

Erciyes Akademi

dergisi

e-ISSN 2757-7031

Özel sayı

2021

Prof. Dr. Harun GÜNGÖR anısına



journal of

Erciyes Academy

e-ISSN 2757-7031

Special issue

2021

To memory of Prof. Dr. Harun GÜNGÖR

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/erciyesakademi>



ERCIYES AKADEMİ

e-ISSN: 2757-7031

Özel sayı

Prof. Dr. Harun GÜNGÖR anısına

Uluslararası hakemli bilimsel dergi
An international peer-reviewed scientific journal

İletişim Adresi / Communication Address

Erciyes Üniversitesi

Nuri-Zekiye Has Enstitüler Binası

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Melikgazi / KAYSERİ

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/erciyesakademi>

erciyesakademi@erciyes.edu.tr

Dergi Sahibi / Owner

Prof. Dr. Kenan GÜLLÜ (Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü – Erciyes Üniversitesi)

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ali Gökhan YÜCEL (Erciyes Üniversitesi)

Misafir Editör / Guest Editor

Prof. Dr. Mustafa ÜNAL (Erciyes Üniversitesi)

Yardımcı Editör / Assistant Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Halit AKIN (Erciyes Üniversitesi)

Editör Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hüseyin BAĞCI (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Mahir NAKİP (Çankaya Üniversitesi)

Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin ÖZCAN (Anadolu Üniversitesi)

Prof. Dr. Zakir AVŞAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet KAVAS (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali Şükrü ÇORUK (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban NAZLIOĞLU (Pamukkale Üniversitesi)

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Dr. Nilay AKGÜN AKAN (Erciyes Üniversitesi)

Arş. Gör. Galip ÖNER (Erciyes Üniversitesi)

Arş. Gör. Yakup ZİYAALP (Erciyes Üniversitesi)

Arş. Gör. Onur TOK (Erciyes Üniversitesi)

Arş. Gör. Cavidan YEMEZ (Erciyes Üniversitesi)

Arş. Gör. Ayşegül AKŞEHİRLİOĞLU (Erciyes Üniversitesi)

Arş. Gör. Deniz AY (Erciyes Üniversitesi)

Mizanpaj Editörleri / Layout Editors

Arş. Gör. Mustafa YILMAZ (Erciyes Üniversitesi)

Arş. Gör. Pembe ÜLKER (Erciyes Üniversitesi)

Yabancı Dil Editörleri / Language Editors

Fransızca-Doç. Dr. İlhan GÜLLÜ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)

Almanca- Dr. Öğr. Üyesi Heiko SCHUSS (Abdullah Gül Üniversitesi)

Rusça- Öğr. Gör. Tamara TANASHEVA (Erciyes Üniversitesi)

İngilizce- Öğr. Gör. Gökтуğ YÜCEL (Erciyes Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Kurtuluş KARAMUSTAFA
Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Meltem Seba ÖZTURAN
Boğaziçi Üniversitesi

Prof. Dr. M. Xavier RICHET
Sorbonne Üniversitesi -Fransa

Prof. Dr. Alper ASLAN
Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Josef JABLONSKY
Prag Ekonomi Üniversitesi -Çekya

Prof. Dr. Feyzan GÖHER VURAL
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

Doç. Dr. Recep ÖZKAN
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

Doç. Dr. Arzu MEMMODOVA
Bakü Devlet Üniversitesi -Azerbaycan

Dr. Öğr. Üyesi Heiko SCHUSS
Abdullah Gül Üniversitesi

Dr. Elvira BOLAT
Bournemouth Üniversitesi -İngiltere

Prof. Dr. Şükrü AKDOĞAN
Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA
Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Eyyup YARAŞ
Akdeniz Üniversitesi

Prof. Dr. Hava SELÇUK
Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Serdar PİRTİNİ
Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Efzeleddin ESGER
Milli İlimler Akademisi -Azerbaycan

Doç. Dr. Leman SÜLEYMANOVA
Milli İlimler Akademisi -Azerbaycan

Doç. Dr. Burak GÖKBULUT
Yakındoğu Üniversitesi -KKTC

Dr. Öğr. Üyesi Tanık DOĞRU
Florida State Üniversitesi -ABD

Dr. Muhammed Ali NASIR
Leeds Business School- İngiltere

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK
Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Hakan AYDIN
Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Nurekenova GULNARA
Milli Kızlar Pedagoji Üniversitesi -Kazakistan

Prof. Dr. Timur VURAL
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

Prof. Dr. Maktagül ORAZBEK
Avrasya Milli Üniversitesi -Kazakistan

Doç. Dr. Zorona NIKITOVİĆ
İşletme ve Girişimcilik Fakültesi -Sırbistan

Doç. Dr. Vladimir RİSTANOVİĆ
İşletme ve Girişimcilik Fakültesi -Sırbistan

Dr. Öğr. Üyesi Cihat KÖKSAL
İstanbul Ticaret Üniversitesi

Dr. Ganna KHARLAMOVA
Kiev Üniversitesi -Ukrayna

Dr. Eduard Alexandru STOICA
Lucian Blaga Üniversitesi-Romanya

Amaç ve Kapsam

Erciyes Akademi, sosyal bilimler alanında çalışma yapan bilim insanlarının bilgi, deneyim, değerlendirme, görüş ve önerilerini paylaştıkları bilimsel bir platform oluşturmayı ve bilimsel etik çerçevesinde sosyal bilimlerin her alanında literatüre özgün katkılar yapan makale, kitap kritiği, çeviri, derleme gibi bilimsel çalışmaları yayımlayarak sosyal bilimlerde bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Erciyes Akademi sosyal bilimlerin her alanında (eğitim bilimleri, ilahiyat, iletişim bilimleri, coğrafya, tarih, dilbilim, psikoloji, antropoloji, felsefe, filoloji, müzikoloji, güzel sanatlar, sosyoloji, arkeoloji, ekonomi, uluslararası ilişkiler, sosyal hizmet, siyaset bilimi, uluslararası çalışmalar, iş yönetimi, uygulamalı ekonometri, uygulamalı istatistik, hukuk, kamu yönetimi, işletme, maliye, Türk dili ve edebiyatı, Türkçe öğretimi) bilimsel çalışmalara Türkçe, İngilizce, Almanca, Rusça ve Fransızca dillerinde yer veren uluslararası hakemli bir dergidir.

Erciyes Akademi 1987 yılından beri düzenli olarak yayımlanan, uluslararası alan indekslerinde taranan, hakemli, açık erişimli, elektronik bir dergidir. Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında olmak üzere üç ayda bir yayınlanır. Dergide

yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Aim and Scope

Erciyes Akademi aims to comprise a scientific platform for academics who desire to share their knowledge, notions, findings and researches with colleagues while contributing to the accumulation of knowledge in Social Sciences by publishing scientific studies such as articles, book critics, translations and reviews that make original contributions to the literature within the framework of scientific ethics.

The journal welcomes articles from all the fields of social sciences (Economics, Sociology, Political Science, Business, History, Turkish Language and Literature, Turkish Language Teaching, Philosophy, Geography, Educational Sciences, Law, Art History, Archeology, Communication Sciences, Linguistics, Music, Fine Arts, Tourism, International Relations, Finance, International Trade and Finance, Public Administration, Labor Economics, Theology, and other related fields) in Turkish, English, German, Russian and French.

Erciyes Akademi, first published in 1987, is an open-access, biannual (June and December) published and peer-reviewed scientific journal. All responsibility of the studies published belongs to the author(s).

TARANDIĞIMIZ İNDEKSLER / INDEXED BY

Başlangıç tarihi / Since

1.	<i>DOAJ (Directory of Open Access Journals)</i>	14.05.2020
2.	<i>Ebsco (Humanities International Index)</i>	30.01.2018
3.	<i>Sobiad</i>	01.01.2017
4.	<i>DRJI (Directory of Research Journals Indexing)</i>	04.08.2016
5.	<i>Index Copernicus</i>	30.05.2016
6.	<i>Index Islamicus</i>	16.05.2015

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Önsöz / Preface

Önsöz

Kenan GÜLLÜ

Editörün Notu / Editor's Note

Editörden (Misafir Editör)

Mustafa ÜNAL

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- John N. Farquhar'ın Kurtuluş Açısından Hıristiyanlık Dışındaki Dinlere Bakışı ve Misyonerlik Anlayışı
543-560 John n. Farquhar's perspective on Non-Christian Religions in Terms of Salvation and Missionary Approach
Abdullah ALAKUŞ & Ramazan IŞIK
- Eski Yunan'da Din ve Şifa İlişkisi Üzerine Bir Araştırma
561-576 A Research on the Relation of Religion and Healing in Ancient Greece
Abdullah ALAKUŞ
- Kutsal ve Kutsalla İletişimin Bir Unsuru Olarak Kurban (Sinemilli Aleviler Örneğinde)
577-596 The Sacrifice as an Element of the Sacred and Sacred Communication (Sample Study Of Sinemilli Alewis)
Abdulkadir KIYAK
- Hint Dinlerinde Günah Algısı
597-611 Perception of Sin in Indian Religions
Abdulkadir KIYAK & Hilal GÜVEN
- Türkmenistan Mary (Marı-Merv) Vilayeti ve Çevresinde Doğumla İlgili İnanışlar ve Uygulamalar
612-627 Perception of Mercury in the Bible
Bayram POLAT & Rahym Meredov
- Kitab-ı Mukaddes'te Merhamet Algısı
628-640 Examining the self-regulatory capacity of special skilled high school students in the distance education process
Yasin İPEK
- Türk Kültüründe Kahramanlık ve Sosyal Bilimler Lisesi Öğrencilerinin Kahramanlık Algısı
641-663 Heroism Perception in Turkish Culture and Heroism Perception of Social Sciences High School Students
Kemal POLAT, Dünder YENER & Mustafa YILMAZ

