam üretimi diğer sanat dallarında olduğu gibi sarayda ve saray dışında, devlet denetiminde, devlet korumasında, belirlenmiş kurullarla yüzyıllarca devam etmiştir. Yerli üretimin azımsanamayacak boyutta var olduğu belgelerle anlaşılmaktadır. Atölye ve çalışanların sayısal dökümleri, cam üretiminde yeni bir fabrika kuruluşunda yeterli iş gücünün varlığına işaret etmektedir. Ancak üretimin kalitesi hakkında yeterli bilgimiz bulunmamakta, özellikle saray dışındaki üretimde sırça adı verilen çok ucuz kalitesiz mamüller listelerde yer almaktadır. Osmanlı Devleti Avrupa'daki sanayi devriminden sonra, XIX.yüzyıl boyunca ve XX. yüzyıl başlarında Avrupa ile rekabet edebilmek için oldukça masraflı sanayi girişimlerinde bulunmuş, özel girişimleri desteklemiş, hammadeden makinalara, ustalardan teknik adamlara kadar her türlü ekipman getirtilmiş, bunların sonucu kaliteli cam mamüller üretilmiştir. Fakat alt yapı eksikliği, işçilik, hammadde⁶³ konusunda

61 İrade İmtiyazat ve Mukavelet, no. 4

62 DH.İD.107/27.

63 E.İhsanoğlu, Osmanlı devletinin girişimlerine rağmen sanayileşememe nedenleri olarak, "ilmi ve entelektüel birikim eksikliği" yanı sıra sosyal ve ekonomik unsurların bu

dışa bağımlılığın aşılammaması gibi nedenlerle üretimin sürekliliği sağlanamamıştır. Bu geç dönem (XX.yüzyıl başı) fabrikalarının kuruluşunda özellikle Osmanlı tebaasını eğitmek, iş imkanlarını artırmak, sanayileşmeye teşvik etmek gibi milli menfaatlerin gözetildiği dikkat çekmektedir. Belgelerden anlaşıldığı üzere yeni fabrika kurmak isteyenlere her türlü kolaylık –teşvik sağlanmaya çalışılırken, özellikle Avrupa'ya karşı uyarılmıştır. Büyük sermaye sahibi Avrupalı fabrikatörlerin (ki bunlar hükümetlerinin sağladığı diplomatik desteğe sahiptirler) bizdeki küçük fabrikalarla rekabet ederek onları zarar ettirmek için her şeyi yapabilecekleri ifade edilir. Bu bakış açısına sahip devlet zamanla Avrupa'dan getirtilen yabancı çalışanların, usta ve teknik personelin sayısını sınırlı tutmaya çalışılarak fabrika tesislerinde Osmanlı tebaasının görev almasını sağlamaya çalışmıştır. Avrupa'dan teknik eleman getirtilmesinin öncelikli amacı, Osmanlı vatandaşı işçilerin yetiştirilmesini sağlamaktır. Ancak yabancı ustalar yerli işçilerin yetiştirilmesini engelleyerek yüksek maaşlarını almayı sürdürmeyi yeğlemişlerdir⁶⁴.

1911-1918 arasındaki sürekli savaşlar ve savaş ekonomisi bu sorunlara eklenerek sanayileşme çabalarının başarısızlığını kaçınılmaz hale getirmiştir.

hareketlere ayak uyduramamasının da etken olduğunu belirtir. A.g.e., s. 139; İzmit'te çalışan Belçikalı bir işçinin "Avrupa makinaları, Avrupa malzemesi kullanılarak iyi Avrupa elleriyle (ustalarıyla) yapılan kumaşa Türk kumaşı denilemeyeceğini" sözü bu konuyla ilgili en çarpıcı ifadedir. Bkz. Clark, a.g.e., s. 51,

64 Clark, a.g.e., s. 49.

شركة
 سبائك الزجاج والمواد البصرية
 SOCIÉTÉ OTOMANE DES
 FABRIQUES DE VERRES
 ET GLACES
 العنوان التجاري : شركة الزجاج
 SOCIÉTÉ VERREKLEN

تم يوم الاثنين الموافق لـ ١٠ / ١٠ / ١٩١٧

بيان الميزانية

أرباح	٤٠٠.٠٠٠
إيرادات	٤٠٠.٠٠٠
تأجيل	٤٠٠.٠٠٠
مخارج	٤٠٠.٠٠٠
صافي الربح	٤٠٠.٠٠٠
صافي	٤٠٠.٠٠٠
مجموع	٤٠٠.٠٠٠

المجموع للميزانية

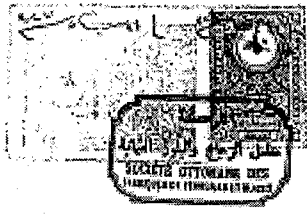
المجموع للميزانية	٤٠٠.٠٠٠
المجموع للميزانية	٤٠٠.٠٠٠
المجموع للميزانية	٤٠٠.٠٠٠
المجموع للميزانية	٤٠٠.٠٠٠

بيان

المجموع للميزانية	٤٠٠.٠٠٠
المجموع للميزانية	٤٠٠.٠٠٠
المجموع للميزانية	٤٠٠.٠٠٠

تم تصديق الميزانية المذكورة

تم تصديق الميزانية المذكورة



Belge 2. Dahiliye İrade (DH.İD), Dosya No.107, Gömlek No.27

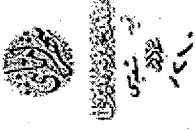
مجلسه مشورتی و معاملات مؤخره حق تعالی بفرموده در این امر مجربان و ذریعہ سوائی در طلب صفای خاطر را که
در این وقت همیوشنہ اکثریت تقیہ اولی الامر بفرمودہ بی اعتباری و در حق امری القائلہ من جہاد مؤمنین و منافقین
بجای رعایای حق تعالی استغناء و تکیہ اولی الامر و اولی الامر فقط در حق حق تعالی و در امور دیگر استغناء از حق تعالی



Belge 3. İrade Meclis-i Mahsus (İ.M.MS), Dosya No.67-3, Gölek No.47

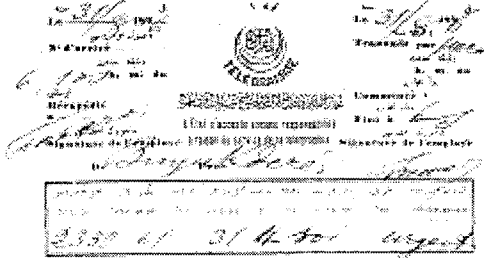
180
 181
 182
 183
 184
 185
 186
 187
 188
 189
 190
 191
 192
 193
 194
 195
 196
 197
 198
 199
 200
 201
 202
 203
 204
 205
 206
 207
 208
 209
 210
 211
 212
 213
 214
 215
 216
 217
 218
 219
 220
 221
 222
 223
 224
 225
 226
 227
 228
 229
 230
 231
 232
 233
 234
 235
 236
 237
 238
 239
 240
 241
 242
 243
 244
 245
 246
 247
 248
 249
 250
 251
 252
 253
 254
 255
 256
 257
 258
 259
 260
 261
 262
 263
 264
 265
 266
 267
 268
 269
 270
 271
 272
 273
 274
 275
 276
 277
 278
 279
 280
 281
 282
 283
 284
 285
 286
 287
 288
 289
 290
 291
 292
 293
 294
 295
 296
 297
 298
 299
 300
 301
 302
 303
 304
 305
 306
 307
 308
 309
 310
 311
 312
 313
 314
 315
 316
 317
 318
 319
 320
 321
 322
 323
 324
 325
 326
 327
 328
 329
 330
 331
 332
 333
 334
 335
 336
 337
 338
 339
 340
 341
 342
 343
 344
 345
 346
 347
 348
 349
 350
 351
 352
 353
 354
 355
 356
 357
 358
 359
 360
 361
 362
 363
 364
 365
 366
 367
 368
 369
 370
 371
 372
 373
 374
 375
 376
 377
 378
 379
 380
 381
 382
 383
 384
 385
 386
 387
 388
 389
 390
 391
 392
 393
 394
 395
 396
 397
 398
 399
 400
 401
 402
 403
 404
 405
 406
 407
 408
 409
 410
 411
 412
 413
 414
 415
 416
 417
 418
 419
 420
 421
 422
 423
 424
 425
 426
 427
 428
 429
 430
 431
 432
 433
 434
 435
 436
 437
 438
 439
 440
 441
 442
 443
 444
 445
 446
 447
 448
 449
 450
 451
 452
 453
 454
 455
 456
 457
 458
 459
 460
 461
 462
 463
 464
 465
 466
 467
 468
 469
 470
 471
 472
 473
 474
 475
 476
 477
 478
 479
 480
 481
 482
 483
 484
 485
 486
 487
 488
 489
 490
 491
 492
 493
 494
 495
 496
 497
 498
 499
 500

Belge 5. İrade Meclis-i Mahsus (İ.M.MS), Dosya No.67-3, Gömlek No.47



مهمه قاریه
الکتاب و خطبه الایقوتیه ما به شیخنا سابقه من ذریعہ دعوہ اللہکونہم بالحق یورونہم و یصلونہم و یصلونہم و یصلونہم
بیمو کلمہ فی سنیہ و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ
و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ
طایر جوین نا غنیمتہ الیکم فی سنیہ کلمہ فی سنیہ و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ
بکلمہ سنیہ الیکم فی سنیہ کلمہ فی سنیہ و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ و فی سنیہ کلمہ فی سنیہ

Belge 10. Dahiliye Umur-ı Mahalliye ve Vilayet Müdürlüğü (DH.UMVM), Dosya No.106, Gömlek No.19




Teşfik Paşa
Minister Affairs
Paris

Les ouvriers Antichiens
de la fabrique de verre
à Pochabafeld par Lyon
ont été avertis qu'ils
sont inscrits sur et
leur famille en

Belge 11. Bab-ı Ali Evrak Odası Sadaret Mektebi Mühime (A.MKT.MHM), Dosya No.628, Gömlek No.41

Handwritten notes in Ottoman Turkish script, including the number 314.

Belge 12. Bab-ı Ali Evrak Odası Sadaret Mektebi Mühime (A.MKT.MHM), Dosya No,628, Gömlek No.41

		<p>مجلس وکلاء</p> <p>مذاکره مخصوصه صیقل نامه</p>		<p>۱۰۵۰</p>	
<p>تاریخ: ۱۳۰۳ هجری قمری</p> <p>محل: ...</p>		<p>موضوع: ...</p>		<p>تاریخ: ...</p>	
<p>فردوسی مال</p>					
<p>... (Handwritten text in Persian script) ...</p>					
<p>قرارداد</p>					
<p>... (Handwritten text and signatures) ...</p>					

Belge 14. Meclis-i Vükela Mazbataları (MV), Dosya No.202 Gömlek No.20

Handwritten text at the top right of the page, possibly a date or reference number.

Main body of handwritten text, appearing to be a collection of notes or a list of items, possibly related to the 'Belge 15' mentioned in the caption. The text is dense and spans most of the page.

Belge 15. İrade İmtiyazat ve Mukavelet, Dosya No.1



Cemal Safi'nin "Kâinatın Ulu İmparatoru" Adlı Şiiri Klasik Tarzda Yazılmış Modern Bir Tevhit Midir?

Mustafa ARSLAN*

Abstract

Is the Cemal Safi's Poem "Kâinatın Ulu İmparatoru" a Modern Tevhit Written by Classical Style. The poet Cemal Safi's poem "Kainatın Ulu İmparatoru" is written by syllabic meter and it shows features of classical "tevhit". In this researchment Safi's poem is detected among to features of "tevhit" in classical literature and to support the idea some examples which are the are kind of "tevhit" are given. Safi's poet is important that showing the reality of today's poet's utilizing from tradition and showing "tevhit"'s existence in today.

Key Words: Cemal Safi, Poem, Tevhit, Classical Literature, Tradition

Modern Türk şiiri, Klasik şiir geleneğinden yararlanarak her geçen gün daha farklı noktalara gelmektedir. Atilla İlhan, Turgut Uyar, İlhan Berk, Sezai Karakoç, İsmet Özel, Fuat Bayramoğlu gibi, Cemal Safi de gelenekten yararlanan şairlerden biridir.

Özellikle klasik şiirin türlerini ve konusunu örnek alarak günümüz Türkçesiyle şiir yazma, eskiye duyulan bir özlem olarak algılanabileceği gibi, o geleneği başka bir üslup içinde yeniden denemek olarak da düşü- nülebilir. Bu gelişme, aslında dilde ve edebiyatta yenileşme hareketleri- nin başladığı yıllardan itibaren kendini göstermiştir. Yahya Kemal, Faruk Nafiz gibi şairler klasik vezin ve nazım biçimleriyle de çağdaş şiirler yazı- labileceğini göstermişler; Turgut Uyar, Atilla İlhan gibi şairler ise klasik şiirin uyak ve ses imkânlarını kullanarak Türkçenin zengin ifade gücünü gösteren şiirler yazmışlardır. Modern şiire yeni bir bakış açısı getiren ge- lenekten yararlanma günümüz şairleri arasında da tali bir çizgi olarak varlığını sürdürmektedir.

* Dr., Ankara Üniversitesi, e-posta: marslan691969@mynet.com.

Gelenekten yararlanan şairlerin sayısı arttıkça, buna koşut olarak gelenekle ilgili çeşitli eleştiriler ve değerlendirmeler de gündeme gelmeye başlamıştır.

Hilmi Yavuz şiirde, “gelenekten yararlanma” ile “geleneği yeniden üretme” arasındaki ayrıma dikkat çekerek, gelenekten yararlanmayı *metinler arasılık*la ilişkilendirmiş; Geleneği yeniden üretmeyi ise “*bir dünya görüşünün geleneğe ait konvansiyonel metaforlarını dönüştürmek ve bu dünya görüşünü verili olmayan şiirsel işaretlerle yeniden yazmak*” biçiminde tanımlamıştır.

Cemal Kurnaz ise yeni şairlerin “gelenekten yararlanma” biçimini şöyle sınıflandırır:

a) *Vezin ve şekil*

b) *Kâfiye, ses, motif ve edebî sanatlar*²

Muhsin Macit, bu gruplamaya *tasavvuf ve imaj dünyasını* da ekleyerek Sezai Karakoç, Ebubekir Eroğlu, Hilmi Yavuz, Ali Günvar gibi şairlerin şiirlerini bu bakış açısıyla değerlendirmiştir.³

Cevat Akkanat ise *İkinci Yeni şairlerinin* “gelenekten yararlanma” biçimini sıralarken ilk olarak *geleneksel şekil unsurları* üzerinde durmuştur. Akkanat, bu bağlamda Turgut Uyar’ın şiirlerini *Divan* adlı kitapta topladığını; İlhan Berk’in beyitler hâlinde söylenmiş şiirlerinin olduğunu; Sezai Karakoç’un *rubai* ve *gazel* nazım biçimiyle şiirler yazdığını, bazı şiirlerinin konusu ve bölümlenmeleri itibariyle kasideyi hatırlattığını ve yer yer şiirlerinde *münacat* havası taşıyan parçaların bulunduğunu söylemektedir.⁴ Akkanat, ikinci olarak *geleneksel muhteva unsurları* üzerinde durmuş ve bu unsurlar arasında, gelenek içinde yer alan kelime ve kavramları, deyimleri, halk ağzı söyleyişlerini, çeşitli motifleri, sözlü kültürden gelen masal ve atasözü gibi türlere ait unsurlardan aktarımları, *Divan* şiirinde görülen konu ve kıssaların kullanımını ve çeşitli iktibasları (alıntı) sıralamıştır.⁵

Bu tespitlerden de anlaşıldığı gibi günümüz şairlerinin bir kısmı hâlâ şiirlerinde biçim içerik ve konu itibariyle gelenekten yararlanmaya devam etmektedirler.

1 Hilmi Yavuz, “Müzik ve Şiirde Gelenekten Yararlanma”, *Zaman Gazetesi*, 19 Mayıs 2004.

2 Cemal Kurnaz, “Divan Şiiri Geleneğinden Yararlanma”, *Divan Edebiyatı Yazıları*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 284-289.

3 Muhsin Macit, *Gelenekten Geleceğe*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996.

4 Cevat Akkanat, *Gelenek ve İkinci Yeni Şiiri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 177-181.

5 Akkanat, a.g.e. s. 272-295.

Gelenekten yararlanma konusunda genel bir bilgi verdikten sonra günümüz şairlerinden Cemal Safi'nin⁶ çeşitli televizyon programlarında kendisi tarafından okunan “*Kâinatın Ulu İmparatoru*”⁷ adlı şiiri üzerinde durulacaktır. Bu şiiri, üzerinde durulmaya değer kılan, onun modern bir şair tarafından çağdaş nazım biçimiyle gelenekten faydalanılarak klasik tarzda yazılmış bir *tevhit*⁸ t olmasıdır.

Şairin söz konusu şiirini değerlendirmeden öncelikle Klasik edebiyattaki *tevhit* türüne kısaca göz atalım. Edebiyat terimi olduğu kadar dinî içerikli olan bu terim kaynaklarda şöyle tanımlanmıştır: *Tevhit* kelimesi Türkçe Sözlükte; “*Birliğine inanma, bir sayma. Bir olarak bakma, ten tanrıcılık, Allah'ı övmek için yazılan manzume*”⁹ ; Tahirü'l-Mevlevî kelimeyi “*Birlemek demektir. Eski şairler Allah'ın varlığına ve birliğine dair yazdıkları manzumelere bu namı vermişler*”¹⁰ biçiminde; İskender Pala ise “*Tanrı'nun birliğini ve ululuğunu anlatan şiir. Genellikle kaside biçiminde yazılır ve kasidenin türlerinden biri olarak kabul edilir*”¹¹ biçiminde açıklamıştır.

“Arap ve İran edebiyatlarında İslâm'ın kabulüyle birlikte örneklerine rastladığımız “tevhid” geleneği, İslâmlaşma sürecinin bir doğal sonucu olarak edebiyatımızda da yankısını bulmuştur... Klasik şiir geleneğimizde şair, eserine genellikle *hamdele* ve *salvele* ile başlar. Mürettep divanlarda hamdele ve salvelenin yerini *tevhid*, *münacat* ve *nat* konulu şiirlerin aldığını görürüz.”¹² *Tevhitler* genellikle *kaside* nazım biçimiyle yazılmakla birlikte diğer nazım biçimleri ile yazılmış *tevhit* örnekleri de bulunmak-

6 Cemal Safi 1938 yılında Samsun'da doğdu İlk ve ortaöğrenimini orada tamamladı. Şiire ilgisi küçük yaşlarda başladı. Ancak 40 yaşına dek fazlaca dışa açılmadı. 1978 yılında değişik çevrelerde adı duyulmaya başladı. Başta sevgi olmak üzere hemen her konuda şiir yazmaktadır. Ayrıca taşlamaları geniş çevrelerde bilinip okunmaktadır. Şiirlerinin yaklaşık 40 tanesi Orhan Gencebay tarafından olmak üzere 150 kadarı bestelenmiştir. Bunlardan “*Rüyalarım Olmasa*” ve “*Vurgun*” adlı şiirleriyle 1990 ve 1991'de yılın şairi seçilmiştir. Her yıl *Akçay Şairler ve Bestekarlar Şenliğini* düzenleyerek şiire olan katkısını sürdürmektedir. Şiirlerinin bir bölümünü topladığı, *Vurgun (1978)*, *Sende Kalmış (2000)* ve *Kıyamete Kurk Kala (2002)* adlı kitapları yayımlanmıştır.

7 Safi'nin değerlendirmemize konu olan bu şiiri, henüz yayımlanmamış olup şairin kendisi tarafından çeşitli televizyon programlarında okunmuş ve bu şekliyle internet sitelerinde yer almıştır. Şiir şu siteden alınmıştır: <http://my.opera.com/ZAHEK/blog/show.dml/762965>.

8 Bu yazıda kullanılan “tevhit” vb. Arapça ve Farsça adların yazımında Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan *Yazım Kılavuzu'na* uyulmuştur. Bkz. *Yazım Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 24. Baskı, Ankara 2005.

9 *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 1467.

10 Tahirül Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 173.

11 İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara: 1995, s. 537.

12 Mustafa Isen-Muhsin Macit, *Türk Edebiyatında Tevhidler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992, s. X.

tadır. Edebiyatımızın batılılaşması yahut yenileşmesi aşamasında da *tevhit* yazma geleneğinin değişerek devam ettiği görülmektedir.

*Tevhit*lerde içerik açısından yalnız dinî kurallar bütünü demek olan şeriat esasları yer alabileceği gibi, şeriat ve tasavvuf esasları birlikte de bulunabilir. Tasavvufî *tevhit*ler de genel tasavvufî esasları içerenler ve özel tasavvufî esasları içerenler olmak üzere iki kısımda incelenmektedir.¹³

Ali Nihat Tarlan, *tevhit*lerle ilgili yaptığı çalışmada klasik tarzda yazılan bir *tevhitte* üç ana bölüm bulunduğunu belirtmektedir:¹⁴

a) *Tevhit*lerin birinci bölümünde Tanrı'nın zat ve sıfatlarından bahsedilir.

b) İkinci bölümde Tanrı'nın sıfatlarının evrendeki tecellilerine dikkat çekilir.

c) Üçüncü bölüm Tanrı'ya yakarışın ifade edildiği *münacat* bölümüdür. Bazen *münacattan* önce peygamberlere ait bir bölümün bulunduğu görülür. Bazı *tevhit*lerde *münacat* ve *tevhit* iç içe de bulunabilir. Bu saydığımız sıralamanın kalıplaşmış bir sıralama olmadığını belirtmek gerekir.

Pekolcay'ın eserinde ise *tevhit* içinde sıralanan dinî esaslar şu şekilde özetlenmiştir:

"Allâhü Taâla her yerde hâzır ve nâzırdır; fakat O'nun zâtını insan aklı idrâkten âcizdir.

Allâhü Taâla Kadîmdir, Bâkîdir, evvel ve âhir O'dur; Allâhü Taâla birdir; Vâcibü'l-vücûddur, yaratıcıdır, ortağı ve benzeri yoktur. Allâhü Taâla hâdise yani mahlûka benzemez...

Allâhü Taâla'nın yaratmada tek olduğunu kabul ettikten sonra, yaratılmışları O'nun yarattığını kabul etmek gerekir. Kâinatın âhenk ve intizâmı Allâhü Taâla'nın ilim, kudret, irâde ve tekvin sıfatlarının delilidir... Allâhü Taâla'nın kudreti Cemâl ve Celâl şeklinde tecellî eder. Bu tecellîlerin hâdiselere nazaran aldıkları isimler olarak târif edilen esmâ-i hüsnâya *tevhid*lerde sık-sık rastlamak mümkündür... *Tevhid*lerde âlemin ve Âdem'in yaratılışı v.b. da yer almaktadır."¹⁵

Klasik tarzdaki *tevhit türünün* genel özellikleri ana çizgileriyle hatırlatıldıktan sonra Cemal Safi'nin şiiri, bu özellikler çerçevesinde klasik yöntemle ele alınıp değerlendirilecektir. Bu değerlendirmeler yapılırken

13 Necla Pekolcay-Selçuk Eraydın ve diğerleri, *İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nevilere Giriş*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995, s.135.

14 Ali Nihat Tarlan, *Divan Edebiyatında Tevhidler*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, Fasikül III, İstanbul 1936, s. 5.

15 Pekolcay-Eraydın ve diğerleri, a.g.e., s. 136.

karşılaştırma yapmak amacıyla Klasik edebiyat şairlerinin *tevhit*lerinden alınan benzer örnekler verilecektir.

Biçim olarak Safi'nin şiiri, 14'lü (7+7 duraklı) hece ölçüsüyle ve Yeni Türk şiiri nazım biçimlerinden 4 dizeli bentlerle kurulan *çapraz uyakla* yazılmış bir şiirdir. *Çapraz uyaklı* nazım biçimi bent sayısının sınırlı olması, her dörtlüğün tek ve çift sayılı dizelerinin kendi arasında uyaklanması, her türlü konuya elverişli olması gibi nedenlerle Yeni Türk şiirinde oldukça sık kullanılmıştır.¹⁶ Safi'nin şiirinin uyak düzeni a b a b – c b c b – d b d b ... biçiminde olup bent sayısı 11'dir. Ayrıca Safi'nin şiirinin *özel bir başlığının bulunması* ve *mahlas kullanılmaması* gibi hususlarıyla da Yeni Türk şiiri nazım biçimlerinin genel özelliklerini yansıttığı görülmektedir.

Safi'nin şiiri, *biçimsel* açıdan Yeni Türk şiiri özellikleri göstermesine karşın konusu ve konunun işleniş açısından Klasik Türk edebiyatında *kaside* nazım biçimiyle yazılmış *tevhit* türünün bütün karakteristik özelliklerini içinde taşımaktadır.

Şiirin başlığı:

Öncelikle Safi'nin şiirine adını veren ve her bendin son dizesi içerisinde sürekli tekrarlanan "*Kâinatın Ulu İmparatoru*" sözündeki Tanrı'ya seslenme biçimi üzerinde durmak gerekir. Tanrı'nın bu tür dünyevî makam ve mevkilerle yüceltilmesi insan aklının sınırları ile ilgilidir. İnsan aklının kavrayabildiği ve bu dünyada yükselebileceği en yüce makam *hakanlık*, *hükümdarlık*, *padişahlık*, *imparatorluk* gibi makamlardır. Tanrı'nın bu tür sözlerle yüceltilmesine aşağıda verilen örneklerde olduğu gibi klasik *tevhit* türlerinde de rastlanmaktadır.

XV. yüzyıl şairlerinden Ahmedî, (öl.831/1427) *tevhid*ine başlarken Tanrı'ya "*Ey pâdişâh-ı bî-zevâl*" biçiminde seslenmektedir:

Hamd sana yaraşır ey pâdişâh-ı bî-zevâl
Kim kadîm-i lem-yezelsin ü kerîm-i lâ-yezâl (Ahmedî)¹⁷

(Ey ebedî padişah! Senin kalıcılığının ve cömertliğinin sonu yoktur. Şükür ancak sana yakışır.)

16 Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgis*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 370.

17 Mustafa İsen-Muhsin Macit, *Türk Edebiyatında Tevhidler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992, s. 6.

Cem Sultan (öl.9001/1495) ise *tevhidine* “*Ey emîr-i bî-vezîr*” sözle-riyle başlamaktadır:

Ey emîr-i bî-vezîr ü ey Alîm-i bî-misâl

V'ey habîr-i bî-nazîr ü ey Rahîm ü Zül'celâl (Cem Sultan)¹⁸

(Ey yardımcıya ihtiyacı bulunmayan ve ey benzersiz bilgi sahibi hükümdar! Ey bilgisinin eşi dengi olmayan (her şeyden haberi olan): ve ey merhamet ve ululuk sahibi!)

Safi'nin 11 bentten oluşan şiiri, bölümlenmeleri açısından Klasik bir *tevhitte* bulunan bölümlerle benzerlik göstermektedir. Buna göre şiirin I. II. ve III. bentleri *tevhidin* birinci bölümünü; IV. V. ve VI. bentleri *tevhidin* ikinci bölümünü; VII. VIII. ve IX. bentleri münacattan önce gelen ve bazı *tevhitlerde* bulunan peygamberlere ait üçüncü bölümünü ve X. XI. benler de *tevhidin* son bölümü olan *münacat* bölümünü oluşturmaktadır.

Birinci bölüm:

Klasik *tevhitlerin* birinci bölümünde Tanrı'nın zatından ve sıfatlarından söz edildiğini belirtmiştik. Şairler bu bölümde, Tanrı'nın cömertliğinin sonsuzluğu, affetmenin onun şanından olduğu, kulun onun affına dayanarak günah işlediği gibi konuları ele alırlar. Kul onun gazabından lütfuna, celalinden, cemaline sığınır. Tanrı'nın birbirine zıt gibi görünen bu sıfatları *tevhitlerde* çoğunlukla birlikte işlenmiştir. Evrende cereyan eden olaylar arasındaki uyum ve birtakım zıtlıklardan doğan dengeye dikkatleri çeken şairler, bu durumu Tanrı'nın bütün zıtların kendisinde birleştiği bir varlık (*mecmau'l-ezdâd*) oluşu ile ele alırlar.

I. Bent: Safi, şiirinin ilk bendinde; Tanrı'nın bu birbirine zıt gibi görünen sıfatları ve bunların tecellileri üzerinde durmuştur. Onun “Celal” sıfatının haşmetinden “Cemal” sıfatının koruyuculuğuna sığınmıştır:

I. *Cemal'ine sığındım haşmet-i Celal'inden*
Sana meftun gönlümü fani sevdadan koru
Nar-ı hicranla yandım memnu aşk melalinden
Son olsun kâinatın ulu imparatoru

Klasik edebiyatın önde gelen şairlerinden Şeyhî (öl.835/1431) ve mutasavvıf şairlerden Niyazî-i Mısrî, (öl.1106/1694) *tevhitlerinde* Tanrı'nın “Cemal” ve “Celal” sıfatlarının tezahürlerini zıtlıkları zatında birleş-tirmesi çerçevesinde ele almışlardır:

*Cemâl'i nûrna yine Celâli'dür sâtir
Celâl'i perdesinün kâşifi zuhûr-ı Cemâl (Şeyhî)¹⁹*

(Onun (Tanrı'nın) güzelliğinin nuruna haşmeti bir perdedir. Haşmetinin perdesini açan ise güzelliğidir.)

*Tecellî eyler ol dâim Celâl ü geh Cemâli'nden
Birinin hâsılı cennet birinden nâr olur peydâ (Niyazî-i Mısıfî)²⁰*

(Tanrı bazen haşmeti sebebiyle bazen de güzelliği sebebiyle sürekli kendini gösterir. Birinin yansımasından cennet, birinin yansımasından cehennem oluşur.)

II. Bent: Bu bentte şair, İslâm inancının ilk şartı olan, "Allah'tan başka ilah olmadığına, Hz. Muhammed'in Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna şahitlik ederim" anlamındaki "kelime-i şehadet" ibaresine dikkat çekmiştir. Şair, insanın ölümünden sonra mezarda sorulacağına inanılan ilk sorunun "kelime-i şehadet" olacağına da *telmih* (gönderme) yaparak, bu soruyu yanıtladığını belirtmiş ve günahlarından Tanrı'nın "Gaffar" isminin bağışlayıcılığına sığınmıştır:

II. *Şahadet ederim ki tek Allah'sın ilah yok
Son resulün Muhammet cevaplandı ilk soru
Kabir azabı verme sevap cüz'i günah çok
Gaffar'sın kâinatın ulu imparatoru*

Klasik *tevhit*lerde "kelime-i şehadet", "kelime-i tevhit" gibi kutsal sözlerin sıkça dile getirildiği, hatta bunların beyit ve bent sonlarında yineleerek bütün bir şiirin bu sözlerin yarattığı *birlik* atmosferi üzerine kurulduğu görülmüştür. Hayretî'nin (öl.942/1535) *tevhidinin* her bendinin sonunda "kelime-i şehadet" in ilk bölümünü, Cem Sultan'ın ise her beytinin sonunda "kelime-i tevhidi" yinelediği görülmektedir:

*Eger dilersen olasin sa'âdet iline şâh
Hemîşe cünd-i hidâyet yanınca ola sipâh
Dilinden olmasın eksik dilâ meded her gâh
Makâl-i eşhedü en lâilâhe illallâh (Hayretî)²¹*

(Ey gönül! Eğer mutluluk ülkesine hükümdar olmak ve doğruluk askerlerini sürekli yanında bulundurmak istiyorsan, "Allah'tan başka

18 Halil Ersoylu, *Cem Sultanın Türkçe Divanı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1989, s. 3.

19 Mustafa İsen-Cemal Kurnaz, *Şeyhî Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, s. 3.

20 İsen-Macit. a.g.e. s. 66

21 Çavuşoğlu-Tanyeri, a.g.e., s. 3.

ilah olmadığına tanıklık ederim” sözünü hiçbir zaman dilinden eksik etme.)

*Ne durur Hakk'a doğru varmağa râh
Himem-i lâilâhe illallâh (Gem Sultan)*²²

(“Allah’tan başka ilah olmadığı”nın verdiği gayretle bütün yollar Tanrı’ya çıkarır.)

III. Bent: *Tevhitlerde*, Tanrı’nın isimleri ve sıfatlarının evrendeki tecellileri üzerinde durulurken, şairler evrenin yaratılışını, insanların, göklerin yıldızların ve diğer bütün varlıkların özelliklerini Tanrı’nın yaratıcı oluşu çerçevesinde ele alırlar. Safi de bu bentte, evrenin yaratılışındaki kusursuzluğu, göklerin ve yıldızların gizemli sırrını Tanrı’nın “Ehat” (tek olan, kendisinden başka ilah olmayan) isminin tezahürleri olarak değerlendirmiştir:

III. *Sana ait evrenin bu muhteşem imarı
Sema eder yıldızlar senin emrine doğru
Sen sonsuz semavatın sırlarının mimarı
Ehatsın kâinatın ulu imparatoru*

Tekke edebiyatı şairlerinden Oğlanlar Şeyhi İbrahim (öl.1065/1654), *tevhidinde* Tanrı’nın Ehat ismini, *Kur’an’daki İhlas* suresinden iktibas (alın-tı) yaparak ele almış, onun ortağı ve benzeri olmadığını, zatının her şeyden münezzehe olduğunu dile getirmiştir:

*Şerîkin yok nazîrin yok Ehadsin
Münezzehe zâtın Allâhü’s-samedsin (Şeyh İbrahim)*²³

(Ey hiçbir şeye muhtaç olmayan Tanrı! Senin zatın her şeyden arınmıştır. Sen birsin ortağı ve benzerin yoktur.)

Şairler, *tevhitlerinde*, Tanrı’nın bir ve tek oluşunu işlerken, şiir türünün ruhuna uygun olarak kelimenin Arapça aslındaki “tevhid” biçimiyle aynı kökten olan “vâhid”, “ehad” gibi isimleri ve bunların yansımalarını şiirlerinde sıklıkla kullanmışlardır. Hurufî şairlerden Seyyid Nesimî (öl.807/1404) de Tanrı’nın birliği yanında ebedî ve sonsuz olduğunu *tevhidine* yansıtmıştır:

*Fazlına bel bağladım yâ Vâhid ü Ferd ü Ehad
Cümlelerin mâbudu sensin dâimâ Hayy ü Ebed (Seyyid Nesimî)*²⁴

22 Ersoylu. a.g.e., s. 4.

23 Pekolcay-Eraydın ve diğerleri, a.g.e., s. 139.

24 Hüseyin Ayan, *Nesimî Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, s. 98.

(Ey bir ve tek olan Tanrı! Senin lütfuna güvendim. Bütün her şeyin yaratıcısı sensin, sen sürekli kulluk edilmeye layık olan ölümsüz ve ebedisin.)

İkinci bölüm

Klasik tarzda yazılmış *tevhit*lerin ikinci bölümünde; Tanrı'nın varlığına delil olan *sübûti sıfat*larının evrendeki tecellileri ağırlık kazanmaktadır. Safi'nin şiirinin bundan sonra gelen üç bendinin Klasik bir *tevhid*in ikinci bölümünü oluşturduğu söylenebilir. Safi, bu bölümde bulunan üç bentte genel olarak insan, evren ve dünyanın yaratılışındaki intizam üzerinde durmuş, evrenin yaratılışından, varlıkların yaşama biçimlerindeki denge, ahenk ve düzenliliğe kadar hemen her safhada bir yaratıcı kudretin varlığına duyulan ihtiyaca dikkat çekmiştir.

IV. Bent: Bu bentte şair, âlemin özü sayılan insanın yaratılışındaki mükemmellik ve ahenk üzerinde durmuş, bu mükemmelliği Tanrı'nın "ezel" ve "ebet" sıfatlarına işaret ederek dile getirmiştir. İnsanın yaratılışındaki bu mükemmellik karşısında acziyetini ifade eden şair, "*âmennâ*" (inandık, iman ettik)²⁵ diyerek Tanrı'nın yaratıcı kudretine sığınmaktadır:

IV. *Günde bilmem kaç bin kez tıklattırıp durursun
Sol göğsüme koyduğun yürek denen motoru
Ezel sen çalıştırdın ebet sen durdurursun
Âmennâ kâinatın ulu imparatoru*

Klasik edebiyatın ünlü şairlerinden Fuzulî, (öl.964/1556) *tevhid*inde evrendeki bu ahenge dikkat çekerek Tanrı'nın varlığının zorunluluğu (*vücûd-ı mutlak*) üzerinde durur:

*Bu kârhâne bir üstâddan degül hâlî
Gerek bu kudrete elbet kâdir ü dânâ* (Fuzulî)²⁶

(Bu dünyanın mutlaka bir yaratıcısı vardır. Bu yaratıcılık muhakkak her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen birisine aittir.)

Ahmedî ise, *tevhid*inde, yer ile göğün yaratılışıyla gece ve gündüzün, gün, ay ve yılın düzenli işleyişine yer vermekte ve bunları Tanrı'nın yaratıcılık sıfatı çerçevesinde değerlendirmektedir:

25 Bu ifade Kur'anda çeşitli surelerde bir çok kez geçen "inandı" anlamına gelen "*âmene*" fiili ile ilgilidir. İnanmanın dinî anlamı İslâm inancındaki vazgeçilmez temel konulara, yani imanın altı esasına inanmaktır.

26 Kenan Akyüz-Süheyl Beken ve diğerleri, *Fuzulî Divanı*, İş Bankası Yayınları, Ankara, 1958, s. 17.

*Yer ü göğü düzüp etdin nûr ile zulmet ayân
Dün ü günü nazm edip rast kıldın mâh u sâl (Ahmedî)²⁷*

(Yeri ve göğü yaratıp ışığınla karanlıkları aydınlattın. Geceyi ve gündüzü arka arkaya sıralayıp ayları ve yılları düzenledin.)