- 664-675 İslâm Hukukunda Mislî ve Kıyamî Mal Kavramları ve Hukukî Yansımaları
Concepts of Muslî and Qıyamî Goods in Islamic Fiqh and Their Juridical
Reflections
Faruk YILDIZ
- 676-696 Hıristiyanlığın Teslis Doktrinine Kadı Abdulcabbar'ın Eleştirisi
Qadı Abdulcabbar's Criticism of the Trinity Doctrine of Christianity
İskender OYMAK
- 697-725 Erzurum'da Yeni Yıla Giriş Ritüeli: 1001 Hatim
The Mew Year's Entry Ritual in Erzurum: 1001 Hatims
Mehmet Nuri CEYLAN
- 726-741 İsrail'de Kanun Baskısı ve Toplum Dışlaması Arasında Kalan Müslüman Kadın
Muslim Women are Among the Oppressors of the Law
Seyfullah KORKMAZ & Taghread KEADAN
- 742-768 Post-Truth Dönem ve Twitter Kullanıcılarının Hakikate Bakışı Üzerine Bir
Araştırma
A Research about the Post-Truth Period and Twitter Users' Perspective to the
Truth
Esra YILDIRIM & Emel TANYERİ MAZICI
- 769-793 Türkiye'nin Yeniden Asya Açılımının Türk Dış Ticaretine Yönelik Fırsatlar ve
Riskler Bağlamında Değerlendirilmesi
Evaluation of Turkey's Asia Anew Initiative in Context of Opportunities and
Risks to Turkish Foreign Trade
Şule DEVECİ & İlhan GÜLLÜ
- 794-808 Protestan Reformunun Meydana Gelmesinde Etkili Olan Dini Faktörler
Religious Factors Affecting the Occuration of Protestan Reform
Abdulkadir PARLAK
- 809-819 Suruç ve Çevresinde Evlilik Adetleri
Marriage Traditions in Suruç and Its Surroundings
Sami KILIÇ & İlhami ATMACA
- 820-836 Kilisli Rûhî'nin İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Mc_Yz_K_0168
Numaralı Mecmuada Bulunan Bilinmeyen Şiirleri
kilisli Rûhî's Unknown Poems in Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk
Library Journal Number Mc_Yz_K_0168
Seyfullah KORKMAZ & Sevilay Buse GÖK

- 837-854 Gagavuzlara Türkiye Türkçesi Öğretimi
Teaching Turkish to the Gagauzs
Nevzat ÖZKAN
- 855-873 Destinasyon Tercihinde Film ve Dizi İzlemenin Önemi: Kapadokya'da Film
Turizmi Örneği
The Importance of Watching Movies and TV Series in Choosing Destination:
Case of Movie Tourism in Cappadocia
Merve ÖZBEK & Kenan GÜLLÜ
- 874-893 Adana'da Uzakdoğu Kökenli Dinî ve Felsefî İnanışların İzdüşümleri: Sahaja
Yoga ve Reiki Örneği
Projections of Religious and Philosophy Beliefs of Far East Origin in Adana: The
Example of Sahaja Yoga And Reiki
Kadir ALBAYRAK
- 894-901 Bu Günah Kimin Boynuna? Diyarbakır Anneleri
Who is Responsible? Diyarbakir Mothers
Yaşar KALAFAT
- 902-936 Balkanlarda Anlatılan Bektâşi Menkıbelerinde İslam Öncesi İnanç Unsurları
Üzerine Bir İnceleme
An Essay on the Pre-Islamic Beliefs Narrated in the Legends of Bektashi Order in
the Balkans
Davut KILIÇ

HAKEM LİSTESİ / LIST OF REVIEWERS
Yıl/Year: 2021 Prof. Dr. Harun GÜNGÖR Özel Sayısı

Erciyes Akademi Dergisi Editörlüğü, Dergimizin bu sayısına katkıda bulunan ve aşağıda isimleri yer alan hakemlere teşekkürü bir borç bilir.

We gratefully acknowledge the contribution of the following reviewers who reviewed papers for this issue of our Journal.

Prof. Dr. Adem TUTAR	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali SELÇUK	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Durmuş ARIK	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK	Ardahan Üniversitesi
Prof. Dr. Halim ÖZNRHAN	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Hava SELÇUK	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Hikmet KORAŞ	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Anadolu Üniversitesi
Prof. Dr. Kenan HAS	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Münir YILDIRIM	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail GÖRKEM	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan ADIBELLİ	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Sami KILIÇ	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet ARAS	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Ali DUMAN	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Bilal KÖK	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Davut İLTAŞ	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Gökçe Yükselen PELER	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Hacer TOKYÜREK	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Hammet ARSLAN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Doç. Dr. İlkey ŞAHİN	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Hamza KARAOĞLAN	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Doç. Dr. Menderes GÜRKAN	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Murat TOKSARI	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Ramazan IŞIK	Fırat Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Abdulali ALIEV	Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAYAOĞLU	Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Bayram POLAT	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem ŞAHİN	İstanbul Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Elif ŞİMŞEK ÖZKAN	Erciyes Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Gülşah AKKUŞ	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kürşad GÖLGELİ	Erciyes Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Neslihan Huri YİĞİT	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Neşe ACAR	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yasin İPEK	Kayseri Üniversitesi

Prof. Dr. Harun GÜNGÖR'ü Anarken...

Saygıdeğer Bilim İnsanları,

Değerli hocamız Harun Güngör 1 Kasım 2020 günü Hakk'ın rahmetine kavuştu. Dinler Tarihi alanında önemli bilim insanlarından biri olan hocamız, üniversitemiz İlahiyat Fakültesinde göreve başladığından bu yana emekliliğine kadar, kurumumuzda lisans ve lisansüstü düzeyde eğitim-öğretim gören öğrencilerimizi ışığı ile aydınlatan, müstesna kişiliğiyle örnek teşkil eden bir bilim insanıydı. Kendileri, çalıştığı bilim alanı itibarı ile de ülkemizin önde gelen bilim şahsiyetlerinden birisi idi. Bunların yanısıra, açık sözlü, dürüst, fedakar ve mütevazı kişiliği ile gönüllerimizde yer etmiştir. İlmını, emeğini ve ömrünü sadece kariyerine, ailesine ve yaşadığı coğrafyaya değil, aynı zamanda tüm Türk Dünyasına harcamıştır.

Prof. Dr. Harun Güngör'ün çalışmaları, başta Gagauz Türkleri olmak üzere, Türk Din Tarihi ve Türk Dünyasını ilgilendiren güncel dini yapıları hakkındadır. Ayrıca, ülkemizin değişik yörelerinde tespit ettiği folklor ve etnoloji konularını da çalışma alanına dahil etmiştir. Harun Güngör'ün bu yaklaşımı, hocası Prof. Dr. Hikmet Tanyu'dan gelmiş olup yerelden evrensel gidişi temsil etmektedir. Onun metodolojisi tarih ve kültür çalışmaları yöntem ve tekniklerine uymaktadır.

Biz de Sosyal Bilimler Enstitüsü olarak değerli Prof. Dr. Harun Güngör hocamızın anısını yaşatmak adına mütevazı bir katkıda bulunmak istedik. Bu fikri Enstitü Yönetim Kurulumuzda ortaya koyduğumda üyelerimiz, değerli hocalarımız uygun buldular ve dahası Enstitümüzün bir "vefa örneği" olarak gördüler. Kendilerine çok teşekkür ediyorum. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü adına, ömrünü bilime ve Türk Dünyasına adayan değerli hocamızın anısına "Erciyes Akademi Dergisi" olarak bir küçük katkıda bulunmaya çalıştık.

Sayın hocamız için, mekanı Cennet, ruhu şad olsun diyoruz.

Prof. Dr. Kenan GÜLLÜ
Erciyes Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Değerli Bilim insanları,

Ülkemizin güzide üniversitelerinden biri olan Erciyes Üniversitesi'ne bağlı Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün sosyal bilimlerin değişik alanları ile ilgili olarak 34 yıldır kesintisiz bir biçimde bilim dünyasına oldukça değerli makaleler sunan Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Erciyes Akademi) Dergisi'nin Prof. Dr. Harun GÜNGÖR Anısına yayınlanan Özel sayısını sizlerle buluşturmanın heyecan ve sevincini yaşıyoruz.

Bu özel sayının hazırlanması görevini enstitü müdürü ve aynı zamanda derginin imtiyaz sahibi Prof. Dr. Kenan GÜLLÜ bana verdiği zaman, hem sevindim hem de hüznlendim. Zira bu özel sayı 1 Kasım 2020 tarihinde yitirdiğimiz, üniversitemiz İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Harun GÜNGÖR adına hazırlanacaktı. Prof. Dr. Harun GÜNGÖR ile aynı anabilim dalında 1990'dan beri, 26 yıl birlikte çalışmıştık. Mesleki birliktelik ve dünyaya bakış uyumluluğu dolayısıyla bu sayıyı hazırlama görevinin bana verilmesine ve enstitü müdürümüzün vefa örneğine oldukça sevindim, ama hala akademik çalışma ve üretme azmi ve gücünde iken, hocamızın amansız bir hastalığa yakalanıp erken diyebileceğimiz vakitte aramızdan ayrılışına üzüldüm. İşte bu sayı, üzüntüyü sevince dönüştürmesi amacıyla, bir vefa özel sayısıdır.

Geleneksel Türk geleneğinde bir kişi son nefesini verdikten sonra düzenlenen cenaze törenleri, kişinin toplumdaki yerine göre, günlerce, haftalarca ve aylarca sürebilirdi. Bu tören süresince katılımcılar ölen kişinin doğumundan itibaren meziyetlerini, yaşadığı olayları, hatıralarını, neredeyse kronolojik olarak canlandırır, deyim yerindeyse onun hayatını tiyatral bir biçimde yeniden yaşatırlar ve böylelikle yeri gelir ağlanır, yeri gelir gülünür. Tabii, birçok kültürel yaşayışta görüldüğü gibi, bu uygulamalar da Türklerin İslam'ı kabul etmesiyle Arap kültüründen etkilenmiş ve yok olmuştur. Günümüzde ölen siyasiler, sanatçılar ve daha çok da akademisyenlerin ardından konuşulması ve yazılar yazılması güzel bir adet olmuştur.

Bu bağlamda 1 Kasım 2020 tarihinde sonsuzluğa, güzel ata ruhlarının arasına yolcu ettiğimiz Prof. Dr. Harun GÜNGÖR hocamızın ardından bir çok yazılar yazıldı. Sosyal medyada günlerce yazıldığı gibi, Yeni Ufuklar dergisi Aralık sayısını O'na ayırdı, bir çok arkadaşı ve öğrencisi O'nun hakkında düşünce ve anılarından bazılarını yazdılar. Bilgiyurdu dergisinin 69. Sayısında bu geleneğin sürdürüldüğünü görüyoruz.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi de elinizdeki bu özel sayı ile bilim adamına kadirbilirliğini göstermektedir.

Bu özel sayıya gönderilen makalelerden 21 adet makale basıma uygun bulunmuştur. Bunun için 21 farklı üniversiteden 39 hakem görev yapmıştır. Bu özel sayının meydana gelmesinin temelini

oluşturan yazarlarımıza, değerlendirmeleri ile makalelerin daha kaliteli olmasına katkı sağlayan hakemlerimize, dergi sũreęlerini başından beri takip eden Dr. ˆęr. ˆyesi Mehmet Halit AKIN ve Dr. ˆęr. ˆyesi Ali Gˆkhan YˆCEL'e, yazar ve hakemler arasında yapılan yazışmaları sağlayan ve bunları titizlikle takip eden alan editˆrũ meslektaşım Araştırma Gˆrevlisi Yakup Ziya ALP'a ve mizanpaj işleri ile ilgilenen Araştırma Gˆrevlisi Mustafa YILMAZ'a ayrı ayrı teřekkũr ederim.

Sosyal Bilimlerin değişik alanlarında yazılan makalelerin kendi alanlarına katkı sağlayacağı inanę ve dileği ile...

Prof. Dr. Mustafa ˆNAL
ERˆ İlahiyat Fak. Dinler Tarihi ABD. Bşk.

PROF. DR. HARUN GÜNGÖR'ÜN KISA HAYAT HİKÂYESİ



Profesör Dr. Harun GÜNGÖR, 15 Mart 1949 tarihinde Kayseri'nin Sarıoğlan ilçesine bağlı Üzerlik Köyünde doğdu.

İlkokulu köyünde, Orta ve Lise eğitimini Kayseri İmam-Hatip Lisesi'nde tamamladı. Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'nden 1974 yılında mezun oldu. 1973 Yılında Nuran Hanım ile evlendi. Bu evlilikten 1974 yılında Afşin, 1977 yılında da Sancar adlı oğulları dünyaya geldi. Askerliğini İstanbul Rumeli Kavağı Deniz Piyade Okulu'nda asteğmen olarak yaptı. Ardından Sarıyer İmam-Hatip Lisesi'nde meslek dersleri öğretmeni oldu.

1982 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Kürsüsü'nde yaptığı "Gagauzların Dini İnanışları Üzerine Bir Araştırma" adlı doktora tez çalışması ile bilim doktoru unvanını aldı. 1983 yılında, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalında Yardımcı Doçent olarak Öğretim üyeliğine başladı. 1988 yılında Doçent, 1994 yılında da Profesör oldu.

1986 yılında Vatikan Misyoloji Enstitüsü, 1999-2010 yıllarında süreli ve belli aralıklarla Kırgızistan'ın Oş Memleketlik Üniversitesi, Kazakistan Ahmet Yesevi Üniversitesi ve Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı'na bağlı Kırgızistan Celalabad İktisat ve Girişimcilik Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi ve yönetici olarak çalışan Prof. Güngör, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

dekan yardımcılığı ve Türk Dünyası Araştırmaları Merkezi müdürlüğü gibi yöneticilik görevlerini de yerine getirmiştir.

Harun Güngör 2012 yılında Gagauzya Özerk Bölgesi Cumhurbaşkanı Mikhail Makarovich Formuzal tarafından Gagauzlarla ilgili ilk akademik çalışmayı yapmasından dolayı Gagauzya Devlet Nişanı ile taltif edilmiştir.


Prof. Dr. Harun Güngör, 2017 yılında yakalandığı kansere yenik düşerek 1 Kasım 2020'de Kayseri'de vefat etmiş ve vasiyeti gereği Sarioğlan ilçesine bağlı Üzerlik köyünde defnedilmiştir.

Güngör, Dinler Tarihi başta olmak üzere, Türk Din Tarihi, folklor, etnoloji ve antropoloji alanlarında bir çok kitap, makale ve sempozyum bildirileri yayımlamıştır.

Prof. Güngör, Fransızca, Arapça ve değişik Türk lehçelerini bilmektedir.

JOHN N. FARQUHAR'IN KURTULUŞ AÇISINDAN HİRİSTİYANLIK DIŞINDAKİ DİNLERE BAKIŞI VE MİSYONERLİK ANLAYIŞI*

 Abdullah ALAKUŞ^a

 Ramazan IŞIK^b

Özet

John N. Farquhar XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında yaşamış olan bir misyonerdir. İskoç asıllı bir İngiliz olan Farquhar 1891 ve 1923 yılları arasında Hindistan'da misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuştur. O, kendi döneminde misyonerlerin karşılaştıkları sorunlara çözümler üretmeyi amaçlamıştır. Özellikle klasik misyonerlik metotlarının Hindistan'da yetersiz olmaya başlaması ve Hindular tarafından tepki çekmesi sonucunda Farquhar tarafından yeni yaklaşımlar geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Farquhar, Hinduizm özelinde Hıristiyanlığın diğer dinlerle ilişkisinin nasıl olması gerektiği üzerine durmuş ve bu alanda çalışmalar yapmıştır. Farquhar, yeni bir misyonerlik yöntemi olarak XIX. yüzyıl İngiliz misyonerlik düşüncesinde var olan tamamlayıcı teoloji yaklaşımını sistematikleştirmiştir. Bu nedenle tamamlayıcı teoloji yaklaşımı Farquhar ile anılır olmuştur. II. Vatikan Konsili sonrasında Katolik Kilisesi tarafından da diğer dinlere karşı bir tutum olarak tamamlayıcı teoloji anlayışı benimsenmiştir. Böylece bu yeni misyonerlik anlayışı Hıristiyanların, öteki dinlere karşı genel bir yaklaşımı haline gelmiştir. Bu çalışmada öncelikle Farquhar'ın hayatından kısaca bahsedilecek ve sonra da onun Hıristiyanlık dışındaki dinlere kurtuluş açısından bakışı ele alınacaktır. Çünkü tamamlayıcı teoloji anlayışı Hıristiyanlık dışındaki dinlerin kurtuluşu ile ilişkilendirilmektedir. Son olarak da tamamlayıcı teoloji yaklaşımının Hıristiyan dünyasına etkisi incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: John N. Farquhar, Tamamlayıcı teoloji, Misyonerlik



JOHN N. FARQUHAR'S PERSPECTIVE ON NON-CHRISTIAN RELIGIONS IN TERMS OF SALVATION AND MISSIONARY APPROACH

Abstract

John N. Farquhar is a missionary who lived in the late 19th and early 20th century. Farquhar, an Englishman with Scottish origins, was involved in missionary work in India between 1891 and 1923. He aimed to find solutions to the problems faced by missionaries during his time. Especially as the classical missionary methods started to be insufficient in India and the Hindus reacted, Farquhar tried to develop new approaches. In this

*Bu makale "Hıristiyanlığın Kurtuluş Açısından Diğer Dinlere Bakışının Temellendirilmesi Bağlamında John N. Farquhar'ın Etkisi" isimli doktora seminerinden üretilmiştir.