V. Bent: Şair bu bentte, evrenin yaratılışını, göklerin yıldızların, güneşin, ayın ve diğer bütün varlıkların özelliklerini Tanrı'nın birliğinin ve yaratıcılığının delilleri olarak görmektedir. Evrendeki cereyan eden bütün olayların onun *ol* (kün) emri ile meydana geldiğine olan inancını dile getirmektedir:

V. *Ayın yıldızın şavkı güneşin aksi midir
O senin ol dediğin vaktin ilahi nuru
Bu benin inanışım yanlış mı aksi midir
Ne dersin kâinatın ulu imparatoru*

Ramî, (öl. 1050/1640) *tevhidinde* âlemin yaratılışını, Tanrı'nın yaratıcı gücü olan "kün" (ol) emrinin tecellileri çerçevesinde ele alır:

*Çıkar rükn-i anâsır olunca hükm-i mazhar-ı kün²⁸
Mürekkab oldu ademden cevâhir-i eczâ (Râmî)²⁹*

(Evrendeki temel unsurların ortaya çıkışı ve en küçük parçacıkların bir araya gelişi hep Tanrı'nın *ol* emrinin gereğidir.)

Nesimî ise, evrenin yaratılışını "kâf"(k) ile "nûn"(n)'a yani *kün* emri-ne bağlamaktadır:

*Kâf ile nûndan yarattın on sekiz bin âlemi
Kudretinden erba'ın günde tamâm oldu cesed (Seyyid Nesimî)³⁰*

(Ey Tanrı! Bütün evreni "kâf" (k) harfi ile "nûn"(n) harfinin birleşmesinden yani "kün" *ol* emri ile yarattın. Senin gücünün bir göstergesi olarak ceset kırk günde tamamlandı.)

VI. Bent: Şair bu bentte, dünyanın mükemmel yaratılışı karşısında insanoğlunun acizliğini ve yıkıcılığını ele almıştır. Tanrı, asileri cezalandırmada acele etmez ve cezalandırmayı "Sabûr" sıfatının gereği olarak belli bir müddet erteler. O, özene bezene yarattığı dünyayı mahveden insana sabır gösterir. Şair ayrıca bu bentte modern toplumda insanın doğa

27 İsen-Macit, a.g.e., s. 6.

28 Bu ifade Kur'an'dan iktibas edilmiştir. "Allah göklerin ve yerlerin yaratıcısıdır. Bir şeyi yaratmak istedi mi ona sadece 'ol' der o da hemen olur." (Kur'an, 2/117)

29 Erdal Hamami, *Râmî Divanı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 61.

30 Ayan, a.g.e., s. 98.

karşısındaki sorumsuzluğuna ve insanın çok büyükmüş gibi görünen buluşlarının Tanrı'nın varlığı yanında bir hiç olduğuna işaret etmiştir:

- VI. *Kıyamete yaklaştık güya ayı keşfettik
Tam kırk milyon metreymiş ölçmüşler ekvatoru
Özenip bezediğin bir cihanı mahvettik
Sabrettin kâinatın ulu imparatoru*

Nabî, (öl. 1124/1712) *tevhidinde* dünyanın yaratılışını, Tanrı'nın zıt sıfatlarının uyumlu bir şekilde bir araya getirilişi açısından ele almıştır:

*Kurup bir bârgâh-ı sun' lütf-ı kâhrdan memzûc
Verip ezdâda âmiziş komuş nâmun anın dünyâ (Nabî)³¹*

(Tanrı, lütfunun ve kâhrının birleşmesinden bir mekan yaratmış ve bu zıt sıfatlarının uyum içinde bir arada görüldüğü mekanın adını dünya koymuş.)

Üçüncü bölüm

Klasik *tevhit*lerin bir kısmında Tanrı'ya yakarışın ifade edildiği *münacat* bölümünden önce peygamberlere ait bir bölümün bulunduğu görülür. Burada peygamberlerin hayatlarına ve mucizelerine yapılan uzak-yakın *telmihler* önemli yer tutar. Mucize gösterme gücü olan ve vahiyle donanan peygamberlerin büyüklükleri, mücadeleleri anlatıldıktan sonra büyüklük ve kudretlerine rağmen, Tanrı karşısında ne kadar küçük olduklarına dikkat çekilir. Ardından sıradan insanın konumu belirlenir ki, bu *münacat* bölümü için oluşturulmuş bir zemindir. Çizilen tabloda *münacat* insanın tek seçeneğidir ve aczin ifadesidir.

Safi de şiirinde, *münacat* bölümüne geçmeden önce üç bendi peygamberlere ayırmış, onların çeşitli mucizelerine dikkat çekerek *telmihte* bulunmuştur.

VII. Bent: Bu bentte şair, Hz. Musa'nın Firavun ile olan mücadelesine dikkat çekerek onun "asa"sı ile denizi ikiye bölmesi mucizesine *telmih* yaparak bunun Tanrı'nın kudretinin bir göstergesi olduğunu vurgulamıştır:

- VII. *Varlığını tartıştı Firavun Musa ile
Rüsva ettin elçine diklenen diktatörü
Koca deniz ikiye bölündü asa ile
Hükmettin kâinatın ulu imparatoru*

Klasik *tevhit*lerde bunun örneklerine sıkça rastlamak mümkündür. İshak Çelebi (öl.945/1538) Hz. Musa'nın asasının ejderha olmasına, Yenişehirli Avnî (öl.1301/1883) Hz. Musa'nın Tanrı'nın tecellisine mazhar olmasına *telmihte* bulunmuşlardır:

*Sun'-ı kemâl-i kudretine ittikâ ile
Mûsâ âsâsın eyledi bir demde ejdehâ (İshak Çelebi)³²*

(Ey Tanrı! Hz. Musa senin sonsuz gücüne dayanarak asasını bir anda ejderhaya dönüştürdü.)

*Eyleyip her zerreyi bir âşık-ı Musâ-taleb
Kâinatı gark-ı envâr-ı tecellâ eyledin (Yenişehirli Avnî)³³*

(Ey Tanrı! Sen her parçacığı, ısrarla seni görmek isteyen Hz. Musa'nın aşığı yaparak bütün evreni tecelli nurları ile doldurdun.)

VIII. Bent: Bu bentte Hz. İbrahim'in Nemrut tarafından ateşe atılması ve ateşin onu yakmayarak gül bahçesine dönmesi mucizesi ele alınmıştır. Bu bentte ayrıca "Habip" sözü ile Hz. Muhammet'e işaret edilerek onun Tanrı'nın buyruklarını insanlara öğretmesine dikkat çekilmiştir:

*VIII. Nemrut ki ateşlere atmıştı İbrahim'i
Gülizara döndürdün yanardağ gibi koru
Habibinden öğrendik biz Rahman'ı Rahîm'i
O sensin kâinatın ulu imparatoru*

İshak Çelebi ve Yenişehirli Avnî de, Hz. İbrahim'in Nemrut tarafından ateşe atılışını çeşitli benzetmelerle *tevhit*lerinde dile getirmişlerdir:

*Nerde varsa bir Halîl-i akdesin derhâl anı
Mencenik-i aşk ile nîrâna ilkâ eyledin (Yenişehirli Avnî)³⁴*

(Ey Tanrı! Nerede bir kutsal dostun (Hz. İbrahim) varsa onu aşk mancınığı ile ateşlere attırdın.)

*Gülzâr olursa nâr yeridir Halîline
K'oldur cem-i millet-i İslâma muktedâ (İshak Çelebi)³⁵*

(Ey Tanrı! Dostuna (Hz. İbrahim) ateş gül bahçesi olursa buna şaşılmaz. Çünkü o bütün İslâm milletinin önde gelenidir.)

32 Mehmet Çavuşoğlu-Mehmet Ali Tanyeri, *Üsküplü İshak Çelebi Divanı, Tenkitli Basım, Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1990, 18.*

33 İsen-Macit, *e.g.e.*, s. 83.

34 İsen-Macit, *e.g.e.*, s. 84.

35 Çavuşoğlu-Tanyeri, *a.g.e.*, s. 18.

IX. Bent: Bu bette şair Hz. Meryem'in babasız çocuk dünyaya getirmesi ve Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi ile gözleri görmeyen hastaları iyileştirmesi gibi mucizelerine *telmihte* bulunmaktadır. Ayrıca Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'in geleceğini haber vermesine değinilmektedir. Şair bütün bu olağanüstü olayların Tanrı'nın gücünün bir yansıması olduğunu dile getirmekte ve bunu "sensin sen" pekiştirmesi ile vermektedir:

IX. *Kim hamile bıraktı Meryem adlı nisayı
Âmâya göz ölüye can bahşeden doktoru
Kim vahyetti Ahmet'i müjdeleyen İsa'yı
Sensin sen kâinatın ulu imparatoru*

Ahmedî de *tevhidinde*, Hz. İsa'ya ölüleri diriltme yeteneğini ve Hz. Musa'ya Firavunla mücadele etme gücünü verenin Tanrı olduğunu *sensin* sözüyle belirtmiştir:

*San'at-ı ihyâyı sensin İsa'ya ta'lîm eden
Mûsâ'ya sensin kılan Fir'avn mülkün pâymâl (Ahmedî)³⁶*

(Ey Tanrı! Hz. İsa'ya ölüleri diriltme yeteneğini ve Hz. Musa'ya Firavun'un saltanatını ayaklar altına alma gücünü veren sensin.)

Yenişehirli Avnî ise *tevhidinde*, Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı babasız dünyaya getirmesine *telmih* yaparak bunu Tanrı'nın yaratıcılığı çerçevesinde dile getirmiştir:

*Bir nefesle Meryem'i dem-sâz-ı Cibrîl eyleyip
Rûh verdin kâleb-i mevhûmu İsa eyledin (Yenişehirli Avnî)³⁷*

(Ey Tanrı! Hz. Meryem'i Cebrail ile sırdaş eyleyerek henüz ortada olmayan Hz. İsa'nın vücuduna bir nefesle ruh verdin.)

Klasik *tevhitlerin* son bölümü Tanrı'ya karşı yapılan yalvarışın ve yarıkarışın ifade edildiği *münacata* ayrılır. İnsanın aczini ifade etmesi, geçmiş günahlarını pişmanlık duygusu ile hatırlayıp, bir daha yapmamaya karar vermesi, tevbe ve pişmanlık ile Tanrı'nın sonsuz lütfuna sığındığını belirtmesi gibi konular *münacatların* ortak yapısını oluşturur. Safi'nin şiirinin son iki bendi de bu türden bir *münacat* özelliği göstermektedir.

X. Bent: Bu bentte şair, insanların işledikleri günah ve sevaplardan Tanrı karşısında hesaba çekileceği yeniden diriliş (mahşer) gününe işaret etmektedir. Bu yorucu günde günahlarının bağışlanmasına *oruç* ibadeti-nin vesile olacağını ümit ederek Tanrı'nın lütfuna sığınmaktadır:

36 İsen-Macit, a.g.e., s. 7.

37 İsen-Macit, a.g.e., s. 83.

- X. *Bir ömür eziyetten işkenceden yorucu
Huzur-ı mahşerinde ifadenin en zoru
Cümle vebalimizden ibra için orucu
Lütfettin kâinatın ulu imparatoru*

Fuzulî de *tevhidinde*, “rûz-ı cezâ” (ceza günü) ifadesiyle yeniden diriliş gününü kastetmekte ve bu günü düşünerek sıkıntı içinde olduğunu belirtmektedir:

*Azâb-ı rûz-ı cezâ vehmi ile şâm u seher
Bir ıztırâb-ı azâb içreyem men-i rüsvâ (Fuzulî)³⁸*

(Ben hakir yeniden diriliş gününün (mahşer) azabını düşünerek sabah akşam sıkıntı çekiyorum.)

İshak Çelebi ise *tevhidinde*, yeniden diriliş gününde Tanrı katına varacak yüzünün olmadığını dile getirerek acziyetini ifade etmektedir:

*Mahşer gününde hazretine hiç bilmezsin
Şeyillâha ne yüz ile varam ki ben gedâ (İshak Çelebi)³⁹*

(Ben yoksul yeniden diriliş gününde Tanrı'nın karşısına ne yüzle varacağımı bilmiyorum.)

XI. Bent: Şiirin son bendinde şair, yeniden diriliş gününü hatırlatıp, “İsrafil” adlı meleğin “sûr” denilen nesneyi (boruyu) üfleyerek insanları kaldıracığı inancına *telmih* yapmaktadır. Son olarak şair, bir yakarış ifadesi olan “medet ya” sözü ile Tanrı'dan günahlarının bağışlanmasını dileyerek “Firdevs”ini (cennet) istemektedir:

- XI. *Sedası son verecek kulakların pasına
İsrafil'in üfleyip çaldığı anda sûru
Günahımızı sildir Firdevs'in paspasına
Medet ya kâinatın ulu imparatoru*

Ahmedî de *tevhidinin münacat bölümünde* günahlarından Tanrı'nın “Rahîm” adının yansması olan merhametine sığınmaktadır:

*Za'fımı görüp bana sen merhamet ey Rahîm
Kim azâbına edemez seng ü âhen ihtimâl (Ahmedî)⁴⁰*

(Ey bağışlayıcı Tanrı! Ben güçsüze sen merhamet et. Senin azabına demir ve taş tahammül edemez.)

38 Akyüz-Beken ve diğerleri, a.g.e., s. 20.

39 Çavuşoğlu-Tanyeri, a.g.e., s. 19.

40 İsen-Macit, a.g.e., s. 6.

Sonuç

Eski şiire özlem yeni dönemin şairlerinde sık görülen özelliklerdendir. Bununla yeni bir üslup yaratma ve bir kimlik kazanmanın amaçlandığı söylenebilir. Bu şairlerden birisi olan Cemal Safi'nin, Yeni Türk şiiri nazım biçimiyle yazılmış olan “*Kâinatın Ulu İmparatoru*” adlı şiiri, Klasik edebiyat yöntemiyle incelenmiş ve bir *tevhit* olduğu görülmüştür. Şair, ele aldığı konu ve bu konuyu işleyiş biçimi açısından geleneğin çeşitli unsurlarından bolca yararlanmışır. Safi'nin şiiri ile ilgili değerlendirmeler yapılırken konunun daha iyi anlaşılması ve gelenekle karşılaştırılması açısından Klasik edebiyat şairlerinin *tevhit* türünde yazdığı şiirlerinden somut örnekler sunulmuştur. Safi, şiirinde Tanrı'nın Allah, İlah, Rahman, Rahîm, Cemal, Celal, Gaffar, Ehat adlarına ve bunların evrendeki yansımalarına yer vermiştir.

Peygamberlerden Hz. Muhammet (Ahmet, Habip), Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa'ya, ve bunların çeşitli mucizelerine şiirinde değinmiş ve bunları *şer'i esaslar* çerçevesinde şiirine yansıtmıştır.

Cemal Safi'nin şiirinde, *iktibas*, *telmih* ve *cinas* gibi edebî sanatların geleneksel kullanımları dikkat çekmektedir. Bunun yanında Safi, Klasik edebiyatın kalıplaşmış mecaz ve mazmunlarını sanatçı kişiliğinde eriteyerek şiirinde günümüz Türkçesiyle yeniden ifade etmiş ve bunda da oldukça başarılı olmuştur. Safi'nin şiiri gerek biçim gerekse içerik açısından bir “sehl-i mümtenî” örneği sayılabilecek değerdedir. Geleneğin bir devamı sayılan Safi'nin bu şiiri, klasik tarzda *tevhit* türünün değişik nazım biçimiyle günümüzde de varlığını sürdürmesi açısından önem taşımaktadır.

Kur'ân Tilâvetinde Ezgi

Abdulmecit OKÇU*

Abstract

The Melody in the Recitation of the Quran. Related many hadiths from Prophet about recitation the Quran, main book of Islam. The common characteristic of this hadiths is recitation the Quran with good and beautiful sound. Present agreement about Muslim theologians and scholars in this matter. In addition to this, Just exist disagreement about recitation with mode appearing of the good and beautiful sound. The part of Muslim scholars considered that the beautiful sound necessitated the mode / melody, consequently, recitation of the Quran with mode is possible. Another part of Muslim scholars opposed this preferencing the way of interpretation, and say that the recitation with mode is undesired. Some of this scholars agreed the recitation with mode forbidden by religion. In this study, we will investigate the recitation Quran with melody and we will try to proving this. Quran, Beautiful

Key Words:Voice, Recitation, Mode, Melody.

I. Giriş

“Kur'ân'ı güzel eda ile tane tane oku” (Müzzemmil-4).

Şüphesiz Kur'ân, Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi, müslümanların en büyük dayanağı ve dinin temel kitabıdır. Kur'ân, anlamı ve içeriğiyle bütün insanların ihtiyaç duyduğu iman, muamelat, ibadet, ahlâk gibi konuları kapsar. Dış yapısıyla da, benzerinin meydana getirilmesi mümkün olmayan çok veciz, insicamlı, intizamlı, ahenkli bir okuma metni oluşturur. Dolayısıyla Kur'ân, mana ve lafızdan mürekkep olup bir bütündür. Kur'an bu iki yönüyle muhafaza edilerek günümüze kadar tevatürle gelmiştir.

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Tarih boyunca, müfessirler arasında Kur'ân'ın anlamı/yorumu ile ilgili ihtilaflar çıktığı gibi okuyuşu ile ilgili de bir takım ihtilaflar çıkmıştır. Bunları, kıraat ihtilafları ve kıratlar icra edilirken uygulanması gereken fonun/sesin niteliği konusunda yapılan ihtilaflar olarak ikiye ayırabiliriz.

Bizim burada ele alarak inceleyeceğimiz konu, çok detay gerektiren meşhur yedi veya on kırâat imamının fonetik veya lafzî ihtilafları değil, özellikle “Kur'ân ile teğannî ediniz”, “Kur'ân'ı seslerinizle süsleyiniz”, “Kur'ân'ı Arab'ın lahnyıyla okuyunuz”¹ gibi hadîsler etrafında yoğunlaşan ahenk/ezgi ile okuma konusudur.

Teğannî ve lahn esas itibariyle Kur'ân'ı güzel ses ve makam ile okumak anlamına geldiği halde bu olguya karşı çıkan bazı kimseler her iki kelimeyi te'vîl ederek başka anlamlar yüklemişler, özellikle makamla okumayı kerih görme/uygun bulmama yoluna gitmişlerdir. Bu yazımızda ilgili hadîslerden yola çıkarak, konuyu aydınlatmaya ve makam olgusunun meşruluğunu ortaya koymaya çalışacağız.

II. Teğannî ve Elhân/Güzel Ses ve Terennüm ile Okuma Konusunda Varid Olan Hadîsler

Teğannî ve Elhân konusunda Hz. Peygamber'den varid olan hadîslerin bazıları şu şekildedir:

1. ليس منا من لم يتغن بالقرآن (وزاد غيره يجهر به) / Kur'ân'la teğannî etmeyen bizden değildir.” Bir başka varyantta ise, “Kur'ân'ı sesli/açıktan okuyarak teğannî etmeyen bizden değildir.”²

2. زينوا القرآن بأصواتكم / Kur'ân'ı seslerinizle zînetlendiriniz / süsleyiniz”³.

¹ Hadîsler ileride daha tafsilatlı açıklanırken kaynakları da belirtilecektir.

² Buhârî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1497-1987, Fezâilü'l-Kur'ân, 19, Tevhîd, 44; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz, Sucûdu'l-Kur'ân, 355; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd Ebî Abdillâh el-Kazvînî, *Sunenu İbn Mâce*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.; İkametü's-Salat, 176; Ahmed b. Hanbel, Ebî Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire, tsz I,172; ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü Dârimî*, Daru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrut, 1407, Salât, nu: 1490.

³ *Buhârî*, Tevhîd, 52; Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Müslim el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz. Salâtü'l-Müsâfirîn, 34; Ebû Dâvûd, Sücûdü'l-Kur'ân, 355; Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebi Abdurrahman, *Sunenu Nesâî*, Mektebetü Matbuâtü'l-İslamiye, Halep, 1406/1986, Sıfatü's-Salât, 83; İbn Mâce, İkametü's-Salât, 175; Ahmed, *Müsned*, IV,383; *Dârimî*, Fezâilü'l-Kur'ân, 33.

3. İbn Mâce Ebû Hureyre'nin şöyle dediğini rivâyet eder: "Rasulullah (sav.) mescide girdiğinde bir adamın Kur'ân okuduğunu duydu. Bu kimdir? diye sordu". Ona: "Bu Abdullah b. Kays'dır", denildi. Bunun üzerine Rasulullah, (sav.): "أعطي زممارا من مزامير آل داود/Bu adama Davûd (as.) ailesinin nağmelerinden bir nağme/bir güzel ses ahengi verilmiştir"⁴; diye buyurdu. Aynı hadîsi Müslim, Abdullah b. Büreyde'den, şu şekilde rivâyet etmiştir: Rasulullah (sav.) buyurdu ki: "إن/Şüphesiz Abdullah b. Kays'a -yahut Abdullah b. el-Eş'arî'ye- Dâvûd (as.) ailesinin güzel ahenkli seslerinden bir ses verilmiştir"⁵. (Hadiste geçen Abdullah b. Kays Ebû Mûsâ el-Eş'arî'dir)⁶.

Ebû Büreyde'nin, Ebû Mûsâ'dan gelen bir başka rivâyeti ise şöyledir: Rasulullah Ebû Mûsâ (el-Eş'arî) için şöyle demiştir: "لو رأيتي و أنا أسمع قراءتك البارحة لقد أوتيت زممارا من مزامير آل داود Dün gece senin Kur'ân okuyuşunu dinledim. Şüphesiz sana Dâvûd (as.) ailesinin güzel seslerinden ahenkli bir ses verilmiştir"⁷. Aynı hadîsi Buhârî ve diğerleri de, rivâyet etmişler, fakat hadîsin devamını zikretmemişlerdir⁸.

Beyhakî'nin rivâyetine göre hadîsin devamında Ebû Musa Hz. Peygamber'e: "لو علمت لحبرته لك تحبيرا/Eğer senin geldiğini bilseydim daha da, mükemmel okumaya çalışırdım."⁹ demiştir.

İbn S'ad'ın, Müslim'in şartlarına göre Enes'ten naklettiği bir rivâyete göre de, Ebû Musa'yı, Hz. Peygamber'in değil hanımlarının dinlediği belirtilmiştir. Buna göre: "Bir gece Ebû Musa (el-Eş'arî) kalktı namaz kıldı ve Kur'ân okudu. Hz. Peygamber'in hanımları onun güzel

⁴ Buhârî, Fezâilü'l-Kur'ân, 31; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirin, 34; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât, 176; Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa es-Sülemî, Sunenu Tirmizî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz., Menâkıb, nu:3855; Nesâî, Sıfatü's-Salât, nu:1019; Ahmed, Müsned, II,369; Dârimî, Salât, nu: 3492.

⁵ Müslim, a.y.

⁶ Müslim, a.y.

⁷ Müslim, a.y. Hadîste geçen *mizmâr* kelimesi ney olarak bilinen ve nefesle üflenen çok güzel sesli bir enstrümandır. Neyin sesi çok güzel olduğu için ses, ona benzetilmiştir. Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l-Fadl el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerh-i Sahih'l-Buhârî*, (I-XIII cilt), Dâru'l-Marife, Beyrut, 1379, IX,93.

⁸ Bkz. Buhârî, a.y.; Tirmizî, a.y.; Nesâî, a.y.; Ahmed, Müsned, V,349.

⁹ Beyhakî, Ebûbekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, (1-7 cilt, thk., Muhammed Said el-Besyûnî, Zeğlül), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1410, nu: 2604, II,525, *Sunen-i Kübrâ*, III,12, X,230; el-Mübârekfûrî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahîm el-Ehvezî, *Tuhfetü'l-Ehvezî Bi Şerh-i Sahih'i-Tirmizî*, (1-10 cilt), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., X,241.

sesini duydular ve habersizce dinleler. Sabahleyin durum kendisine haber verildi. Bunun üzerine Ebû Musa: Eğer onların geldiğinden haberim olsaydı, daha da güzel okurdum” dedi¹⁰.

Ebû Y'alâ, aynı hadîsi, Müsned'inde, şu şekilde rivâyet etmektedir: “Hz. Peygamber ve Hz. Aişe, Ebû Musa'nın evinin yanından geçiyorlardı. Ebû Musa evinde Kur'ân okuyordu. Bir ara durup, okuyuşunu dinlemeye başladılar ve sonra geçip gittiler. Sabah olunca Ebû Musa, Hz. Peygamber'e uğradı. Hz. Peygamber: “Dün senin okuyuşunu dinledik”; deyince, Ebû Musa: “Eğer sizin dinlediğinizi bilseydim daha da güzel okurdum”, diye cevap vermiştir¹¹.”

4. Buhârî, Abdullah b. Muğaffal'ın şöyle dediğini rivâyet etmektedir: “رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ وهو على ناقته أو جملة وهي تسير / Mekke'nin fethi senesinde, Hz. Peygamber binek devesi üzerinde giderken yumuşak bir şekilde Fetih sûresini veya Fetih sûresinden okuyordu ve okuyuşunda tercî yapıyordu/ezgi ile okuyordu”¹².

5. Allah Teâla, ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت بالقرآن يجهر به / Allah Teâla, hiçbir şeyi, bir peygamberin Kur'ân'ı açıktan, güzel sesiyle okumasını dinlediği kadar dinlemedi¹³.

Hadîsin Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâfideki benzeri şu şekildedir:

ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به / Allah Teâla hiç bir şeyi, bir peygamberin teğanni ederek, Kur'ân'ı açıktan, güzel sesiyle okumasını dinlediği kadar dinlemedi¹⁴.

¹⁰ Beyhakî, a.y.; Ayrıca bkz. el-Mübârekfûrî, a.y.

¹¹ Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, nu: 2604, II,525; Ahmed b. Ali b. Ebî Y'alâ, el-Müsulî et-Temimî, *Müsnedü Ebî Y'alâ* (I-XIII cilt), thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn, Dimeşk, 1984/1404, XIII,213. İbn Hacer, IX,93.

¹² *Buhârî*, Fezâil, 30, Megâzî, 46; Müslim, *Müsâfirîn*, nu: 239, 35; Ahmed, *Müsned*, 1,171.

¹³ *Buhârî*, *Tevhîd*, 52; Beyhakî, *Sunenu'l-Kübrâ*, II,53, X,228, X,229; Nesâî, *Sıfatü's-Salât*, nu:1017; *Buhârî*'nin dışındaki diğer hadîslerde “**yeğennâ**” kelimesi ilave edilmiştir. Müslim, bunun güzel sesle okuma anlamında olduğunu belirtmiştir. Şafîî ve arkadaşları hatta ulemanın çoğu da, güzel sesle okuma anlamında olduğunu vurgulamışlardır. Şafîî hüznünlü ses olduğunu da söylemiştir. Bkz. *Müslim*, a.y. Ezine (veya ezene) kelimesinin dinleme anlamında olduğunu *Lisânü'l-Arab* müellifi de, belirtmiştir. Bkz. Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut, tsz., e.z.n. md. XIII,9.

¹⁴ Bkz., *Müslim*, a.y.; *Ebû Dâvûd*, a.y.; *Nesâî*, a.y.

Taberî'nin İbn Şihâb'dan rivâyet ettiği bir benzeri ise: “ ما أذن لنبي في /...Kur'ân'ı makamla okumayı dinlediği kadar hiç bir şeyi dinlemedi.”¹⁵ şeklindedir.

İbn Mace tarafından rivâyet edilen benzer bir hadîs ise, şöyledir: “Cariyesine şiir okutup dinleyen kimsenin, onu dinlemesinden daha şiddetli bir şekilde, Allah Teâla, Kur'ân'ı güzel sesle, açıktan okuyan kimseyi dinler”¹⁶.

III. Hadîslerin Yorumları

1. Teğannî Hadîsi

a) *Teğannî Kelimesinin İfade Ettiği Anlamlar*: Alimler, hadîslerde geçen “teğannî”den maksadın ne olduğu konusunda çok çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunları genel olarak aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

Kur'ân'ı cehren/açıktan okumaktır¹⁷.

Teğannî istiğnâ manasınadır. Bu da Kur'ân'dan başka şeye ihtiyaç duymamak demektir¹⁸.

Teğannî, Kur'ân'ı tok ve güzel bir sesle okumaktır¹⁹; medli okumaktır²⁰; ince hüzünlü bir eda ile okumaktır²¹; Kur'ân'ın tilavetine aşırı düşkün olmak, Allah'tan korkarak okumaktır²²; Kur'ân'ı tertîl ve

¹⁵ İbn Hacer, IX,68.

¹⁶ İbn Mace, İkâmetü's-Salât, nu: 1340; Ahmed, Müsned, VI,19, 20.

¹⁷ Aynî, Bedrüddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Karî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, (I-XXV cilt), Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz. XXV,182; İbn Hacer, I,345, XIII,501; İbn Manzûr, ğ.n.a. XV,136.

¹⁸ Aynî, XX,39; İbn Hacer, IX,69; Ebû Amr Yûsuf b. Abdullah b. Abdilberr en-Nemrî, *Et-Temhîd Limâ fî'l-Muvatta Mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*, Vezâretü Umûm-i Evkaf Ve'ş-Şûnî'l-İslâmî, Mağrib, 1387, (thk. Muhammed b. Ahmed el-Ulvî, Muhammed Abdülkebir el-Bekrî) IV,210; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân Fî Tevîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, VII,542; Süyûtî, Abdurrahman b. el-Kemâl Celâlüddîn, *ed-Durru'l Mensur Fî't-Tefsîri Bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, II,67.

¹⁹ İbn Hacer, IX,92, 93; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Sahih-i Müslim Bi-Şerhi'ne-Nevevî*, (I-XVIII cilt), Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrut, tsz. VI,79; Muhammed Şemsü'l-Hakk el-Azîm Abâdî Ebu't-Tayyîb, *Avnü'l-M'abûd Şerh-i Sünen-i Ebî Dâvûd*, (XIV cilt) Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, IV,240; Abdurraûf el-Münâvî, *Fezû'l-Kadr Şerhu Cami'us-Sağîr*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır, 1356, V,387.

²⁰ İbn Hacer, VIII,548, XIII,519; Aynî, XXV,192.

²¹ İbn Hacer, IX,70; İbn Manzûr ğ.n.a. XV,136.

²² İbn Hacer, a.y.; es-Süyûtî, Abdülğanî ve Fâhrü'l-Hasan ed-Dehlevî, *Şerhu Sünen-i İbn Mace*, (tek cilt) Neşr, Kadîmî Kütüphaneye,Kerâtsî, tsz. I,95.

tecvid üzere okumaktır²³; Kur'an'ı makam yaparak okumaktır²⁴; bir şarkıyı dinleyen ondan haz duyduğu gibi Kur'an okuyanın da ondan haz almasıdır²⁵.

b) Yorumlar

1. Ebu Ubeyd (224/839), Vek'i b. el-Cerrah (197/813) ve Süfyân İbn Uyeyne (198/813), Teğannî kelimesini zengin olmak manasına kullanmışlardır. Onlara göre, "أغناه الله وتغاثوا" cümlesinin anlamı "استغني/ولقد أتيناك سبعاً من المثاني والقران العظيم لا تمدن عينيك... بعض بعضهم عن بعض/Allah Teâla, bazılarını diğerlerinden daha zengin/ihtiyaçsız kılmıştır." demektir. İbn Mesud'un: "Al-i İmrân Sûresini okuyan zengindir." sözünü buna delil getirmişlerdir²⁶. Aynı şekilde İbn Uyeyne, "...ولقد أتيناك سبعاً من المثاني والقران العظيم لا تمدن عينيك/Andolsun, biz sana tekrarlanan yedi ayeti ve büyük Kur'an'ı verdik. Kâfirlerden bir kısmını faydalandırdığımız şeylerde, sakın gözün kalmasın..." ayetini tefsir ederken "ليس منا من لم يتغن بالقرآن" hadîsini delil getirmiş ve bunun Kur'an ile dünya malından zengin olmanın kastedildiğini beyân etmiştir²⁷. Bazıları da Arap dilinde ğinâ, yüz kadar koyuna verilen isimdir diyerek tezlerine delil getirmeye çalışmışlar ama buna da itibar edilmemiştir²⁸.

Teğannî kelimesine zengin olmak manası verip makam yapmaya karşı çıkanlar dahi kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları istîğnadan maksat dünya zenginliğidir²⁹ derken, bazıları, dünya zenginliği değil, gönül zenginliğidir, demişlerdir. Esasen maddi zenginlik anlamına gelen istîğna, Allah'ın ikram edeceği sayılı vakalar hariç, sadece Kur'an okumakla elde edilemez. Eğer söylenildiği gibi istîğnayı dünya zenginliği manasına alırsak hadîsin anlamı, "Kur'an'ı Kerîm okumak suretiyle dünya zenginliğini istemeyen bizden değildir" şeklinde olur ki bu da Kur'an'ın ana fikrine ve İslâm düşüncesine tamamen ters düşer³⁰.

²³ İbn Hacer, XIII,519; İbn Manzûr XIII,22; Aynî, XXV,192.

²⁴ Aynî, XX,40; İbn Hacer, IX,92.

²⁵ İbn Hacer, IX,72.

²⁶ *Ebû Dâvûd Tercüme ve Şerhi*, (Hazırlayanlar, Necati Yenieli, Hüseyin Kayapınar, Doç. Dr. İ. Lütfi Çakan) Şamil Yayınevi, İstanbul, 1988, V,450.

²⁷ Taberî, VII,542.

²⁸ İbn Manzûr, ğ.n.y. XV,135.

²⁹ İbn Hacer, VIII,584; Aynî, IX,68; Azîm Abâdî, IV,240.

³⁰ İbn Hacer, IX,72; İbn Manzûr, a.y. (ğ.n.y. XV,135).

2. Bazıları da istiğnâ, “Kur’ân-ı Kerîm’den başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamak, sadece Kur’ânla yetinmektir.” demişlerdir. Nitekim Cevherî “*Teğannerracülü*” ifadesini “*isteğnerracülü*” anlamında kullanmıştır³¹. Muğîre b. Habnâ et-Temîmî de bir şiirinde teğenna kelimesini istiğna anlamında kullanarak şöyle demektedir:

“كلا نا عن أخيه حياته – ونحن إذا متنا أشد تغانيا”
Her ikimizin de hayatında
kardeşine ihtiyacı yoktur. Kaldı ki, öldüğümüzde hiç ihtiyacımız olmayacak”³².

3. Bir başka görüş de şöyledir: “Araplar cahiliye döneminde bir takım şiirleri şarkı şeklinde besteleyip coşkulu anlarında, yolculuk anında, dinlenirken ve istirahat zamanlarında terennüm ederlerdi. Özellikle deveye bindikleri zaman yahut bir avluda istirahat için oturdukları zaman, “rukbân” ve “nasb” diye isimlendirdikleri bir çeşit şarkı terennüm ederlerdi. Kur’ân nazil olunca Hz. Peygamber Arapların adeti olan bu şarkıların yerine Kur’ân’ın terennüm edilmesini istemiş ve bu suretle “Kur’ân ile teğannî etmeyen bizden değildir” diye buyurmuştur³³. Muhtemelen Hz. Peygamber, cahiliye döneminde söylenen şarkıların yerine Kur’ân’ın aynı makamlarla terennüm edilmesini istemiş, bu şekilde halk arasında daha çok yayılacağını ve daha çok tesir bırakacağını düşünmüştür.

4. Teğnnî’nin istiğna manasına olmadığı hakkında bir başka delil de Ebû Davûd’un rivâyet ettiği Ebû Lübâbe hadîsidir. İbn Ebî Müleyke, Ebû Lübâbe’den, Hz. Peygamberi’nin: “*Kur’ân’ı Kerîmle teğannî etmeyen bizden değildir.*” şeklindeki hadîsini duyup çevresindekilere naklederken hadîsin râvilerinden Abdülcebbâr: “*Peki sesi güzel olmayan ne yapsın*” diye sorar. İbn Ebî Müleyke de: “*Gücü yettiği kadar güzelleştirsin.*” diye cevap verir³⁴.

Burada, râvilerden Abdülcebbâr’ın İbn Ebî Müleyke’ye, “sesi güzel olmayan ne yapacak?” diye sorupta, onun da, “gücü yettiği kadar güzelleştirsin.” diye cevap vermesi, bu zatların teğannîden, ezgi ile

³¹ İbn Manzûr, a.y.; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b Ferah el-Kurtubî, *et-Tizkâr Fî Efdalî’l-Ezkâr*, Mektebetü Dârî’l-Beyân, Dimeşk, 1392/1972, s. 154.

³² Kurtubî, *et-Tizkâr*, a.y.

³³ Azîm Abâdî, IV,240; İbn Hacer, X,543; İbn Manzûr, n.s.b. I,758, ğ.n.a. XV,136; Ebû Ömer Yusuf b Abdullah b. Abdilber en-Nemrî, *el-İstizkâr*, (I-VIII cilt), Daru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000, (thk. Salim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvez,) VIII,240,; İbn Manzûr, n.s.b. I,758.

³⁴ *Ebu Davûd*, Sücûdü’l-Kur’ân, 355, nu: 1471; Geniş bilgi için Bkz., Necati Yeniçel ve arkadaşları, V,449.

okuma ve ses güzelleştirmeyi anladıklarını göstermektedir. Sonra gelen alimlerin çoğu aynı anlamı çıkarmışlardır. Zaten “*Mâ ezine Linnebiyyi...*” hadîsi, bu manayı münakaşaya meydan bırakmayacak şekilde açıkça ortaya koymaktadır.

5. Daha öncede işaret edildiği üzere alimlerin bir kısmı, hadîsdeki *teğannî*'nin istiğna ile açıklanmasını kabul etmemişlerdir. Taberî'nin naklettiğine göre İmam Şafî'ye, İbn Uyeyne'nin yukarıda geçen açıklaması, (yani *teğannî* kelimesini zengin olmak anlamında kullanması) sorulduğunda buna razı olmamış ve “Eğer Rasulullah bu sözüyle istiğnâyı kast etmiş olsaydı (لم يتغن) demez, (لم يستغن) derdi. Oysa Rasul-i Ekrem efendimizin buradaki maksadı sadece sesi güzelleştirmektir.” demiştir.³⁵ İbn Battal, İbn Ebî Müleyke, Abdullah b. el-Mübârek ve Nadr b. Şümeyl de, Şafî' gibi düşünmüşler ve “Allah (cc.) Kur'ân okurken nağme yapan bir peygamberi dinlediği kadar hiçbir peygamberi dinlememiştir, manasındaki rivâyet de, bu anlayışı desteklemektedir.” demişlerdir.