^a Doktora Öğr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, abduhalakus71@gmail.com

^b Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, risik@firat.edu.tr

Makale Geliş Tarihi: 21.02.2021, Makale Kabul Tarihi: 29.03.2021

context, Farquhar focused on how Christianity's relationship should be to other religions in the example of Hinduism. And he produced work on that subject. So, Farquhar systemized the fulfilment theology approach which was in the nineteenth century British missionary ideology as a new missionary attitude. For this reason, the fulfilment theology approach is attributed to Farquhar. After the 2nd Vatican Council, it is adopted the fulfilment theology understanding as an attitude towards other religions by the Catholic Church too. Thus, that new missionary understanding has become a general approach of Christians towards other religions. First of all, in this study, Farquhar's life will be briefly mentioned and then, his deal to non-Christian religions in terms of salvation will be discussed. Because the fulfilment theology understanding is associated with the salvation of non-Christian religions. Finally, the effect of the fulfilment theology approach on the Christian world will be examined.

Keywords: John N. Farquhar, Fulfilment theology, Missionary



Giriş

İnsanoğlu, hem bugünü yaşayıp kendi maddi ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırken hem de geçmişi düşünen ve aynı zamanda da gelecek hakkında kaygı duyan bir varlıktır. İnsanı sadece maddi ihtiyaçlarının karşılanması tatmin etmemekte; onun manevi ihtiyaçlarının da karşılanması gerekmektedir. İnsanlık, bütün sıkıntı, endişe, kaygı ve korkularından arınarak gelecekte ve ölüm sonrası hayattan emin olunan ebedi bir kurtuluş arzulamaktadır. Bu nedenle insanlık, dünya hayatıyla ilgili sorularına cevap aradığı kadar, ölüm sonrası hayat ile ilgili de sorular sormakta ve cevaplar aramaktadır. İnsanoğlunun bu sorularını gerek felsefi gerekse dini sistemlerin cevaplandığı bir gerçektir (Bilgi, 2007, s. 1-2). Ancak insanlık, hem bu dünya ile ilgili endişe ve kaygılarının hem de ölüm sonrası hayatına dair sorularının cevaplarını hep dinlerde bulmuştur.

İnsanlık tarihine bakıldığında dinin olmadığı bir dönem bulunmamaktadır. Din ilk insandan itibaren var olmuş ve bir kurum olarak varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir. Bu durum dinin insanlık için tabii bir ihtiyaç olduğunu ve insanın doğal bir özelliğinin de inanma duygusu olduğunu göstermiştir (Küçük vd., 2011, s. 21). Bütün dinler insanlığı maddi ve manevi olarak huzur ve mutluluğa ulaştırmak iddiasındadır. Dinler insanlığı, dünya hayatından sonra uhrevi olarak kurtuluş ve saadete ulaştırmayı hedeflemektedir. Bu nedenle dinsel sistemlerin içerisinde kurtuluş anlayışı bulunmayan bir din yoktur. Bütün dinler temel olarak insanlığı kurtuluşa ulaştırmayı hedeflemekle birlikte dinlerin kurtuluş reçeteleri farklılık arz etmektedir. Her din, kendi mensuplarına dünya ve ahiret hayatında kurtuluşu vaat etmekte ve birtakım tavsiyelerde bulunmaktadır. Dinleri birbirinden ayıran ise kurtuluş için sundukları bu tavsiyelerdir (Polat, 2006, s. 184). Bu tavsiyeler genellikle inanç ve amel olarak iki başlık altında toplanmaktadır. İnanç ve amelle ilgili bu tavsiyelere uyulduğunda kurtuluşa ulaşılacağı belirtilmektedir. Fakat bu tavsiyeler sadece dinlerin kendi müntesiplerini ihtiva etmekte ve diğer din mensuplarını kapsamamaktadır. Bu nedenle dinler sadece kendi müntesiplerine kurtuluş vaat etmekte; diğer din mensuplarını ise dışarıda bırakmaktadırlar (Adam, 2000, s. 195).

Her dinin kurtuluş öğretisi farklı olduğu gibi Hıristiyanlığın kurtuluş doktrini de farklılık arz etmektedir. Hıristiyanlığın kutsal metinlerinden İncillere bakıldığında, kurtuluşun iki dönemde değerlendirildiği görülmektedir. Birincisi, Sinoptik İncillerde bahsedilen İsa'nın çarmıha gerilmesinden

önceki dönemdir. Bu dönemde kurtarıcı figür sadece Baba Tanrı'dır. İkincisi ise Yuhanna incilinde ve Pavlus'un mektuplarında ortaya çıkan çarmıh hadisesi sonrası dönemdir. Bu dönemde ise kurtuluş İsa Mesih'tedir. Tanrı insanlığa acıdığı için kendisini İsa Mesih'te bedenleşmesiyle insanlığa açmıştır. İsa Mesih'in çarmıhta günahlara kefarete olarak ölüp dirilmesiyle de kurtuluş gerçekleşmiştir. Bu anlamda İsa, Tanrının vahyidir ve bedeli ödenmiş kurtuluştur (Bilgi, 2007, s. 117-123). Bir başka ifadeyle Hıristiyanlığa göre Tanrının kurtuluş planının iki vechesi vardır. Birincisi Musa ile başlamış olan Tanrısal şeriat dönemidir. Bu dönemde Tanrı insanoğluna günahkâr tabiatını öğretmiş, şeriatın günah doğurduğunu, günahın ise ölüme sebebiyet verdiğini göstermiştir. Bu dönem İsa Mesih'le son bulmuştur. Tanrının kurtuluş planının bu ikinci döneminde İsa Mesih kendini haçta feda ederek kanı ile yeni bir ahit yazmıştır. Böylece Tanrı, haçta ölen İsa Mesih'e iman vasıtasıyla insanoğlunu günah-ölüm kısır döngüsünden kurtararak onların ebedi ölümsüzlüğü elde etmelerine imkân vermiştir (Aydın, 2011, s. 241-247; Gündüz, 2001, s. 235). Bu nedenle Hıristiyanlık için kurtuluş İsa'ya iman etmekten geçmektedir. Bu, Tanrı'nın kurtuluş planının bir sonucudur. Çünkü insanlık Âdem ve Havva ile başlayan asli günahtan yasa ile kurtulamamıştır. Bu sebeple Tanrı, oğlu İsa Mesih'i çarmıhta feda ederek insanlığın kurtuluşunu sağlamıştır. Böylece Hıristiyanlık açısından kurtuluş ancak İsa Mesih'e iman ile gerçekleşmektedir (Adam, 1998, s. 359).

Görüldüğü üzere geleneksel Hıristiyanlık öğretisinde kurtuluş, İsa Mesih'e inanmakla mümkündür. Bir Hıristiyan için İsa Mesih, haçta kendini feda etmiş ve böylece kanı ile yeni bir ahit yazarak insanoğlunu yasaya bağlı günah ve ölüm kısır döngüsünden kurtarmış, insanoğlu için ebedi kurtuluşu mümkün hale getirmiştir. İsa Mesih'e iman olmaksızın kurtuluş imkânsızdır (Aydın, 2011, s. 241-247; Gündüz, 2001, s. 235; Polat, 2006, s. 186-187). Bu anlamda Hıristiyanlık dışı dinlerde kurtuluş yoktur. Bu nedenle kurtuluşun yegâne kaynağı olarak Hıristiyanlık görülmüştür. Hıristiyanlık dışı dinlere bakışı temelinde geleneksel Hıristiyanlığın bu görüşü XV. yüzyıla kadar devam etmiştir (Adam, 1998, s. 359). XV. yüzyılda başlayan coğrafi keşifler ve akabindeki sanayileşme ile birlikte Hıristiyanlığın diğer din mensupları ile ilişkileri olumlu şekilde gelişmiştir. XV. ve XVIII. yüzyıllar arasında seyyahlar ve misyonerlerin faaliyetleri ile Batı'da Hıristiyanlık dışındaki dinler hakkında muazzam bir bilgi elde edilmiştir. XVIII. yüzyıla gelindiğinde elde edilen bu bilgiler ışığında Hıristiyanlık dışındaki dinler hakkında çok daha fazla bilgi sahibi olunmuştur. Özellikle ortaya çıkan hümanizm ve aydınlanmacılığın etkisiyle birlikte önceden "batıl" ya da "ilkel" olarak nitelendirilen dinlerin de aslında bazı ilahi değerlere sahip olduğu düşüncesi gelişmiştir. Başlangıçtan itibaren şeytani olarak nitelenen putperestlik bu dönemden itibaren olumlu karşılanmaya başlanmış ve bozulmuş Hıristiyanlık olarak algılanmıştır (Demirci, 2017, s. 49-52). Böylece Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden beri var olagelen Kilise dışında kurtuluş yoktur (extra ecclesiam nulla salus) görüşü esnetilmeye çalışılmıştır. Bu dönemden itibaren Hıristiyanlık dışı dinlerle ilgili dışlayıcı bakışın yanında kapsayıcı ve çoğulcu bakış açılarını benimseyen teologlar ortaya çıkmıştır.