Taberî de güzel sesin ancak terennüm ve makam ile olabileceğini söyleyerek: “Eğer *teğannî* istiğna anlamında olsaydı o zaman hadîslerde geçen “güzel ses” ve “açıktan okuma” ifadelerinin bir anlamı kalmazdı. Açıktan okuma ifadesi *teğannî*'nin terennüm anlamında olduğunu desteklemektedir.” demiştir.³⁶ İbn Mâce'de bulunan şu rivâyet de aynı tezi desteklemektedir: “Allah Teâlâ, güzel sesle Kur'ân okuyan adamı, şarkıcı kadını sahibinin dinlediğinden daha çok dinler.”³⁷

Teğannî bazen istiğna anlamına gelse de, (bundan ister zenginlik, ister diğer anlamlar kastedilsin) konu hakkında mevcut olan diğer rivâyetler, mezkur kelimeyi sesi güzelleştirmek ve makam yapmak anlamına almanın daha uygun olacağını göstermektedir. Hatta bu kelimenin ifade edeceği tüm manaları birleştirerek: “*Teğannî*, sesi güzelleştirip açıktan hüzünlü bir edâ ile Kur'ân'dan başka bir şeye ihtiyaç duymadan, kendisi dünya ve gönül zenginliği isteyip okumak”

³⁵ İbn Hacer, IX,72; Nevevî, *Sahihu Müslim Şerhu'n-Nevevî*, VI,79; Necati Yenieli ve Arkadaşları, V,449.

³⁶ Nevevî, *Sahihu Müslim Şerhu'n-Nevevî*, a.y.; Necati Yenieli ve Arkadaşları, 5,450.

³⁷ İbn Mâce, *İkâmet's-Salât*, 176, el-Hâkim Ebî Abdillâh en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek Ale's-Sahihayn*, Mektebetü'l-Mabuâtü'l-İslamiyye, Beyrut, tsz. I,570; Ayrıca bkz. İbn Hacer, IX,69.

şeklinde ifadelendirmek mümkündür³⁸. Ancak bu çok zorlama bir ifade olup, bize göre hadîsi gerçek sebebi-i vürûdundan uzaklaştırır.

6. Bazıları da şöyle demişlerdir: “Hadîs-i şerifte geçen “یتغنى” /yeteğennâ”nın anlamı, Kur’ân okurken hüzünlenmektir. Yani Kur’ân okuyanın, kırâatı ve tilâveti esnasında yüzünde ve sesinde sevincin zıddı olan hüznün belirmesidir. Bu da, “yeteğennâ” fiilinin muhtaç olmamak manasına olmadığını gösterir. Eğer o manada kullanılsaydı fiil, “yeteğennâ” şeklinde değil, “yeteğânâ” şeklinde olurdu.³⁹

Alimlerden bir topluluk, hadîsi yukarıdaki şekilde anlamışlardır. Halîmî, Leys b. Said, Ebû Ubeyd ve Muhammed b. Hibbân el-Büstî’nin görüşleri bu yöndedir. Bu alimler, Mutrif b. Abdullah b. Eş-Şihhîr’in babasından naklettiği şu hadîsi görüşlerine delil getirirler: “*Rasulullah, (sav.)’ı namaz kılararken gördüm. Ağlamaktan dolayı göğsünde bakır veya toprak tencerenin kaynarken çıkardığı sese benzer bir ses vardı.*”⁴⁰ Onlara göre bu hadîs, açık bir şekilde yukarıdaki hadisten maksadın hüznün olduğunu ortaya koyar. Aynı şekilde, Abdullah b. Mesud’un rivâyet ettiği şu hadis de görüşlerine delil getirirler. Abdullah diyor ki: “*Rasulullah (sav.), bana Kur’ân oku diye emir buyurdu. Ben de ona Nisâ sûresini okudum ve “ فكيف إذا جننا من كل أمة بشهيد وحننا بك على هؤلاء شهيدا. ”* /Her ümmete bir şahit, seni de bunlara şahit getirince, bunların hali nice olur?”⁴¹ ayetine gelince, birden Rasulullah’ın iki gözünden yaş aktığını gördüm.”⁴²

İbn Mâce, Abdurrahman b. Sâib’in şöyle dediğini rivâyet eder. “S’ad b. Ebî Vakkas misafir olarak bize uğradı. Gözleri kör olmuştu. Yanına uğrayıp selâm verdim. Bana: Sen kimsin? diye sordu. Ben de, kendimi ona tanıttım. Bana merhaba ey kardeşimin oğlu, Kur’ân’ı güzel sesinle okuduğun haberi bana geldi. Rasulullah (sav.)’ın şöyle buyurduğunu işittim: “Şüphesiz bu Kur’ân hüznle inmiştir. Artık onu okuduğunuz zaman ağlayınız. Eğer ağlayamazsanız, ağlamaklı bir eda ile okuyunuz. Onunla teğannî ediniz. Kim onunla teğannî etmezse bizden değildir.”⁴³

³⁸ İbn Hacer, IX,72.

³⁹ Bkz. Nevevî, Sahihu Müslim Şerhu'n-Nevevî, VI,79; Süyûtî, Ed-Dibâc, II,393.

⁴⁰ Ahmed, Müsned, IV,26; Ebû Dâvud, Salât,161; Nesâî, Sehv,18.

⁴¹ Nisâ, 4/41.

⁴² Buhârî, Tefsîr, 4; Müslim, Müsâfirîn, 40; Tirmizî, Tefsîr, 3024; Nesâî, Fezâil, 8076; İbn Mâce, İftitah, 138.

⁴³ İbn Mâce, Salât, 176.

Ebü Ubeyd, konu hakkında şunları belirtmiştir: “Güzel sesle Kur’ân okuma hususunda varid olan hadîslerin tümü, hüzünlü olarak okuma, Allah’tan korkma ve Kur’ân okumaya teşvik esasına dayanır.”

Bize göre, bu son hadîs-i şeriflerde geçen hüzünlü okuma konusu da yine fonetik, ses sanatıyla ilgilidir. Düz bir sesle, sesi yükseltip alçaltmakla yahut bağırarak hüzünlü eda meydana gelmez. Hüzünlü eda, ancak sese şekil vermekle, sesi tezyin etmekle yani ezgi ile meydana gelir. Bir şarkıyı, bir şiiri düz bir sesle yahut yüksek bir sesle okumak onda hüzün meydana getiremez.

Özet olarak İslam alimlerinin çoğu, bütün bu hadîslerde geçen *teğanni* kelimesinden, Kur’ân’ın kesin ve açık olarak güzel sesle okunacağı anlamını çıkarmışlar ve bu konuda ittifak etmişlerdir. Güzel ses ve tertil ile okumanın müstehap olduğu kanaatine varmışlardır⁴⁴. Bununla birlikte güzel sesî ortaya çıkaran ezgi/makam ile okuma konusunda ihtilaf emişlerdir.⁴⁵ Alimlerin bir kısmı, *teğanni*’nin kelime anlamı itibarıyla güzel sesle birlikte bir makamı da içerdiğini söylerken⁴⁶ bir kısmı bunu reddederek Kur’ân güzel sesle okunur fakat bir makam ile okunmaz, demişlerdir. Bir bakıma güzel sesi ortaya çıkaran makamı birbirinden ayırarak tezada düşmüşlerdir.

Ahenk ve ölçüsü olmayan sesler genel olarak manası olmayan gürültü ve uğultudur. Düz konuşma, hitap, nesir ve şiirlerin söylenişinde bir ölçü bir ahenk olsa da *teğanniye* ihtiyaç yoktur. Açıklık, anlaşılabilirlik ve üslup bunlar için yeterlidir. Kur’ân, bunların hiç biri olmadığı gibi Arap Şiir’inden ve hitabelerinden de farklıdır.⁴⁷

Allah Teâla, Kur’an-ı Kerim’de, Kur’an-ı şiiir olarak ve Peygamberini de, şair olarak nitelendirenleri yerip şöyle buyurmaktadır: “*Biz ona (Peygamber’e) şiiir öğretmedik, bu ona yakışmaz da. O (kendisine indirilen kitap), yalnız bir öğüt ve apaçık olan bir Kur’ân’dır.*”⁴⁸

Kur’an-ı Kerim’de edebî ve sanatsal ince beyanlar, vecizeler, îcazlar, istiareler, temsiller ve teşbihler, methiyeler, yergiler, dualar göze çarpar. Anlaşılması için gönderilmiş olan bu kitabın okunmasında bir takım teknik kaidelerin ve fonetik ölçülerin olması pek tabiidir. Bu

⁴⁴ Nevevî, *Şerhu Sahi-i Müslim*, VI,80.

⁴⁵ Nevevî, *Şerhu Sahi-i Müslim*, a.y.

⁴⁶ İbn Hacer, IX,72.

⁴⁷ Geniş bilgi için bkz., Demirci Muhsin, *Tefsîr Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Vafî Yayınları, İstanbul, 2003, s. 209.

⁴⁸ Yâsîn, 36/69.

ölçüler bizzat Kur'ân'ın öz üslubu ve Hz. Peygamber'in hadîsleri tarafından ortaya konulmuştur. Bu vesileyle Kur'ân gibi güzel sesle ve açıktan okunması tavsiye edilen bir metnin teğannî yapılmadan sadece güzel sesle okunması nasıl mümkün olabilir?

Taberî de: "Terennüm ancak güzel ses ile mümkün olabilir" demiştir⁴⁹. Allah Teâla, Kur'ânı bir nebîden güzel edasıyla/makamıyla dinlediği kadar hiç bir şeyi dinlememiştir" hadîsi bunun en güzel örneğidir. Hadîste her ne kadar yalnız Hz. Peygamber'in okuyuşu zikredilmişse de, aynı şekilde okuyan diğer insanlar da buna dahildir. Yani Allah Teâla, güzel sesiyle ve edasıyla Kur'ân okuyan her insanı dinler ve onları mükâfatlandırır.

Ömer b. Şubbe şöyle demiştir: "Ebû Asım en-Nebî'e, İbn Uyeyne'nin "teğenna" kelimesini "isteğnâ" manasına kullandığı soruldu. O da, "İbn Uyeyne güzel bir şey yapmamıştır", diye cevap verdi." Yukarıda da anlatıldığı üzere, İbn Uyeyne'nin aynı t'evili Şafii'ye soruldu. O, "Biz bunu biliyoruz. Eğer Hz. Peygamber, onun dediğini kastetseydi, hadîste "men lem yeteğenne" şeklinde değil, "men lem yesteğne" diye buyururdu. "Lem yeteğenne" dediğine göre, biz buradan "teğanni/nağme" ile okumayı anlıyoruz," buyurdu.

Taberî bu konuda şöyle diyor: "Arap dilinde bilinen şey, teğanni kelimesinin ğinâ/şarkı söylemek, makam yapmak manasına geldiğidir. Bu da, güzel sesle terc'i yapmaktır." Nitekim şair bir şiirinde, şöyle demektedir. "تغن با لشعر مهما كنت قائله - إن الغناء لهذا لشعر مضمرا /Ne zaman şiir söylersen nağme ile teğannî et. Çünkü ğinâ/nağme şiir içinde gizlidir."⁵⁰ Taberî sözlerine şöyle devam etmektedir: "Teğannî'nin istiğna manasına geldiğini iddia eden kimse, Arap dili ve şiirini bilmiyor demektir. Ben, dilcilerden hiç birinin, böyle bir şey yaptığını bilmiyorum. (Yukarıda geçtiği üzere), "كلا نا عن أخيه حياته - ونحن إذا متنا /Her ikimizin de, hayatında kardeşine ihtiyacı yoktur. Öldüğümüzde ise, hiç ihtiyacımız olmayacak." " şiiriyle "teğanni" fiilinin "istiğna" anlamına geldiğine delil getirmeye gelince, bu yetersiz bir delildir. Çünkü, "teğânâ" fiili, "tefâ'ale" veznedir. Yapısı iki kişi arasında müşareket içindir. Nitekim iki kişi birbiriyle kavga ettiği zaman "تصاربا الرجلان /tedâberracülâni" denir. Halbuki, şiirde geçen fiilde, böyle bir müşareket durumu yoktur. Fiil, tek kişi ile ilgilidir.

⁴⁹ İbn Hacer, IX,68.

⁵⁰ Bkz., İbn Manzûr, ğ.n.y. md. XV,139.

Bunun için “teğannî” kelimesinin “istiğnâ” anlamına geldiğini söylemek, bizce doğru değildir.

Kur’ân’da ahenk/makam olgusuna karşı çıkanların başında Müfessir Kurtubî gelmektedir. O *teğannî* kelimesinin *istiğna* anlamına geldiğini savunarak, Taberî’ye şu şekilde karşı çıkar: “Taberî, Arap kelimada *teğanni* kelimesinin *istiğna* manasında kullanıldığı varit değildir” diyor. Halbûki, Cevherî, *es-Sıhah* adlı lügatinde bu şekilde kullanmıştır. Herevî de, “*Garîb*” adlı eserinde bu anlamda kullanmıştır. Bu iki örnek Taberî’ye cevap olarak kâfi gelir⁵¹. Kurtubî, sözüne devamlı şöyle diyor: “*fâ’ale*” vezninin iki kişi arasında müşareket için olduğu iddiasına gelince, bu, bazen bir kişi için de olur. Birçok yerde bunu görmek mümkündür. Mesela İbn Ömer’in, “*وأنا يومئذ قد ناهذت الإحتلام/Ben o gün bulûğ çağına ulaşmıştım;*” sözündeki *nâheztü* fiili buna delildir. Ayrıca Arapların, “*Târaktü’n-n’ale/pabucu giydim*”, “*Akabtu’l-lissa/Hırsız cezalandırdım*” veya “*Dâveytü’l-’Alile/Hastaya ilaç verdim;*” cümlelerinde “*fâ’a’le*” vezninin tek kişi için de kullanıldığı görülmektedir. Bunların misallerini çoğaltmak mümkündür. Bunlardan, “*teğâna*” manası da anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere Kurtubî’nin kendisi de, “*fâ’ale*” vezninin binasının bazen/çok az olarak bir kişi için kullanıldığını beyan etmiştir. Bu da daha çok Taberî’nin tezini desteklemektedir.

Kurtubî’nin, “Hz. Peygamber’in *teğennâ* sözünü *ğinâ*’ya yahut *istiğnâ*’ya yorumlama konusunda bir tercihe sahip değiliz. Bununla beraber *istiğnâ* manasına alınması, belki daha uygundur”; şeklindeki sözü de, *teğanna*’nın *ğina* anlamında olduğunu destekler mahiyettedir.⁵²

Kurtubî, İbn Vehb’in, Süfyân hakkındaki : “Hadîslerin manasını Süfyân İbn Uyeyne’den daha iyi bilen kimseyi tanımıyorum. Kendisinin Şafi’i ile karşılaştığı da, bilinmektedir” sözünü naklederek kendi görüşüne delil getirmek istemektedir. Bununla birlikte Şafi’î’nin İbn

⁵¹ Kurtubî, bunlara örnek vermemiştir. Bkz. *Et-Tizkâr*, s. 154.

⁵² Hz. Peygamber, güzel ezan okuyamayan bir kimseyi görünce, ona: “Güzel sesle yumuşak biçimde oku, eğer bunu beceremiyorsan okuma”. Bundan da anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber güzel biçimde edâ ederek, ezan okunmasını ve Kur’ân tilâvetini emretmiştir.

Uyeyne'nin görüşünü benimsemediği yukarıda açık bir şekilde belirtilmişti.⁵³

Esas itibariyle *teğannî*, bir insanın kendi tabîî sesiyle bir şeyler mırıldanması ve terennüm etmesi, okuduğu şiiri ve parçayı sesiyle, ezgisiyle doğal bir şekilde bezemeye ve süslemeye çalışmasıdır. Bu anlamda Kur'ân'ı teganni/terennüm ile okumak müstehaptır, güzel bir şeydir. Kur'ân okuyan her insan bunu yapabilir, becerebilir. Böyle okunan Kur'ân'ı dinlemenin hükmü de aynıdır. Teganni/terennüm ve nağme ile Kur'ân okumak veya okunan Kur'ân'ı dinlemek insanın dini duygularını harekete geçirir, heyecanlandırır, maneviyatını güçlendirir, gönül dünyasını zenginleştirir.

Çölde bir adamın şarkı söylediğini duyan Hz. Ömer: "Şarkı, yolcunun azıklarındandır"⁵⁴ buyurmuştur. Kur'ân-ı Kerim'de de "Unutma ki, seslerin en çirkini merkeplerin sesidir" buyurularak⁵⁵ zımnen güzel ses methedilir. İslam'ın güzel olan şeylere yaklaşımı aslında Hz. Peygamberin "Allah güzeldir ve güzelliği sever"⁵⁶ ifadesinde yerini bulmaktadır. Hz. Davud'a verilen mucizelerden biri ona verilen güzel sestir. O, bu güzel sesi ile Mezmur'u okurken dağlar ve kuşlar ona eşlik ederlerdi. Bu durum Kur'ân-ı Kerim'de "Andolsun, Davud'a tarafımızdan bir üstünlük verdik: Ey dağlar çınlayın onunla beraber ve ey kuşlar..."⁵⁷ buyurularak anlatılır. Hz. Peygamber de Kur'an'ı güzel sesiyle okuyan birini dinlediği zaman: "Ona Davud ehlinin nağmelerinden verilmiş olduğunu" söylerdi.⁵⁸

2. Zeyyinu'l-Kur'âne Hadîsi

a) *Zeyn Kelimesinin Anlamı*: "Zeyn tezyîn, tezevvün" kökleri süslemek, güzelleştirmek, tıraş etmek, bir şeyi tam ve mükemmel yapmak, övmek, hazır hale getirmek gibi anlamlara gelir. Bu sebeple Araplar bayram günü için *yevmü'z-zîne*, bahar gelip yer yeşilliklerle

⁵³ Bilindiği üzere Süfyan İbn Uyeyne "teğanni" fiilin "istiğnâ" anlamında kullanmıştır. Kurtubî de onu kendisine delil getirmektedir.

⁵⁴ Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, V, 68.

⁵⁵ Lokman, 31/19.

⁵⁶ *Müslim*, İman, 147; *İbn Mâce*, Dua, 10; Ahmed, *Müsned*, IV, 133, 134, 135.

⁵⁷ Sebe, 34/10.

⁵⁸ *Buhârî*, Fedâil'l-Kur'ân, 31; *Müslim*, Salâtü'l-Müsâfirîn, 235, 236; *Tirmizî*, Menakıb, 55; *Nesâî*, İftitah, 83.

süslendiği zaman da, “tezeyyeni’l-erdu” derler. İstiska/yağmur duasında da, “...ألهم أنزل علينا في أرضنا زينته...” diye dua edilmektedir.⁵⁹

b) *Hadîsin Yorumu*: “Zeyyinu’l-Kur’âne” hadîsinin anlaşılmasında ve yorumunda da, bir takım ihtilaflar vardır. Bu ihtilafları aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

1. İbnü’l-Esîr ve onun görüşüne katılan alimler, bu hadîste kalb/yer değişiminin söz konusu olduğu görüşünü savunurlar. Buna göre *esvât* kelimesi ile *Kur’ân* kelimesi yer değiştirmektedir. Yani esasında hadîs, “Zeyyinû *esvâteküm Bi’l-Kur’âni/Seslerinizi Kur’ânla süsleyiniz*” şeklindedir. Dolayısıyla “Zeyyinû” kelimesinde tahzîn ve tatrîb bir başka deyişle makam yapma anlamı yoktur. Burada “zeyyinû” ifadesinin anlamı Kur’ân’ın okunuşuna düşkün olunuz, onu çokça okuyunuz, aşkla şevkle okuyunuz demektir. Diğer insanlar nasıl ezgi ve nağmelere (şarkı ve türkülere) düşkün oluyorsa, sizde Kur’ân okumaya düşkün olunuz demektir.⁶⁰ Seslerinizi Kur’ânla haşır neşir ediniz. Kur’ân’la çok uğraşınız. Seslerinizle semaya yayılan Kur’ân avazı kıyamet günü size şahitlik etsin.

El-Herevî ve el-Hattâbî de aynı görüşü savunmuşlardır. Müfessir Kurtubî de bu görüşü destekleyerek şöyle demektedir: Cümlede “Kur’ân” ve “*esvât*” yer değiştirmektedir. Yani doğru anlam, “زينا /*Sesinizi Kur’ânla süsleyiniz*” demektir. El-Hattâbî: “Bir kişi hariç olmaksızın, hadîs imamlarının tümü, hadîsi bu şekilde açıklamışlar ve burada kalp/yer değişimi söz konusudur demişlerdir”; diyor. Nitekim Arapça’da, “عرضت الحوض على الناقة /*Havuzu deveye getirdim,*” sözünün anlamı, “عرضت الناقة على الحوض /*Deveyi havuza götürdüm*” anlamındadır. El-Hattâbî devamla şöyle diyor: “M’amer, Mansûr’dan, rivâyet ettiğine göre, Talha, “الأصوات” kelimesini “القرآن” kelimesinden önce getirmiştir. Bu da, “*Sesinizi Kur’ân’la süsleyiniz,*” demektir. Doğru olan da budur.⁶¹ Bu görüşlerini, Hz. Ömer (ra.)’den, “

⁵⁹ İbn Manzûr, z.y.n. md. XIII, 2.

⁶⁰ Azîm Abâdî, IV, 239; Nureddîn b. Abdülhâdî Ebû’l-Hasan es-Senedî, *Hâşiyetü’s-Senedî Ale’n-Nesâî*, Mektebetü’l-Matbaati’l-İslâmiyye, (Thk. Abdülfettah Ebû Gîdde, I-8 cilt), Halep, 1406/1918, II,179; İbn Manzûr, z.y.n. a.y.

⁶¹ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *El-Câm’i Li-Ahkâmî’l-Kur’ân/Tefsîru’l-Kurtubî*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988, I,11; Ayrıca bkz., Azîm Abâdî, IV, 239.

بالحق بالقرآن/حسنوا أصواتكم بالقرآن/Seslerinizi Kur'ân ile güzelleştiriniz” şeklinde rivâyet edilen haberle desteklemiştir.⁶²

Bu görüşü savunanlar, Kur'ân'ın ses ile süslenmesinin, Kur'ân'ın ezeli Allah kelâmı olduğu gerçeğine hâlel getireceğini düşünmüşler ve “ezeli olan Allah kelâmı, mahluk olan ses ile nasıl süslenebilir?” demişlerdir. Bu düşünceden hareketle hadîste kalp vardır diyerek te'vîl yolunu seçmişlerdir. Oysa Kur'ân'ın esası dışında okunuş esnasında var olan harfler, mahreçler ve sesin tümü Kur'ân'dan değildir. Tümü mahluktur. Dolayısıyla mahluk olan bir şeyin, başka bir mahlukla tezyîn edilmesinde bir sakınca bulunmaması gerekir. Biraz sonra da (3. maddede), izah edileceği üzere buradaki Kur'ân ifadesinden kasıt, kırâattır.

el-Hattâbî, görüşünü daha da pekiştirmek için Berâ'dan, rivâyet ettiği “Seslerinizi Kur'ân'la süsleyiniz,” şeklindeki hadîsin anlamı: “Onun kırâatına çok düşkün olunuz, seslerinizi onunla meşgul ediniz, onu kendinize şiar ve süs ediniz demektir.” Diyor.⁶³

Kurtubî, bu hadîsi, teğannî hadisiyle desteklemek için şöyle diyor: “Kur'ân okurken teğanni yapmayan bizden değildir” sözü “Kur'ân ile sesini güzelleştirmeyen bizden değildir.”⁶⁴ anlamındadır. Nitekim, Abdullah b. Zeyd ve İbn Ebî Müleyke de, hadîsi bu manaya yorumlamışlardır.⁶⁵

2. Müteahhirîn alimlerinden bir çoğu ise, burada kalbe yani savt ve Kur'ân kelimelerinin yer değiştirmesinin gereği yoktur tezini savunarak, “Zeyyînû kelimesinin anlamı, Allah Teala'nın, Kur'ân'ı tertîl ile okuyunuz; şeklindeki emrine imtisaldır” demektedirler. Yani emir, Kur'ân'ı tertîl ve tedebbür ile okumaya teşviktir. Zînet, kendisiyle okunan ses içindir, yoksa Kur'ân için değildir. Arap dilinde: “Şiire yazıklar olsun” demek, şaire yazıklar olsun demektir, şiirin kendisi değildir. Dolayısıyla burada tezyînden kasıt, tertîl, tedebbür ve iraba riayet ederek okumak demektir.⁶⁶

⁶² Kurtubî, *Tefsîr*, I,11.

⁶³ İbn Hacer, XIII, 519; Kurtubî, *et-Tizkâr*, s. 149.

⁶⁴ *Bizden değildir*; ifadesinin manası, bizim dinimizden çıkmıştır, manasında anlaşılmalıdır. Bunun anlamı, Kur'ân'ı bizim tavsiye ettiğimiz güzel biçimde okumamıştır.

⁶⁵ Kurtubî, *et-Tizkâr*, a.y.

⁶⁶ Nevevî Şerhu Sahih-i Müslim, VI, 79; Azîm Abâdî, IV, 239; İbn Manzûr, z.y.n. md. XIII, 2.

3. Bazıları da, “Zeyyinu’l-Kur’âne...” hadîsindeki, Kur’ân ifadesinden kasıt, kırâat yani okumak demektir. Dolayısıyla okuyuşunuzu seslerinizle süsleyiniz demektir. Burada kalp (esvat ve Kur’ân’ın yer değiştirmesi) vechinin bulunmayışı buna delil teşkil eder. Hz. Peygamber’in Ebû Musa’ya “Şüphesiz sana Davûd ailesinin makamlarından bir makam verilmiştir” demesi, ve diğer bir hadîsinde, “Her şeyin bir süsü vardır Kur’ân’ın süsü de, güzel sestir” diye buyurması, burada güzel ses ve makamın kast edildiğine şüphe bırakmayacak kadar açık delildir.⁶⁷

Bize göre de, yukarıda geçen birinci maddede bir uyumsuzluk, bir zorlama söz konusudur. Hiç gerek yokken kalp cihetine gitme, ya da “Zeyyinû” fiilini, açık anlamından çıkarıp mecâzî anlamlara çekmenin hiçbir yolu yoktur. “عرضت الحوض على الناقة/Havuzu deveye getirdim,” sözünün anlamı, zaten “Deveyi havuza götürdüm.” demektir.

Müfessir Kurtûbi konuyla alakalı olarak şunları zikretmektedir: Bazı kimseler, bu meseleyi şu şekilde açıklamışlardır: “Kur’ân’ı seslerinizle süsleyiniz” şeklindeki emirden murat okumaya gayret etmek ve güzel sesle okumaya teşviktir. Yani bu sözün takdirinde şu vardır: “Kırâatinizi/okuyuşunuzu seslerinizle süsleyiniz.” Bu durumda Kur’ân, kırâat/okuyuş anlamına alınmıştır. Nitekim, ayet-i kerîmede: “وقرآن ا وفجر ان لفسر كان مشهودا Sabah okuyuşunu da gözet. Çünkü sabah okuyuşu şahitlerce dinlenmektedir⁶⁸. Burada Kur’ân, kırâat/okuyuş anlamındadır. Aynı şekilde “فإذا قرأناه فاتبع قرآنه/Biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşuna tabi ol.”⁶⁹ ayetinde de, Kur’ân, kırâat/okuyuş manasına alınmıştır.

Nitekim, Sahih-i Müslimde, Abdullah b. Amr’ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Davud’un oğlu Süleyman (as.)’ın gerçekten denizde hapsedip, bağladığı bir takım şeytanlar vardır. Bunların, yerlerinden kurtulup da insanlara Kur’ân diye bir şeyler okumalarının zamanı yaklaşmıştır.”⁷⁰ Bu hadîs-i şerifte geçen Kur’ân da, yine kırâat/okuma anlamındadır.

Bir şair, Hz. Osman (ra.) hakkında şöyle demiştir:

⁶⁷ Nevevî Şerhu Sahih-i Müslim, VI,79; Azîm Abâdî, IV, 239; İbn Manzûr, z.y.n. md. XIII, 2.

⁶⁸ İsrâ, 17/78.

⁶⁹ Kıyâme, 75/18.

⁷⁰ Müslim, Mukaddime, 4.

ضحوا بأشبط عنوان ا لسجود به- يقطع ا الليل تسبيحا وقرآنا
/Secdegâhlarının karanlığı ile, geceyi tesbîhât ve kırâatla geçirip, sabaha ulaştı”⁷¹.

Kurtubî, “Burada, Kur’ân kelimesinin kırâat/okuyuş anlamına alınması doğru bir yorumdur. Ancak kırâat, kırâat ilmi anlamında değil, tilâvet anlamında kullanılmıştır. Aksi takdirde doğru olmaz.”⁷² demektedir. Kurtubî’nin bu görüşüne göre de, tezyîn edilen Kur’ân’ın esası değil, kırâattır. Yani okuyuş esnasında meydana gelen harfler mahreçler, ortaya çıkan ses ve fondur.

Kurtubî’nin, ezgi/makam ile okumaya karşı olduğu halde, bu görüşü ileri sürmesi, Kur’ân’ın makam ile okunmasına karşı olmadığı intibasını vermektedir. Zira bu hadîste sese ve makama karşı olanlar, Kur’ân’ın mahlûk olmadığını, ezeli Allah kelâmı olduğunu, ileri sürerek, mahluk olan ses ve makam ile mahlûk olmayan şeyin süslenemeyeceğini söylemişlerdir⁷³. Bu sebeple de, hadîsi tevil ederek; “Onun kırâatine düşkün olunuz” anlamını vermişlerdir. Eğer hadîsteki Kur’ân kelimesinden maksat kırâat/tilâvet ise, bu durumda mesele kalmamıştır. Dolayısıyla okuyuşlar, güzel sesle ve makamla süslenebilir.

4. Bazı alimler Hz. Aişe’nin rivâyet ettiği, “Kur’ân’ı maharetle okuyan kimse yazıcı meleklerle beraberdir.”⁷⁴ hadîsini açıklarken, “Kur’ânı mahretle okumaktan kasıt, hıfzı ve tilâveti güzel olmaktadır. Kur’ân’ı eğip bükmeden tereddütsüz suhuletle, acele etmeden okumaktır. Allah Teâlâ’nın, Kur’ân öğretip tilâvetini kolaylaştırdığı yazıcı melekler, nasıl suhulet ve kolaylıkla okuyorlarsa, onlar da öyle okurlar, zorlanmazlar”; demişlerdir. Sonra da bunu açıklamak için “Zeyyinu’l-Kur’âne...” hadîsini örnek vererek bunun benzeri olduğunu söylemişlerdir.⁷⁵

Buradan anlaşılacağı üzere “el-Mâhiru Bi’l-Kur’âni...” hadîsi dahi, güzel ses ve makamla ilgilidir. Buhârî’nin, Şarihlerinden İbn Battâl, “El-mâhiru Bi’l-Kur’âni...” hadîsini açıklarken, Buhârî’nin bu hadîsten maksadın, ezberleme ve açıktan okuyuşla beraber güzel ses ve

⁷¹ Kurtubî, *Tefsîr*, I,12, Et-Tizkâr, s. 151.

⁷² Kurtubî, *et-Tizkâr*, a.y.

⁷³ Bkz. Aynı, XXV/181; İbn Hacer, IX, 93.

⁷⁴ *Buhârî*, *Tefsîr*, 68; *Tevhîd*, 100; *Müslim*, *Müsâfirîn*, 38; *İbn Mâce*, Edeb, 52; Ahmed, *Müsned*, VI, 98.

⁷⁵ İbn Hacer, XIII, 519.

makamla okuyuştur. Öyle ki, bu okuyuş şekli, dinleyenlerin çok hoşuna gider; şeklinde düşündüğünü nakleder.⁷⁶

3. Mizmâr hadîsi

Hadîste geçen *mizmâr* kelimesi, Arapça'da (*zemere-yezmiru veya yezmûru, zemren, zemûren, zemerânen*) kökünden türeyip kamıştan yapılan, nefesle çalınan ve çok güzel ses çıkaran bir alettir. Mezmûr veya müzmûr da denilebilir. Güzel sese ve güzel terennüme de mizmâr denilir.⁷⁷ Çoğulu mezâmîr şeklindedir. Mizmâr çalan erkek için *zemmâr*, kadın için *zâmire* isimleri kullanılır.⁷⁸

İbn Abbâs'ın rivâyetine göre, Dâvûd (as.) güzel sesiyle yedi ayrı lahnda /makamda Zebûr okurdu. Hz. Peygamber, Ebû Musa'ya "Şüphesiz sana Dâvûd (as.)'ın güzel makamlarından bir makam verilmiştir." diye buyurması, Ebû Musâ'nın da makam ile okumasının bir işareti olmaktadır. Dâvûd (as.) okuyup ağlamak istediği zaman çevresinde ne kadar canlı mahlukat varsa, hepsi susar, onu dinlerler ve onunla beraber ağlarlardı.⁷⁹ Görüldüğü üzere Allah kelâmı olan Zebûr da makam ile okunmuştur. Özellikleri ve nitelikleri çok farklı olmasına rağmen, Kur'ân'ın da, makam ile okunmasında bir sakınca olmaması gerekir.

Davûd (As)'ın Zebûrdan güzel sesiyle okuduğu pasajlara özellikle dua pasajlarına da aynı şekilde mezâmîr denilir. Dâvûd (as.)'ın sesi ve makamı çok güzel olduğu için mizmâra benzetilmiştir. Hz. Peygamber'in, Ebû Musa'ya: "Sana Dâvûd ailesine verilen mezâmîrlerden bir mezâmîr verildi" demesi, ses güzelliğinin ve ahenginin Dâvûd (as.)'ın sesine benzemesinden dolayıdır. Zira, Dâvûd (as.), güzel seste ve makamda ulaşılan son noktadır⁸⁰. Ebû Musa da, sahabenin ses bakımından en güzel olanıdır. Ebû Osman (en-Nehdî), Ebû Musa'nın sesinin güzelliği hakkında şunları söylemektedir: "Ebû

⁷⁶ İbn Hacer, a.y.

⁷⁷ el-Mübârekfûrî, X, 241.

⁷⁸ İbn Manzûr, z.m.r. md. IV, 327; Zebîdî, es-Seyyîd Muhammed Murtezâ, *Tâcü'l-Arûs*, z.m.r. md. Dâr-ı Libyâ, Bingazî, 1966, I, 2893. Bazıları, zemmâre kelimesi zaniye yani zina eden kadın anlamına gelmektedir demişlerdir. Oysa zina eden kadına remmâze denilmektedir. Kelimeler birbirine benzediğinden karışıklık meydana gelmiş olabilir. Bkz. Zebîdî, *Tâc*, a.y.

⁷⁹ İbn Hacer, 9, 70.

⁸⁰ İbn Manzûr, a.y.

Musa bize namaz kıldırıyor ve bu esnada Kur'ân okuyordu. Sesi, dinlediğim bütün sanc/saz ve berbet/gitarlardan⁸¹ çok daha güzeldi".⁸²

Muâviye, Şamda geceleyin devriye gezerken Ebû Musa'nın evinin yakınlarına uğramış ve onun Kur'ân okuyuşunu dinlemiştir.⁸³

Müslim Şarihi Nevevî, alimlere göre burada *mizmâr*'dan kasıt, güzel sestir. Zemeru kelimesinin aslı ise, şarkı ve terennümdür; demektir.⁸⁴ Kanaatimizce burada Dâvud güzel sesi, mizmâr ise, makamı temsil etmektedir. Zira ne mizmâr makamsız çalınabilir, ne de, şarkılar makamsız söylenebilir. Ebu Osman (en-Nehdî)'in, Ebû Musâ'nın güzel sesini, *sanc* ve *berbet* gibi mûsikî aletlerine teşbih etmesi bir makamın varlığına zaten işaret etmektedir.

Dâvud ailesinden kasıt ise, bizzat Dâvud (as.)'in kendisidir. Çünkü ne ailesinden ne de akrabalarından sesi güzel olan bir kimsenin bulunduğu hakkında bir rivâyet mevcut değildir.

Ses güzelliği, özellikle müzikal terennüm kabiliyeti, başka bir deyişle ses sanatıyla birlikte bulununca, okuyuşta muhteşem bir uyum ve ahenk ortaya çıkar. Hz. Peygamber'in methiyesine mazhar olan Ebû Musa'nın, bu iki özelliğe sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Yani Ebû Musa, hem muhteşem bir sese, hem de, muhteşem bir mûsikî yeteneğine sahip olabilir.

İbn Hacer, İbn Ebî Davûd'dan senedinin sahih olduğunu belirttiği bir rivâyette, Ebû Osman en-Nehdî'nin şöyle dediğini rivâyet etmektedir: "Ebû Musa'nın evine gittim (ve onun okuyuşunu dinledim). Dinlediğim hiçbir saz, hiç bir berbet/gitar ve hiç bir ney sesi onun sesinden daha güzel değildi.⁸⁵ Burada da, Ebu Musa'nın müzikal bir ruha sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla böylesine mûsikî ruhuna sahip bir insanın makam yapmaksızın sadece yüksek bir sesle veya tertîl ile (kaldı ki tertîl de makamı gerektirir) Kur'ân okuyup sesini Hz. Peygamber (sav.)'e veya onun muhterem zevcelerine

⁸¹ Berbet bugünkü gitara benzeyen bir enstrüman olabilir.

⁸² İbn Sa'd, Muhammed b. S'ad b. Mün'i Ebû Abdillah el-Basrî, *Tabakatü'l-Kübrâ*, (I-8 cilt), Dâr-ı Sadır, Beyrut, II, 345, IV, 108.

⁸³ İbn Asâkir, Hafız Ebû'l-Kasım Ali b. Abdullah eş-Şafî'i, *Tarih-i Dimeşk*, (Abdullah b. Kays Maddesi, thk. Ali Şîrî), Dârü'l-Fikr, Beyrut, XXXII, 16-34; Ebu Musa el-Eş'arî için ayrıca bkz., İbn Sa'd, II, 345; Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebû'l-Haccâc el-Mezzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, (I-35 cilt, thk., Beşâr Avvâd Maruf), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1400-1980, XV, 450, İbn Asâkir, a.y.

⁸⁴ *Müslim*, Müsâfirîn, 34; el-Mübârekfûrî, X, 241.

⁸⁵ İbn Hacer, IX, 93.

beğendirmesinden söz edilemez. Ebû Musa'nın, Hz. Peygamber'in veya diğer insanların hoşuna gidecek bir tarz, bir ahenkle okuduğu aşikârdır. Nitekim Hz. Peygamber kendisine: “*Dün gece seni dinledim*” dediğinde o, “*Eğer senin geldiğini bilseydim, daha da, mükemmel okumaya çalışırdım*” diye cevap vermiştir.

Yukarıda geçen bir haberde Hz. Peygamber'in değil de, hanımlarının Ebû Musayı dinledikleri rivâyet edilmiştir. Cahiliye döneminde bazı Araplar, Kur'ân'ın, üslubu, üstün icazı, ahengi ve şiirselliği karşısında hayrete düşüyor ve onu gizlice dinliyorlardı. Hz. Peygamber'in hanımlarının da, bu sebeplerden dolayı, ya da, sadece güzel sestem etkilenerek Kur'ân'ı dinledikleri söylenemez. Gerçekte, bunlarla birlikte söz konusu olan müzikal bir sesin, bir sanatın varlığıdır.

Bize göre *mizmâr* hadîsinde sadece Kur'ân'ın icaz vecihleri, mucizevi yönü, metninin mükemmelliği, anlamının zuhuru, hitabeti veya istiğna gibi konular kastedilmiş değildir. Bunlarla birlikte, özellikle icra, ses güzelliği ve makam da kastedilmiştir. Eğer diğer şeyler kastedilseydi, Şüphesiz Hz. Peygamber (sav.), ona vurgu yapan bir söz söylerdi. “Seni dinledim”, demesi ve onu takdir etmesi, icra, ses ve makam ile ilgilidir. Söz gayet açıktır. Dolayısıyla bunu başka yöne çekmenin, mecaz, kinaye yüklemenin anlamı yoktur.

Hz. Peygamberin güzel sesle ve onun tezahürü olan bir terennümle okuduğu hemen bütün sahabe tarafından bilinen bir gerçektir. Hz. Peygamberin okuyuşunda med, tahsîn, terc'i, hafd ve ref gibi özelliklerden bahsedilmektedir.⁸⁶ Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in kendi odasında Kur'ân okurken bütün bunların tümünün gerçekleştiğini haber vermektedir. Enes (ra.)'e, Hz. Peygamber'in okuyuşu sorulduğunda, medli olduğunu söylemiştir. Kutbe b. Mâlik'te Hz. Peygamber'in bir sabah namazında “والنخل باسقات لها طلع نضيد”⁸⁷ ayetini okurken sesini uzattığını nakleder. Oysa bu son ayette tabii meddin dışında uzatma yoktur. Muhtemelen, buradaki uzatma yine bir ezgi veya terennümle ilgilidir.

Hz. Peygamber: “İnsanların sesleri ve okuyuşları muhtelifdir. Bazıları diğerlerinden daha güzel, daha zıynetli, daha tatlı, daha mürettel, daha maharetli, daha alçak, daha yüksek, daha yumuşak ve

⁸⁶ İbn Hacer, XIII, 519.

⁸⁷ Kâf, 50/10.

daha medlidir...” diye buyurmuştur.⁸⁸ Esasında anlatılanların tümü sesi güzelleştirmek ve terennüm ile okumaktan başka bir şey değildir. Bu özellikleriyle Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı terennümle okuduğu ve böyle bir okuyuşa onay verdiği anlaşılabilir. O tarihten günümüze kadar da aynı şekilde okunarak gelmiştir.

Kur’an-ı Kerim’in mucizevi boyutlarından biri hiç şüphesiz onun kelime ve ifadelerinin ahenkli ve düzenli olmasıdır. Kur’an-ı Kerim’in bu tabii musiki boyutu öylesine güzel ve görkemlidir ki; Arap edebiyatçıları ve şairleri, ilk anlarda Kur’an-ı Kerim’in beşeri gücün ötesinde bir kelim olduğunu, sadece Allah Teâla’nın böyle bir kelâmı ifade edebileceğini ikrar ettiler.

Esasen Ebû Musa da, gerçekte Kur’ân’ın kendine özgü yapısı içerisinde zaten var olan bir müzikaliteyi (Hz. Peygamber’den öğrenerek) icra etmiştir. Kur’ân’ın okunuşunda mevcut olan, medler, sılalar, vakıflar, sekteler, idğamlar, izharlar bu müzikalitenin temel yapı taşlarıdır. Hatta Kur’ân metni içerisinde bulunan dualar, methiyeler, yergiler, darb-ı meseller, alçak ve yüksek sesle okunması gereken yerler (elbette mana ile birlikte) hep müzikaliteyi öne çıkaran ve ona kaynak teşkil eden metinlerdir/pasajlardır.

4. Terc’i Hadîsi

Alimler. Hz. Peygamber’in Kur’ân okuyuşunda üç özelliğin ortaya çıktığını belirtmektedirler. Bunlar: Terc’i, Tertîl, Tersîl/ Teressül’dür.

a) *Terc’i*: “ترجيع/Terc’i, nağme ve elhan ile sesi boğazda döndürerek/elhan ile, nağme yaparak okumaktır.⁸⁹ Kamus mütercimi Asım Efendi, “ترجيع” kelimesini “avazı boğazda terdîd etmekten ibarettir ki, Kur’ân okurken yahut beste söylerken nağme ve ahenge yönelmektir” şeklinde tarif etmektedir.⁹⁰ Nağme ve ahenk vesilesiyle insan gönlü ve kalbi o sesi dinlemeyi arzu eder ve ona yönelir.⁹¹ Bazıları, *terc’i* kelimesini “Okuyuş esnasında hareketlerin vuruşlarının

⁸⁸ Aynî, XXV, 182.

⁸⁹ *Buhârî*, Fedâilü'l-Kur’ân, 30; İbn Manzûr, r.c.’e. VIII, 114, I, 171.

⁹⁰ Muhammed Yakup el-Firûzabâdi, *Kamâsü'l-Mûhîr*, Beyrut, 1401/1980, rec’e, md. I, 931; Zebîdî, *Tâc*, r.c.’e. md. I, 5251.

⁹¹ *Buhârî*, Kitâbü't-Tevhîd, 50.

birbirine yaklaştırılması⁹² şeklinde tarif ederlerken, bazıları da, medleri işbâ etmektedir demişlerdir.⁹³

Terc'î, kırâatta, ezanda, şarkıda, teğannide vb. terennüm edilen diğer şeylerde sesi döndürmek ve söyleneni tekrar etmek demektir. Ezanda terc'î, *Eşhedü en Lâ ilâhe illellâh* ve *Eşhedü enne Muhammede'r-rasûlullah* cümlelerini (iki kere) tekrar etmek demektir.⁹⁴ Seste terc'î ise, boğazda gargara yapar gibi uğultu çıkarmak, deve kükremesi ya da güvercin sesine benzer bir ses çıkarmak değildir. Ya da, buruna vererek, geniz ile tek perdeden hafif bir sada çıkarmak da, değildir. Bilakis, boğazdan derûnî çok perdeli ve lahutî bir ses çıkarmaktır. Şarkıcıların yaptığı gibi avazı boğazda döndürmek, tekrar etmek,⁹⁵ lahn ve nağme ile sesi boğazda döndürmek,⁹⁶ sesi güzelleştirmek⁹⁷ ağılamaklı bir ses ile okumak, bir taraftan sese makam giydirmektir.

Yukarıda belirtildiği gibi Hz. Peygamber, Mekke'nin fethi günü, binek devesi üzerinde Fetih Sûresini terc'î ile okumuştur. Bu, bazılarının iddia ettiği gibi, devenin yürüyüşünden ileri gelen bir avaz değil, özellikle Hz. Peygamber'in okuyuş şeklidir. Terc'î, tertil üzerine biraz daha ziyadeliktir. Çoğunluğun görüşü bu yöndedir. Hz. Peygamber o gün Fetih Sûresini muhtemelen bir coşku, bir zafer veya bir kutlama vesilesiyle güzel bir edâ ve ahenk ile okumuştur. Hadîsin ravîlerinden Muaviye b. Kurra: "Abdullah İbn Muğaffal'a, "Hz. Peygamber'in terc'ii nasıldı" diye sorduğumda, bana, "üç kere â â â şeklinde idi" diye cevap verdi. Sonra Muaviye, "Eğer insanlar benim etrafımda toplanmasalar, ben de, Abdullah gibi elbette terc'î yapardım."⁹⁸ demiştir.

Terc'î de, insanların dikkatini çeken bir niteliğin olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen bu, seste var olan bir sanat, ahenk ve terennümden başka bir şey değildir. İnsanlar güzel ses duydukları bir tarafa yönelirler. Bunun için Buhârîde terc'î için: İnsan kalbi ona yönelir ve onu dinlemeyi arzu eder; denilmektedir.⁹⁹ İbn Muğaffal'ın

⁹² İbn Manzûr, r.c.'e. md. VIII, 114; Zebidî, r.c.'e. I, 5251.

⁹³ İbn Hacer, IX, 92.

⁹⁴ Fîrûzâbâdî, r.c.'e. I, 931;

⁹⁵ İbn Manzûr, r.c.'e. a.y.; Fîrûzâbâdî, r.c.'e. a.y.

⁹⁶ *Buhârî*, Tevhîd, 50; *Müslim*, Müsâfirîn, 35.

⁹⁷ *Buhârî*, Fedâil'l-Kur'ân, 30.

⁹⁸ *Buhârî*, Tevhîd, a.y., Meğâzî, 46.

⁹⁹ *Buhârî*, Tevhîd, a.y.

rivâyetinden çıkan mana da, bu *terc'î*in uzatmaktan yani “a” yı üç a, “i” yi üç “i”, “u” yu üç “u” miktarı çekmekten ibarettir. Buradan Hz. Peygamber’in *terc'î* isteyerek ve bilerek yaptığı anlaşılmalıdır.

İbnü'l-Esîr: “Mekke'nin fethi günü Hz. Peygamber bir deveye binmişti ve Fetih Sûresini okuyordu. Devenin yürüyüşünden dolayı Hz. Peygamber'in sesi titrek olarak çıkmış ve insanlar bunu Hz. Peygamber'in hususiyle yaptığını zannetmişlerdir. Oysa buradaki *terc'î* devenin yürüyüşünden ileri gelmiştir. Hz. Peygamber bizzat *terc'î* yapmamıştır”; demektedir.¹⁰⁰

Bir başka haberde ise, Hz. Peygamber'in o gün bir bineğe binmediği ve dolayısıyla böyle bir *terc'î* olayının meydana gelmediği belirtilmiştir.¹⁰¹

Bazılarına göre de, Hz. Peygamber'in o gün Kur'ân okuyuşunun gayesi, *terc'î* yapmak değil, Kur'ân okuma ibadetini hiçbir şekilde, (deve üzerinde yürüdüğü halde bile) terk etmediğini insanlara göstermektir. Cehri okumasındaki gaye ise, cehri okumanın bazı zamanlarda hafi okumadan daha faziletli olduğunu beyan etmektir. Mesela, t'alîm, gafilleri uyarma vb. durumlarda cehri okumak daha faziletlidir.¹⁰²

Terc'î olayının sadece Mekke'nin fethi gününde vuku bulunduğunu kabul edip, bunu devenin yürüyüşüne bağlamak belki kabul edilebilir. Ancak, *terc'î* olayının, başka zamanlarda da, vuku bulunduğu bir takım rivâyetlerden anlaşılmalıdır. Dolayısıyla *terc'î* i devenin yürüyüşüne bağlamak bir yanlıdır. Ümmü Hânî'den rivâyet edilen bir haberde, şöyle demiştir: “Yatağımda yatarken Peygamber (sav.)'in Kur'ân okuduğunu ve okuyuşunda *terc'î* yaptığını duydum”.¹⁰³ Nitekim Hz. Aişe de, Hz. Peygamber'in okuyuşunda tahsîn, *terc'î*, hafđ ve ref/sesi alçaltıp yükseltme gibi ses sanatlarının vuku bulunduğunu bize nakletmektedir.¹⁰⁴

¹⁰⁰ İbn Manzûr, r.c.'e. VIII, 114.

¹⁰¹ İbn Hacer, IX, 92.

¹⁰² İbn Hacer, IX, 92.

¹⁰³ İbn Hacer, a.y.; Tahavî, Ahmed b. Muhammed b. Sellâme b. Abdülmelik b. Seleme Ebû Cafer et-Tahâvî, *Şerhü Maâni'l-Âsâr*, (1-4 cilt, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1399, I, 131.

¹⁰⁴ İbn Hacer, XIII, 519.

Muhammed b. Ebû Cemre'de, terc'î yapmaya karşı çıkararak, "Esas terc'î, tilâvetin güzelliğidir. Terennüm ile yapılan terc'î değildir. Zira terennüm ile terc'î, kırâatın maksadı olan, huşuya ters düşer" diyor.¹⁰⁵

Oysa Ebû Cemre'nin sözünün aksine, insan nefsi, makam ile okunan kırâatlara, makam ile okunmayan kırâatlardan daha çok meyleder. Çünkü, terennüm ile okumak, kalbin rikkatine / yumuşamasına ve göz yaşı icrasına daha çok tesir eder.¹⁰⁶ Nitekim, Hz. Ömer güzel sesle Kur'ân okuyan bir genci, bu sesinden dolayı cemaate takdim etmiş ve onların önüne geçirmiştir.¹⁰⁷

b) *Tertîl*: Tertîl kelimesi, Arapça "R-T-L" kökünden "tef'îl" ölçüsünde bir mastardır. Sözlükte; sözü güzel, yerinde ve düzenli söylemek, bir şeyi doğru yapmak, düzenlemek, sıralamak, açık açık hakkını vererek açıklamak gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰⁸ Kırâatta tertîl ise; yavaş yavaş, acele etmeden, harfleri ve hareketleri, dizilmiş inci taneleri gibi açık bir şekilde, mana ve hikmeti düşünerek, metni tâne tâne okumak anlamında kullanılmaktadır.¹⁰⁹ Bir başka deyişle tertîl, munfasıl meddî dört veya beş elif miktarı çekecek şekilde gayet ağır bir ahenk ile okumaktır.¹¹⁰ Tahkîk, düşünmek, talim ve temrin içindir. Tertîl ise, tedebbür tefekkür ve istinbat içindir. Dolayısıyla her tahkîk tertîldir. Her tertîl tahkîk değildir.¹¹¹

Kur'ân tertîl üzere nâzil olmuştur. Hz. Peygamber; "Allah, Kur'an'ı indirildiği şekilde okuyanı sever."¹¹² sözleriyle Kur'an'ı tertîl ile okumayı teşvik etmişlerdir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'deki, "*Kur'an'ı açık açık, tâne tâne (tertîl ile) oku*"¹¹³ ayet-i kerîmesi de, bu konuyu açık bir şekilde anlatmaktadır. Fahreddin Râzî bu ayetin yorumuyla ilgili olarak "Kur'an'ı tertîl ile okumak; manasını anlayarak, ayetlerin içerdiği

¹⁰⁵ İbn Hacer, IX, 92.

¹⁰⁶ İbn Hacer, IX, 72.

¹⁰⁷ İbn Hacer, IX, 92.

¹⁰⁸ Rağıp el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'ân*, (thk., Safvân Adnân davûdî), Dâru'l-Kalem, Dimşek, 1992, s. 273.

¹⁰⁹ Kurtubî, *Tesîr*, I, 17.

¹¹⁰ Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, (1-9 cilt), Eser Kitabevi İstanbul tsz. VIII,5428.

¹¹¹ İbn Cezerî, *En-Neşr Fî'l-Kırâati'l-Aşr*, (thk., Ali Muhammed ed-Debb'a), Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî Beyrut, tsz., I,209; Muhammed Mekkî, *Nihâyetü Kavli'l-Müfîd fî İlmî't-Tecvîd*, Dâru't-Tibâati'l-Âmire, Bulak/Mısır, 1308, s. 16,17.

¹¹² İbn Cezerî, I, 208, İbn Huzeyme'nin Sahih'inden naklen; Muhammed Mekkî, *Nihâyetü Kavli'l-Mifîd*, s. 17, 18.

¹¹³ Müzzemmil, 73/4.

gerçekleri iyice düşünerek okumaktır. Allah'ın azametini belirten ayetleri, bu azameti gönlünde hissederek, tehdit ve müjdeyi içeren ayetleri de, ümit ve korku duygularıyla dolup taşarak okumaktır"¹¹⁴; demektedir. Gazâlî de, Kur'ân okumaktan maksadın, manasını anlamak ve üzerinde düşünmek olabileceğini; bunun için de Kur'an'ın tertîl üzere okunmasının gerekli olduğunu vurgulamıştır¹¹⁵. Ayrıca Gazâlî: "Tertîl ile okumak, yalnız tedebbür için değildir. Kur'ân'ın manasını anlamayan Arab'ın dışındaki kimselerin de, tertîl ile okuması müstehaptır. Çünkü tertîl, kalbe vakar ve hürmet itibariyle acelecilikten daha yakın, tesir itibariyle daha üstündür."¹¹⁶

c) *Teressül*: Teressül yahut tersîl, okuyuşta acele etmeden tahkîk ve tedebbür ile yani manasını düşünerek ve her harfin hakkını vererek okumaktır. Bazı kimseler de teressül, ayetleri peş peşe, biri biri ardınca okumaktır; demişlerdir.¹¹⁷

Teressül yahut tersîl bir bakımdan tertîl demektir. "*Teressele'r-racülü*" demek, insanın konuşmalarında yürüyüşünde ve diğer hareketlerinde acele etmeden, teenni ile hareket etmesi demektir.¹¹⁸ Câbir b. Abdullah (ra.)'tan gelen bir rivâyette ... *يا بلال اذا أذنت فترسل* / *Ey Bilâl! ezân okuduğun zaman acele etmeden teressül ile oku...*" diye buyrulmaktadır.¹¹⁹ Hz. Peygamber, Kur'ân-ı Kerîm okurken özellikle medlere önem verirdi. Katade'nin bir sualine, Enes b. Mâlik: "Hz. Peygamber, meddi icap eden yerleri uzatırdı" diye cevap vermiştir. Başka bir vesile ile yine aynı soruya Enes b. Mâlik: "Hz. Peygamber'in okuyuşu medli idi" demiştir.¹²⁰ Sonra besmeleyi okuyup "Bismillaaah", "er-Rahmaaan", "er-Rahiiim" kelimelerini bu şekilde uzatmıştır. Hz. Peygamber'in okuyuşu hakkında Ümmü Seleme de: "Onun kırâati harf harf üzeredir." demiştir.¹²¹ Bu çeşit okuyuşa kırâat-ı müfessera

¹¹⁴ Bkz. Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb/et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütüb'l-Arabiyye, Tahrân, tsz., XXX, 174.

¹¹⁵ Bkz. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Marife, Beyrut, tsz. I,277; İbn Cezerî, I, 209.

¹¹⁶ Gazâlî, a.y.; İbn Cezerî, a.y.; Karaçam İsmâil, *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1991, s. 180.

¹¹⁷ Zebîdî, I, 7108.

¹¹⁸ Zebîdî, r.s.l. md. I, 7108

¹¹⁹ Tirmizî, Salât, 143; İbn Manzûr, r.s.l. XI, 281.

¹²⁰ Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 29; *Ebû Dâvûd*, Sücûdi's-Salât, 355; Ayrıca bkz., Okîç Tayip, *Kur'ân-ı Kerîm'in Üslûb ve Kırâati*, Atatürk Üniversitesi, İlahiyât Fak. Yayınları, tsz. s. 22,

¹²¹ Ebû Dâvûd, a.y.;; Tirmizî, Salât, 140, 143.

denilmektedir.¹²² Yukarıda geçtiği üzere Tirmizîde rivâyet edilen bazı hadislerde Hz. Peygamber (sav.), ezanın uzatılmasını ve ezanda tersîl ve tercî yapılmasını tavsiye etmektedir.¹²³ Bilâl (ra)'e “Ya Bilâl! ezan okuduğun zaman rahat ve uzun oku...”¹²⁴ demesi burada bir ahengin varlığına delalet eder. Zira ahenk olmadan sesi uzatmanın çok güzel olamayacağı aşikârdır. Ezânda tercî ne anlama geliyorsa, Kur’ân’da tercîinde aynı anlama gelmesi gerekmektedir.

Hız. Peygamber güzel okumasıyla meşhur olan sahbîleri Kur’ân okurken dinlemeyi severdi. Abdullah İbn Mesud, bu husustaki bir hatırasını bize şöyle nakletmektedir. Hız. Peygamber (sav.) bir gün kendisine Kur’ân-ı Kerîmden bir şey okumasını emredince: “Ey Allah’ın Rasûlü! Kur’ân-ı Kerîm sana nazil olduğu halde, ben sana onu nasıl okuyayım?” diye mukabele bulunmuştu. Bunun üzerine Hız. Peygamber: “Onu başkasından da dinlemeyi severim” diye buyurmuştur. Hız. Peygamber’in bu isteğini yerine getiren İbn Mes’ud, o sırada Nisâ Sûresinden birkaç ayet okumaya başlamıştır. “كَيْفَ إِذَا جِئْنَا... مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ... halde her milletten bir şahit getirerek, seni de bütün bunlara şahit olarak getirdiğimiz zaman, onların hali ne olacak...”¹²⁵ ayetine gelince, Hız. Peygamber onu durdurmuştur. İbn Mes’ud o anda Hız. Peygamber’in gözlerinin yaşla dolduğunu fark etmiştir.¹²⁶ Burada, İbn Mes’ud’un hüznü bir eda ve makam ile okuduğu anlaşılmaktadır.

İbn Mâce’nin rivâyet ettiğine göre Hız. Aîşe (ra.) şöyle anlatmaktadır: “Rasulullah zamanında yatsıdan sonra bir keresinde eve gelmekte geç kalmıştım. Eve geldiğimde, Rasulullah (sav.): “Nerede idin?” diye sordu. Ben de: “Arkadaşlarından birinin kırâatini dinliyordum. Onun kırâati gibi bir krâat şu ana kadar hiç kimseden duymadım.” dedim. Sonra beraber kalktık o şahsın okuyuşunu dinlemeye gittik. Rasulullah (sav.) onu dinledikten sonra bana dönerek şöyle dedi: “Bu, Salim’in kölesi Ebû Huzeyfe’dir. Ümmetim içerisinde böylesini bulandıran Allah (cc.)’a hamdolsun” diye buyurdu.¹²⁷

¹²² Tirmizî, Tirmizî Fedâilü'l-Kur’ân, 23.

¹²³ Tirmizî, Salât, 140, 143; Ebû Dâvûd, Salât, 28.

¹²⁴ Tirmizî, a.y.

¹²⁵ Nisâ, 4/41.

¹²⁶ Buhârî, Fedâilü'l-Kur’ân, 33; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirin, 39, 40; Tirmizî, Tefsîr, 5; Ayrıca bkz., Okıç Tayyib, s. 23.

¹²⁷ İbn Mâce, İkâmetüs-Salât, 176.

5. “Mâ Ezine Linebiyyin...” Hadisi

Bu hadîs “*Men Lem yeteğanne...*” hadîsiyle benzerlikler göstermektedir. Bununla birlikte farklı bazı düşünceleri burada özlü bir şekilde arzetmeye çalışacağız. Teğannî¹²⁸ kelimesi, burada da aynı şekilde 1. Güzel ses, 2. İstiğnâ, 3. Hüzünlü edâ, 4. Teşâgul/Kur’ân ile meşgul olma, 5. Telezüzü/Haz duyma, 6. Alışkanlık haline getirme gibi anlamlara gelmektedir.

1. Ebû Ubeyd, her ne kadar, İbn Mesûd’un, “Al-i İmrân Sûresini okuyan zengin olur”, sözünü ve A’şâ’nın “خفيف – بالعراق” şeklindeki şiirini örnek vererek, “Teğannî” nin “istiğnâ” manasını geldiğini söylese de, burada teğannî istiğna manasına değildir. İkamet ve alışkanlık manasıdır. Dolayısıyla A’şâ’nın şiirini bu hadîse örnek getirerek teğanniye istiğna anlamına almak çok yerinde değildir. Esasen A’şâ da, burada teğannîden istiğnâ değil, ikamet manasını kast etmektedir. Çünkü tûl ile vasıflanmak istiğnâdan daha çok teğannîye uygun düşmektedir. Yani “uzun ikamet” deyimini, “uzun zenginlik” deyiminden daha anlamlıdır.¹²⁹ “... كان لم يغنوا...”¹³⁰ ayetinde de, teğannî ikamet ve alışkanlık anlamında kullanılmıştır. Nitekim Şafii, İbn Battâl, İbn Ebî Müleyke, Abdullah b. Mübârek, Nadr b. Şümeyl buradaki teğannîyi “tahsînü’s-savt/güzel ses” diye açıklamışlardır.¹³¹ Ebû Hureyre’den rivâyet edilen “ما أذن لنبي حسن الترنم با القرآن/Allah teâla Kur’ân’ı güzel terennüm ederek okuyan bir peygamberi dinlediği kadar hiçbir şeyi dinlemedi.” şeklindeki hadîsle Taberî’nin İbn Şihâb’dan naklettiği: “ما أذن لنبي في الترنم في القرآن/Kur’ânı terennüm ederek okuyan bir peygamberi dinlediği kadar hiç bir şeyi dinlemedi.”¹³² şeklindeki hadîs de, bu manayı desteklemektedir. Taberî: “Eğer teğanni, istiğnâ manasına olsaydı, hadîste savt ve cehr kelimelerini zikretmenin bir anlamı kalmazdı.”¹³³ demektedir. Cehr ve savt’ın zikredilmesi Kur’ân’ın teğanni ile okunmasını desteklemektedir.

¹²⁸ İlk hadîste, “*lem-yeteğenne*” şeklinde geçen kelime, beşinci hadîste (Mâ Ezine Hadîsinde), yâ harfinin ilavesiyle “*Yeteğennâ*” şeklinde geçmektedir.

¹²⁹ İbn Hacer, IX, 70.

¹³⁰ Hûd, 11/68.

¹³¹ İbn Hacer, IX, 70.

¹³² İbn Hacer, IX, 68.

¹³³ İbn Hacer, IX, 70.

2. Müfessir Kurtubî, Taberî'nin bu sözüne karşı çıkararak şunları zikretmektedir: “Bize ve bir takım alimlere göre, “açıktan okumak” ifadesi ister Peygamber (sav.)’in sözü, ister Ebû Hurayre’nin, ister başkasının, kısaca kimin sözü olursa olsun, “Açıktan okuma”nın anlamında onların, Kur’ân’ı makam ile okuma arzularına dair bir delil yoktur. Eğer, öyle olsaydı, hadîste “جهر- يجهر /açıktan okumak” fiili değil, “طرب- يترب /nağme yapmak” fiili kullanılırdı. Araplar, sesini her yükselten ve onu devam ettiren kimseye, her ne kadar şarkı nağmesiyle makam yapmasa bile, “ğânî/şarkıcı” derler. Sahabe bunu bu şekilde tefsîr etmişlerdir. Sözlerin en yücesi budur. En iyisi de, bu görüşe uymaktır.”¹³⁴

Kurtubî sözlerine şöyle devam ediyor: “Açıktan okumak” sözünü, Ebû Hurayre ve Ümmü Seleme bu şekilde açıklamışlardır. Nitekim, bunun doğruluğuna İbn Mâce’nin “Sünen”in de rivâyet ettiği şu hadîs de delil teşkil eder. Aişe (ra.) demiştir ki: “Rasulullah (sav.) hayatta iken bir gece yatsıdan sonra yanına gitmekte geç kaldım. Yanına gidince bana, “nerede idin diye sordu.” Ben de, “Senin ashabından bir adamın Kur’ân okuyuşunu dinliyordum. Onun okuyuşunun ve sesinin bir benzerini hiç kimseden işitmedim,” dedim. Bunun üzerine, Rasulullah (sav.) kalktı ve yürüdü. Ben de onunla beraber gittim. Okuyarı dinledikten sonra bana dönerek şöyle dedi. “Bu Salim’in kölsi Ebû Huzeyfe’dir. Allah’a hamd olsun ki bunun gibilerini benim ümmetimin içinde yaratmıştır.”¹³⁵ Bu hadîs-i şerifteki nağme yapmaya dair bir delil yoktur. Çünkü Hz. Aişe: “...Onun okuyuşundaki terc’iini, coşkusu ve makamını işittim” dememiş, “...Onun okuyuşunun ve sesinin bir benzerini işitmedim...” demiştir. Allah (cc.), en iyisini bilendir.¹³⁶

3. Taberânî ve İbn Ebî Şeybe’nin Ukbe b. Amir’den rivâyet ettikleri, “تلموا القرآن وغنوا به و اقتنوه فوالذي نفسي بيده لهو أشد تفصيا من الخاض في العقل /Kur’ân’ı öğreniniz, onunla teğannî ediniz, /güzel sesle ve tecvidine riayet ederek makamla okuyunuz, ona sarılınız, Nefsim kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki, (aksi halde) Kur’ân, devenin yularından boşanıp kaçmasından daha şiddetli bir şekilde kaçır gider.”¹³⁷ İbn Ebî Şeybe’nin

¹³⁴ Kurtubî, *Tefsîr*, I,14, et-Tizkâr, s. 155.

¹³⁵ İbn Mâce, *İkametü’s-Salât*, 176; Ahmed, *Müsned*, VI,145; Kurtubî, et-Tizkâr, s. 156.

¹³⁶ Kurtubî, et-Tizkâr, a.y.

¹³⁷ Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebü’l-Kasım et-Taberânî, *M’ucemü’l-Kebîr*, (1-20 cilt, thk., Hamdî b. Abdülmeccid), Mektebetü’l-Ulûm Ve’l-Hikem, Musul, 1404/1983, XVII, 290; Abdullah b. Muhammed b. Ebû Şeybe, *Musannefu İbn Ebî*

Musannef'inde "و اغنوا به/onunla teğannî ediniz" yerine "و افسوا به/onu ifşâ ediniz" ifadesi geçmektedir.¹³⁸ Ancak meşhur olan "و اغنوا به" ifadesidir.¹³⁹ Arap dilindeki gelenek ise, teğannî nin ses ile terc'i yapmak anlamında olduğudur. Şair Hassan, bir şiirinde "تغن با لشعر/" derken bunu kastetmektedir.

İbn Ebî Müleyke'nin Abdurrahman b. es-Sâib'den rivâyet ettiği S'ad b. Ebî Vakkas hadîsi de bu anlamı desteklemektedir. Şöyleki: Abdurrahman b. es-Sâib şöyle demiştir: "S'ad b. Ebî Vakkas gözleri â'mâ olduğu dönemde bizim taraflara uğramıştı. Selam vererek yanına gittim. Bana sen kimsin? diye sordu. Ben de kendimi tanıttım. Bana: "Ey kardeşimin oğlu! güzel sesinle Kur'ân okuduğun haberini aldım. Ben Rasulullah (sav.)'ın: "Şüphesiz bu Kur'ân, hüzn ile inmiştir. Onu okuduğunuz zaman ağlayınız; eğer ağlayamıyorsanız ağlar gibi yapınız. Onunla teğannî ediniz; kim onunla teğannî etmezse bizden değildir" dediğini işitmiştim.¹⁴⁰

Ebû Ne'îm'de, Hilyetü'l-Evliyâ adlı kitabında, Şafi'î'nin, hadîsin açıklamasını yaparken, burada ki teğannînin istiğna anlamında değil, tehazzün/hüzünlü bir edâ ve terennüm/makam yaparak okuma anlamında olduğunu söylediğini, bildirmektedir.¹⁴¹ Hadîste (بجهره) açıktan okumak ifadesinin zikredilmesi sesle ve işitme ile ilgilidir. Oysa istiğnada ses ve işitme ile ilgili bir durum söz konusu değildir. Zaten diğer kitaplar ve dinlerin tümünden, Kur'ân ile istiğna etmek/yetinmek bütün Müslümanlar üzerine gereken bir vecibedir. Dolayısıyla burada teğannîyi istiğna anlamına almanın gereği yoktur. Araplar, teğannî yi özellikle ses için kullanmaktadırlar. Mesela, birisi sesini yükselttiği zaman ona: "Teğanni etti" derler.¹⁴² Berâ (b. Azîb ra.)'den rivâyet edilen bir hadîste şöyle demektedir: "Rasulullah (sav.)'ı akşam

Şeybe, (1-7 cilt, thk., Kemâl Yusuf el-Hût), Mektebetü'r-Ruşd, Riyâd, 1409, VI, 123; İbn Hacer, IX, 70;

¹³⁸ Bkz. *İbn Ebî Şeybe*, a.y.

¹³⁹ İbn Hacer, IX, 69.

¹⁴⁰ Beyhakî, *Şua'bü'l-İmân*, II,388; Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ Ebû Ya'lâ el-Mustülî, et-Temîmî, *Müsned-i Ebî Ya'lâ*, (1-13 cilt, thk. Hüseyin Selîm Eşed), Dâru'l-Me'mûn Li't-Türâs, Dimeşk, tsz. II,49.

¹⁴¹ Ebû Ne'îm Ahmed b Abdullah el-İsbehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabâkâtü'l-Esfiyâ*, (1-10 cilt), Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrut, 1405, IX, 104, 141; İbn Hacer, IX, 70.

¹⁴² İbn Hacer a.y.

namazında “Ve’t-Tîn ve’z-zeytûn” sûresini okurken işittim. Hiçbir kimseden ondan daha güzel bir ses işitmedim”.¹⁴³

İbnu Battâl, Sahâbe ve Tabiîn’e mensup bir grup alimden elhan/ezgi ile okumayı câiz gördüklerini rivâyet etmiştir. İmam Şâfiî’nin de bunu caiz gördüğünü söylemiştir. Ebû Hanife’nin de, aynı görüşte olduğunu Tahâvî rivâyet etmektedir. Şâfiî ulemâsından el-Fûrânî: “Câiz ve hatta müstehabtır. Görülen zâhirî ihtilâf ise harflerin telaffuzunda mahreçlere riâyet endişesinden kaynaklanır.” demektedir. İbn Hacer, Gazâlî, Bendenîcî ve Sahubû’z-Zehîre’nin de Fûrânî ile aynı görüşte olduklarını zikretmektedir.¹⁴⁴

Mahrecin bozulması halinde elhânın haram olduğunda icmâ bulunduğunu Nevevî şu şekilde nakletmektedir: “Ulema, Kur’ân-ı Kerîm’in okunuşunda sesin güzelleştirilmesinin müstehab olduğunda icmâ etmişlerdir; yeter ki medd yapılırken normal hudud aşılmamış olsun. Şayet haddi aşarak bir harf ziyade edilirse veya bir harf gizlenirse bu haramdır¹⁴⁵. İmam Şâfiî: “Eğer elhân, elfazdan herhangi birinin mahrecinden dışarı çıkmasına sebep olursa haramdır; demiştir¹⁴⁶.”

İbn Hacer de, elhân ile okumayı savunarak şöyle demektedir: “Şurası muhakkak ki insan nefsinin terennümle okunan kıraatı dinleme hususunda duyduğu meyil, terennümsüz kıraate duyduğu meyilden fazladır. Çünkü hoşça giden şey kalbi rikkate getirmede olsun, ağlatmada olsun daha müessirdir.”¹⁴⁷

6. Yukarıda zikredilen hadislerin dışında bir de, Beyhakî ve et-Taberânî tarafından rivâyet edilen “Kur’ân’ı Arab’ın makamı ve sesleriyle okuyunuz”; hadîsi vardır. Hadîs, sened yönünden çok sağlam olmamakla¹⁴⁸ birlikte konumuzla doğrudan ilgili ve halk arasında

¹⁴³ Buharî, Sıfatü’s-Salât, 20; Müslim, Salât, 36; Ayrıca bkz. Nevevî, Ebû Zekiriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Tibyân Fî âdâb-i Hameleti’l-Kur’ân*, (thk., Muhammed el-Haccâr), Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiye, Beyrut, 1410/1990, s. 105.

¹⁴⁴ İbn Hacer, IX/72.

¹⁴⁵ Nevevî, *et-Tibyân*, 104,105; İbn Hacer, IX/72.

¹⁴⁶ İbn Hacer, IX/72.

¹⁴⁷ İbn Hacer, a.y.

¹⁴⁸ Bkz. Ahmed b Ali b. Hacer Ebû’l-Fadl el-Askalânî eş-Şâfiî, *Lisânü’l-Mizân*, (1-7 cilt, thk.Dâiretü’l-Muarrefü’n-Nizâmiye el-Hind), Müessesetü’l-A’lemî, Beyrut, 1406/1986, II,319; Abdurreûf el-Münâvî, *Feydu’l-Kadîr Şerhu Câmi’u’s-Sağîr*, (1-6 cilt), Mektebetü’t-Ticêriyyeti’l-Kübrâ Mısır, 1356, II, 65.

yaygın olduğu için zikretmek yerinde olacaktır. Hadîsin tam metni şu şekildedir:

اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل الكتابين وأهل الفسق فإنه سيجيء بعدي قوم يرجعون بالقرآن ترجيع الغناء والرهبانية والنوح لا يجاوز حناجرهم /Kur'ân'ı Arap ahengi ve onların sesleriyle okuyunuz. Yahdiler'in, Hristiyanlar'ın ve fîsk sahibi kimselerin okuyuşundan kaçınınız. Şüphesiz benden sonra bir takım kimseler gelecek, Kur'ân'ı şarkıcıların, ruhbanların ve mersiyecilerin ahengiyle okuyacaklardır. Kur'ân onların hançerelerinden aşağı inmez. Onların ve onların durumu hoşlarına giden kimselerin kalpleri, Kur'ânla değil, başka şeylerle meşguldür".¹⁴⁹ Bazı varyantlarda "fîsk ehli..." yerine "aşk ehli..." ifadesi geçmektedir.¹⁵⁰ Buna göre, "Kur'ân'ı, aşk şarkıları ya da aşıkların söyledikleri makamlar gibi okumayınız..." demektir.