Hıristiyanlık dışındaki dinler hakkında araştırmalarda bulunan ve farklı görüşleri benimseyen Hıristiyan bilim adamlarından birisi de XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında yaşamış olan John N. Farquhar'dır. Farquhar'ı farklı ve özel kılan ise onun kimliğidir. John N. Farquhar öncelikle Hindistan'da faaliyet gösteren bir İngiliz misyoneridir. Onun asıl işi misyonerlik olmuştur. Farquhar mevcut geleneksel misyonerlik düşüncesiyle yetinmemiş ve Hindistan'da bulunduğu süre içerisinde

farklı bir misyonerlik teolojisi geliştirmiştir. Onun geliştirmiş olduğu bu misyonerlik teolojisine, tamamlayıcı teoloji (fulfillment theology) adı verilmektedir. Hindistan'da kaldığı süre içerisinde Farquhar, Hinduizm ve diğer dinlerle ilgili araştırmalar da yapmıştır. Onun bu çalışmalarını dinler tarihi çalışmaları olarak ele almak mümkündür. Dolayısıyla misyoner olmasının yanı sıra Farquhar'ı bir Hıristiyan teolog olarak değerlendirmek gerekecektir. Farquhar'ın geliştirmiş olduğu tamamlayıcı teoloji, zamanla Hıristiyanlığın özelde Hinduizm'e genelde de Hıristiyanlık dışı dinlere bakışı hakkında kullanılan bir teori ve kavram olmuştur. John N. Farquhar bu teorisini The Crown Of Hinduism adlı eserinde ortaya koymuştur. Farquhar hayatının son dönemlerinde Manchester Üniversitesinde Dinler Tarihi profesörü olarak çalışmış, karşılaştırmalı dinler tarihi üzerine dersler vermiş ve burada ölmüştür (Avcı, 2016, s. 49; Sharpe, 1979, s. 61-64).

John N. Farquhar'dan sonra gelen Hıristiyan teologların, onun geliştirmiş olduğu tamamlayıcı teoloji ile ilgili görüşlerinden etkilendiği görülmektedir. Tamamlayıcı teoloji, özellikle II. Vatikan Konsili ile birlikte Katolik Kilisesi'nin diğer dinlere karşı yaklaşımında önemli rol oynamıştır (Sparks, 2010, s. 47-48). Biz bu makalemizde öncelikle John N. Farquhar'ın Hinduizm temelinde kurtuluş açısından Hıristiyanlık dışı dinlere bakışını incelemeye çalışacağız. Hıristiyanlığın özellikle de Katolik Kilisesi'nin Hıristiyanlık dışı dinlere bakışı temelinde John N. Farquhar'ın Hinduizm'e bakışı önemlidir. Çünkü John N. Farquhar'ın hem bir misyoner olması hem de bir dinler tarihçisi olması onun görüşlerini önemli kılmaktadır. Ayrıca onun geliştirip sistemleştirdiği tamamlayıcı teoloji, bugün Katolik Kilisesinin Hıristiyanlık dışı dinlere bakışıyla da paralellik arz etmektedir. Bu durum onun görüşlerine ayrı bir önem kazandırmaktadır. Yeni misyonerlik stratejileri bağlamında Katolik Kilisesi'nin diğer dinlere yaklaşımının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla, biz de bu makalemizde John N. Farquhar'ın kurtuluş açısından Hıristiyanlık dışındaki dinlere bakışını incelemeye çalıştık. Makalede öncelikle Farquhar'ın görüşlerinin daha iyi anlaşılması için onun hayatından kısaca bahsedilecek ve daha sonra da onun görüşleri incelenmeye çalışılacaktır.

A. JOHN N. FARQUHAR'IN HAYATI

John N. Farquhar 1861 yılında İskoçya'nın Aberdeen şehrinde doğmuştur. O, ailenin üç çocuğunun en büyüğüdür. Öteden beri ailesi genellikle çiftçilikle uğraşan bir aile olmasına rağmen, onun babası George Farquhar ise ticaretle uğraşmaktadır. Farquhar ailesi geleneksel olarak çiftçi oldukları için, ailede onun eğitime fazla önem verilmemiştir. Bu nedenle John N. Farquhar babası George Farquhar tarafından on iki yaşına geldiğinde okuldan alınarak bir manifaturacıya çırak olarak verilmiştir. Aslında George Farquhar oğlunu okutabilecek maddi imkânlarla sahiptir ancak oğlunu çırak olarak vermekteki amacı, onu ticarete alıştırmak hayata atılmasını ve kendi ayakları üzerinde durmasını sağlamaktır. John N. Farquhar ise çıraklığa pek hevesli olmamıştır. Bu nedenle o Mekanik Enstitüsünde¹ akşam derslerine devam etmiştir. Farquhar'ın Mekanik Enstitüsündeki akşam derslerinde özellikle dil eğitimi konusunda başarılı olduğu görülmüştür. Farquhar akşam derslerinde başarılı olduğu için yirmi bir yaşına geldiğinde işten ayrılarak okula dönmek istediğini ailesine bildirmiştir. Ailesi, Farquhar'ın ticari kariyerini bırakıp okula dönmesini istemese de onu desteklemek zorunda kalmıştır. Farquhar, dil konusundaki

¹ Mekanik enstitüsü, XIX. yüzyılda İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde işçileri eğitmek için kurulan ortak bir gönüllü organizasyondur (Britannica, 2018).

yeteneğinden dolayı ortaokul seviyesindeki Aberdeen Dil okuluna kaydolmuştur. Farquhar kısa sürede dil okulunda başarılı olmuş ve 15 ay sonra yani 1883 yılında Aberdeen Üniversitesine burs kazanmıştır. Farquhar eğitime bir süre ara verip yeniden başlamış olsa da eğitim hayatındaki başarısı ve ilerlemesi etkileyici bir şekilde devam etmiştir. Aberdeen üniversitesinde eğitime devam ederken, 1885 yılında Oxford Üniversitesi Christ Church kolejinde burs kazanmış ve yirmi dört yaşında eğitim için Oxford'a gitmiştir (Sharpe, 1963, s. 2-5).

John N. Farquhar'ın Aberdeen şehrindeki hayatında önemli bir yer tutan ve yetişmesinde büyük rolü olan gerçekte ailesinin bağlı olduğu kilisedir. Farquhar ailesi çocuklarını öncelikle Hristiyan geleneklerine göre yetiştirmişlerdir. Bununla beraber onun yetiştirilmesinde asıl etkili olan ise Evanjelik Birlik Kilisesi olmuştur. Farquhar'ın ailesi Evangelical Union/ Evanjelik Birlik Kilisesi üyesiydiler.² Farquhar'ın daha sonraki teolojik görüşlerinin oluşmasında Evanjelik Birlik Kilisesi'nin kurtuluş ile ilgili doktrininin etkili olduğu görülmektedir. Evanjelik Birlik Kilisesi kurtuluş doktrinine göre; İsa Mesih bütün insanlığı kurtarmak için çarmıha gerilmiştir. Bu nedenle İsa Mesih'in bütün insanlığın günahlarına kefareti olması gerekmektedir. Bu görüşün, ileride Farquhar'ın misyonerlik teolojisi temelinde, Hristiyanlık dışı dinlerin kurtuluşu hakkında ortaya koyduğu fikirlerle aynı olduğu görülmektedir (Sharpe, 1965, s. 109-119).

Farquhar'ın hayatında önemli bir yer tutan ve onun hayatında bir dönüm noktası durumunda olan ikinci bir husus, onun Oxford Üniversitesinde aldığı eğitimidir. 1885 yılında O, Oxford'a burslu olarak girer ve 1889 yılında mezun olur. Farquhar, Oxford üniversitesinde teoloji eğitimi değil, beşerî bilimler eğitimi almıştır (Sharpe, 1963, s. 11). Oxford Üniversitesi Farquhar'ın düşüncelerinin tamamen olmasa da kısmen şekillendiği yerdir. O'nun döneminde Oxford Üniversitesinde birkaç mevcut akım olsa da, bunların Farquhar'ı etkileyip etkilemediği kesin değildir. Fakat Üniversitede onu etkilemesi muhtemel üç kişi bulunmaktadır. Bunlar öncelikle Farquhar'la aynı kiliseye mensup ve Farquhar'ın yetiştiği dönemde Aberdeen'de papaz olan ve daha sonra Oxford'a gelen Andrew M. Fairbairn'dur. Fairbairn 1886 yılında Oxford'a kongregasyonalistler ve Protestan Nonconformistler için kurulan Mansfield kolej'in ilk müdürüdür. Fairbairn, Oxford yıllarında ona rehberlik etmiş ve onu etkilemiştir. Ayrıca Farquhar döneminde Sanskritçe kürsüsünde bulunan Monier Monier-Williams ve Max Müller de onu etkileyen kişiler arasındadır. Farquhar'ın düşüncelerinin oluşmasında bu üç isim etkili olmuştur (Sharpe, 1963, s. 15). Burada Monier Monier-Williams ve Max Müller'in çalışma alanlarının Hinduizm olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü Farquhar onların çalışmalarını okumuş ve nihayetinde Londra

² Evanjelik Birlik Kilisesi (Evangelical Union): İskoç Presbiteryen Kilisesi içerisinde bulunan Ayrılmış Kiliseler Birliği'nin (The United Secession Church) bir papazı olan James Morison tarafından 1843 yılında kurulmuştur. XIX. yüzyılda İskoç Presbiteryen Kilisesi'ndeki önemli tartışmalardan birisi olan İsa Mesih'in kefaretinin kapsamı tartışması sonucunda Morison, kefaretin bütün insanları kapsadığı görüşünü savunduğu için görevinden alınmıştır. Daha sonra kendisine üç tane papazın katılmasıyla 1843 yılında esas aldıkları kurtuluş doktrinini merkeze alan Evanjelik Birlik Kilisesi'ni kurmuşlardır. Evanjelik Birlik Kilisesi'ni, İskoç Presbiteryen Kilisesi'nden ayıran en önemli özellik onun kefareti doktrini konusundaki görüşüdür. Evanjelik Birliğe göre İsa Mesih'in kefareti sadece ona inanan belirli bir zümre için değil bütün insanlar için geçerlidir. Bu evrensel kurtuluş doktrini zamanla İskoçya kilisesi tarafından da benimsenmiştir. Evanjelik Birlik Kilisesi aralarındaki ihtilafların kalkması sonucunda, birkaç deneme sonrasında 1896 yılında İskoçya Kongregasyonel Birliği ile birleşmiştir (Sharpe, 1965, s. 110-119; Stevenson, 2017, s. 58-62).