Hadîsteki "lahn" kelimesi ölçülü, ahenkli, biçimli, bir anlam için vaz edilmiş seslere denir. Çoğulu elhân ve lühûn şeklindedir. Bunun dışında birçok anlamı daha vardır ki, bunlardan bazıları şöyledir:

a) Hata yapmak, doğrudan ayrılmak, doğruyu terk etmek, okuyuşta, şiirde vb. şeylerde hata yapmak, yanlış okumak, yanlış yapmak demektir.

b) Kendi şivesiyle konuşmak, konuştuğunu kendisi anladığı halde başkası anlamamak.

c) Tevriye yapmak, başkasının anlamasını engellemek, meram ve maksadını gizlemek, bir şey murat edip zahirde başka şey göstermek.¹⁵¹

d) İyice kavramak, anlamak, zarif konuşmak, sözün ilerisini gerisini sezme, açık ifadelerle belirtmek, delilini iyi açıklamak. Bu anlamda Hz. Peygamber bir hadîsinde "الحن بحجته.../delilini daha sağlam yapmak" ifadesini kullanmıştır.¹⁵²

¹⁴⁹ Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, II, 540; Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebü'l-Kasım et-Taberânî, *M'ucemü'l-Evsad*, (thk. Tarık b. Abdillâh b. Muhammed), Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1415, VII, 183.

¹⁵⁰ Bkz. Kurtubî, *Tefsîr*, I, 39; İbn Manzûr, XIII, 379.

¹⁵¹ Bkz., İbn Manzûr, l.h.n. XIII, 379.

¹⁵² Hadîsin devamı şu şekildedir: "Sizler hasımlaşarak bana geliyorsunuz. Bir kısmınızın diğer bir kısmından delilini daha sağlam daha zekice ileri sürdüğü muhtemeldir. Kimin lehine kardeşinin hakkından bir şeyle hüküm vermişsem, kesin olarak onun için cehennem azabından bir kısmını kaldırmışım demektir. Bkz. *Buhârî*, Şehâdât, 27; *Müslim*, Ekziyye, 3; *Ebü Dâvûd*, Ekziyye, 7; *Tirmizî*, Ahkâm, 12; *Nesâî*, Adâbu'l-Kuzât, 13; Ayrıca bkz. İbn Manzûr, a.y.

e) Bazıları, lehanu (hâ harfinin fethasıyla) kelimesinin akıllılık, zekilik, keskin kavrayış anlamına geldiğini, lahnu (ha harfinin sükûnuyla) kelimesinin ise, hata yapmak, yanlış yapmak, doğru yoldan sapmak anlamına geldiğini söylemişlerdir. Bazıları da, hareke ile veya harekesiz olarak, kelâmın durumuna göre, her iki anlama gelebileceğini söylemişlerdir.¹⁵³

f) Hz. Peygamberden rivâyet edilen “أن القرآن نزل بلحن قريش /Şüphesiz bu Kur’ân Kureyş lehçesiyle inmiştir”, hadîsine göre, lahanu (ha harfinin harekesiyle) kelimesi aynı şekilde dil ve lehçe anlamına gelmektedir. Hz. Ömer (ra.) “تعلموا الفرائض والسنة واللحن/feraizi, sünneti ve lehçeyi öğreniniz” buyurmuştur. Ebû Ubeyd, Ömer (ra.)’in “...اللحن تعلموا ” sözünden lahna “hata yapmak” anlamını vererek, “Ferâizi, sünneti ve dilde vuku bulacak hataları öğreniniz” anlamını vermiştir. Aynı şekilde Bir keresinde Muâviye çevresindekilere Ebî Ziyâd’ın nasıl bir kişi olduğunu sorunca ona “انه ظريف على أنه يلحن.../Zarif, akıllı bir kişidir sözü belîğ ve hoş konuşur” şeklinde cevap verilmiştir. Buna göre de, lehanu, akıllı, anlayışlı, hoş ve belîğ konuşan anlamında kullanılmıştır.¹⁵⁴

Bazı alimlere göre *lehanu*, açık ve herkesin anlayacağı bir şekilde konuşmak anlamına gelmektedir. Nitekim Kattâl el-Kilâbî, bir sözünde “ولقد لحنتم لكم لكيما تفهموا.../Anlayasınız diye size gayet açık konuştum...”¹⁵⁵ demiştir. Ömer İbn Abdülazîz de, bir sözünde, “عجبت لمن لحن الناس.../İnsanlara açık konuşan kimseden hoşlanırım...” demiştir. Mâlik b. Esmâ’da, “وخير الحديث ما كان لحنًا/Sözün en hayırlısı açık ve anlaşılır olanıdır” demiştir. “...ولتعرفنهم في لحن القول.../Elbette sen onları konuşma tarzlarından tanırsın...”¹⁵⁶ ayetinde de, bu anlamda kullanılmıştır.

Şüphesiz bu anlamlardan, bize göre en uygun olanı, ötmek, şakımak, coşmak, terennüm etmek, şarkı söylemek, güzel sesle okumak gibi anlamlardır.¹⁵⁷ Hadîsin genel kapsamı da, bizi bu anlayışa sevk etmektedir. Çünkü hemen lühûn kelimesinin ardından esvât kelimesi daha sonra da, “Bir kavim gelecek, onlar Kur’ân okuyacaklar...” ifadesi yer almaktadır. Bu ifadeler mutlak surette tilâvet, ses ve terennüm ile

¹⁵³ İbn Manzûr, a.y.

¹⁵⁴ İbn Manzûr, a.y.

¹⁵⁵ İbn Manzûr, XIII, 379; Zebîdî, I, 8162.

¹⁵⁶ Muhammed, 47/30.

¹⁵⁷ İbn Manzûr, l.h.n. XIII, 379.

ilgilidir. Yukarıda geçen mezkûr rivâyet ve nakillerin mevzu bahis olan hadîsle ve onun anlamlarıyla alakaları yoktur. Başka zaman ve mekânlarda söylenmiş sözlerdir. Özellikle Arap dili ve lehçeleriyle ilgilidir. Bunun için el-Ezherî: “Hz. Ömer’in lahını öğreniniz sözünden maskat, Kur’ân’ı öğrendiğiniz gibi, Arap dilini ve delâlet ettiği manaları öğreniniz demektir” diyor.¹⁵⁸ Ebi Mehdî: **اقْرؤوا القرآن بلحون** ”

“...العرب” hadîsindeki Lahn kelimesinin yukarıda anlatılan şeylerle alakasının olmadığını, burada *ğinâ*, *terci* ve *tatrîb* yani ses güzelliği ve makamla alakalı olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁹ Nitekim Araplar, “فلان لا يعرف” falan adam şu şiiri bilmiyor” dedikleri zaman, bundan “لا يعرف” falan adam o şiiri makamla okumayı bilmiyor” anlamını çıkarırlar. Bundan da Arapların İslâm öncesinde bazı şiirleri besteledikleri ve onları makamla okudukları ortaya çıkmaktadır. Bahse konu olan hadîste geçen lahn ise, *tatrîb*, *ğinâ*, *terci’u’s-savt*, *tahsînü’l-kırâe* anlamındadır.¹⁶⁰

Şunu belirtelim ki, burada “Arab’ın lahını...” ifadesinden maksat, mutlaka Arab’ın terennümüyle, Arab’ın ezgisiyle okuyunuz anlamında değildir. Bundan maksat Kur’ân tilâvetini, eğip büğmeden, şarkı gibi, aşıkların söylediği uzun hava veya genelde oyun havası gibi bestelenebilen, çalgı isteyen, ezgiler zümresine sokmadan Kur’ân’ın öz ahengi içerisinde okumaktır.

IV. NETİCE

Teğannî kelimesi birçok yerde makam yapmak, şevke getirmek, şarkı söylemek gibi anlamlara gelen *tatrîb* kelimesiyle açıklanmaktadır.¹⁶¹ Dolayısıyla zikredilen hadîslerde geçen teğannî, elhân, mizmâr gibi ifadelerin tümü, Kur’ân’ın güzel ses ve bir terennümle okunmasına işaret ederler. Kur’ân’ı çok güzel okuyan Ebû Musâ için, sadece ses güzelliğinden söz etmek yeterli değildir. Onun Kur’ân’ı bir bir ahenk ve bir ezgi ile okuduğu aşikârdır. Zira düz okuyuşta, hitabede ya da şiir okuyuşunda bir ahenkten söz edilebilir ama ses güzelliğinden söz edilemez. Şunu belirtmek gerekir ki, bizatihi seste güzellik olmakla birlikte, gerçek ses güzelliğini, sesi kullanma

¹⁵⁸ İbn Manzûr, a.y.

¹⁵⁹ İbn Manzûr, a.y.

¹⁶⁰ İbn Manzûr, a.y.

¹⁶¹ *Buhârî*, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 31; *Müslim*, *Müsâfirîn*, 34; *İbn Mâce*, *İkâmetü’s-Salât*, 176.

melekesinde, müzikal terennümde ve iyi bir kulağa sahip olma gibi becerilerde aramak gerekir. Bülbülün sesinin güzelliği hiç şüphesiz onun ahenginde ve nağmelerindedir.

İnsanda çeşitli duygusal ve akıl dışı heyecanlara yol açan bazı müzik ve melodilerin aksine Kur'an-ı Kerimin ahengi ve öz musikisi yüce ve ince duyguları uyandırıp zirveye ulaştırıyor, akıl gücünü sağlamlaştırıyor, aydınlatıyor, insanın ruhunu yüce manevî değer ve atmosferlere sevk ediyor. Bu Sebep Hz. Peygamber (sav.) bir hadîsi şerifte: "Her şeyin bir süsü vardır. Kur'an'ın süsü ve ziyetiyse onun güzel nidası ve sesidir" diye buyurmuştur.¹⁶²

Kur'an-ı Kerim kavramlarının ahenk ve düzeni, gönül ferahlatıcı ve okşayıcı bir nağme oluşturup, insanı duygulandırır, gönülleri kendine cezp eder. Çünkü nağme denilen şey, "metlûvve" değil, "tilâvet" e bağlı, ancak ona musallattır. Tilâvet ise, tâlinin/okuyucunun yaptığı iştir. Binaenaleyh, tilâvetin yolunda ve yakışığında olan melodiden hiç korkusu olmaz.¹⁶³

Güzel ses ve terennüm Kur'an'ın güzelliğine güzellik katar. Ancak bu kırâat ehli indinde, muteber olan kaidelere ve tecvîd kurallarına riayet etmek ve Kur'an nazmını muhafaza şartlarına bağlıdır. Yalnız nağmeye önem verip Kur'an'ın edâsını ihmal etmek, kırâatta elhan kerih görenlerin eline delil vermek olur. Bu sebeple nağme yaparken mahreci, tecvîdi, edâyı da ihmal etmemek gerekir. Şüphesiz bunları bir arada bulundurarak okuyan kimsenin kırâatı, diğerlerinden daha çok tercih edilen kırâattır.

Nevevî, bu hususla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Makam ile icre edilen kıraat, eğer bir hareke ilave etmek ya da bir hareke çıkarmak suretiyle Kur'an lafızlarını sîgasından çıkarırsa; uzatılacak yeri kısa, kısaltılacak yeri uzun olarak icra ederse; bazı lafızları yaymak ve germek suretiyle gizlerse; okuyuşta mana karışıklığına sebebiyet verirse, bu okuyuş tarzı haramdır. Okuyan kişi fasık, dinleyenler ise günahkâr olurlar. Eğer elhan ile okuyuş, manayı lafızdan, kırâatı tertilden çıkarmazsa, bu durumda mübah olur. Zira güzel seste elhan/makam bir fazlalıktır."¹⁶⁴

¹⁶² el-Heysemi, Nureddin Ali b. Ebu Bekr, *Mecmau'l-Bahreyn Fî Zevâidi'l-M'ucemeyn*, Riyad, 1992, VIII,123.

¹⁶³ Bkz. Ali Rıza Sağman, Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvîdi*, Bahar Yayınevi, İstanbul, 1958, s. 43, 44.

¹⁶⁴ Nevevî, *et-Tibyân*, s. 107.

Nehyedilen elhân ile okumak, kimi kendini bilmezlerin, cahillerin, ahmakların uyguladığı bir okuyuş tarzıdır. Cenazelerde ve bazı mahfillerde bu şekilde okurlar. Bu okuyuş tarzı açıkça bidattır, haramdır. Onu dinleyen herkes günahkâr olduğu gibi, muktedir olduğu halde engel olmayanlar da, günahkâr olurlar. Konuyla alakalı olarak Nevevî: “Bu konuda esas olan her hangi bir şekilde sesi güzelleştirmektir. Ancak ben, daha çok hadr ve hüzünlü okuyuşu severim” demiştir.¹⁶⁵ Çünkü, İbn Ebî Dâvûd, Ebû Hurayre’den rivâyet ettiği bir haberde onun “اذالشمس كورت” sûresini mersiyeye benzer hüzünlü bir eda okuduğunu nakletmektedir.¹⁶⁶

Netice olarak Kur’ân-ı Kerîm ahenk ile güzel ve tatlı bir ses ile okunur. Bununla birlikte güzel ses olayı, bizce bir ezgiyi bir terennümü gerekli kılar. Hadîslerde tavsiye edilen özellikle hafızların, Kur’an okuyucularının bu şekilde okumasıdır. Bundan hiçbir şekilde, sesi güzel olmayanların yahut makam becerisi olmayanların Kur’ân okuyamaması gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Aslolan tedebbür, tefekkür ve samimiyetle okumaktır.

¹⁶⁵ Nevevî, *et-Tibyân*, a.y.

¹⁶⁶ Nevevî, *et-Tibyân*, a.y.



Söz-Metin Bağlamında Bakara Sûresi'nin 217. Ayeti Üzerine Bir Değerlendirme

Ali AKAY*

Abstract

An Evaluation on Al-Baqarah, 2/217 in the Context of Text and Discourse. In this article, I would like to evaluate al-Baqarah, 2/217 from the point of view of the context of text and discourse and to attract attention to importance of historical occasion of revelation and importance of distinctions between text and discourse in undrestanding of the Quran.

Key Words: al-Baqarah 217, Text, Discourse, Historical Occasion of Revelation

Kur'ân, yirmi küsur yıllık bir süreç içerisinde Hz. Muhammed'e vahyedilen ilahî bir kelimadır¹. Hz. Peygamber, kendisine vahyedilen bu ilahî kelamı muhataplarına tebliğ etmiştir. Yirmi küsur yıllık zaman dilimi içerisinde, Hz. Peygamber'e söz olarak vahyedilen ve onun da, büyük bir çoğunluğu okuma yazma bilmeyen muhataplarına söz olarak tebliğ ettiği Kur'ân, müminler tarafından ezberlendi ve yazılı metinlerde kaydedildi. Daha sonraları mushaf haline getirildi². Mushaf haline getirilmesiyle söz düzeninden, yazı düzenine geçen dilin bir parçası haline dönüştü. Bu durum, ister istemez söz ile metin başka bir ifadeyle sözlü dil ile yazılı dil arasında ne ölçüde anlatım ve anlama farklılıklarının olduğu meselesini gündeme getirmektedir. Anlama ve anlatım konusundaki bu durumun dikkate alınması, Kur'ân'ın anlaşılıp yorumlanmasında son derece önemlidir.

* Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Bkz. es-Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâr İbn Kesîr-Dâru'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, Dimaşk-Beyrut, 1414/1992, I, 129.

2 es-Suyûtî, *age.*, I, 181.

Bugün mushaf halinde elimize aldığımız ve okuduğumuz Kur'ân metni, esasen Rasulullah'a vahyedilmiş ilâhî sözün, onun ağzından çıktığı andaki tarihsel bağlamını arkasında taşımamaktadır. Çünkü Kur'ân, metin olarak kaydedilme süreciyle birlikte, sonraki okuyucular için, zaman, mekan, özne ve muhatap gibi unsurlardan bağımsızlaşmıştır. Oysa hitap sırasında, konuşma ile öznenin çok yakın bir bağı bulunmaktadır. Konuşanın kastı ile onun konuşmasının anlamı aynı şeydir. Oysa bu konuşmanın yazı ile sabitleştirilmesiyle, yazı hala öznesine atıfta bulunsa da, konuşanın kastı ve metnin anlamı artık örtüşmez hale gelebilir ve söz bağlamından koparak genelleşip sözün sahibinin kastından uzaklaşabilir. Kur'ân mushaftaki hali ile Allah'a işaret etse de hitap olarak Rasulullah'ın ağzından döküldüğü andaki kastından bağımsızlaşabilen ve genelleşebilen bir süreç geçirmiştir. Artık metnin söylediği şey, mütekellimin söylediğinden/kastettiğinden bağımsız, fazla bir şey haline gelmiştir³.

Yazı dili ile konuşma dili arasındaki önemli farklardan biri, konuşmanın bir dünyasının olmasıdır⁴. Sözlü söylemde hep görünür bir dünyaya gönderme yapılır. Yani betimlenmek, anlatılmak, temsil edilmek istenen, sınırları belli bir dünya vardır. Sözlü söylemde diyaloga katılan muhatapların katıldığı ortak bir konum vardır. Yazılı metinde ise, metnin anlamının yazarın niyetinden ve metnin bağlamından bağımsızlaşması gibi, dünyası da görünmeyen göndermeler tarafından kurulan, görünür dünyadan farklı, sınırsız bir dünyaya dönüşmüştür⁵. Jacques Ellul'a göre dini bir mesajın hakikatini yalnızca söz aktarır. Yazılı dil zihni kapatır. Bir elması kavrayan sıkılmış bir el gibi o da, kuşatarak engelleme yoluyla tercüme etmeye çalıştığı fısıltıyla söylenen sözü, gramatik ve yapısal tuzağına düşürür⁶.

Öte yandan sözlü söylemin muhatapları, söylem anındaki kişi ve kişilerdir⁷. Bu yüzden söz, konuşanın ve muhatapın ortak olarak sahip oldukları bir duruma atıfta bulunur. Konuşma sırasında yaşanan ortak durum, bütünüyle konuşan ile muhatap arasındaki diyalogu çevreler. Ancak söy-

3 Paçacı, Mehmet, "Klasik Tefsir Neydi?", *İslamî İlimler Dergisi*, Ankara, 2007, C. 2, S. 1, s. 10.

4 Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and The Human Sciences*, (Ed. John B. Thompson) Cambridge University Press: New York, 1981, s. 198; Paçacı, Mehmet, "agm", s. 8.

5 Ricoeur, Paul, *age.*, s. 201-202.

6 Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 62-67.

7 Göka, Erol- Topçuoğlu, Abdullah- Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yayınları, Konya, 1996, s. 77.

lem, yani söz yazıya geçirilince bu bağlardan kurtulur. Metin/yazı karşısında bir muhataptan ziyade okumasını bilen ve kendisini metne muhatap kılan herkese hitap eder. Böylece hitap kayda geçince yüz yüze olma ilişkisinden kurtulur. Kur'ân kaydedildiği andan itibaren, kendisine yorum ile ulaşılabilen bir metin olarak karşımızdadır. Bir metin olmanın bütün özellikleriyle Kur'ân metni de İslam disiplinleri tarafından çeşitli biçimlerde yoruma açılmıştır⁸.

Yazı dili ile konuşma dili arasındaki önemli farklardan biri de sözlü söylemin bir konuşanı (mütekellim) bir kendisine konuşulana (muhatap) ve özgün bir konuşma ortamı (söz dışı veya metin dışı bağlam) olmasıdır. Konuşan konuşurken belli başlı eylemleri yerine getirmeyi amaçlar ve bu amaca bağlı olarak, söylediği söz, sorma, bildirme, betimleme, buyurma vb. bir eyleme dönüşür. Sözün sahibinin amacı salt bilgi verme olabileceği gibi, muhatabını sınırlendirme, sevindirme, teselli etme gibi bir takım eylemler de olabilir. Sözlü söylemde bağlam sözün dışında bulunmaktadır ve sözü anlamak için bu söz dışı bağlama ulaşmak gerekmektedir⁹. Söz dışı bağlamda muhataplar da hazır bulunduğu için, onların söylediklerini açıklamaya her zaman gerek duyulmaz. Mütekellim, sözün geliştiği içerisinde bir cümleyle onların dediklerine değinebilir¹⁰, ses tonunu kullanarak sözün akışında bir kopukluğun olmasına meydan vermeden bir çok ara cümleler kullanabilir. Çünkü konuşma esnasında konuşma ortam ile doğal olarak bağlantılı olduğundan, konuşmacı çevreye işaret etmeye gerek duymaksızın konuşsa dahi, konuşmada bir kopukluk ortaya çıkmaz. Yine sözlü söylemde konuşmacı *mütekellim* ve *muhatap* sigalarını sürekli değiştirerek kullanabilir. Konuşma yeteneğine göre yer ve zaman unsurlarını dikkate alarak, karşısında hazır duran topluluğa, bazen gaib, bazen muhatap, bazen tekil, bazen çoğul sigasıyla bazen kendi adına, bazen ilahî bir kuvvet adına, bazen ilahî kuvvetin kendisinden naklen konuşabilir. Tüm bunlar bir konuşmanın en güzel yönleri olarak takdir toplar¹¹. Yazılı söylemde ise yazar yalnızdır ve hitap ettiği topluluk her zaman hayalidir¹². Başka bir hususa değinilmek istenildiğinde, sözün akı-

8 Paçacı, Mehmet, "agm", s. 8-10.

9 Özsoy, Ömer, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyât Yayınları, Ankara, 2004, s. 49.

10 el-Mevdûdî, Ebû'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'ân*, Ter. Kurulu: Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, I, 9, I, 9.

11 el-Mevdûdî, age., I, 9.

12 Özsoy, Ömer, age., s. 49.

şının bozulmaması için, bu husus bir ara cümleyle ele alınır, konunun geçtiği ortamın ayrıca aktarılmasına gerek duyulur¹³.

Kur'ân metninde söylemin anlaşılma için yardım aldığı sözel olmayan süreçler, tonlama, konuşma tarzı, jestler, mimikler, bunların muhataplarda meydana getirdiği doğrudan ve dolaylı, zihinsel ve duygusal etkiler yer almamasının yanısıra, konuşma dilinin yapısından kaynaklanan ve muhataplar için bir sorun teşkil etmeyen tekrarlar, zamirlerin yer değiştirmesi, konudan konuya geçişler, zamirle yapılan atıflar, hazifler, takdim-tehirler, ara cümleler vs. hususların herhangi bir metni okuyan için bir sorun teşkil etmesi ve bir takım anlama problemlerine sebep olması mümkündür. Bu makalede söz- metin başka bir ifadeyle sözlü hitap yazılı metin bağlamında Bakara suresinin 217. ayeti hakkında bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Öncelikle Bakara suresinin 217. Ayetini vereceğiz. Ardından ayetin nüzûl sebebini ve müfessirlerin yorumlarını aktaracağız. Daha sona bu yorumlar etrafında gelişen problemlere değineceğiz ve söz konusu problemlerin çözümü konusundaki yaklaşımımızı ortaya koymaya çalışacağız.

1. Bakara suresinin 217. ayeti

"Yes'elûneke 'ani'-ş-şehri'l-harâmi kitâlin fih, kul kitâlin fihî kebîr, ve saddun 'an sebîlillâhi ve küfrun bihi ve'l-mescidi'l-harâmi ve ihrâcu ehlihi minhu ekberu 'indallâh, ve'l-fitnetü ekberu mine'l-katl..."

"Sana (ironiyle) haram ayı yani bu ayda savaşmayı soruyorlar. De ki: O ayda savaşmak büyük bir günahdır; ama Allah'ı inkar etmek, O'nun yolundan ve Mescid-i harâm'dan menetmek ve halkını oradan çıkarmak Allah katında daha da büyük (bir günah)tür. Fitne, öldürmekten daha korkunçtur..."¹⁴

2. Ayetin nüzûl sebebi ile ilgili rivayetler

Kur'ân, tarihin belli bir döneminde, o dönemin somut tarihi ve toplumsal gerçekliklerine atıfta da bulunarak vahyedilmiştir. Kur'ân'ın bu somut tarihi ve toplumsal gerçekliklere yaptığı göndermeler, salt zihni ya da teorik düzeyde kalan bir açıklama ve tasvir olmayıp, tam tersine o hayat tarzını değiştirmeye yönelik eleştiri, uyarı ve gerçekliğin daha baş-

13 el-Mevdûdî, *age.* I, 9.

14 el-Bakara, 2/217.

ka boyutlarını anlatmayı hedef alan iletiler niteliğindedir. Bu nedenle ayetlerin anlaşılmasında bu tarihin ve toplumsal gerçekliklerin bilinmesi büyük bir önem arz etmektedir. Kur'ân'ın muhtevası indiği dönemin tarihsel ve toplumsal şartlarıyla irtibatlı olduğundan anlaşılması, bu irtibatın göz önünde bulundurulmasını zorunlu kılmaktadır. Bu olgu, vahyin nüzûl asrı ve insanı için ne kadar gerçek ve geçerli ise, bugünün insanı ve toplumu için de o kadar gerçek ve geçerlidir¹⁵. Dolayısıyla bu tarihsel ve toplumsal şartların dünyasına girmeden, yaşanan olayların ayrıntılarına vakıf olmadan onun muhtevasını doğru bir şekilde anlamak mümkün görünmemektedir. Nüzûl ortamında meydana gelen bir hadise veya Hz. Peygamber'e yöneltilmiş bir soruya vuku bulduğu günlerde, bir veya daha fazla ayetin, tazammun etmek (hadiseyi-soruyu kapsayan nitelik ve özellikleri içermek) cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzere inmesine vesile teşkil eden ve vahyin nazil olduğu ortamı resmeden hadiseye *sebeb-i nüzûl* denir¹⁶. Buna ayetin *tarihsel arkaplanı* veya *bağlamı* demek de mümkündür. Makalemize konu olan bu ayetin nüzûl sebebi ile ilgili olarak farklı rivayetler vardır.

Tefsirlerin çoğunda zikredilen rivayet şöyledir:

Hz. Peygamber, hicretin 2. yılında Bedir savaşından iki ay önce Cemâziyelâhir ayında Abdullah b. Cahş komutasında muhacirlerden oluşan sekiz kişilik bir gözcü grubunu, Mekkelileri gözlemek ve planlarını öğrenmek amacıyla görevlendirir ve Abdullah'ın eline iki gün yol aldıktan sonra açmasını istediği bir mektup verir. Abdullah mektubu açıp okuyunca şu satırların yazılı olduğunu görür:

"Bu mektubumu okuyunca Taif'le Mekke arasındaki Nahle denilen yere kadar git. Kureyslileri bekle ve ne yaptıklarını araştı. Arkadaşlarından hiç kimseyi birlikte gitmeye zorlama".

Abdullah arkadaşlarına dönerek: *"Rasulullah, Nahle'ye gidip Kureyslileri gözetleyip haber getirmemi ve hiçbirinizi de zorlamamayı emrediyor. Kim şehit olmayı diler ve ona erişmek itiyorsa ileri çıksın, kim istemiyorsa geri dönsün. Ben Allah Resulü'nün emrini yerine getirmek için gidiyorum"* der ve yola devam eder. Arkadaşları da onu takip eder. Biraz gittikten sonra develerini kaybeden Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Utbe b. Gazvân seriyye'den geri kalıp develerini aramaya başlarlar. Abdullah geriye kalan altı

15 Serinsu, Ahmet Nedim, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1996, s. 66.

16 Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1994, s. 68.

kişiyle Nahle'ye vardığında, başlarında Amr b. el-Hadramî ile birlikte üç kişi daha bulunan ve ticaret eşyası taşıyan Kureyş ait bir kervana rastlarlar. Abdullah ve arkadaşları Amr b. el-Hadramî'yi öldürür, iki kişiyi esir alır. Dördüncü kişi de kaçarak kurtulur. Abdulah ve arkadaşları kervanı ganimet olarak alırlar. Onlar Cemâziyelâhir ayının son günü olduğunu sanıyorlardı. Halbuki Arapların haram saydıkları Recep ayının ilk günü idi. Seriyeye kervan ve esirlerle birlikte Medine'ye döner. Rasulullah'ın huzuruna vardıklarında Rasulullah onlara: "*Ben size haram aylarda savaşın diye emretmedim*" der. Abdullah da: "*Ey Allah'ın Rasulü! Biz İbnü'l-Hadramî'yi öldürdük, sonra akşam olunca Recep ayının hilalini gözetlemeye başladık. Fakat onu Recep ayı içinde mi Cemâziyelâhir ayı içinde mi öldürdüğümüzü anlayamadık*" der. Bunun üzerine kervan ve esirler ortada kalır. Hiç kimse elini süremez olur. Onlar helak olacaklarını sanırlar. Sahabe de yaptıklarından dolayı onları kınar. Kureyşli kafirler bunu fırsat bilerek Hz. Peygamber ve müslümanlar hakkında "*Muhammed ve arkadaşları haram ayları helal ettiler, o aylarda kan döktüler, malları aldılar, adamları esir ettiler*" diyerek onları kınamaya ve olumsuz propaganda yapmaya başlarlar. Müslümanlara karşı fırsat kollayan Medine'deki Yahudiler de içlerindeki kını kusmak ve düşmanlıklarını ortaya koymak için bu olayı Rasulullah'ın aleyhinde, kendilerinin lehinde bir uğur sayarlar. "*Amr harbi imar ett, el-Hadramî harbi hazırladı, Vâkid b. Abdillâh da harbi ateşledi (Amr b. el-Hadramî'yi Vâkid b. Abdillâh öldürmüştü)*" derler. Bu sözler insanlar arasında yayılınca Allah bu ayetleri indirir ve bunun üzerine Rasulullah da ganimetleri alır¹⁷.

Bu ayetin nüzül sebebiyle ilgili olarak anlatılan bu rivayete el-Âlûsî (ö. 1270/1853), ez-Zuhrî'nin Urve'den şöyle bir rivayetini de eklemekte-

17 İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak el Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1413/1993, I, 289; er-Râzi, 'er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1994, VI, 32; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993, III, 29; el-Beydâvî, Nasıruddîn Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988, I, 117; İbn Kesîr, 'Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, 1388/1979, I, 253-254; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1412/1992, II, 381-382; es-Suyutî, Celâluddîn, *Lubâbu'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nuzûl*, Matba'atu'l-İstikâme, Kahire, Trs., 53-54 (Tefsîru'l-Celâleyn'in kenarında); el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994, I, 502; el-Kâdî, Abdulfettâh, *Sahabe ve Müfessirlere Göre Esbâb-ı Nüzûl*, (Çev. Salih Akdemir) Feer Yayinevi, Ankara, 1986, s. 44-45

dir: Kureyş kafirleri bu haberi öğrenince Rasulullah'a bir heyet gönderirler. Onlar Rasulullah'a gelir ve şöyle sorarlar: Haram ayda savaşmak helal midir? Onun üzerine bu ayet nazil olur. Bundan dolayı soranların müşrikler olduğu söylenmiştir. el-Âlûsî, ayette geçen "sadd", "küfr" ve "ihrâc" kelimelerinin de bunun delili olduğunu belirtmiştir¹⁸.

Ayetin nüzûl sebebi olarak çoğu müfessirlerce yer verilen ve en doğru olarak kabul edilen bu rivayetin yanında, sadece er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tefsirinde yer alan başka bir rivayet de şöyledir:

"Onların yanında haram ayların ve Mescid-i harâm'ın savaşın yapılması için büyük bir hürmeti olduğu halde, Allah onlara savaşı farz kılınca, onların bu farzın haram aylar ve Mescid-i harâm dışındaki bir zaman ve mekanla sınırlı olduğunu zannetmeleri uzak bir ihtimal değildir. Bu durum onları Hz. Peygamber'den bunu sormaya sevketmiştir. Onlar Rasulullah'a gelip şöyle demişlerdir: "Bu ayda (haram ayda) ve bu mekanda (Mescid-i harâm'da) onlarla savaşmamız helal midir?" İşte bunun üzerine bu ayet nazil olmuştur"¹⁹.

İbn Atiyye (ö. 546/1151), el-Kurtubî (ö. 671/1273) ve Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) tefsirlerinde geçen bir rivayete göre ise, Amr b. Umeyye ed-Damrî, Recep ayının ilk gününde, Beni Kilâb kabilesinden iki kişi ile karşılaşır ve ikisini öldürür. Bunun üzerine bu ayet nazil olur²⁰.

3. Müfessirler arasında ihtilaf konusu olan noktalar

Müfessirler, Kur'ân'ı tefsir ederlerken, kelimelerin kökü ve yapısının yanısıra kelimelerin ve cümleciklerin cümle içindeki konumlarını da gramer açısından tahlil etmişlerdir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bir dilin kullanımı gramer kurallarından çok daha geniş olduğundan, sadece dilin gramer kurallarına kilitlenerek Kur'ân'ı anlamaya çalışmak, Kur'ân'ın vermek istediği mesajı gereği gibi anlayamamak gibi bir duruma sebebiyet verebilir. Zira Kur'ân'ı anlamada gramer kurallarını bilmenin yanısıra, bazen etkin bazen de belirleyici unsur olan vahyin indiği zaman ve mekan, tarih, beşer, olgu ve kültürün bilinmesi de gerekmektedir. Burada müfessirler ayeti daha çok gramatik açıdan tahlil etmişler ve üç noktada ihtilafa düşmüşlerdir.

18 el-Âlûsî, *age.*, I, 503.

19 er-Râzî, *age.*, VI, 32.

20 İbn Atiyye, *age.*, I, 289; el-Kurtubî, *age.*, III, 29; Ebû Hayyân, *age.*, II, 382.

1. Soruyu soran kim/kimlerdir?
2. "ve küfrun bihi" cümlecğinde "bihi" deki zamir kime/neye döner?
3. "ve'l-mescidi'l-harâm" ifadesi neye/nereye atfedilmiştir?

3.1. Soruyu soran kim/kimlerdir?

Soru soranların kimliği hakkında müfessirler arasında iki farklı düşünce görüşü vardır. Bazı müfessirler soruyu soranların Müslümanlar olduğunu söylerken, bazıları da Mekke müşrikleri olduğunu söylemişlerdir.

3.1.1. Soruyu soranların Müslümanlar olduğu görüşünde olanlar

Bu görüşte olan müfessirlere göre Müslümanlar, Rasulullah'a gelip haram ayda savaşmanın hükmünü sormuşlardır. Buna göre Müslümanlar, yukarıda ayetin nüzül sebebi olarak aktarılan rivayette geçtiği gibi Müşriklerin, Rasulullah'a ve Müslümanlara karşı dillerine doladıkları "*Muhammed ve arkadaşları haram ayları helal ettiler, o aylarda kan döktüler, malları aldılar, adamları esir ettiler*" şeklindeki kınayıcı sözleri üzerine kesin bilgi edinmek amacıyla gelip Rasulullah'tan bu ayda savaşmanın hükmünü sormuşlardır²¹. Ayete "*Sorduğunuz savaş her ne kadar büyük bir günah ise de, ayette zikredilenler daha büyük bir günahdır. Haram aylarda bu kötü davranışlardan uzak durmadığınız sürece Abdullah b. Cahş'ı nasıl kınayabiliyorsunuz. Kaldı ki o bu konuda mazurdur*" şeklinde sorunun müşrikler tarafından sorulduğunu ima eden bir anlam veren er-Râzî de Hz. Peygamber'in yanında bulunanların çoğunluğunun Müslüman olmasını, bu ayetin öncesinde ve sonrasındaki ayetlerdeki hitabın Müslümanlara yönelik olmasını ve Sa'îd b. Cubeyr kanalıyla İbn Abbâs'tan rivayet edilen "Rasulullah'ın ahabından daha hayırlı bir topluluk görmedim. Onlar Allah'ın Rasulüne on üç şeyden sordular ve bunların hepsi Kur'ân'da yer aldı. Bu sorulardan birisi de "*Sana haram ayda savaşmayı soruyorlar*" ayetidir" şeklindeki bir rivayete dayanarak sorunun Müslümanlar tarafından sorulduğu kanaatinde²². et-Taberî (ö. 310/922) de ayetin tefsirinde "*Ey Muhammed! Asha-*

21 es-Suyûtî, Celâluddîn, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, II, 3 (www.altafsir.com, 15.11.2006).

22 er-Râzî, *age.*, VI, 33. er-Râzî'de başka bir yerde İbn Abbâs'tan naklen şöyle denilmektedir: "Rasulullah'ın Ahabından daha az soru soran bir topluluk yoktur. Onlar on dört şeyden sordular ve kendilerine cevap verildi", er-Râzî, *age.*, V, 130. Kur'ân'da, 15 yerde, 13 ayette *yes'elûneke* ifadesi geçmektedir. er-Râzî'ye göre de Rasulul-

*bin senden haram ayda savaşmayı soruyorlar*²³ diyerek sorunun Müslümanlar tarafından sorulduğunu kabul etmiş görünmektedir. el-Âlûsî de sorunun müslümanlar tarafından sorulduğu görüşündedir²⁴. et-Tabâtabâî (ö. 1982) de İbn Abbâs'ın yukarıda zikredilen rivayetine dayanarak sorunun Müslümanlar tarafından sorulduğunu söylemektedir²⁵.

3.1.2. Soruyu soranların Mekke müşrikleri olduğu görüşünde olanlar

Bu görüşte olan müfessirlere göre ise Mekkeli müşrikler, bilgilenmek amacıyla değil, sorgulamak ve kınamak amacıyla haram ayda savaşmayı sormuşlardır veya onların "*Muhammed ve arkadaşları haram ayları helal ettiler, o aylarda kan döktüler, malları aldılar, adamları esir ettiler*" şeklindeki kınayıcı sözleri üzerine bu ayetler nazil olmuştur. el-Mâverdî, müfessirlerin çoğunun soruyu soranların Mekkeli müşrikler olduğu görüşünde olduğunu söylemektedir²⁶. İbn Atiyye de aynı görüştedir ve ayeti er-Râzî'nin ifadelerine benzer ifadelerle şöyle yorumlamaktadır: "*Şüphesiz ki siz ey Kureyş topluluğu! Bizim haram aylarda yaptığımız savaşı büyütüyorsunuz ama sizin İslam'ı kabul etmek isteyeniyi engellemeniz, Allah'ı inkar etmeniz, Rasulullah ve arkadaşlarına yaptığınız gibi halkını Mescid-i harâm'dan çıkarmanız Allah katında daha büyük bir günahdır*"²⁷.

Ebû Hayyân da *yes'elûneke* ifadesindeki zamirin müşriklere döndüğünü söylemekte, onların haram ayların hürmetini ihlâl etmelerinden dolayı kınamak ve saldırmak amacıyla sorduklarını belirtmekte, zamirin Müslümanlara raci olduğunu *kîle* mechul kalıbıyla zayıf bir ihtimal olarak zikretmektedir²⁸.

el-Beydâvî (ö. 691/1292), sorunun müşrikler tarafından Rasulullah ve müminleri kötülemek ve ayıplamak amacıyla sorulduğu görüşündedir²⁹.

lah'a sorulan bu sorulardan 8 tanesi Sahabe (er-Râzî, *age.*, V, 130; VI, 24, 32, 43, 54, 68; XI, 144, XV, 117), 4 tanesi Kureyşliler (XXI, 37, 164; XXII, 117; XXXI, 53, 1 tanesi de Yahudiler veya Kureyşliler (XV, 84) tarafından sorulmuştur. Birçok müfessir de aynı görüştedir.

23 et-Taberî, *age.*, II, 471.

24 el-Âlûsî, *age.*, I, 503.

25 et-Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Matbû'ât İsmâ'iliyyân, İnan, Trs. II, 191.

26 el-Maverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, I, 154 (www.almeshkat.com 07.12.2007).

27 İbn Atiyye, *age.*, I, 290.

28 Ebû Hayyân, *age.*, II, 382.

29 el-Beydâvî, *age.*, I, 117.

Bu sorunun müşrikler tarafından sorulduğunu savunanların görüşlerine de yer veren er-Râzî, onların sorma gerekçelerini ise şöyle izah etmektedir: “Kafirler, Hz. Peygamber’e haram aylarda savaşın durumunu sordular ki, şayet Rasulullah, bu ayda savaşmanın helal olduğunu söylerse, onlar bu duruma ısınacaklar ve haram ayda savaşmayı helal sayacaklardır. İşte bunun üzerine Allah bu ayeti indirmiş ve kafirlerin bu sorudan maksatlarının Müslümanlarla savaşmak olduğunu beyan etmiştir”³⁰.

İzzet Derveze (ö. 1984) de müfessirlerin, bu ayetin Mekke kafirlerinin, Abdullah b. Cahş komutasındaki bir seriyye’nin Kureyş’e ait bir kervanın başındaki bazı adamları öldürmesini, bazılarını esir almasını ve kervana el koymasını dillerine dolamaları üzerine nazil olduğu görüşünde olduklarını belirtir³¹.

3.2. “ve küfrun bihi” cümlecğinde “bihi” deki zamir kime/neye döner?

“ve küfrun bihi” cümlecğinde “bihi” deki zamirin kime/neye raci olduğu konusunda da müfessirlerin ikiye ayrıldığını görmekteyiz. es-Suddî, el-Katâde (ö. 117/735), Mukâtil (ö. 150/767), İbn Kuteybe (ö. 276/889), et-Taberî, el-Kurtubî, el-Beydâvî, en-Neseî (ö. 710/1310) ve eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) *bihi*’deki zamiri “Allâh”a; İbn Abbâs ise “sebîl” kelimesine irca etmişlerdir³². “bihi” zamirini “Allâh”a irca edenlere göre ayetin anlamı; “Allah’ı inkar etmek...” olurken; zamiri “sebîl”e irca edenlere göre ayetin anlamı “Allah’ın yolundan menetmek ve onu (yolu) inkar etmek...” şeklinde olur.

3.3. “ve’l-mescidi’l-harâm” ifadesi neye/nereye atfedilmiştir?

Müfessirler “ve’l-mescidi’l-harâm” ifadesindeki “vav” harfinin matufu konusunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birisine göre “vav” harfinin matufu “sebîlillâh”tır. Bir başka görüşe göre “ve küfrun bihi” ifadesindeki “hi” zamiridir. Bir başka görüşe göre “ve’l-mescidi’l-harâm” ifadesi “ve küfrun bihi” ifadesiyle birlikte “ve saddun ‘an sebîlillâh” ifadesi-

30 er-Râzî, *age.*, VI, 33.

31 İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, çev: Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, V, 230.

32 et-Taberî, *age.*, II, 472; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, I, 238 (www.altafsir.com 15.05.2007); en-Neseî, *age.*, I, 103-104.

nin sılasıdır. Bir başka görüşe göre ise “ve’l-mescidi’l-harâm” ifadesi “eş-şehri’l-harâm” ifadesi üzerine atfedilmiştir.

3.3.1. “ve’l-mescidi’l-harâm” ifadesini “sebîlillâh”a atfedenler

en-Nehhâs’a (ö. 338/949) göre “ve’l-mescidi’l-harâm” ifadesindeki “vav” harfinin matufu “sebîlillâh”tır.³³ ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) de “ve’l-mescidi’l-harâm” ifadesini “an sebîlillâh” ifadesine atfederek ayetteki cümle birimlerini açıklamadan ve onun üzerinde herhangi bir yorumda bulunmadan “ve’l-mescidi’l-harâm” ile “ve küfrun bihi” ifadelerinin yerlerini değiştirir ve yorumunu şöyle bir formülle ifade eder:

“Ve kebâiru Kureyşin min saddihim ‘an sebîlillâh ‘ani’l-mescidi’l-harâm ve küfrihim billâh ve ihrâci ehli’l-mescidi’l-harâm ve hum resûlullâh ve’l-mü’minûn (ekberu ‘indallâh) mimmâ fa‘alethu’s-seriyye mine’l-kitâl fi’ş-şehri’l-harâm ‘alâ sebîli’l-hatai ve’l-binâi ‘ala’z-zann”.

“Kureyşin ileri gelenlerinin Allah’ın yolundan ve Mescid-i harâm’dan alıkoymaları, Allah’ı inkar etmeleri ve Mescid-i harâm halkı olan Rasulullah ve müminleri oradan çıkarmaları, Allah katında, seriyye’nin (Cemâziyelâhir ayının son günü olduğunu) zannederek ve yanılarak yaptığı Harâm aydaki savaştan daha büyüktür”³⁴.

el-Kurtubî de “ve’l-mescidi’l-harâm” ifadesindeki “vav” harfinin matufu “sebîlillâh”tır der ve cumhûra göre ayetin şu anlama geldiğini belirtir. “Ey Kureyş kafirleri! haram ayda savaşmamızı büyütüyorsunuz ama sizin İslam’a girmek isteyeniyi Allah’ın yolundan alıkoymanız, Allah’a karşı tam bir aymazlık içinde olmanız, Rasulullah ve arkadaşlarına yaptığınız gibi Mescid ehlini oradan çıkarmanız Allah katında daha büyük bir cürümdür”³⁵.

İbn Atiyye, Ebussuud (ö. 982/1574), eş-Şevkânî, et-Tabâtabâi ve İzzet Derveze de “ve’l-mescidi’l-harâm” ifadesini “sebîlillâh” ifadesine atfederler³⁶.

33 en-Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *İrâbu’l-Kur’ân*, Âlemu’l-Kutub, Beyrut, 1409/1988, I, 308.

34 ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Akâvil*, Dâr İhyâit-Turâsîl-Arabî, Beyrut, 1417/1997, I, 256.

35 el-Kurtubî, *age.*, III, 31.

36 İbn Atiyye, *age.*, I, 290; Ebussuud, *İrşâdu’l-‘Aklî’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâr İhyâit-Turâsîl-Arabî, Beyrut, 1411/1990, I, 217; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu’l-Kadîr*, Dârul-Hayr, Beyrut, 1413/1992, I, 239; et-Tabâtabâi, *age.*, 167; İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, V, 229.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) da “*ve'l-mescidi'l-harâm*” ifadesini “*sebîlillâh*” ifadesine atfeder ve ayeti şöyle yorumlar:

“*Ey Muhammed! Cevaben de ki bu ayda savaş, büyük bir günahdır. Fakat Allah'ın yolundan, hak olan dinden alıkoyma ve Allah'ı inkar ve Mescid-i harâm'dan yasaklama, Mescid-i harâm halkını, Muhammed ve arkadaşlarını oradan çıkarmak da Allah katında o savaştan ve diğer büyük günahlardan daha büyük bir günahdır*”³⁷.

3.3.2. “*ve'l-mescidi'l-harâm*” ifadesini “*ve küfrun bihi*” ifadesindeki “*hi*” zamirine atfedener

Ebû Hayyân, “*ve'l-mescidi'l-harâm*” ifadesinin “*an sebîlillâh*” ifadesine atfedilmesini problemlili olarak görmektedir³⁸. el-Beğavî (ö. 510/1116) de “*ve'l-mescidi'l-harâm*” ifadesini “*ve küfrun bihi*” ifadesindeki zamire atfeder. Buna göre ayetin anlamı “*Allah'a ve Mescidi harâma karşı sorumsuzluk/nankörlük içinde olmanız*” şeklinde olur³⁹.

3.3.3. “*ve'l-mescidi'l-harâm*” ifadesini “*ve küfrun bihi*” ifadesiyle birlikte “*ve saddun 'an sebîlillâh*” ifadesinin sılası olduğunu kabul edenler

et-Taberî, “*ve'l-mescidi'l-harâm*” ifadesinin “*ve küfrun bihi*” ifadesiyle birlikte “*ve saddun 'an sebîlillâh*” ifadesinin sılası olduğunu söylemekte, bazı dilcilerin “*ve'l-mescidi'l-harâm*” ifadesinin “*el-kitâl*” kelimesine atfedildiği görüşünde olduğunu belirtmekte ve ayeti şöyle tefsir etmektedir:

“*Ve saddun 'an sebîlillâh ve küfrun bihi ve 'ani'l-mescidi'l-harâm ve ihrâcu ehli'l-mescidi'l-harâm ve hum ehluhu ve vulâtuhu (ekberu 'indallâh) mine'l-kitâl fi's-şehri'l-harâm*”.

“*Allah yolundan alıkoymak, onu inkar etmek, Mescid-i harâm'dan engellemek ve halkını oradan çıkarmak -ki onlar Mescid-i harâm'ın halkıdır- Allah katında Haram Ay'da savaşmaktan daha vahimdir*”⁴⁰.

Bu konuda nahivcilerin görüşüne yer veren er-Razî, Basralıların ve ez-Zeccâc'ın görüşüne göre ayetteki “*saddun 'an sebîlillâhi ve küfrun bihi*”

37 Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım İstanbul, Trs., II, 85.

38 Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1412/1992, II,

39 el-Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzîl*, I, 190, (www.altafsir.com 15.05.2007).

40 et-Taberî, *age.*, II, 472.

ve'l-mescidi'l-harâmi ve ihrâcu ehlihi minhu" ifadelerinin hepsinin mübtedası olarak merfu, "*ekberu 'indallâh*" ifadesinin de onların haberi olduğunu belirtir. Basralıların ve ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) bu takdirlerine göre ayetin anlamı şöyle olur: "*Sorduğunuz savaş her ne kadar büyük bir günah ise de bu zikredilenler daha büyük bir günahdır. Haram aylarda bunlardan uzak durmadığınız sürece Abdullah b. Cahş'ı bu savaş konusunda nasıl ayıplayabiliyorsunuz? Kaldı ki o bu konuda mazurdur, zira Cemâziyelâhir ayında olmuş olması muhtemeldir*". Bunun bir benzeri de "*ete'murûne'n-nâse bi'l-birri ve tensevne enfusekum*"⁴¹ ile "*lime tekûlûne mâ lâ tef'alûne*"⁴² ayetleridir⁴³.

Sıla ile mevsulu arasına başka bir kelimenin girmesini caiz görmeyenlere karşı er-Râzî, sila ile mevsulu arasına başka bir kelimenin girişini iki sebepten dolayı caiz görmektedir. Bu sebeplerden birincisi, Allah yolundan alıkoymak ile Allah'ı inkar etmenin anlam açısından aynı şey olması ve böyle bir durumda da aralarına sanki bir şeyin girmemiş olması; ikincisi de, ayetteki "*ve küfrun bihi*" ifadesinin asıl yerinin "*ve'l-mescidi'l-harâm*" ifadesinin sonrası olmasıdır. Burada kendisine yapılan vurgudan dolayı öne alınmıştır. Bu tıpkı "*ve lem yekün lehu küfüven ahadun*" ayeti gibidir. Bu ayette söz sırasının "*ve lem yekün lehu ahadun küfüven*" şeklinde olması gerekirdi. Fakat kendisine yapılan vurgudan dolayı "*küfüven*" lafzı *ahadun* lafzından önce getirilmiştir⁴⁴.

Bu irab tahlillerinin yanı sıra bu tür tahlillere girmeden direk olarak ayeti tefsir edenler de olmuştur. Mesela İbn Kesîr (ö. 774/1372) bu tür bir tahlile girmeden ayete şöyle bir anlam vermiştir:

"İn küntüm kataltum fî ş-şehri'l-harâm, fekad saddûkum 'an sebîlillâh ma'a'l-kufri bihi, ve 'ani'l-mescidi'l-harâm ve ihrâcukum minhu ve entum ehluhu (ekberu' indallah) min katli men kataltum minhum".

*"Her ne kadar siz haram ayda öldürmüşseniz de onların Allah'a inandıkları hâlde sizi O'nun yolundan ve Mescid-i harâm'dan alıkoymaları, halkı olduğunuz hâlde sizi oradan çıkarmaları, onları öldürmenizden (Allah katında daha büyüktür)"*⁴⁵.

41 el-Bakara, 2/44.

42 es-Saff, 61/2.

43 er-Râzi, age., VI, 34-35.

44 er-Râzi, age., VI, 35.

45 İbn Kesîr, age., I, 254.

3.3.4. “ve'l-mescidi'l-harâm” ifadesini “eş-şehri'l-harâm” üzerine atfedener

el-Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebû Muslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) görüşüne göre, “*kitâluñ fîhi kebîr*” cümlecîği tamamlanmamış bir cümledir. Bu durumda “*ve'l-mescidi'l-harâm*” ifadesi “*yes'elûneke ani's-şehri'l-harâm kitâlin fîhi*” ifadesine atfedilmiş olacak ve ayet şu anlama gelecektir: “*Sana haram ayda ve Mescid-i harâm'da savaşmaktan soruyorlar*”⁴⁶. İbn Atiyye, el-Ferrâ'nın takdirinin “*Allah katında oranın halkını Mescid-i harâm'dan çıkarmak, onu inkar etmekten daha büyük bir günahdır*” şeklinde yanlış bir anlama götürdüğünü söyleyerek onun görüşünün hatalı olduğunu belirtir⁴⁷.

Ayetin tarihsel bağlamı ve sözlü söylem açısından değerlendirilmesi

Ayetin Nüzûl sebebi ile ilgili rivayetleri değerlendirdiğimizde birinci rivayetin yani Abdullah b. Cahş'ın seriyyesi ile ilgili rivayetin ayetin muhtevasına ve bağlamına daha uygun düştüğünü söyleyebiliriz. Çünkü bu olay üzerine Mekke müşrikleri, Rasulullah'ın gönderdiği seriyyenin haram ayda kan dökmüş olma ihtimalinden dolayı “*Muhammed ve arkadaşları haram ayları helal ettiler, o aylarda kan döktüler, malları aldılar, adamları esir ettiler*” diyerek Rasulullah ve Müslümanları kınamaya ve alaya almaya başladılar. Ayette *haram ayda savaşmanın* günah olduğu belirtilmekle birlikte, *Allah'ı inkar etmenin, insanları O'nun yolundan ve Mescid-i harâm'dan alıkoymanın, Mescid-i harâm halkını oradan çıkarmanın* daha büyük bir günah olduğu belirtilmiştir. Açıklanan bu özelliklerin Kureyşli müşriklerin özellikleri olduğu Kur'ân'ın başka ayetleriyle açıklanmıştır⁴⁸.

Diğer taraftan müfessirler ayeti daha çok gramer açısından tahlil etmişlerdir. Soru soranların kimliği konusunda her ne kadar iki muhtemel görüş dile getirilmişse de, bu husus müfessirlerce önemli bir konu olarak görülmemiştir. Halbuki soruyu soranların kimliği son derece önem arz etmektedir. Zira soruyu Müslümanların mı yoksa Mekke Müşriklerin mi

46 el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Dâru's-Surûr, byy., Trs., I, 141; er-Râzî, *age.*, VI, 35.

47 İbn Atiyye, *age.*, I, 290:

48 Bkz. en-Nisâ, 4/167; el-A'râf, 7/45; en-Nahl, 16/88; Muhammed, 47/1, 32, 34; el-Hacc, 22/25; el-Fetih, 48/25; el-Mümtehine, 60/ 1.

sorduğu sorusuna verilecek cevap, bir noktada soru sormanın asıl amacını da ortaya koymaktadır. Soruyu Müslümanlar sormuşlarsa niyetlerinin bilgilenmek ve bu konudaki nihaî hükmü öğrenmek olduğu açıktır. Çünkü Müslümanların Rasulullah ve Kur'ân'a karşı başka bir tavır içinde olmaları düşünülemez. Ama müşrikler sormuşlarsa bu sorunun arkasında böyle bir niyetin olduğunu söyleyebilmek mümkün görünmemektedir. Şimdi birinci görüşün yani sorunun Müslümanlar tarafından sorulduğunun doğru kabul edilmesi durumunda şu sorulara da açık ve tatmin edici cevapların verilmesi gerekecektir. Müslümanlar öğrenmek amacıyla haram ayda savaşmanın hükmünü sorduklarına göre o ana kadar haram aylarda savaşmayla ilgili bir hüküm yok muydu? Var idiye Müslümanlar bu hükmü bilmiyorlar mıydı? Veya bu hükmü kabul etmiyorlar mıydı? Veyahut değişmesini mi istiyorlardı? Ayetin nüzûl sebebi olarak gösterilen Abdullah b. Cahş seriyyesi ile ilgili rivayette de belirtildiği gibi, ortada fiili bir durum da olduğundan dolayı Haram ayda savaşan Müslümanların durumlarının sorulması daha doğru olmaz mıydı?

Haram ayların Arapların sosyal yaşamlarında özellikle Peygamber'in peygamberlik öncesi çevresinde büyük bir önemi vardır. Savaşların ve saldırganlığın sürekli olduğu, insanların keyfi istekleri, kinleri ve asabi-yetleri peşinde sürüklendikleri bir ortamda, haram ayların gelişyle insanlar kapsamlı ve tabii bir barış ortamına giriyorlardı. Bu sırada birbirleriyle düşmanlıkları, aralarında kan davaları bulunan insanlar, haram sayılan Beytullah'ın bölgesinde ve bu bölgenin dışında karşılaştıkları hâlde aralarında herhangi bir sürtüşme, kötülük ve savaş çıkmıyordu. Bu ayların hürmetine hâle getirir, saldırı ve kan dökme anlamına gelir düşünceyle bu aylarda avlanma bile yasaklanmıştı⁴⁹. Kur'ân'da bu ayların hürmetiyle ilgili pek çok ayet vardır⁵⁰. Bu ayetlerde devam edegelen bu geleniğin korunması gerektiği belirtilmektedir. Bununla birlikte Hz. İbrahim'den beri hacıların Kabe'ye barış ve güven içinde gidip gelebilmeleri için bu aylarda cinayet, hırsızlık ve kanuna karşı her türlü davranış şeklinin yasaklandığı herkes tarafından bilinmekteydi⁵¹. Dolayısıyla Müslümanların haram aylarda savaşmanın hükmünü bilmediklerini söyleyebilmek pek mümkün görünmemektedir. Müslümanların haram aylarda savaşmanın

49 Derveze, İzzet, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989, I, 195.

50 Bkz. el-Bakara, 2/194, el-Mâide, 5/2, 94, 97, et-Tevbe, 9/5, 36, 37

51 el-Mevdûdî, *age.*, I, 124.

hükümünü bildiklerinin işaretlerinden birisi de seriyyenin kervanla birlikte Medine'ye gelmesi durumunda Rasulullah'ın *"Ben size haram aylarda savaşmanızı emretmemiştim"* diyerek onları sorgulaması ve diğer Müslümanların da yaptıklarından dolayı onları azarlaması ve bunun üzerine kervan ve esirlerin ortada kalmasıdır. Abdullah b. Cahş'ın da: *"Ey Allah'ın Rasulü! Biz İbnu'l-Hadramî'yi öldürdük, sonra akşam olunca Recep ayının hilalini gözetlemeye başladık. Fakat onu Recep ayı içinde mi Cemâzîyelâhir ayı içinde mi öldürdüğümüzü anlayamadık"* şeklindeki sözlerinden de onların Haram aylarda savaşmanın bilinen hükümünü bildikleri, bu hükümü kabul ettikleri ve buna göre hareket etmeye çalıştıkları sonucu çıkmaktadır. Ayrıca ortada fiili bir durum söz konusudur. Bu da Hz. Peygamberin görevlendirdiği bir seriyyenin haram ayda kan dökmüş olma ihtimalidir. Dolayısıyla soru Müslümanlar tarafından sorulmuş olsaydı, bu ayda savaşmanın hükmü değil, bu fiili durumu da göz önünde bulundurduğumuzda, bu ayda savaşan Müslümanların durumunun sorulmuş olması daha uygun olacaktı. Fakat ayette açıkça görüldüğü gibi haram ayda savaşan Müslümanların durumu değil, bu ayda savaşmanın kendisi sorulmaktadır⁵².

er-Râzî'nin ayetin nüzül sebebi olarak aktardığı "Onların yanında haram ayların ve Mescid-i harâm'ın savaşın yapılmaması için büyük bir hürmeti olduğu halde, Allah onlara savaşı farz kılınca, onların bu farzın haram aylar ve Mescid-i harâm dışındaki bir zaman ve mekanla sınırlı olduğunu zannetmeleri uzak bir ihtimal değildir. Bu durum onları Hz. Peygamber'den bunu sormaya sevketmiştir. Onlar Rasulullah'a gelip şöyle demişlerdir: *"Bu ayda (haram ayda) ve bu mekanda (Mescid-i harâm'da) onlarla savaşmamız helal midir?"*⁵³ şeklindeki rivayetten hareketle sorunun Müslümanlar tarafından sorulduğu sonucuna varması da bize biraz problemlili görünmektedir. Zira böyle bir durumda yukarıda dile getirdiğimiz soruların cevabı verilemediği gibi, bu rivayet ayetin muhtevaıyla da örtüşmemektedir.

İkinci görüşe göre Mekkeli müşrikler, bu olaydan dolayı Rasulullah ve Müminleri kınamak ve alaya almak amacıyla sormuşlardır. Belki burada doğrudan gelip Rasulullah'a sormanın bir anlamı da yoktur. Ayetin inzaline mukaddem olan olayın sonrasında, onların Rasulullah ve Müslü-

52 İroniyle diyoruz, çünkü müşriklerin niyeti soru sorarak durumu öğrenmek değildir. Zira onlar için bu sorunun cevabı bellidir. Amaçları Rasulullah ve Müslümanları kınamaktır.

53 er-Râzî, age. VI, 32.

manları ayıplamaları, onları kötüleremeleri ve olayı Hz. İbrahim'den beri devam edegelen dini bir geleneği çiğneme olarak görmeleri bizzat sormaktan daha önemli bir hale gelmektedir. Dolayısıyla niyet burada önem arz etmektedir. Müşriklerin niyeti olayı manipüle ederek zihinleri bulan-dırmaktır. Kendilerine verilen cevap da onların niyetini hesaba katan do-layısıyla o tarihsel duruma özgü konjüktürel stratejik bir cevap olmuş-tur⁵⁴. Onların niyeti bilgilenecek ve gerçekten hükmünü öğrenmek olma-dığı için, verilen cevap da bilgilendirici olmamıştır. Aksine onların daha kötü olan özellikleri açıkça ortaya konulmuştur. İbn Atiyye, el-Kurtubî ve es-Sa'alebi'nin (ö. 876/1471) ayeti "*Şüphesiz ki siz ey Kureyş topluluğu! Bizim haram aylarda savaşmamızı büyütüyorsunuz ama sizin İslam'ı kabul etmek isteyeniyi engellemeyiniz, Allah'ı inkar etmeyiniz, Rasulullah ve arkadaş-larına yaptığınız gibi halkını Mescid-i harâm'dan çıkarmanız Allah katında daha büyük bir günahdır*" şeklinde yorumlamaları da Mekkelilerin tama-men Rasulullah ve müslümanları kınamak amacıyla bu olayı dillerine doladıkları ve kendilerince Rasulullah'ı mahkum etmeye çalıştıkları söy-lenebilir⁵⁵. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, gerek Müslümanlar ge-rekse müşrikler tarafından bilgilenecek amacıyla soru sorulduğu zaman, Allah'ın bu sorulara açıklayıcı bir cevap verdiği görülmektedir⁵⁶. Nitekim "*yes'elûneke*" cümlesiyle başlayan bir dizi ayette de bu durum açıktır⁵⁷.

er-Râzî'nin "Resullah'ın haram ayda savaşmanın helal olduğunu söy-lemesi durumunda onların bu ayda savaşmayı helal sayacaklar ve Müslü-manlarla savaşacaklardır" gerekçesiyle sorunun müşrikler tarafından yö-neltildiği görüşünün de ayetin muhtevasıyla uyuşmadığı görülmektedir⁵⁸.

54 Bkz. Özsoy, Ömer, *age.*, s. 59.

55 İbn Atiyye, *age.*, I, 290; es- Sa'alebi, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Dâr İhâit-Turâsî'l-Arabî-Müessesetu Târihi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1998, I, 180.

56 Örneğin bkz. el-Bakara 2/189, 215, 219, 220, 222; el-Mâide 5/4; el-A'râf, 7/187; el-Enfâl 8/1, el-İsrâ 17/85; el-Kehf 18/83; Tâhâ 20/105; en-Nâzi'ât 79/42.

57 "Sana aylardan sorarlar. De ki: Onlar insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir" (el-Bakara, 2/189);

"Sana neyi harcayacaklarını soruyorlar. De ki: Maldan harcayacağımız şey anne, baba, akrabalar, yetimler, yoksullar ve yolda kalmış kimseler içindir" (el-Bakara, 2/215);

"Sana içki ve kumardan soruyorlar: De ki: O ikisinde büyük bir günah ve insanlara bazı faydalar vardır" (el-Bakara, 2/219).

"Sana kıyameti, onun ne zaman demir atacağını soruyorlar. De ki: Onun bilgisi yalnız Rabbimdedir; onun vaktini sadece o açıklar" (el-A'râf, 7/187).

"Sana dağları soruyorlar. De ki: Rabbim onları toz halinde savurup yok edecektir" (Tâhâ, 20/ 105).

58 er-Râzî, *age.*, VI, 33.

Çünkü böyle bir gerekçeyle sorunun sorulması durumunda savaşın büyük bir günah olduğunun belirtilmesiyle yetinilmesi gerekirdi. Ama görüldüğü gibi ayette bu durumun açıklanmasıyla kalınmamış; Mekke müşriklerinin “*saddun ‘an sebîlillahi ve küfrun bihi ve’l-mescidi’l-harâmi ve ihrâcu ehlihi minhu*”⁵⁹ (Allah’ın yolundan ve Mescid-i harâm’dan menetmek, O’nu inkar etmek ve halkını oradan çıkarmak) gibi özelliklerinin Allah katında daha büyük bir günah olduğu da belirtilmiştir.

Öte yandan ayeti daha çok gramer açısından tahlil eden müfessirlerin çoğu, “*ve küfrun bihi*” ifadesindeki “*hi*” zamirini Allah’a irca etmişlerdir. Kur’ân’ın başka ayetlerinde kafirlerin özellikleri arasında sayılan “*Allah’ın yolundan alıkoymak*”⁶⁰, “*yerli ve yabancı bütün insanlar için eşit kılınan Mescid-i harâm’dan alıkoymak*”⁶¹ ve “*Allah’a iman ettikleri için peygamberi ve müminleri yurtlarından çıkarmak*” gibi özellikler göz önünde bulundurulduğu zaman isabetli görüşün çoğu müfessirlerin tercih ettiği görüş olduğu görülecektir.

Diğer taraftan “*ve’l-mescidi’l-harâm*” ifadesinin nereye atfedileceği konusuna gelince, aslında esas problemin atıf harfinin matufundan daha ziyade “*ve küfrun bihi*” ifadesinin yeriyle ilgili olduğunu düşünüyoruz. Çünkü “*ve küfrun bihi*” ifadesini oradan kaldırdığımız zaman “*ve’l-mescidi’l-harâm*” ifadesinin nereye atfedileceği problemi de ortadan kalkmaktadır. Nitekim ez-Zemahşerî de böyle yapmış ve “*ve küfrun bihi*” ifadesini “*ve’l-mescidi’l-harâm*” ifadesinden sonra getirmiş ve yorumunu şöyle formüle etmiştir:

“*Ve kebâiru Kureyşin min saddihim ‘an sebîlillâh ‘ani’l-mescidi’l-harâm ve küfrihim billâh ve ihrâci ehli’l-mescidi’l-harâm ve hum resûlullâh ve’l-mü’minûn (ekberu ‘indallâh) mimmâ fa’alethu’s-seriyye mine’l-kitâl fi’ş-şehri’l-harâm ‘alâ sebîli’l-hatai ve’l-binâi ‘alâ’z-zann*”.

“*Kureyşin ileri gelenlerinin Allah’ın yolundan ve Mescid-i harâm’dan alıkoymaları, Allah’ı inkar etmeleri ve Mescid-i harâm halkı olan Rasulullah ve müminleri oradan çıkarmaları, (Allah katında) seriyyenin zannen ve hataen haram ayda yaptığı savaşta (daha büyüktür)*”⁶²

“*ve küfrun bihi*” ifadesinin asıl yerinin “*ve’l-mescidi’l-harâm*” ifadesinin sonrası olduğunu ve bunu da “*ve lem yekun lehu kufuven ahadun*”

59 Bkz. en-Nisâ, 4/167; el-A’râf, 7/45; en-Nahl, 16/88; Muhammed, 47/1, 32, 34.

60 el-Hacc, 22/25; el-Fetih, 48/25.

61 el-Mümtehine, 60/ 1.

62 ez-Zemahşerî, age., I, 256.

ayeti gibi söz sırasının “*ve lem yekün lehu ahadun küfüven*” şeklinde olması gerektiğini söyleyen er-Râzî bunu ifadeye yapılan vurguya bağlamaktadır⁶³.

Kur’ân’ın başka bir ayetinde de “*innellezîne keferû ve yasuddûne ‘an sebîlillâhi ve’l-mescidi’l-harâm*”⁶⁴ şeklinde geçmektedir ki bu da bu hususa bir açıklık getirmektedir. Bu durumda söz konusu ihtilaf da büyük ölçüde halledilmiş olacaktır. Tabii ki “*ve küfrun bihi*” ifadesini oradan kaldırmaktan kastımız bu ifadeyi sözlü hitabın bir özelliği olarak bir ara cümle olarak kabul etmektir. Aslında sözlü hitapta hitap olayını hazırlayan olaylar dizisi, hitap sırasında öznenin kullandığı jest, mimik ve ses tonlaması unsurları ve bunların muhatapta meydana getirdiği doğrudan ve dolaylı, zihinsel ve duygusal etkiler, hitap sırasında konuşanın kastı ile konuşmanın anlamı ve konuşmanın dünyası⁶⁵ mesajın anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Sözlü hitabette, zaten söz konusu meseleyi ortaya atanlar hazır bulunduğundan, muhatapların her dediğini beyan etmeye her zaman gerek duyulmaz. Ancak konuşmacı, sözün gelişi içerisinde bir cümleyle onların dediklerine değinir, ses tonunu kullanarak bir çok ara cümleler kullanabilir ve buna rağmen sözün akışında bir kopukluk meydana gelmez⁶⁶.

Öte yandan Kur’ân tefsirinin kaynakları arasında ilk sıra Kur’ân’ın kendisine aittir. Zira Kur’ân’ın parçaları yerine göre birbirlerini tamamlayan, yerine göre birbirlerini açıklayan özellikleriyle ayrılmaz bir bütün oluştururlar. Bir yerde kapalı olan bir ifade başka bir yerde açık, bir yerde muhtasar olarak verilen bir düşünce başka bir yerde tafsilatlı, bir yerde mutlak olan başka bir yerde mukayyed, bir yerde umum ifade eden bir husus başka bir yerde tahsis edilmiş şekliyle geçebilir. Bundan dolayıdır ki Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri, İslamın başlangıcından beri bilinen ve yeri geldikçe alimlerce önemi vurgulanan bir yöntemdir. Resulullah (sav) da bu tür tefsirin ilk örneklerini vermiş ve bu örnekleriyle Kur’ân’ı Kur’ân’la anlamının gereğine işaret etmiştir⁶⁷.

63 er-Râzî, *age.*, VI, 35.

64 el-Hacc 22/25 “Şüphesiz ki küfredenler, Allah’ın yolundan ve Mescid-i harâmdan alıkoyanlar...”

65 Paçacı, Mehmet, “agm”, s. 8-9.

66 el-Mevdûdî, *age.*, I, 9.

67 Bkz. Yıldırım, Suat, *Hız. Peygamberin Kur’ân’ı Tefsiri*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2006, I, 24; Bkz. Albayrak, Halis, *Kur’ân’ın Bütünlüğü üzerine, Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1993, s. 93 vd.

Bu ayette zikredilen eylemler, yani insanları Allah'ın yolundan ve Mescid-i harâm'dan alıkoymak, Peygamberi ve Müslümanları yurtlarından sürmek Kur'ân'ın başka ayetlerinde de kafirlerin özellikleri olarak zikredilmiştir. Mesela şu ayetlerde insanları Allah'ın yolundan alıkoymak kafirlerin özellikleri arasında sayılmıştır.

*"Şüphesiz ki inkar edenler ve (insanları) Allah'ın yolundan alıkoyanlar derin bir sapıklığa düşmüşlerdir"*⁶⁸.

*"O zalimler Allah yolundan alıkoyan ve onu eğri göstermeye çalışan ve ahireti inkar edenlerdir"*⁶⁹.

*"İnkâr eden ve insanları Allah'ın yolundan alıkoyanlara gelince, işte yapmakta oldukları bozgunculuk sebebiyle onların azaplarını kat kat artıracamız"*⁷⁰.

*"İnkâr edenlerin ve Allah yolundan alıkoyanların amellerini Allah boşa çıkarmıştır"*⁷¹.

*"Şüphesiz, inkar edenler, Allah yolundan alıkoyanlar ve kendilerine hidayet yolu açıkça belli olduktan sonra peygambere karşı gelenler Allah'a hiçbir zarar veremezler. Allah onların amellerini boşa çıkarmıştır"*⁷².

*"İnkâr edip halkı Allah yolundan alıkoyanları, sonra da kafir olarak ölenleri Allah asla bağışlamayacaktır"*⁷³.

Şu ayetlerde ise, Allah'ın yolundan alıkoymakla birlikte insanları Mescid-i harâm'dan alıkoymak da kafirlerin özellikleri arasında sayılmıştır.

*"Şüphesiz inkar edenler ve Allah'ın yolundan yerli ve yabancı bütün insanlar için eşit kılınan Mescid-i harâm'dan alıkoyanlara ve orada zulüm ile haktan saptırmak isteyenlere can yakıcı bir azap tattıracağız"*⁷⁴.

*"Onlar inkâr edenler, sizi Mescid-i harâm'ı ziyaretten ve bekletilen kurbanları yerlerine ulaştırmaktan alıkoyanlardır"*⁷⁵.

Şu ayette de Peygamber'i ve Müminleri yurtlarından çıkarmak kafirlerin özellikleri arasında sayılmıştır.

*"Rabbiniz olan Allah'a iman ettiğiniz için peygamberi ve sizi yurdunuzdan çıkarıyorlar"*⁷⁶.

68 en-Nisâ, 4/167.

69 el-A'râf, 7/45.

70 en-Nahl, 16/88.

71 Muhammed, 47/1.

72 Muhammed, 47/32.

73 Muhammed, 47/34.

74 el-Hacc, 22/25.

75 el-Fetih, 48/25.

76 el-Mümtehine, 60/ 1.

Dolayısıyla “ve küfrun bihi” ifadesinin ayette zikredilen bütün bu özelliklerle bir ilişkisi vardır. Yukarıya alıntıladığımız ayetlerden de anlaşılacağı gibi “İnsanları Allahın yolundan alıkoymak (saddun ‘an sebîlillâh) onları Kâbeye girmekten engellemek (ve’l-mescidi’l-harâm) ve halkını oradan çıkarmak (ihracu ehlihi minhu)” eylemlerinin asıl sebebi inkardır yani Allah’a karşı kendilerini tamamen sorumsuz görmeleridir. Dolayısıyla ayette sanki şu söylenmiştir. “Bu fiilleri ancak Allah’ı inkar eden yani O’na karşı herhangi bir sorumluluk bilinci taşımayanlar işleyebilir. Çünkü samimi bir şekilde Allah’a inanmak, kişiyi bu tür eylemleri yapmaktan alıko-yacaktır. Kureyşliler, Allah’ı inkar ettikleri ve O’na karşı kendilerini sorumsuz gördükleri için bu tür eylemleri yapmaktadırlar. Onların bu eylemleri haram ayda savaştan daha kötüdür”. Bu durumda “ve küfrun bihi” ifadesini sözlü hitabın bir gereği olarak, müşriklerin söz konusu suçlarının temel nedenine, muhatabın/okuyucunun dikkatini çekmek olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz örnek ayetlerde benzer durumlar söz konusudur. Bu ayette de müşriklerin “Allah’ın yolundan ve Mescid-i harâm’dan menetmek ve halkını oradan çıkarmak” şeklinde öne çıkan hata ve suçlarına ve “Allah’ı inkar etmek/O’na karşı herhangi bir sorumluluk bilinci taşımamak” şeklindeki bu suçların temel nedenine dikkatler çekilmiştir.

Sonuç

Kur’ân, tarihin belli bir döneminde, o dönemin tarihi ve toplumsal gerçekliklerine de atıfta bulunarak vahyedilmiştir. Ayetleri doğru bir şekilde anlayabilmek için bu tarihin ve toplumsal gerçekliklerin bilinmesi gerekmektedir. Bu açıdan öncelikle ayetlerin ilişkili olduğu tarihi şartları ve olguları belirlemek, Kur’ân’ı tarihi bağlamında doğru bir şekilde anlayabilmek için son derece önemlidir.