Misyoner topluluğuna başvurusu kabul edildiğinde, misyonerlik alanında çalışmak için Hindistan'a gitmiştir (Sharpe, 1965, s. 119-130).

Ayrıca Oxford'da bulunduğu dönemde Farquhar, İncil'in diğer ülkelerde de yayılması gerektiği düşüncesini benimsemeye başlamıştır. Farquhar, başlangıçta çırağı bırakıp okula başladığı dönemlerde eğitim alanında faaliyet göstermek ve bir öğretmen olmak isterken, Oxford'a geldikten sonra zamanla bu düşüncesini değiştirmiştir. O, zamanla misyonerlik alanına ilgi duymuş ve yurt dışındaki eğitim faaliyetlerinde çalışmayı istemiştir. Onun temel amacı, İncil'in bütün insanlara duyurulmasına ve tanrıya hizmet etmektir. Bu nedenle Farquhar, yurt dışında misyonerlik faaliyetlerinde çalışmak için Londra Misyoner Cemiyeti'ne (London Missionary Society) başvuruda bulunmuştur. Farquhar'ın bu kararında öncelikle Oxford Üniversitesi'ndeki ortam etkili olmuştur. Çünkü o dönemde Oxford'da hem misyon üzerine çalışmalar yürütülmekte hem de bu alanda çalışanlara özel bir ilgi gösterilmekteydi. Farquhar'ın misyonerlik üzerine yazılan çalışmaları okuması ve aynı dönemde yurt dışında misyonerlik faaliyetlerinde bulunan tanıdıklarıyla iletişimde olması onu etkilemiştir (Sharpe, 1965, s. 123-124). Nitekim Farquhar misyonerlik için Londra Misyoner Cemiyetine başvuruda bulunduğu anda, Oxford Üniversitesi Mansfield Koleji Müdürü Andrew M. Fairbairn ona referans olmuştur (Sharpe, 1963, s. 12-13).

Farquhar, Oxford Üniversitesi'nden mezun olup bir süre İskoçya'da öğretmenlik yaptıktan sonra Londra Misyoner Cemiyeti'ne başvuruda bulunur. Farquhar, Londra Misyoner Cemiyetine bir öğretmen olarak kabul edilir ve Londra Misyoner Cemiyeti'nin misyon amaçlı eğitim faaliyetlerinde görev yapmak üzere 1890 yılının Aralık ayında Hindistan'a gitmek için yola çıkar. 1891 yılında Hindistan'ın Calcutta şehrine ulaşır (Sharpe, 1963, s. 14-17). Calcutta Hindistan'da merkezi öneme sahip bir şehirdir. Şehir özellikle XIX. yüzyılda Hindistan'a yönelik artan misyonerlik faaliyetlerinin de merkezinde bulunmaktadır. Bu dönemde orada birçok İngilizce eğitim veren okul ve üniversite açılmıştır. Buralarda kendi kültüründen kopartılarak misyonerlik amaçlarına uygun olarak yetiştirilen gençler ülkenin ekonomik, siyasi ve bürokratik yönetim kademelerinde görev almaktadır. Nitekim 1816 yılında Londra Misyoner Cemiyeti de Calcutta ve çevresinde okullar açmıştır. Ayrıca 1821'de de Calcutta'da ilk Kongregasyonist Kilise'yi açmışlardır. Farquhar, Calcutta'da Bhowanipur Koleji'de öğretmenlik görevini üstlenmiştir. Burada öğrencilere İngilizce ve klasik dilleri öğretmekle görevliydi. Fakat diğer bütün meslektaşları gibi, Farquhar da esasen İncil'in duyurulması ve muhatapların Hıristiyanlaştırılması göreviyle yükümlüydü (Sharpe, 1963, s. 17-20).

Farquhar, Calcutta'ya ilk geldiği anlardan itibaren eğitim faaliyetlerinin İncil'in yayılmasında ne kadar etkileyici, önemli bir yere sahip olduğunu görmüştür. Ancak çok geçmeden misyonerlik faaliyetleri için artık kolej işlerinin yeterli olmadığını da fark etmiştir. Çünkü Hindistan'da XIX. yüzyılın başlarında eğitim faaliyetleri aracılığıyla misyonerlik yapılmasının gayet etkili bir yöntem olduğu, ancak yüzyılın ortasından itibaren değişen şartlar nedeniyle bu yöntemin başarı sağlanmasının güç olduğu anlaşılmıştır. Bunun nedeni ise Hindistan'da dini ve milli canlanmanın ortaya çıkmaya başlamasıdır. Hindistan'da özellikle batının etkisi ile eğitilmiş bir kesim oluşmuştur. Bu eğitilmiş zümre batıların yapmış olduğu çalışmalar sayesinde kendi dinlerindeki ve kültürlerindeki zenginliği keşfetmişlerdir. Böylece Hindistan'da çeşitli dini akımlar vasıtasıyla milliyetçilik hareketleri başlamıştır. Hindu

milliyetçiliğinin canlanmasıyla etkin olan başlıca dini akımlar XIX. yüzyılda ortaya çıkan Ramakrişna, Vivekananda ve Hindu Teosofi Derneği'dir. Bunlar Hristiyanlık karşıtı propaganda yaparak misyonerlere karşı olumsuz bir tutum benimsediler. Bu dini akımların misyonerlere ve Hristiyanlığa karşı birkaç farklı tutum sergiledikleri görülmektedir. Bunlardan birincisi Hindu Kutsal metinlerine dönüş düşüncesi, ikincisi Hinduizm'in batıların dininden daha üstün olduğu fikri ve üçüncüsü ise bütün dinlerin eşit olduğu düşüncesidir. Hatta bazılarının göre Hristiyanlık üstün ve iyi bir din olsa dahi atalarının dinini bırakıp Hristiyanlığa geçmelerine gerek yoktur. Hindistan'da yükselen bu milliyetçiliğin hedefinde ise öncelikle misyonerler ve Hristiyanlık bulunmaktadır. Kısacası Hindistan'daki bu milliyetçi akımın amacı, batının meydan okumasına tepki olarak cevap vermeye çalışmaktır (Sharpe, 1965, s. 141-158).

Farquhar tarafından, Hindistan'daki bu dinsel kökenli milliyetçiliğin yükselmesinin, misyonerlerin faaliyetlerini güçleştirdiği fark edilmiştir. Bu nedenle Farquhar, Londra Misyoner Cemiyetinden Bhowanipur kadrosunun ehil misyonerlerle takviye edilerek, milliyetçi ve Hristiyanlık karşıtı akımlarla da mücadele edilmesi gerektiği düşüncesindeydi. Ayrıca Farquhar evanjelistik faaliyetlere ağırlık verilmesi gerektiği bilincindeydi. Çünkü artık misyonerlik için sadece kolejde eğitim vermek yeterli değildir. Eğitimli zümre ile de mücadele edilmesi gerekmektedir. Fakat Londra Misyoner Cemiyeti tarafından maddi imkânsızlıklar nedeniyle onun teklifleri yerine getirilmemiştir. Farquhar, 1898 yılında sağlık sorunları nedeniyle bir süreliğine izin alarak Londra'ya döner. O, 1899 yılında Calcutta'ya geri dönmüştür. Daha sonra toplanan ilk komite tarafından, onun işlerinin bir kısmı hafifletilerek kendisine kısmi zamanlı bir özgürlük tanınmak istenmiş fakat bu teklif kabul edilmemiştir. Çünkü Farquhar hem diğer Bhowanipur kadrosuna ek yük yüklemek istememiş hem de nihayetinde memnun olmayacağı bir teklifi kabul etmek istememiştir. Çünkü Farquhar kendisine rahatça çalışabileceği bir alan istemektedir. Tam bu dönemde Farquhar'a The Young Men's Christian Association/ Y.M.C.A.'nın³ Calcutta Kolej bölümü sekreterliği teklif edilir. Bu tam da Farquhar'ın beklediği bir fırsattır. Çünkü Farquhar istediği şekilde kendisine hem doğrudan evanjelistik çalışmalar hem de yayıncılık çalışmaları için vakit bulabilecektir. Bunun üzerine 1902 yılında Farquhar Londra Misyoner Cemiyeti'nden istifa ederek Y.M.C.A.'ın teklifini kabul eder (Sharpe, 1965, s. 144-163).