Hız. Peygamber’e söz olarak vahyedilen Kur’ân, daha sonraki okuyucular/bizler için Rasulullah’a vahyedilmiş haldeki tarihsel bağlamından soyutlanmış, zaman, mekan, özne ve muhatap gibi unsurlardan bağımsızlaşmış bir halde durmaktadır. Bu durum ister istemez hem söz ile metin arasında anlatım ve anlama farklılıklarının olduğu meselesini gündeme getirmiş hem de Kur’ân’ın anlaşılıp yorumlanmasında önem arz etmeye başlamıştır. Dolayısıyla Kur’ân metninde söylemin anlaşılacak için yardım aldığı sözel olmayan süreçlerin ve konuşma dilinin yapısından kaynaklanan ve muhataplar için bir sorun teşkil etmeyen üslup biçimlerinin, okuyucular için bir sorun teşkil etmesi ve bir takım anlama problemlerine

sebeup olması mümkündür. Bu durumda sözlü hitapla yazılı kitap arasında farklılıkların bilinmesi ve sözlü hitaba ait özelliklerin göz önünde bulundurulması büyük ölçüde bu anlama problemlerinin ortadan kalkmasına yardımcı olacaktır.

Bir dilin kullanımı, gramer kurallarından çok daha geniş olduğundan, sadece dilin gramer kurallarına kilitlenerek Kur'ân'ı anlamaya çalışmak, Kur'ân'ın vermek istediği mesajı gereği gibi anlayamamak gibi bir duruma sebebiyet verebilir. Kur'ân'ı anlamada gramer kurallarının yanı sıra, bazen etkin bazen de belirleyici unsur olan vahyin indiği zaman ve mekan, tarih, beşer, olgu, sözlü söylemin özellikleri vb. hususların bilinmesi de gereklidir. Bu bağlamda müfessirlerin gramatik olarak gördükleri ihtilafların bir kısmının sözlü hitabın özelliğinden kaynaklandığını ve ihtilaf konusu olan hususu sözlü söylem bağlamında değerlendirdiğimizde sorunun büyük ölçüde halledilebileceğini söyleyebiliriz.

Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadra* Onun Zilzal Suresi Tefsiri Özeline¹

Shigeru KAMADA

Çeviren: Enes ERDİM

*Bu makale, İnan'daki İnaaşeriyye Şii İslam sufi filozoflarından olan Molla Sadra(ö.1050/1640) tarafından hazırlanmış Kur'an tefsirini incelemektedir. Öncelikle onun **Mefatihü'lGayb'ında**, Kur'an okumanın, ruhi olgunluğu nasıl gerçekleştirdiğiyle ilgili genel işleyişi görebiliriz. Molla Sadra, Kur'anın, birden çok anlam yapısıyla, manevi hikmetin kaynağı olduğunu düşünür. Kurani metinlere yoğunlaşması sırasında okuyucunun ruhu, ruhi olgunluğun en yüksek derecesinin farkına varmasıyla, ona daha derin anlam katmanları açılır. Somut bir örnek olarak biz onun, ahiret günündeki dehşetli olayları anlatan Zilzal suresini tefsir edişini inceleyeceğiz. O Kur'an'ın harfi anlamında, ya da zahirdeki anlam katmanında gizlenilmiş, sürekli yeniden yaratılışın ve mükemmelliğe doğru dinamik bir varlık akışının derin anlamının bulunduğunu ifade eder. Nitekim O beşeriyetin, ahirette değişik biçimlere dönüşümünü açıklar. Biz burada zahiri anlama göre inşa edilmiş İslam'dan farklı İslami ruhi tecrübe görürüz.*

Giriş

Bu çalışmada Müslüman mutasavvif filozof Molla Sadra'dan ve onun Kur'an'ı nasıl tefsir ettiğinden bahsedeceğiz. Molla Sadra'ya göre, kutsal

* Bu makale orijinal olarak, "Mulla Sadra Between Mystical Philosophy and Quran Interpretation: Through His Commentary on the "Chapter of Earthquake"" başlığıyla The International Journal of Asian Studies, Volume 2, Issue 02, Tem 2005, pp 275-289'de yayımlanmıştır. Makalenin çevirisinde Türkçe ifade tarzına uyum sorununu azaltmak için aslına bağlı kalınarak az da olsa bazı tasarruflar yapılmıştır.(Çev.)

1 Bu yazı, benim kısaltılmış ve gözden geçirilmiş olarak, daha önce orijinal olarak Japonca basılmış olan "Fukachikai e no sannyu- Morra Sadora no seiten kahishakuron" (İlahi Sırrı Kavrama- Molla Sadra'nın Kutsal Metinleri Yorumlayışı), İchikava ve Kanada'da, 1998, s.206-23 ve "Chushaku ni okeru kakushin- Morra Sadora no Kuruan chukai"(Yorumda Yenilik- Molla Sadra'nın Kur'an Yorumu.), Bangaku, Temmuz-Ağustos-2000, s. 49-66 adlı iki çalışmamı bir araya getirmektedir.

metinleri tefsirle felsefi düşünce arasındaki ilişkiyi aydınlığa kavuşturmak istiyoruz. Arapça bir kelime olan İslam “Allah’a teslim olma ya da boyun eğme/itaat” anlamına gelir. Bu davranışı gerçekleştirmek için insanlığın, Tanrının onlardan neye inanmalarını ve ne yapmalarını istediğini bilmesi gerekir. Kişi için Tanrı’nın maksadını anlamının en iyi ve en güvenilir yolu Kur’an’a, yani Tanrı’nın peygamberi Muhammed aracılığıyla insanlara söylediği sözlerin yazılı kayıtlarına danışmaktır. Ama bununla birlikte vahyedilmiş ilahi sözler, özel konumlarda söylenildiğinden dolayı anlam olarak daima sarıh değildir veya insan hayatının tüm yönlerine kelimesi kelimesine uygulanamayabilir. Dolayısıyla ilahi kelamı tefsir etmenin önemi, bu kelamın çok çeşitli olan hayat koşullarıyla nasıl ilişkilendirileceği konusuna dayanır. Tarihsel seyir içinde inşa edilmiş olan İslami sistem, Müslüman toplumun, gelişiminde karşılaşmış olduğu farklı konumlarda yapılmış olan yorumların bütünüdür. İslam, Kur’ani metinleri tefsir yoluyla, sınırlı metinlerden-yani Kur’an’dan – insan faaliyetinin her evresine uygulanabilir her türlü normları çıkarmayı iddia etmesi yönüyle, hermeneutik bir dindir.

Geleneksel dönemden şu ana kadar Kur’ani yorumlar, İslami bir hayat yolunu çağdaş dünya durumlarına uyarlamada, diğer bir deyimle ister teknoloji, ister kurum isterse Müslümanların son küresel gelişmelerde karşılaşmış oldukları farklı düşünce yolları olsun çeşitli modernite ürünlerini İslam’ın değer sistemiyle birleştirmede ve onlara İslami bir anlam vermede hayati bir role sahip olmuştur. Kur’an tefsirinin ilahi inayeti elde etmek için araç olduğu, geçmişte, şimdilerde müslümanlar tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Büyük ihtimalle gelecekte de böyle olacaktır. Her ne kadar insan davranışlarına yönelik İslami normları kurmak için gösterilen geleneksel çabanın kristalleşmesi olan şeriat sistemi, kendisini modern çağla alakasız görse de, onun normların Kur’an yorumlarından çıkartılmasına dair altı çizili prensibi önem ve ilişkisini kaybetmeyecektir. Bu bağlamda kendi tefsirinde Kur’ani metinlerin zahirinden kendine özgü emsalsiz dünya görüşünü çıkarma yeteneğinden dolayı Molla Sadra, moderniteyle karşı karşıya gelen ve özellikle Kur’anı tefsir şekillerindeki İslami mirasla, kendi yeni yorumlarını uzlaştırmak için çaba harcayan, çağdaş Müslüman düşünürlerin öncüsü diye isimlendirilebilir. Onların düşüncelerindeki doğa ve kalite Molla Sadra’nınkilerinden farklıdır. Çünkü tek kelimeyle onlar şu anda, tamamen farklı manevi ve sosyal iklimde yaşamaktadırlar. Yine de onların modernite ile nasıl başa çıkacakları konusu Molla Sadra’nın kendi döneminde yaptığının bir örneğidir. O da Kur’anın, ilahi sözlerinin yaratıcı yorumudur.

Molla Sadra *İsnaaşeriyye* Şiası içinde gelişen tasavvufi felsefenin (irfan veya hikmetin) tipik bir biçimidir. İran ve çevresindeki Şii bölgelerinde saygı görür ve geleneksel *İsna aşeriyye* Şia silsilesi içinde “*sadru’l-muteallihin*” şeref payesiyle adlandırılır. Geleneksel dini medreselerde, Onun felsefesi, öğrencilerin en ileri düzeydeki konularından biri olarak kabul edilir. İran’da Onun felsefesini araştırma geleneği günümüze kadar devam etmiştir.² O, *İsnaaşeriyye* ilim çevresi dışında yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar neredeyse hiç tanınmamıştır. M. Horten³’in tek öncü çalışması dışında, bir anlamda, Molla Sadra üzerindeki İran dışına kayan şu anki çalışmalar, önemli iki bilim adamı, H. Corbin⁴ (1978)-H. Nasr⁵ tarafından ilham edildi ve başlatıldı. Biri İran İslam’ını iyi bilen Fransız alim, diğeri Batıya ait araştırma metodolojisiyle donanmış İranlı bir alimdir. Her ikisi de Molla Sadra düşüncesindeki mistik yönlere vurgu yaparlar. T. İzutsu (ö.1993) da bu çizgiyi takip etmiş ve tasavvufi felsefenin-ki bunun temsilcisi Molla Sadra’dır- mantıksal düşüncenin, mistik nihai hakikat deneyimiyle güçlü bir birleşimine ilişkin çok farklı olan veçhesini görmüştür.⁶ F. Rahman onun mistik yönüne çok dikkat etmeksizin, felsefesindeki mantıksal yapıyı anlamaya çalışmıştır.⁷ Bu dört bilim adamının, Molla Sadra düşüncesinin, modern akademik çevredeki ilk kuşak bilim adamları sınıfı olduğu düşünülebilir.⁸ Bundan dolayı İbni Sina ve Gazali hakkındaki araştırmaların aksine Molla Sadra ile ilgili araştırmalar henüz uzun bir geçmişe sahip değildir. Bunları takiben, Molla Sadra düşüncesinin çeşitli konularıyla uğraşan bir grup bilim adamı ortaya çıkmıştır. Onların şahsi çalışmalarının doğası, onun herhangi bir çalışmasına veya düşüncesindeki herhangi bir yöne oldukça bağımlı olmasıdır. İlk bilim adamları kuşağında tanıklık ettiğimiz gibi, Molla Sadra’nın çalışmaları üzerindeki son eğilimlerin hala iki çeşide ayrıldığı görülmektedir.⁹ Biri dinde önemli yere

2 Bkz. Nasr, 1996, 396-40.

3 Horten, 1913.

4 Henry Corbin’in Molla Sadra hakkındaki çalışması Corbin 1974’tür. Corbin 1972, Sayı 4 de aynı şekilde Molla Sadra hakkında bir çalışmayı içermektedir.

5 Nasr, 1978, Onun diğer Molla Sadra çalışmaları Nasr, 1981’in diğer bir bölümünde toplanmıştır.

6 Bkz. İzutsu, 1971. O aynı şekilde Molla Sadra’nın Kitabul’-Mezahir adlı kitabının Japonca bir tercümesini yayımlamıştır.

7 Rahman, 1975.

8 Toplam dokuz yazar arasından bu dört bilim adamı, *The Philosophical Forum A Quarterly*’nin İslam Felsefiyle ilgili özel sayısına dolaylı veya dolaysız olarak Molla Sadra’yla alakalı makale katkısında bulunmuşlardır.

9 Bu iddia 1999’da Tahran’da katıldığım Dünya Molla Sadra Kongre’sinde aldığım izlenimlere

sahip olan çalışmalarını veya onun düşüncesindeki mistik unsurları içerir. Diğer eğilimdeki vurgu ise, saf felsefidir veya onun felsefi sistemindeki mantıksal yapıya yöneliktir.. Molla Sadra düşüncesi, mantıksal düşünceyle mistiksel sezginin sentezi olarak bilinir. Şu andaki Molla Sadra çalışmalarına ilişkin en önemli konulardan birisinin de, onun düşüncesindeki bu iki yönü algı dünyamızda nasıl birleştireceğimiz olduğuna inanıyorum.

Molla Sadra geriye Kur'an'ın değişik sureleriyle ilgili tefsirler bırakmıştır.¹⁰ Fakat bunlar Kur'an'ı bütünüyle içermez. Bu çalışmada, Zilzal suresindeki¹¹ yorumunu ve onun Kur'an tefsiriyle alakalı farklı konuları ele aldığı Mefatihul'l Gayb'ın ilk iki bölümünü¹² inceleyerek, onun Kur'an tefsirinin karakteristik özelliklerini ortaya çıkarmak istiyorum.

KURAN'IN GERÇEK DOĞASI

*“Kur'an kendi kendine yeterlidir, O olmadan hiçbir şey yeterli olmadığı gibi, onunla birlikte de herhangi bir şeye ihtiyaç yoktur”*¹³ mealindeki peygamber hadisini alıntılıdığı Mefatihul'l Gayb'ın birinci bölümünün başında Molla Sadra bu kendi kendine yeterliliği ve Kur'an'ın kapsamlılığını ele almaktadır. Kur'an'da, gerçek haberler ve ruhların gıdası, kalplerin besini olan bilgilerin bulunduğu eşsiz hikmet bölümleri vardır. Aynı şekilde Kuran özel bilgi, fiziki tababet, ahlaki kıssalar ve yargı hükümleri gibi şeyleri de içermektedir. Bunlar hala hidayet üzere olanlar ve normal inananlar (avam) için yararlıdır. Kur'an, daha da ötesi iki dünya mutluluğunu sağlayan şeyleri içermektedir: Bu dünya ve ahiret. Bunu, kısas, diyet, nikah, miras gibi, bu refahın oluşum biçimini destekleyen özel açıklamalarla yapar. Dolayısıyla hem ruhun hem de cismin gıdalarını, hem

dayanmaktadır. Molla Sadra'yla ilgilenen bilim adamlarının sayısındaki son artış, özellikle Tahran'da Sadra İslam Felsefesi Araştırma Enstitüsü'nün kurulması ve bu kuruluşun Molla Sadra dünya kongrelerini organize etmede, Molla Sadra'nın çalışmalarının yeniden redaksiyonunun yapıp basmadaki aktif uğraşından kaynaklanmaktadır. İran tarafındaki bu aktiviteler çok daha küçük Şii entelektüel bir çevrede işlenmiş olan felsefi mirasdan daha geniş akademik dünyanın haberdar olmasına yardım etti.

10 Onun Kur'an yorumları Molla Sadra, Tefsiru'l Kur'an'ı'l-Kerim, 1366'de toplanmıştır. Onun tefsirinin genel karakteristik özellikleri için bkz. Nasr 1998, s. 45-58, Muhsin Salih doktora tezinde Molla Sadra'nın Nur Suresi (Kuran, 24/35) Tefsiri'ni çalışmıştır.

11 Bu yazıda Molla Sadra, *Tefsiri Suveri't-Tarik ve'l-Ala ve'z-Zilzal*, 1363'ya dercedilmiş Arapça metinleri kullandım. (İleriki notlarda Tefsir olarak kısaltılmıştır.). Ayrıca Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, VII/409-44'e derç edilmiş metinlere de başvururdum.

12 Molla Sadra, Mefatihul'l-Gayb, 1363. (İleriki notlarda Mefatih olarak kaydedilmiştir.)

13 Mefatih, s. 10. Bu hadis biraz farklı sözcüklerle Meclisi'nin “Biharul-Envar”ında yer alır.

dünya hem de ahiretle ilgili bölümleri içerir. *Kendileriniz ve hayvanlarınız için bir faydalanma.* (Kur'an, 79/33) Kur'an'da tasvir edilmeyen ve açıklanmayan hiçbir şey yoktur. Kendi ruhsal boyutundan melekut alemine bir yol olsaydı, Kur'an'ın her şeyi tasvir ettiğini anlardın.¹⁴ Kur'an, insanın ruhsal gelişimini teşvik eden hikmet ve dünyada ahlaki olarak doğru yaşamanın yolunu gösteren somut normlar gibi hem dünyada hem de Ahirette mutlu olmanın vazgeçilmez her türlü bilgisini insanlığa vermektedir. Kur'an'ın vermiş olduğu somut normlar, dünya barış ve mutluluğunu geliştiren kıyas, evlilik, boşanma ve diğer hukuki meselelerle ilgili hükümleri içermektedir. Molla Sadra'nın bakış açısında, daha büyük vurgu Kur'an'ın ruhsal hikmetin kaynağı görülmesine yerleştirilmiştir. Fakat kutsal hukukun temeli olarak Kur'an'ın rolünün, hala ruhi olgunluk yolunda olan normal inanlara/avama ilişkin olduğu ifade edilmiştir.. Manevi hikmetin kaynağı olan Kur'an, cehalet hastalığından ızdırap duyan hastaları iyileştirir, hakikate şiddetle arzu duyanların susuzluğunu giderir, cahilliğin yıkıcı hastalığıyla ve kabahatli karakterlerin kronik hastalığıyla hastalanmış kimselerin kalplerine şifa verir.¹⁵ Bu Allah'tan bir şifadır. Bu ilaç Onun, insanın kavrayış ve anlayışı içinde¹⁶ şekillenmiş bir yardımdır ve cahillik, kötü karakter ve maddi istekler gibi bu dünyada değişik sınırlamalar altında ıstırap çeken insanlığı kurtarmak için önerilmiştir. Kur'an *melei ala*'dan, bu cehennemde, dünya zindanında hapsedilmiş beşeriyete teslim edilmek üzere gönderilmiş bir çağrıdır.¹⁷ İnsanların farklı yaşam biçimlerini sürdürdükleri bu maddi dünya, cismaniliğinden dolayı insan ruhu için karanlık bir zindan olarak görülür. Diğer taraftan, bu dünya uhrevi varlık biçimine doğru ruhi kemalatın sağlanması ve hazırlığı için temel olarak kabul edilir. Dolayısıyla insanlığın yaşam sürdüğü dünya hem olumlu hem de olumsuz bir şekilde değerlendirilebilir. Aşağıdaki şekilde düşünersek bu dünya düşüncesiyle ilgili ikilem ikna edici bir şekilde açıklanabilir. Bu dünya, onun arkasındaki daha yüksek bir dünya varlığının bilgisine ulaşmaksızın şehvani ayartmalara kapılan için sadece

14 Mefatih, s.11.

15 Mefatih, s. 15.

16 Molla Sadra şöyle demiştir: "Sağlamlılık, barınaklığındaki azamiliği ve anlam ve sırlarındaki yumuşaklığıyla beraber, Kuran sözcük ve ses giysileriyle giydirilmiş, onun mahlukatına sempati ve merhametinin simgesi olarak sözcük ve cümle elbisesiyle kaplanmıştır... Böylelikle, O insanlara yakınlaşabilmiş, onların anlamalarına, davranışlarına nezaketle/merhametle yaklaşip onların zevklerini dindirebilmiştir." s. (Mefatih, 10-11)

17 Mefatih, s. 11.

karanlık içinde bir zindandır. Bununla birlikte, bu dünya uhrevi varlık biçiminin mükemmel marifetine ve ruhi kemalata ulaşmayı arzulayanlar için aydınlık dünyanın farkına varmaya doğru bir sıçrama tahtası olabilir. Bu şekilde anlamada Kur'an, şu anki koşul ve insanlığın konumunu açıklamak ve bu dünyanın ötesine gitmek için gerekli olan doğru bilgiyi verme işlevini görür. Bu, Kur'an'ın kurtuluş için gnostik bir araç olduğunu söylemek olacaktır.¹⁸ Molla Sadra, Mefatihü'l-Gayb adlı eserinde, maddi varlık karanlığı içindeki insanlığa, ruhi olgunluğa kavuşabilmek için yardımından dolayı Kur'an'ı manevi hikmetin kaynağı olarak görür.

Molla Sadra'nın Yorum İlkeleri

Kur'an tek hakikat olmasına rağmen gelişip tamamlanmasında değişik safhalara sahiptir. Kur'an'ın isimleri değişik aşamalara göre farklılık arz eder. Kuran her dünyada ve her varlık biçiminde özel durum ve hususi ortama uygun isimle adlandırılır.¹⁹ Kur'an bir milyona ulaşan birçok isme sahiptir. Sadece batini anlayışa sahip olanlar, Kur'an'ın isimlerinde açıkça gösterdiği gerçek formları anlayabilirler. Molla Sadra değişik yorum katmanlarında, Kur'an'ın farklı güncel anlamlara izin veren çok katmanlı mana yapısına sahip olduğunu düşünür. "Kur'an'ın zahiri, batını, haddi ve matlai vardır..."²⁰ diye devam eden meşhur bir hadis vardır. Bu dört manadan üçüncü anlam olan *had*, İslam hukukuna göre yasal olan

18 Gnostisizm burada son antik dönemde ortaya çıkmış ve Hıristiyan ordotoksluğuyla ilgili olarak delaletle damgalanmış tarihi fenomen değil bir düşünce şekli olarak anlaşılmıştır. İnsanlık sorunların karanlıkları içinde uyutulmuş, fakat kurtuluşun ve ruhi olgunluğun farkında olabilir, gnosise, yani, Kur'an mesajının taşıdığı kurtuluş bilgisini algılayabilir. Bu şekilde anlaşıldığında Molla Sadra'nın düşünce çerçevesi net bir gnostik doğa sergilemektedir. Fakat onda gnostisizmin farklı özelliklerinden biri sayılan dünyanın kötü tanrısı ve iyilik tanrısı arasındaki düalizm bulunmaz. O sorunun karanlığını, insanın Adem ve Havva tarafından işlenen günahla, maddi dünyaya daldığını zikretse de bu dünyanın var oluş nedenini yadsımaz. Çünkü dünya daha yüce bir aleme hazırlık yeri olduğu için belirli bir öneme sahiptir. Son noktayı gnostisizmin kesin özelliği olarak vurgularsak onun düşüncelerini gnostik olarak vurgulamak güç olabilir. Bkz., Jonas, 1963, s. 42-47. Molla Sadra'nın Adam and Eve (Adam ve Havva) kaynakları için bkz., İksiru'l-Arifin, Kamada, 1984, s. 108-109 el-Şevahidu'r-Rububiyye, 1346, s. 299-300; el-Hikmetu'l-Mutealiyeh fi asfari'l-akliyye'l-erbaa, 1400 (İleriki notlarda Asfar olarak kısaltılmıştır), C. VIII, s. 321.

19 Mefatih, s. 23.

20 Mefatih, 39. Bu hadis, sık sık Kur'an'ın ezoterik yorumlarını destekleyen çalışmalarda temel kaynak olarak kullanılır. Örneğin Sehl et-Tüsteri, (ö. 283/896) Kur'an tefsirinde ondan bahseder. Bkz. Böwering 1980, s. 139-42, Alıntılanana benzer biçim ve anlamdaki hadisler Fayz el Kaşhani'nin, Tafsiru's-Safi (1402/1982, C. I, s. 9-31) sinde yer alır. Burada Kaşhani alıntılı Hadisin Sünni çevrede yayıldığını zikreder.

veya olmayan konular olarak yorumlanmıştır. Dördüncü anlam *matlayla*, kişinin ulaşabileceği Tanrı'nın hakimiyet alanı olan, kozmos üstü dünyaya doğru olan nokta kastedilmektedir.

Molla Sadra, Mefatihü'l-Gayb'ın bir bölümünde bunu ele almakta Kur'an'da dört farklı anlam düzeyinin bulunduğunu bildirmektedir. Fakat onun burada önerdiği dört parçalı anlam, yukarıda alıntılacağı hadisin dört bölümüyle uyuşmamaktadır.

Bil ki, Kur'an insanlığın yapısına benzer olarak, gizli ve açık iki farklı yöne sahiptir. Bunların her ikisi de anılan sıraya göre biri daha fazla dışsal (zahir), diğeri içsel (batın) yönüdür. Kur'an'ın içsel yönü, sadece Tanrının bildiği ve onun yorumunu Tanrıdan başka kimsenin bilmediği bir şekilde bir başka içsel yöne sahiptir. Hadiste buyrulduğu üzere "Kur'an bir içsel/batini bir de dışsal/zahiri yöne sahiptir. Onun içsel yönü, yedi içsel yöne sahiptir." Tam insandaki *nefs, kalp, akıl, ruh, hafi, ahfa*'dan oluşan içsel boyut safhaları gibi.²¹

Molla Sadra'ya göre Kur'an örtülü ve açık iki manaya sahiptir. Onlardan her biri daha sonra içsel ve dışsal anlamlara ayrılır. Dolayısıyla bütün bölümler dört kategoriden meydana gelir: (1) Açık-dışsal, (2) Açık-içsel, (3) Örtülü-dışsal, (4) Örtülü-içsel. Bu dört düzeyin ilki olan açık-dışsal kısım gözlerimizle okuyabildiğimiz Kur'an'ın yazılı sözcükleridir. Açık-içsel olan ikinci durumda ise bizim hayal gibi içsel duyularımız, onun anlamlarını algılayabilir. Bizim duyularla algılayışımız, harici gerçeklikte kendisini karşılayacak varlık olmasa bile nesneyi içsel duyumuzda sezebilir. Başka ifadeler eklemek için diyebiliriz ki: Hayal yetimiz aracılığıyla, her ne kadar onun nesnesi dış dünyada kendisini karşılayacak bir varlık sahibi olmasa da herhangi bir formu hayal edebiliriz. Fakat onun hayali biçimi, konuyla ilgili hayali form olduğu kadar aynı zamanda maddi yapıdır. Kur'ani anlamın bu iki düzeyinin birincisi bu dünyayla ilgilidir ve bu dünyadaki tüm insanlar tarafından algılanabilir. Diğer taraftan Kur'an'ın üçüncü anlam derecesi insan ruhu tarafından kavranabilen bir şeydir. Yine de insan ruhu belirgin hissi tozların ve yaratılmışlığın ötesine geçip ilahi nizamı vakıf olmadıkça, Kur'an'ın üçüncü düzeydeki anlamını kavrayamaz. İnsan ruhu zihinsel yetisiyle ilahi nizamın bilgisine ulaşabilir. İdrak, ilahi düzenin hakimiyet alanıyla ilişkiliyken, algılama, nesnelere maddeyle ilişkilendirilmiş hayal, vehim gibi iç ve dış duyular yaratıklarla alakalıdır.

21 Mefatih, s. 39.

Dördüncü ve son Kurani anlam olan örtülü-dışsal düzey hem yaratıkların hem de ilahi düzenin ötesindedir ve hem duyulardan hem de zihinden gizlenmiştir.²²

Dolayısıyla Molla Sadra Kur'an'daki anlam düzeyini dörde ayırmaktadır. İlk iki düzey bu dünyaya, yani bu dünyadaki yaratıklara tahsis edilmiş ve iç ve dış duysal algılamaya tekabül etmektedir. Üçüncü düzey, ancak zihnin kavrayabildiği ilahi düzenin hakimiyet alanına tahsis edilmiş salt anlam alanıdır. Sonuncusuna ise hiçbir duyu ve zihin ulaşamaz ve bilinmeyen Tanrı'ya ait hakimiyet alanına tekabül eder.

Kutsal metinleri yorumlamaya gelince Molla Sadra şunları der: Tanrının insanları için gerçek yorum, Kur'an ayetlerini ve hadisleri sarf ve te'vil olmaksızın, kendi orijinal konseptine bağlı olarak anlamaktır.²³ Bundan dolayı Kuran sözcüklerinin orijinal anlamlarının önemine vurgu yapar. Yine şöyle der (veya meşhur bir alimden alıntı yapar):

Çoğu felsefecilerin ileri sürdüğü şekilde eğer Kur'an ayetleri ve geleneksel haberler, gerçek ve temel konseptleri yoluyla anlaşılmazsa, onların zahirleri ve varid oluşu, vahiyleri, hidayete vesile olma anlamıyla ve hikmetiyle çelişerek insanları sıkıntıya sokma ve aldatmadan başka insanlara bir fayda vermez.²⁴

O bu şekilde, ileri düzey metin anlamları araştırmasının temeli olduğundan dolayı, kutsal metinlerin sözcük anlamlarının önemine vurgu yapar. Metindeki belirli kelimelerin ikincil ve ardıl anlamlarına dikkat etmeksizin temel anlamlarını merkeze aldığından, bu yoğunluk onun ruhuna kendisi vasıtasıyla daha ileri anlam düzeylerine varabileceği belirli bir etki yapar.

O bu süreci/yöntemi "mizan" örneğiyle açıklar.²⁵ Burada mizan sözcüğüne, bir şeylerin tartılabildiği veya ölçülebildiği bilgi veya alet atfedilebilir. Mizanın açık seçik olmadığı hakikati, his, hayal, zihin gibi değişik algı düzeylerindeki çeşitli mizan formlarında netleşir. Mizan sözcüğünün bütün tezahürlerinde bulunan herhangi bir anlam, mizan sözcüğünün özünü/çekirdeğini teşkil edecektir. Bilgi veya alet olsun mizan sözcüğünün spesifik herhangi bir formu, kendi içinde mizan hakikatinin bir parçasına sahiptir ve ona mizan sözcüğü uygulanabilir. Mizanın anlamı, uzun-

22 Bu paragraftaki tartışma Mefatih'in 39-40 sayfalarından özetlenerek alınmıştır.

23 Mefatih, s. 93.

24 Mefatih, s. 93.

25 Mefatih, 95. Mizan sözcüğüyle beraber bu açıklamalar, Molla Sadra'nın talebesi Feyz'de yer alır, Feyzu'l Kaşani;'nin Kur'an tefsiri. El- Kaşani, 1402/1982, C. I, s. 32.

luğu ölçmek için cetvel/mistar, yıldızların pozisyonunu ölçmek için usturlap, şiirlerin veznini ölçmek için prosodi/aruz ilmi, bir yargının doğruluğunu ve yanlışlığını ölçmek için mantık ve her şeyi ölçmek için akli gerçeklik gibi fiziksel ve zihinsel geniş bir sahayı içerir.

Kişi ölçü sözcüğünü işittiğinde alet olarak, sık gördüğümüz ve alışkın olduğumuz çift gözlü terazi, kollar ve eller geleneksel ölçü şekilleri, onun tam gnostik anlamını unutturmaz. Ne şekilde iştir veya anlarsa anlansın onun akli bu durumlarda bulunur. (Gerçek anlamı idrak etmeyi yitirmez) Kişinin algıladığı bir şeyin harici formundan gerçek anlamına doğru tam bir gnostik/irfani hareket; dışsal açı ve biçiminden anlamının özüne ve bu dünyadaki oluş biçiminden daha sonrasına intikal vardır.²⁶

Molla Sadra'nın anlayışında, Kur'an çok katmanlı anlam yapısına sahiptir. Molla Sadra Kur'ani metinlerin anlamlarında daha aşağısından daha yukarısına doğru hadisle desteklenmiş dört düzey önermektedir. Molla Sadra'nın dünya görüşündeki karakteristik özelliklerden biri de onun üç parçalı sudurcu özelliğidir. Nitekim varlık alemi, daha alçağından daha yükseğine doğru dünya, berzah ve ahiret şeklindeki oluşumun üç biçimine mutabık gelen üç düzeye ayrılır: Fiziksel, psişik ve zihinsel. İnsanlığın Tanrıya doğru bu üç düzeyi aşarak manevi kemalatı elde etmesi umulur. Molla Sadra'nın önerdiği Kur'ani anlam düzeyleri, onun varlık biçimleri tasavvuruyla uyumaktadır.²⁷ İnsanoglu kurtuluş aracı olarak Kur'an'a sarılmalıdır ve yüzeyden derinliğine, Kur'an metinlerinin anlamlarına nüfuz yoluyla manevi olgunluğa ulaşmak için çabalamalıdır. Onun yorumu için metnin hakiki anlamı belli başlı bir öneme sahiptir. Çünkü O, insanlığa kurtuluşun bilgisinin açığa vurulduğu, insanın daha yüksek anlamlara ilerlediği somut bir temel meydana getirir.

MOLLA SADRA'NIN ZİLZAL SURESİ'Nİ TEFSİRİ

Kur'an'ın Zilzal Suresi (99. Sure, genellikle Medeni²⁸ olarak kabul edilir) çok kısadır ve aşağıda geldiği üzere sadece sekiz ayete sahiptir:

26 Mefatih, 92.

27 Burada, Mefatih'de, Molla Sadra muhtemelen atıfta bulunduğu hadisin çağrıştırmasıyla dört parçalı taksimi benimsemektedir. Dördüncü ve son düzey, bu üç düzeyin arkasında insan ruhuyla hiç ilgisi olmayan tamamen kozmos üstü alem olarak tasvir edilmektedir. Nitekim yukarıdaki üç düzey onun tasavvuruyla tam bir uyum içindedir. Biz, bu son düzeyin Molla Sadra'nın sürekli takdim etmiş olduğu üç parçalı taksimine basit bir rastlantısal ek olduğu çıkarımında bulunuyoruz. Bkz. Asfar, C. IX, s.11, Diğerlerinin arasından, ki orada Molla Sadra kendi üç parçalı taksimini net bir şekilde anlatır. Bu üç parçalı dünya görüşü için bkz. Corbin, 1972, C. IV, s. 115-22.

28 Çoğu Avrupalı İslam bilimcileri onun ilk dönem Mekki olduğunu düşünürken, bu sure ço-

Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla.

Yer şiddetli bir sarsıntıyla sarsıldığı zaman ve yer ağırlıklarını çıkar-
dığı vakit, insan bunu hastalandıran nedir? der. O gün yer Rabbinin ken-
disine vahyettiği haberlerini anlatır.²⁹

O tefsirinde, sureyle ilgili Zemahşeri (ö.538/1114)'nin çoğu yorum-
larını nakleder. Zemahşeri,- her ne kadar Sünni alimler onu Sünni gele-
nekten³⁰ sapma olan Mutezililiğinden dolayı tenkit etmişlerse de- Kur'a-
ni metinlerin dilsel analizi yoluyla yapılan en iyi tefsirlerden biri kabul
edilen meşhur Kur'an tefsiri *Keşşaf*³¹'in yazarıdır.

Bu sure, dünyanın sonunda felaket olarak meydana gelecek olan zel-
zeleyi dile getirmektedir. Bu zelzelede bütün insanlık yeniden hayata iade
edilir, Tanrı onların bu dünyadaki davranışlarını/tavırlarını yargılar ve
buna göre onlara ödül veya ceza verir. Bu surenin mesajı şeffaf ve açıktır.
Molla Sadra'nın bu suredeki lafzi yorumu Zemahşeri'ye³² dayanır ve ge-
lişigüzel yorumlar ileri sürülmeksizin, oturmuş geleneksel anlayış alanı
içine yerleştirilmiştir.

O sağlam lafzi yorumdan ayrılınca, surenin çerçevesini bir başka bağ-
lam düzeyine nakleder ve sureyi yeniden yorumlar. İleri sürülen yeni bağ-
lam, Molla Sadra'nın ilahi ilhamla desteklendiğini iddia ettiği kendi dün-
ya görüşüne dayanır. O Zilzal Suresi tefsirinin girişinde, aşağıdaki şekilde
kendi Kur'ani tefsirinin yapısından bahseder:

ğunlukla Medeni vahiy olarak kabul edilir. Onun Mekki olabileceğini zikreden bir grup Müs-
lüman Kur'an müfessirleri de vardır. Bzk. Watt, 1970, 210-11. Onun Mekki vahiy olma ihtim-
alinden söz edenler arasında, el-Mahalli, Tefsiru'l-Celaleyn, trs., C.II, s.168; İsmail Hakkı
Bursevi, Tefsiru Ruhî'l-Beyan, 1405, C. XV, s.492; el-Alusi, Ruhul-Meani, C. XXIX, s. 208;
Sabuni, Safvetu'l-Tefasir, 1406, C.VIII, s. 590; Seyyid Kutub, fi Zilali'l-Kuran, 1410, C. VI, s.
3954; et-Tabatabai, el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, 1394, C. XX, s. 342; el-Mevdudi, The Mean-
ing of the Quran (Kur'an'ın Anlamı/Yorumu), 1988, C.XVII, s. 161-62 de vardır.

29 Arberry tercümesi, 1955, C. II, s. 348.

30 Kur'an tefsiri, Sünni çevrelerde klasik Sünni tefsirlerin tipik bir örneği olarak kabul edilen
Beyzavi, öncelikle daha sonraki Mutezili sapmadan uzak durmak için çaba sarf etmesine
rağmen eserinde Zemahşeri'nin tefsirine dayanır. Bkz. Gätje 1996. Otuzuncu dipnotta söz
edilen Zemahşeri Tefsiri'nin kullanılan yaygın çoğu baskıları, kenarlarında, İbnü'l-Müneyyir-
'in Zemahşeri'nin sapmalarını tenkit ettiği, Kitabul-'İnsaf fi Ma tadammenehu'l-Keşşaf mi-
ne'l-İtizal adlı eserini içerir.

31 ez-Zemahşeri, el-Keşşaf an Hakaik't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuh't-Te'vil, trs. 4 Cilt.

32 Bu kısa suredeki Zemahşeri'nin toplam yirmi sekiz satır yorumundan başka (Keşşaf, C. IV, s.
285-287), Molla Sadra onun tefsirinden (227, 228, 234, 236, 237, 242, 243) yirmi satır
alını yapar ve saece bazı sözcüklerin açıklamalarını ve Kur'an'dan, eski şiirden ve bazı ilahi-
yatsal tartışmalardan yapılan alıntılarını atlar. Her ne kadar bu surenin harfi anlamıyla ilgili
Molla Sadra'nın temel anlayışı olarak göz önünde bulundurulsa da, onun tefsiri Zemahşeri-
nin çalışmasına fazlasıyla borçludur.