Y.M.C.A.'nın bu dönemde Hindistan'da uyguladığı misyonerlik faaliyetlerinde temel olarak dört yolun izlendiği görülmektedir. Bunlar; İncil'in vaaz edilmesi, İncil dersleri, özel görüşmeler ve literatür yani basılı yayıncılıktır. Y.M.C.A.'nın Calcutta öğrenci sekreterleri bu görevlerin tamamını deruhte etmekteydiler. Farquhar tarafından da doğrudan evanjelizm olarak adlandırılan İncil'in vaaz edilmesi,

³ The Young Men's Christian Association kısaca Y.M.C.A. olarak bilinen bir misyonerlik kuruluşudur. Y.M.C.A., 1844 yılında George Williams tarafından Londra'da kurulmuştur. 1894 yılında teşkilatın kuruluşunun 50. yıl dönümü kutlamalarında Hristiyanlığın yayılması için yaptıklarından dolayı İngiltere kralı tarafından Williams'a "sir" unvanı verilmiştir. Williams'ın ölümünden sonra Y.M.C.A. daha da büyümüş ve teşkilatın merkezi İsviçre'ye taşınmıştır. İngiliz ve Amerikan misyoner teşkilatları sayesinde Y.M.C.A., kısa sürede tüm dünya üzerinde teşkilatlanmıştır. Öyle ki Y.M.C.A. kadınlar arasında da faaliyet göstermek için 1857'de Young Women's Christian Association'ı Y.W.C.A. kurmuştur. Y.M.C.A.'nın asıl kuruluş amacı Hristiyan hayatının ve kültürünün gençler arasında benimsenmesini sağlamak olsa da topluluk Hristiyan olmayan ülkelerde de şube açmaya başlamasıyla birlikte bu ülkelerdeki Hristiyanları korumayı ve Hristiyanlığın Protestan mezhebini yaymayı da amaç edinmiştir. Farquhar'ın dahil olduğu Y.M.C.A. ise Amerikan merkezlidir (Çatalbaş, 2014, s. 101-122).

İncil dersleri ve özel görüşmeler gibi görevler yerine getirilmiştir. Fakat hem Farquhar'ın kendisinin önem verdiği hem de Y.M.C.A.'nın Farquhar'dan beklediği asıl alan ise yayıncılık alanı olmuştur. Y.M.C.A.'nın literatür yani basılı yayıncılık alanında yaptığı faaliyetin amacı ise şunlardır; çıkardığı aylık dergiler ve yayınladığı kitaplar ile Hıristiyanlığa ve misyonerlere karşı yöneltilen sorular ve eleştirilere cevap vermek, dini konuları ele almak ve Hıristiyan öğretisini muhatap kitleye anlatmaktır. Farquhar göreve gelir gelmez Y.M.C.A.'nın çıkardığı aylık derginin eki olan *Inquirer*'a editör olarak atanmıştır. Bu dönemden itibaren Farquhar'ın asıl uğraştığı alan ise Londra Misyoner Cemiyeti'ne de önerdiği fakat kuruluşun maddi imkânsızlıklar nedeniyle kabul edemediği, eğitilmiş Hindulara Hıristiyanlığı anlatmak ve onlardan gelen eleştirilere yanıt vermek olmuştur (Sharpe, 1965, s. 178-187).

Farquhar Y.M.C.A.'da 1902-1906 yıllarında Calcutta öğrenci sekreteri, 1907-1911 yılları arasında Hindistan ulusal öğrenci sekreteri, 1911-1923 yılları arasında da Hindistan Ulusal Konseyi Literatür bölümü alt sekreterliği görevini üstlenmiştir. Farquhar 1923 yılında sağlık sorunları nedeniyle Y.M.C.A.'daki görevinden ayrılmış ve Manchester üniversitesinde karşılaştırmalı din profesörü olmuştur. Farquhar, bu görevini ölümüne kadar sürdürmüştür ve 1929 yılında Manchester'da ölmüştür (Sharpe, 1963).

Farquhar Y.M.C.A.'da bir eğitimci, misyoner ve sekreter olarak çalıştığı dönemlerde özellikle literatür çalışmalarına önem vermiştir. Çünkü ona göre, misyonerler doğrudan evanjelistik misyonerlik faaliyetleriyle sadece sınırlı bir kesime ulaşabiliyorlardı. Bu nedenle Farquhar literatür çalışmaları sayesinde yayımlanan dergi, gazete ve kitaplar ile çok daha fazla Hindu'ya ulaşabileceğini düşünmüştür. O, yazılı eserler vasıtasıyla özellikle eğitilmiş Hindulara ulaşabileceğini ve onların zihinlerindeki soru işaretleri giderilerek, Hıristiyanlığın onlara sevdirebileceğine inanıyordu. Böylece Hindu toplumundaki şiddetli Hıristiyan karşıtlığını sona erdirebileceğini düşünüyordu. Farquhar'ın Y.M.C.A.'da bulunduğu dönemde asıl görevi ve amacı XIX. yüzyılda değişen şartlar altında Hindulara Hıristiyanlığı anlatmak ve onlardan gelen tepkileri tolere etmektir. Bu nedenle Farquhar'ın bir misyoner olarak asıl maksadı, değişen dönem ve şartlar altında muhatap olunan kitleye, Hıristiyan vahyinin ve mesajının uygun ve verimli bir şekilde nasıl anlatılabileceği meselesiydi (Sharpe, 1965, s. 163-229). Bir başka ifadeyle Farquhar Hıristiyan mesajını öyle yorumlamalıydı ki muhatapların tepkisini çekme yerine, onların ilgisine mazhar olmalıydı. Bu bağlamda Farquhar kendisine ait olan yazılı çalışmalarda da asıl olarak Hıristiyanlığın Hinduizm bağlamında Hıristiyanlık dışı dinlerle ilişkisini ele almış ve Hıristiyan mesajını Hıristiyanlık dışı dinlerin kültürleri ile uyumlu şekilde yorumlamaya çalışmıştır.

Bununla ilgili olarak John N. Farquhar'ın çeşitli çalışmaları bulunmaktadır. John N. Farquhar'ın 1900 yılı öncesinde sadece bir tane çalışması bulunmaktayken, özellikle Y.M.C.A.'da görevlendirildiği dönemden itibaren literatür alanına ağırlık verdiği, makale ve kitap çalışmalarını hızlandırdığı görülmektedir. Onun editörlük görevi dışındaki kayda değer başlıca çalışmaları şunlardır: *A Primer of Hinduism*, 1912; *Modern Religious Movements in India*, 1915; *An Outline of the Religious Literature of India*, 1920; *The Crown of Hinduism*, 1920.

B. JOHN N. FARQUHAR'IN KURTULUŞ AÇISINDAN HİRİSTİYANLIK DIŞI DİNLERE BAKIŞI

XIX. yüzyıla gelindiğinde, Hıristiyanlığın diğer dinlere karşı olan klasik tutumu Protestan çevrelerde değişmeye başlamıştır. Değişen bu tutum Kilise dışında kurtuluş yoktur (*extra ecclesiam nulla salus*) görüşüdür. Bu görüşün değişime uğramaya başlamasının temel sebepleri kısaca XIX. yüzyılda ortaya çıkan bilimsel gelişmeler, sömürgecilik, misyonerlik olarak belirlenebilir (Hedges, 2001, s. 26-30). XVIII. yüzyıl sonlarında başlayan ve daha sonra XIX. yüzyılda hızla artan misyonerlik çalışmaları nedeniyle XIX. yüzyıla "Büyük Yüzyıl" denilmektedir. Bunun nedeni ise bu dönemde misyonerlik faaliyetlerinin tarihte hiç olmadığı kadar yoğunlaşmasıdır. Öyle ki Hıristiyan dünyasındaki, özellikle Protestan Hıristiyanlıktaki küçük kiliseler dahi misyonerlik kurumları kurmuşlar ve deniz aşırı faaliyetlerde bulunmaya başlamışlardır. Bu dönemde en önemli sorun ise Hıristiyanlık dışındaki dinlere karşı nasıl davranılacağı olmuştur. Yani Katolik Kilisesinin Hıristiyanlık dışındaki dinlere karşı olan klasik tutumu devam mı ettirelecektir, yoksa başka bir tutum mu belirlenecektir (Kenneth Cracknell, 1995, s. 1-4). Bu bağlamda John N. Farquhar öncesinde Frederick Denison Maurice, Max Müller ve Monier Monier-Williams gibi bazı hıristiyan bilim adamları Hıristiyan olmayan dinlere karşı olumlu tutumlar sergilemeye başlamışlardır (Kenneth Cracknell, 1995). Özellikle Max Müller ve Monier Monier-Williams Hıristiyanlık dışındaki dinlerde de bazı doğruların olduğu düşüncesini benimsemişlerdir. Bu anlamda ikisinin düşünceleri arasında bazı farklılıklar olsa da, ortak nokta Hıristiyanlık dışındaki dinlere karşı olumlu tutum içerisinde olmuş olmalarıdır (Sharpe, 1965, s. 47-51). John N. Farquhar'ın Hıristiyanlığın, Hıristiyanlık dışındaki dinlerle olan ilişkisi üzerine olan düşünceleri yukarıda kısaca özetlenen tarihsel ortamda ve düşünsel zeminde gelişmiştir.