Tefsirde Zilzal Suresi'yle ilgili ele alınan anlamlar, Tanrı'nın diğer herhangi bir kapıdansa, kendi kapısında çok ciddi bir şekilde kurtuluş arayan ve kendini, diğer herhangi bir kitaptansa onun kitabını düşünmeye adayan (Molla Sadra gibi) insanların kalbine, kendi katından akıttığı sürenin ilham edilmiş bazı sırlarını öne sürer.³³

Dolayısıyla onun tefsiri çoğunlukla Zemahşeri'nin tefsirine dayandığı sözsel yorum boyutunda duraklamaz, buna ilaveten başka bir boyuta, yani Kur'ani metinlerin gizlenmiş anlamların yorumu boyutuna geçer.

O son zelzele ve insanlığın yeniden dirilişinin, yani ahiret alemine ilişkin olayların şuan ki alışılmış şurdan tamamen farklı bir zaman-uzamda meydana geldiğini iddia eder.

Bu ayetlerde tasvir edilen yeryüzünde zelzelenin nasıl meydana geleceği hususunu herkes anlayamaz. Çünkü o bu dünyanın muhtelif vakitlerinden herhangi belirli bir vaktinde meydana gelmez. İnsanoğlu bu dünyadaki bilişsel organlarıyla ona tanıklık edemez. Çünkü atların ve koyunların insanlarla paylaştığı bu duyular, dünyada meydana gelen belirli ve dünyevi olaylara tanıklık için tahsis edilmişlerdir.

Kainattaki en büyük işlerle ilgili olan yeniden diriliş ve onun çeşitli ahvali bu dünyadaki cüziyatın altına giremez. *Muhakkak ki kıyametin sarsıntısı çok büyük bir şeydir.* (Kur'an, 22/1)³⁴

Bu dünyadaki herhangi bir olay belirli bir zamanda ve belirli bir mekanda meydana gelir. Bütün olaylar geniş bir zaman ve mekan sahasındaki değişik noktalara yayılmıştır. Ancak ölüm ötesi hayat zaman-uzamında bütün olaylar tek bir zamanda ve tek bir mekanda meydana gelir. Uhrevi hayat zaman-uzamı bütün belirli zaman ve mekanları bir anda kuşatır. Bu bağlamda Kur'an'da tasvir edilen bütün olaylar, dünyadaki varlık biçiminden farklı olan bir varlık biçiminin yüksek bir boyutunda meydana geldiği düşünülür.³⁵

Birinci ayetin Arapça metninde- *iza zulziletül-erdu zilzaleha*- zelzele sözcüğü arz kelimesine dönen bir zamirle/ha ile nitelendirilmiştir. Molla Sadra bu nitelemenin, bu zelzelenin bilinen, belirli bir hareket olduğunu, onun doğal yapısına ve yaratılışına uygun meydana geleceğini ve tekrar dünyanın doğal yapısında sağlam bir şekilde yerleştirileceğini akla getir-

33 Tefsir, s. 223.

34 Tefsir, 225.

35 Bkz. Kamada, 1990, s. 93-110 (Japonca), Bu makalenin gözden geçirilmiş İngilizce versiyonunu Molla Sadra Dünya Kongresi'nde okudum. (Tahran, 22-27 Mayıs, 1999)

diğine inanmaktadır. Çünkü eşyanın doğal özü onlardan ayrılmaz ve azalmaz.³⁶

Molla Sadra Kur'ani metindeki zelzelenin ötesinde bulunan, dünyanın doğal yapısının gereği olarak hareket sahibi olduğuna dair imayı sezer. Daha ötesi, geniş bir anlayışla bu suredeki dünya bütün varlıklar olarak algılanır.

Cennet ve içinde bulunan şeylere benzer olarak, dünya ve içindekiler temel zorunlu hareket/*hareke*, *cevheriyye* sahibidir. Hiçbir doğa veya doğal şey yoktur ki ilk hakikatı arayıp ona dönünceye kadar mükemmelliğe doğru olan temel/zorunlu hareketi üzerine kalmış olmasın.³⁷

O bu ayet yoluyla var olan her şeyin hareket ettiğini ve kendi kendini mükemmelliğe doğru değiştirdiğini kabul eder. Dünyadan sezdiği bu dinamik devamlı değişme, farklı mükemmellik, eksiklik güçlülük ve zayıflık derecelerinde kendisini gösteren varoluş gerçeğine dayanır. Bütün bu varlıklar, var oluşun orijinine veya mükemmelliğe dönen devamlı bir hareket içindedir. Dolayısıyla o bu ayetten bütün varlıkların, mükemmelliğe doğru yeniden yaratılma şeklinde dinamik bir varlık akışı içinde olduğunu sezmektedir. Bu sezgi Molla Sadra'nın "ruhun manevi gelişimi" düşüncesinin temelini oluşturmaktadır.

Son üç ayet (6-8 ayetler) insanlığın yaşam süreleri boyunca yaptıkları davranışlardan dolayı hak ettikleri ceza veya mükafatı almaları gerektiğini göstermektedir. Molla Sadra düşüncesinin bağlamında, onların davranışlarının sonucunun kendilerini sadece belirli hayvanlara, şeytanlara veya meleklerle dönüştürmek olduğu görülür.

Ahirette herkes çabalarının gagesine ve çalışmalarının hedefine göre haşr olunur. Bu da *eğer putu sevenlerden biriysen putla haşr olunursun*³⁸ derecesinde olduğu gibi kişinin dünyada sevdiği ve çalıştığı şeye uygun olur. Kişinin içsel boyutuna hakim olan psişik nitelik ve özellikler durumuna uygun bir şekilde ona arz edilir. *Deki, herkes kendi uyarına göre hareket eder. (Kuran, 17/84)* Arkalarına geri dönen veya tanrı tarafından döndürülen zavallı kimselere yapılacak eylemlerin hayvaniyetin ara/ber-

36 Tefsir, s. 227.

37 Tefsir, s. 227. Onun zorunlu hareket/*hareketu'l-cevheriyye* teorisi, kendisinin İslam Felsefesi-ne orijinal katkılarından biri sayılmıştır.

38 Tefsirin editörü 238. sayfadaki notunda hadisin Şeyh Saduk, el-Emali, el-Meclis, 82 de bulunduğunu zikreder. Ben orda bulamadım. El-Meclis 27'de çok az bir sözcük farklılığıyla bulunmaktadır. Bkz. İbn Babuyeh, Emali's-Saduk, 1400/1980, s. 113.

zah dünyasında, değişik evrelerde yerleşmiş olan kusurlu niyetlere uygun olacağında şüphe yoktur. Onun yüce kelimasında zikredildiği üzere, aldıkları biçimler ruhlarına hakim olan sığır ve hayvansal eğilimlerine uygun olarak sınırlandırılır: *Vahşi hayvanlar toplanıldığı zaman (Kur'an, 81/5) Aynı şekilde hadiste zikredilmiştir: Bazı kimseler kendilerine uygun olarak maymun ve domuz şeklinde haşır olunur.*³⁹

Bütün varlıklar mükemmelliğe doğru bir hareket içindedir. Bu dünyada insan ruhu maddeyle kaplanmıştır. İnsan olarak hepsi aynı biçime sahiptir. Yani ruhlarında her ne şekilde insanlık dışı olurlarsa olsunlar bedensel yönleriyle onlar insandırlar. Bununla birlikte manevi kemalat yolu boyunca ilerleyip bedenden ayrıldığında (örneğin ölümle bu dünyadan ahirete intikal etmeleriyle) Onlar, gerçek doğalarını kaplayan madde-den ayrılırlar ve ruhlarında gizlenmiş olan gerçek biçim ortaya çıkar.⁴⁰ Örneğin dindar ve yüce bir kimse melek şekline dönüşürülecek. Kibirli ve ilgisiz bir kimse aslan şekline, hırslı ve açgözlü kimse domuz şekline çevrilecek. Bu şekilde Molla Sadra bu ayetlerden insanlığın ahiretteki manevi dönüşümünü anlamaktadır. Bu dünyadaki gibi kaldıkları sürece insanın konuşması ve hareketleri ses ve harekettir. Bundan dolayı onlar kendi kendilerine ebediyet ve kalıcılık sahibi değildirler. Geçici varlık olarak insanın ses ve davranışları niçin ve nasıl onların ruhunda devamlı niteliklere sebep olmaktadır? O bu süreci aşağıdaki gibi “içgüdüsel var oluş/el-vüçudu'l-kutubi” kavramıyla açıklamaktadır:

Konuşma ve davranışlar içgüdüsel var oluşlarında şekillendiğinde ebedilik ve kalıcılık derecesini kazanırlar. Bu şekilde her kim konuşsa ve davranırsa ruhunda belirli bir etki alır ve onun etkilenmiş hali bir süre devam eder. Onun ruhu sürekli bu etkiyi alınca, onun etkilenmiş hali devamlı meleke olur. Bundan dolayı, düşünmeksizin, niyet etmeksizin veya kazanım için başka efor veya sıkı çalışmaya ihtiyaç olmaksızın davranışlarını etkinleştirir. Onun bu etkilenmiş hali ve niteliği ruh dünyasında sırasıyla onun beden dünyasındaki konuşma ve yazmaya tekabül eder.⁴¹ Sözlü konuşma yazılınca bir çeşit kalıcılık kazandığı gibi, tekrarlanmala-

39 Tefsir, s. 238, Hadisi Molla Sadra Esfar'ında yeniden diriliş anlayışını destekleyen hadislerden biri olarak, bu paragrafın sonunda iktibas eder.

40 Molla Sadra insanlığın yeniden dirilişiyle “Ahiret aleminde maddi kalıp ve örtüden sıyrılmaları” nı katetmektedir. (Tefsir, 227) Onun yeniden diriliş anlayışı, çok ince bir şekilde Ehli Sünnetin reddettiği tenasuh görüşüyle ilişkilidir.

41 Tefsir, s. 246.

ıyla kalıcı nitelik kazandıran ve hal geliştiren insanın sözleri ve davranışları da onun ruhunu etkiler. Dünyadaki hayatı boyunca ruhunda şekillenen davranış ve alışılmış konuşma tarzı olan bu kalıcı nitelikler, ahirette iyi veya kötü kazanılmış şeklin temelini oluşturur. Molla Sadra bu bağlamda kuramsal olmayan açıklamalar yapar. Değişik sanat ve zanaatlar da uzmanlaşmak gibi insanın bütün eylemlerinin ve İslam hukuku tarafından belirlenen yükümlülüklerinin bu sanıyı onaylamaksızın tümüyle anlamsız olacağını iddia etmektedir.⁴² Ahiretteki beşeri değişim, ruhun kalıcı nitelikleri elde etme mekanizması tarafından etkinleştirilir. Molla Sadra harfi yorumları sade ve açık bir şekilde önceki Kur'an tefsiri yazarlarından alır. Fakat bu harfi yorumları tümüyle yeni bir bağlam içinde, yani ilahi olarak ilham edildiğini iddia ettiği dünya görüşüyle, yeniden yorumlamaya çalışır. Onun dünya görüşü filtresinde, Kur'anın bu suresi, insan ruhlarının kendi yollarını manevi olgunluğa doğru yönlendirmeleri, varlığın daimi değişimine dayandığının belirtisi olarak anlaşılır. Onların yeniden yaratılması ve ilgili olaylar, onların ruhlarının bu dünyada var olan şeklienden ahiretteki biçimine nakil olduğunu ileri sürer. Davranışlarından dolayı ödüllendirme veya cezalandırma, mükemmelliğe doğru manevi bir değişim olarak yorumlanır.

SONUÇ

Kur'an çok katmanlı anlam yapısına sahiptir. İnsanlar, Kurani anlam düzeyine/matrisine girmekle harfi anlamdan daha derin anlam düzeylerine nüfuz edebilirler. Kurtuluşa götürücü yapısından dolayı onlar Kur'an'ın daha derin anlamlarına ulaştıkça manevi olgunluğu elde etmeye daha da yaklaşırlar. İnsan ruhu için mükemmelliğe giden yol, onların Kuran anlamlarına nüfuz etme sürecindeki derinlik ölçüsüyle uyuyor gibi görünmektedir. Molla Sadra Zilzal suresindeki tefsirinde görünüşte değişmez olan, fakat varlık akışında kendisini sürekli değiştiren dünya gerçeğini ortaya koymaktadır. Ona çok daha ileri nüfuz etmenin temeli olarak harfi anlama önem vermektedir. Onun biri diğerini ihlal etmeksizin harfi ve batini anlamların bir arada bulunduğu ilişkin tefsir yöntemi, sadece İslam'da değil diğer bütün dini geleneklerde bulunan, bu iki tefsir çeşidi arasında var olduğu anlaşılan katı geleneksel ikilemi ilerletebilir.

42 Tefsir, s. 246.

Kitap Tanıtımı

Ahmet Avni Konuk

Fihrist-i Makamat

Hazırlayan: M. Kemal Karaosmanoğlu

İstanbul 2007, 96 sayfa

“Klasik Türk Mûsikîsi Seçmeler” serisinde, bildiğimiz kadarıyla sayısı on altıyı geçen eserleri ve mûsikî pratiğine yönelik özgün çalışmaları ile tanıdığımız M. Kemal Karaosmanoğlu'nun bu alandaki yeni kitabı, Ahmet Avni Konuk'un *Fihrist-i Makamat*'ı üzerine yaptığı bu çalışmadır. *Fihrist-i Makamat*, Ahmet Avni Konuk'un makamların dizilerini öğretmek için 119 makamda bestelediği örnek eserlerden oluşmaktadır.

Karaosmanoğlu, çalışmanın önsözünde (s. 3) *Fihrist-i Makamat* hakkında bir yanlış bilginin olduğunu belirtir ve bunu düzeltir. Ona göre *Fihrist-i Makamat* başka kaynaklarda Kâr-ı Nâtık olarak geçmektedir. Kârların temel özellikleri dikkate alınınca ve *Fihrist*'te geçen makam bestelerinin Kâr formunun tanımına uymadığı, ayrıca Ahmet Avni Konuk'un Hicaz, Sûzidil, Şehnâz makamlarında bestelediği diğer üç Kâr'da bu eserde bestelediklerinin hiç birisinin adının geçmediği gerekçesi ile bunun doğru olamayacağını söyler.

Önsözde kitap hakkında verilen bilgilere göre, *Fihrist*'in yazarı Ahmet Avni Konuk nota bilmediği için, öğrenmeyi de “Mûsikî edebim bozulur.” düşüncesiyle reddettiği için bu eseri, öğrencisi Hacı Emin Dede'ye meşuk usûlü ile geçmiş o da hocasının bu eserini Hamparsum notasıyla kağıda dökmüştür. Daha sonra hem Ahmet Avni Konuk'un hem de Hacı Emin Dede'nin öğrencisi olan Dr. Emin Kılıç Kale oğlu Yılmaz Kale'ye bu notaları temize çektirmiş aynı zamanda Rauf Yekta sistemi ile de yazmıştır. Ünlü notist Ziya Akyiğit'in de bu eserin Arel-Ezgi sistemine uygun bir el yazması mevcuttur. Karaosmanoğlu *Fihrist* hakkında bu bilgileri verdikten sonra *Fihrist*'i hazırlarken yukarda sözü geçen kaynakların yanı sıra Abdülkadir Töre'nin “Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları” ve Yakup Fikret Kutluğ'un “Türk Mûsikîsinde Makamlar” adlı eserlerinden yararlandığını belirtir.

Fihrist'te bir kavram geçmektedir. O da “küpe” kavramıdır. Her bir makam küpe ifadesiyle birlikte kayıtlıdır. Rast Küpe, Nikriz Küpe vs. Karaosmanoğlu'nun, günlerdir Türk Mûsikîsi ileti grubunu da meşgul eden küpe kavramı hususunda Prof. Dr. İrfan Saygılı'dan şifahen aldığı belli olan görüşü

kanatimizce akla en yakın olandır. Bu husustaki ifade aynen şöyledir: “Eserin tümünün formu bir yana Ahmet Avni Konuk, makamlarda gezindiği her kısım için yeni bir terim kullanmıştır: Küpe. Bu ad ile makamın dizisi ve seyri için “Kulağınıza küpe olsun.” mesajını çağrıştırmayı amaçlamıştır.” Türk Müsiki’si ileti grubundaki tartışma Ali Sarıgül’ün küpe kavramının gerçekten Ahmet Avni Konuk’a ait olup olmadığının araştırılmasını dilemek niyetiyle gönderdiği bir iletiyle başladı. Fakat günlerce süren tartışma gerçekten epeyce dallandı ve çok farklı konulara geçildi. Kanaatim hala şudur ki Karaosmanoğlu’nun İrfan Saygılı’dan naklettiği yukarıdaki alıntı ilk okuduğum zaman daha netti. Tartışmanın yaşandığı günlerde Ahmet Mithat Efendi’nin Tercüman-ı Hakikat’teki müzik yazılarının birinde şu cümleye rastladım. Bu cümle kulak ve küpe kavramının anlamına yeni bir bakış açısı getirebilir ki Saygılı’nın görüşü bununla desteklenmektedir kanaatimce. Ahmet Mithat’ın cümlesi şöyle: “Şark müzikasının kendisine mahsus olan lefafeti bir hayli Avrupalı üstad tarafından da itiraf edilmiş olsa da olmasa da nice asırlardan beri milli kulağımızı teşnif edegelmiş olan şark lahinlerimizi tahribe hiçbir hamiyet ehlinin razı olamayacağı aşikârdır.” Buradaki “teşnif” kelimesi “süsleme”, hem “kulağa hoş gelme” hem de “küpe ile süsleme” anlamına gelmektedir. Ahmet Avni Konuk, “kulağımıza hoş gelen, makamı kavratacak bir ezgi örneğini” bu her iki anlamı da ihtiva eden küpe kavramı ile karşılamak istemiş olabilir. İleti grubundaki tartışma daha sonra uzunca yazılar halinde İnteraktif Türk Müziği Düşünce ve Araştırma Dergisinde devam etti. Tevfik Bildik bu tartışmaya tekrar değindi ve maalesef küpe kavramının ne anlama geldiğini öğrenemediğini ve bu konuda ileri sürülen yorumların tutarsız olduğunu yazdı. Ali Sarıgül, Tevfik Bildik’in yazısına, bazı hususlarda maksadını aştığını belirterek cevap verdi ancak küpe kavramına hala bir anlam verilemedi.

Küpe kavramı *Fihrist*’te nasıl yer almıştır. Bu yazının girişindeki Karaosmanoğlu’nun kitabın yazılma sürecinde yaşadığı serüveni anlattığı satırlar okunduğunda bu ifadeyi kimin kullandığı gerçekten meçhuldür. Okurlara tartışmanın nereden kaynaklandığını göstermek için Tevfik Bildik’in İnteraktif Türk Müziği Düşünce ve Araştırma Dergisindeki yazısından bir bölüm almak istiyorum: “...Konu Ahmed Avni Konuk’un 119 makam kullandığı “Kâr-ı Natık” eserinde “küpe” diye bir terimin olup olmadığı. Eserin notası 1994 yılında TRT Müzik Dairesi Başkanlığı tarafından yayınlandı. Daha önce de Sayın M. Kemal Karaosmanoğlu’nun hazırlamasıyla Nota Yayıncılık tarafından *Fihrist-i Makamat* adı altında yayınlanmıştı. Eseri notaya aktaran ve yazılı hale getiren Neyzen Hacı Emin Dede’dir. Dr. Emin Kılıç Kale bu eseri yorumlarken “küpe” diye bir terim ortaya atıyor. A. A. Konuk her makam bölümüne güya “küpe” diyor. Yeniden alevlenen tartışmalarda küpenin ne olduğu bir türlü çözilemiyor. TRT sanatçılarından Neyzen Ekrem Vural ve hanende Tahir Engin İçöz’ün 1983 yılında terimin mucidi Dr. Emin Kılıç Kale ile Gaziantep’te gerçekleştirdikleri röportajda şöyle diyor...” Devamında Emin Kılıç Kale’nin küpe hakkındaki sorulara net bir cevap vermediğini onun sözlerini tek tek eleştirerek belirtiyor. Tevfik Bildik terimin mucidinin

Emin Kılıç Kale olduğunu yazıyor ancak Karaosmanoğlu'nun önsözünde böyle bir bilgi yoktur. Hulasa Fihrist üzerinde birkaç kalemin tasarrufu olduğu için bu isimlerden hangisinin ve ne maksatla küpe kavramını kullandığı aşikar değildir.

Dönelim çalışmanın içeriğine. Kitap Karaosmanoğlu'nun bir önsözü ile başlar ve ardından Ahmet Avni Konuk'un kısa bir biyografisi ile birlikte (s. 4) eserlerinin ve bestelerinin bir listesi verilir. (s. 4-5) Ardından on "kol" olarak tertip edilen makamların fihristi yer alır. Rast kolu, Dügâh kolu, Kürdî kolu, Buselik kolu, Segâh kolu, Arak Kolu, Hüseyinâşîran kolu, Acemaşîran kolu, Yegâh kolu ve dört küpenin bestesinin yer aldığı müteferrik makamlar. (s. 6-8) Daha sonra Ahmet Avni Konuk'un 119 farklı makamın dizilerini ve seyirlerini göstermek için bestelediği kısa eserlerin notaları ve güfteleri verilir. (s. 9-89).

(s. 89-91) Fihrist-i Makamat'taki eserlerin güfteleri tam olarak verilmiştir.

(s. 93) Eserde kullanılan dokuz ayrı usul (Devr-i Revâni Hindî, Düyek, Katikofti, Müsemmen, Aksak, Darb, Ağır Evfer, Aksak Semai, Yürük Semai) vuruşları ile gösterilmiştir.

(s. 94-95) Eseri oluşturan makamlar alfabetik sıra ile verilmiştir.

Çalışmanın yanında bir de kitapta adı geçen makamlarda bestelenmiş parçaların piyanoda çalındığı CD kaydı bulunmaktadır. Son sayfada (s. 96) bu CD hakkında bilgiler verilmiştir. CD'de her bir makam ezgisi dört farklı akortta (yerinden, bir sestem, dört sestem, beş sestem) çalınmıştır. Yine son sayfada kitapta kullanılan süslemeler porte üzerinde örneklerle gösterilmiştir.

Türk müziğinin nazariyat ve icrasında önemli çalışmaları olan değerli Karaosmanoğlu'nun, sahasında çok önemli bir mevkie yer eden bir eseri günümüz okuyucusuna kazandırması önemli bir hizmettir. Kendi ifadesiyle "biraz ayrıntıya girmiş hemen bütün nazariyat kitaplarında bu eserden birkaç küpenin notasına rastlamak mümkün" ise de kitabın tümüyle okuyucuya kazandırılması yararlanma oranını kat kat artıracaktır.

*Fazlı Arslan**

* Dr., Başöğretmen, İstiklâl İlköğretim Okulu, Ankara.

DÜZELTME

İbrahim Kaplan ve Önder Bilgin tarafından çevirisi yapılan Daniel S. Robinson'a ait "Felsefi Terminolojinin Başlangıcı ve Gelişimi Üzerine, Royce'un Bakışı", adlı makale, dergimizin 27. sayısında yayınlanmıştır. Ancak basım esnasında meydana gelen teknik bir hatadan dolayı dipnot metinleri gözükmemektedir. Bu sebeple yazarlardan ve okuyucularımızdan özür dileriz. Dipnot metinlerinin düzeltilmiş şekli aşağıdaki gibidir:

* Bu makale, *The Journal of Philosophy*, Vol. 53, No. 3, In Memoriam: Josiah Royce, Born November 20, 1855 (Feb. 2, 1956), pp. 103-112'de yayımlanmıştır.

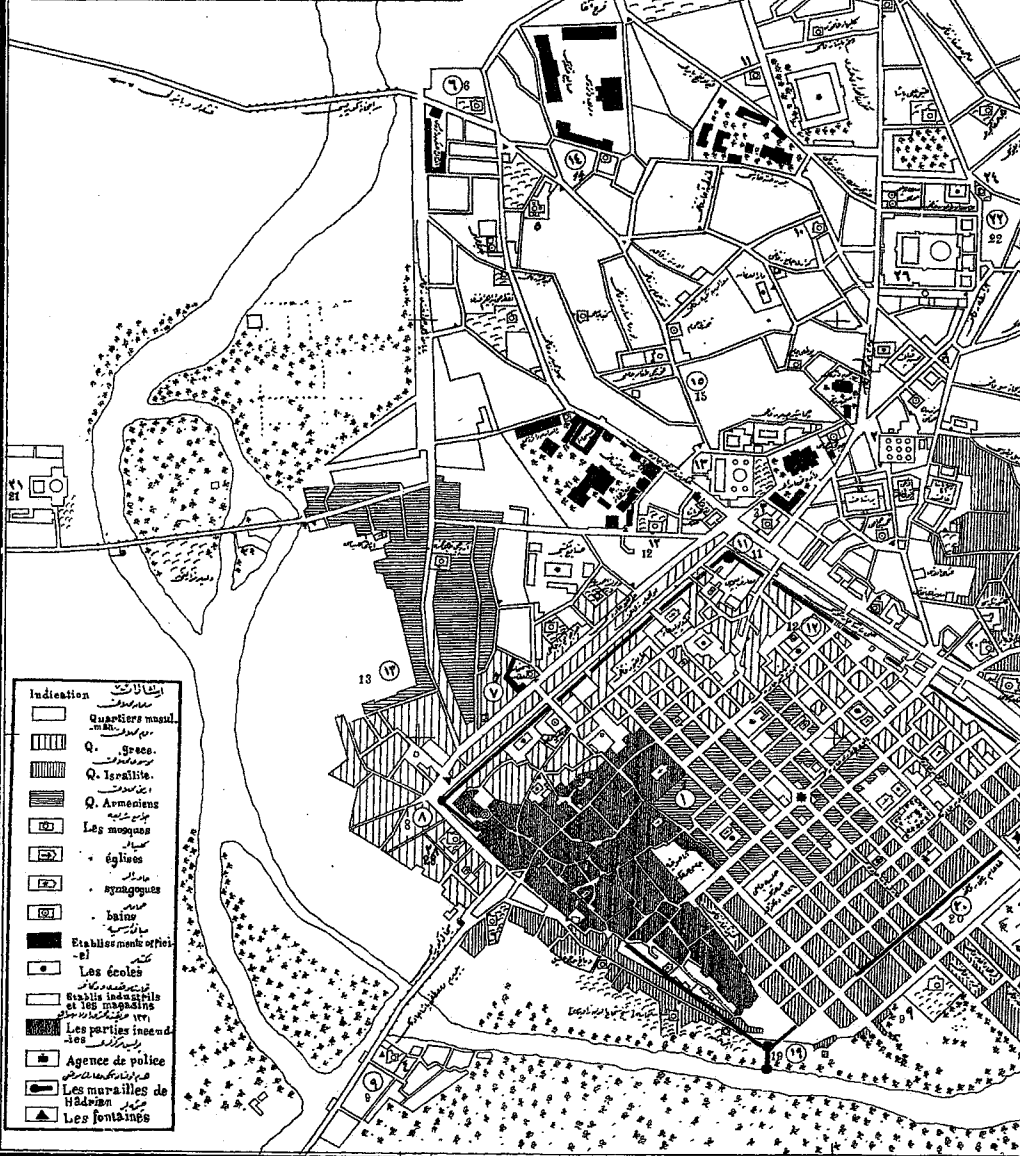
** Dr. Bethany College. ABD.

*** Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi, e-posta: ikaplan43@hotmail.com.tr

**** Ankara Üniversitesi, Sosyal Bil. Ens., Araştırma Görevlisi, e-posta: onderbilgin58@hotmail.com.tr

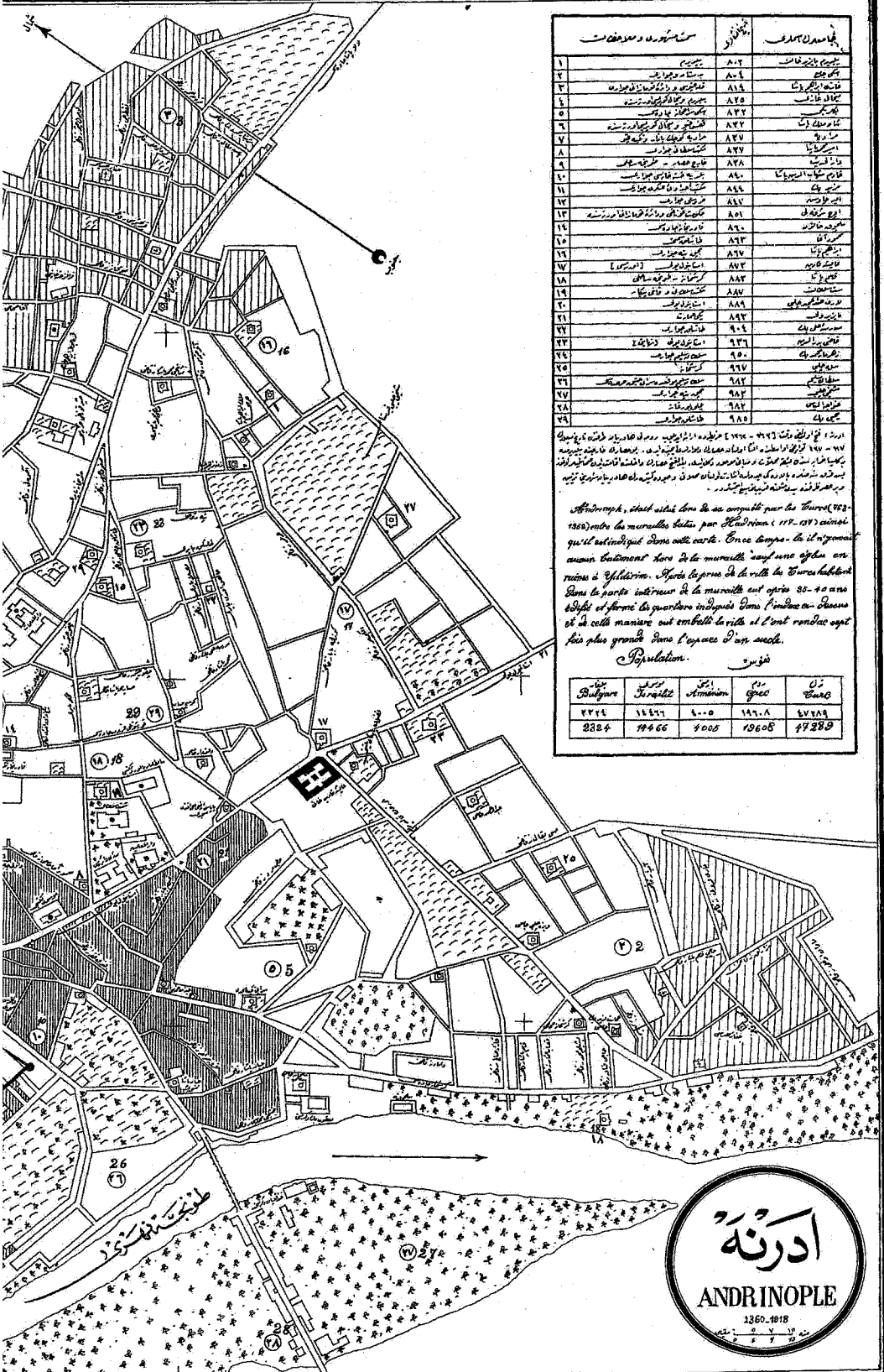
1. Amerikalı idealist filozof. İngiliz göçmeni bir aileye mensuptur. 1855 de California'da doğdu. Hegel idealizminden etkilendi. Onun felsefesi, teorik düşünce ile pratik hayatın istekleri arasında bir uzlaşma ve bireyin somut gerçeklikleri ve farklılıklarını inkar etmeksizin Mutlakı tasdik etmeye yönelir. İdealizmi ve sadakat etiği ile ün kazanmış olan Royce'nin eserlerinden bazıları şunlardır: *The Religious Aspect of Philosophy* (1885), *The Spirit of Modern Philosophy* (1892), *Essay on the Problem of Evil* (1893-1897), *Studies of Good and Evil* (1898), *The World and Individual, II Cilt* (1899-1900) *The Philosophy of Loyalty* (1908), *The Sources of Religious Insight* (1912), *The Problem of Christianity*, (1913). Royce, 1891 ile 1914 yılları arasında *International Journal of Ethics*'in genel yayın yönetmenliğini yapmış, Eylül 1916'da ölmüştür.
2. Baldwin, James Mark, *Dictionary of Philosophy and Psychology, Gloucester, Mass, Peter Smith, 1960, C. I*, s. 422-430. (ç.n.)
3. A.g.e. C. I, s. 628-639. (ç.n.)
4. A.g.e. C. I, s. 588-598. (ç.n.)
5. A.g.e. C. I, s. 454-465. (ç.n.)
6. Bkz., D.S. Robinson, ed., *Royce's Logical Essays*, (W.C. Brown Company, Dubuque, Iowa, 1951), pp. 364 f. Royce'un felsefesi hakkında Ayrıca bkz., J. Harry Cotton, *Royce on the Human Self*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1954); John E. Smith, *Royce's Social Infinite* (The Liberal Arts Pres, New York, 1950); and D.S. Robinson, *Crucial Issues in Philosophy* (Christopher Publishinh Hause, Boston; Mass, 1955), Chapters, XVI, XVII.

№	Quartiers	سمنو سمنو [سواء دار اولاد و نورو]	نوم
1	Blak - Kib.	البلک و کب	1
2	Rusuk - Kib.	الروسک و کب	2
3	Blak	البلک	3
4	Armenian - Kib. & Pazar	الارمنی و کب و بازار	4
5	Selamoni	السلامونی	5
6	Spah - Kib.	الاسپاه و کب	6
7	Top - Kib.	الطوب و کب	7
8	Yah - Kib.	الیا و کب	8
9	Orta - Kib.	الاورتا و کب	9
10	Kurban - Kib.	الکربان و کب	10
11	Kib. - Kib.	الکب و کب	11
12	Orta - Kib.	الاورتا و کب	12
13	Al - Kib.	الکب	13
14	Top - Kib.	الطوب و کب	14
15	Kurban - Kib.	الکربان و کب	15
16	Yah - Kib.	الیا و کب	16
17	Blak - Kib.	البلک و کب	17
18	Rusuk - Kib.	الروسک و کب	18
19	Blak	البلک	19
20	Armenian	الارمنی	20
21	Kurban - Kib.	الکربان و کب	21
22	Orta - Kib.	الاورتا و کب	22
23	Blak	البلک	23
24	Top - Kib.	الطوب و کب	24
25	Yah - Kib.	الیا و کب	25
26	Blak	البلک	26
27	Kurban - Kib.	الکربان و کب	27
28	Al - Kib.	الکب	28
29	Kurban - Kib.	الکربان و کب	29



- Indication
- Quartiers musul.
 - Q. Grèce.
 - Q. Israélites.
 - Q. Arméniens.
 - Les mosquées.
 - églises.
 - synagogues.
 - bains.
 - Etablissements officiels.
 - Les écoles.
 - Stalles indigestibles et les magasins.
 - Les parties insensibles.
 - Agence de police.
 - Les murailles de Hâdevan.
 - Les fontaines.

EK 1 : EDİRNE'NİN HARITI



شماره پلاک	مشرف	مساحت متر مربع
1	مدرسه جامع	۸۱۲
۲	مدرسه جامع	۸۰۴
۳	مدرسه جامع	۸۱۴
۴	مدرسه جامع	۸۰۵
۵	مدرسه جامع	۸۲۲
۶	مدرسه جامع	۸۲۷
۷	مدرسه جامع	۸۲۷
۸	مدرسه جامع	۸۲۷
۹	مدرسه جامع	۸۲۸
۱۰	مدرسه جامع	۸۶۰
۱۱	مدرسه جامع	۸۶۶
۱۲	مدرسه جامع	۸۶۷
۱۳	مدرسه جامع	۸۶۱
۱۴	مدرسه جامع	۸۶۲
۱۵	مدرسه جامع	۸۶۳
۱۶	مدرسه جامع	۸۶۷
۱۷	مدرسه جامع	۸۶۷
۱۸	مدرسه جامع	۸۶۷
۱۹	مدرسه جامع	۸۶۷
۲۰	مدرسه جامع	۸۶۷
۲۱	مدرسه جامع	۸۶۷
۲۲	مدرسه جامع	۸۶۷
۲۳	مدرسه جامع	۸۶۷
۲۴	مدرسه جامع	۸۶۷
۲۵	مدرسه جامع	۸۶۷
۲۶	مدرسه جامع	۸۶۷
۲۷	مدرسه جامع	۸۶۷
۲۸	مدرسه جامع	۸۶۷
۲۹	مدرسه جامع	۸۶۷

در این نقشه که در سال ۱۹۱۳ میلادی در شهر آدرینوپولس رسم شده است، تمام بناها و محله‌ها و خیابان‌ها و کوچه‌ها و میدان‌ها و بناهای تاریخی و مذهبی و دولتی و نظامی و غیره به تفصیل درج شده است. این نقشه بر اساس نقشه‌های قدیمی و جدید و همچنین گزارشات و اطلاعات حاصله از محله‌های مختلف شهر تهیه شده است. این نقشه می‌تواند برای مقاصد مختلف از جمله معماری، شهرسازی، تاریخ و جغرافیا مورد استفاده قرار گیرد.

Andrinople, ci-devant ainsi que de ses environs pour les années 1913-1914 entre les murailles bâties par Séleucus (117-107 av. J.-C.) qui est indiquée dans cette carte. En ce temps, la ville n'avait aucun bâtiment hors de la muraille sauf une église en ruine à Séleucus. Après la prise de la ville les Turcs habitent dans la partie intérieure de la muraille et après 30-40 ans après et formé les quartiers indiqués dans l'index en français et de cette manière ont embelli la ville et l'ont rendue une fois plus grande que l'époque d'un siècle.

Population.

مردان	زنان	جمع	مساحت متر مربع	تراکم
۲۲۴۱	۱۶۶۶	۳۹۰۷	۱۹۶.۸	۱۹.۳۹
۲۳۲۴	۱۹۴۶	۴۲۷۰	۱۹۶.۸	۲۱.۷۲



Religious Studies

TRI-ANNUAL ACADEMIC REVIEW

Vol:10 • Num:28
May - August 2007
ISSN 1301-966-X

RS