Farquhar'a göre bir dinin hakk din olmasının ilk şartı o dinin evrensel olmasıdır. Yani hakk din; ırk, dil, kültür ve sınıf fark etmeksizin bütün insanlık tarafından kabul edilebilir olmalıdır. Bu anlamda insanlığın din ihtiyacını karşılayabilecek evrensel hakk din ise Hıristiyanlıktır. O'na göre diğer dinler ise birçok ciddi hatalar içerir. Yani bir dinde sadece Tanrı inancının bulunması yeterli değildir. Çünkü din sadece Tanrı'yı aramak değildir. Dinlerin değeri içerdikleri hatalar ve doğrularına göre ölçülür. Bu yönüyle de tam anlamıyla hak olan ve doğruları içeren yegâne hak din Hıristiyanlıktır. Ayrıca modern anlamda bir dinin gerçekten manevi olması ve ahlaki hayatı tam anlamıyla teşvik etmesi gerekmektedir. Bu yönüyle de Hıristiyanlık insanlığın manevi ve ahlaki ihtiyaçları karşılayan tek dindir. Hıristiyanlık yegâne evrensel din olarak insanlık için bütün hak ve hakikatleri kapsadığı gibi Hıristiyanlık dışı dinlerdeki ahlaki ve manevi doğruları da tanıyarak onları da tamamlamaktadır. Farquhar bu yaklaşımıyla Hıristiyanlığın, Hıristiyanlık dışı dinlerden üstün bir din olduğunu açıkça ifade etmekle birlikte, Hıristiyanlık dışı dinlerin olumlu yönlerinin olabileceğini belirterek diğer dinlere bakışını farklı bir evreye taşımıştır (Sharpe, 1965, s. 187-190).

Bir sonraki aşamada Farquhar, Hıristiyanlık dışı dinlerde de bazı doğruların olabileceğini kabul etmektedir. Bu görüşü ile o, kendi döneminde Hıristiyanlık dışı dinlerle ilgili olarak, batı'da yeni ortaya çıkmaya başlayan kısmi doğruluk yaklaşımını benimsediğini göstermektedir. Temelinde XIX. yüzyıldaki evrimsel bilim teorisine dayanan bu görüşe göre Hıristiyanlık dışı dinler, içerisinde bulundukları doğrulara göre aşağıdan yukarıya doğru bir gelişim evresindedirler. Hıristiyanlık ise dinin en

mükemmel formunu temsil etmektedir. Böylece diğer dinlerin geçmesi gereken doğal evrimsel aşamalar sonucunda dinin en mükemmel şekli olan Hıristiyanlığa evrilmeleri gerekmektedir. Bu nedenle artık Hıristiyanlık dışı dinlerin kökenlerini karanlık ilahi güçlere ya da orijinal vahyin bozulmuş haline isnat etmeye gerek yoktur. Çünkü en nihayetinde bu evrelerden geçerek insanlığın asıl hakiki ve en mükemmel dini olan Hıristiyanlığa ulaşmış olacaktırlar. Bütün dinler aslında bir anlamda geçerlidirler. Çünkü dinler insanın manevi yapısının bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak insanı tam anlamıyla tatmin eden din ise Hıristiyanlıktır (Kenneth Cracknell, 1995, s. 170-171).

Farquhar'ın Hıristiyanlığa ve Hıristiyan olmayan dinlere karşı bu tutumunun yeni bir yaklaşım olmadığından yukarıda bahsedilmişti. Bu yaklaşım bilimsel çevrelerde kabul görmeye birlikte, asıl taraftarını evanjelist misyonerler arasında bulmuştur. Nitekim birçok misyonere göre XIX. yüzyılda Hıristiyanlık dışı dinlerde de bazı doğrular bulunmaktadır. Misyonerler, Hıristiyanlık dışı dinlerdeki bu doğruları keşfederek evanjelist faaliyetlerinde kullanmaları gerekmektedir. Böylece misyonerler vaazlarında, literatür ve seminer çalışmalarında bu tür doğrulardan yararlanarak muhataplarını Hıristiyanlığa kazandırabilirler (Sharpe, 1965, s. 331). Dolayısıyla Farquhar'ın Hıristiyanlık dışı dinlere bakışı bir misyonerin yaklaşımından farksızdır. Fakat Farquhar, bu yaklaşımını çok daha sistematik hale getirmektedir. O, diğer dinlerdeki hakikate dair izlerin, onları dinin en üst formu olan Hıristiyanlığa ulaştıracağını ve o hakikatlerin aslında İsa Mesih tarafından tamamlanacağını ileri sürmektedir. Bu bağlamda Farquhar'ın kurtuluş açısından Hıristiyanlık dışı dinlere bakışına tamamlayıcı teoloji denilmektedir (Avcı, 2016, s. 65).

Farquhar'ın Hıristiyanlık dışındaki dinlere bakışındaki ana tema; bu dinlerin Mesih tarafından tamamlanmasıdır. Farquhar tamamlayıcı teolojiyi Matta İncilindeki şu pasaja dayandırmaktadır: "*Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim.*" (Matta, 5: 17).⁴ Farquhar, bu İncil pasajından hareketle Mesih'in kadim medeniyetlerin felsefe, edebiyat ve sanat gibi değerlerini yok etmek için gelmediğini aksine onları tamamlamak için geldiğini vurgulamaktadır. Çünkü Yunanlılar gibi sonradan Hıristiyan olan medeniyetlerin değerleri Hıristiyanlık içerisinde korunmuş ve yeniden canlanmıştır. Bu anlamda modern dünyanın birçok maddi ve manevi unsuru, kadim medeniyetlerin Hıristiyanlık içerisinde yeşermesiyle oluşmuştur. Farquhar, Mesih'in dünyaya gelmesinin, yaşamının, öğretilerinin, ölmesinin ve yeniden dirilmesinin kadim bütün dinlerin özeti olduğunu ve bunun sadece Yahudiliği değil diğer bütün dinleri de kapsayan yeni bir başlangıcı ifade ettiğini düşünmektedir. Nasıl ki Mesih kadim yasayı ve peygamberleri tamamladıysa, günümüzdeki dinleri ve medeniyetleri de öylece tamamlayacaktır. Mesih'in Hıristiyan olmayan dinleri tamamlaması muhatap kitlenin medeniyetini, toplumunu ve tarihini yok ederek değil, yeni bir hayat vererek olacaktır. Bu nedenle de Farquhar tarafından muhatapların endişelenmesine gerek olmadığı özellikle vurgulanmaktadır (Farquhar, 1920, s. 53-60).

⁴ Bu bölüm İsa'nın Dağdaki vaazından bir pasajdır. Hıristiyanlığa göre bu sözlerin söylenme amacı şudur: Yahudi din adamları İsa'yı Yahudi şeriatına uymamakla suçuyorlardı. Bu nedenle de onu öldürmek istiyorlardı. İsa dağdaki vaazında özellikle Tanrı'nın yasasını ve peygamberlerin sözlerini yok etmek için değil tamamlamak için geldiğini ve bu nedenle de Tanrı'nın yasasının en küçüğüne bile uyulması gerektiğini vurgulamıştır. Böylece İsa onu dinleyen Yahudilerin kendisini yanlış anlamalarını önlemek istemiştir. Hıristiyanlığın anlayışına göre bu pasajda bahsedilen yasa ise Eski Ahit'in bütün kurallarından ziyade sadece ahlaki ve etik kurallarıdır (Chua, 2010).

Burada özellikle dikkat edilmesi gereken husus, öteki din ve inançların Hıristiyanlık değil, İsa Mesih tarafından tamamlanacağı tezidir. Çünkü Farquhar'a göre tamamlayıcı Hıristiyanlık; Hıristiyanlığın detaylı öğretisi, ritüelleri ya da herhangi bir mezhebi değil, aksine sadece İsa Mesih'tir. Ona göre Hıristiyanlığın kaynağı Mesih'tir ve Hıristiyanlık Mesih'ten ibarettir. Çünkü İsa, herhangi bir kilisenin değil bütün kiliselerin başıdır. İsa'nın ulusu yoktur ve O, insandır. Bu anlamda Hıristiyanlık herhangi bir ulusu ya da medeniyeti temsil etmemektedir. Yani Hıristiyanlık sadece batı medeniyeti demek değildir; Hıristiyanlık bütün ulusları kapsamaktadır. Hıristiyanlık dışı dinlerde detaylı şeriatlar varken, Hıristiyanlıkta durum böyle değildir. İsa Mesih ne kilise için, ne devlet için, ne de ahlaki hayatı düzenlemek için detaylı kurallar koymamıştır. Yeni Ahit'te şeriat anlamında kurallar yoktur. Şeriat meselesini İsa Mesih, takipçilerine bırakmıştır. Hıristiyanlığın bu özelliği onu diğer dinlerin aksine evrensel yapmaktadır. Çünkü bu sayede İsa Mesih'e inananlar, her çağda modası geçen yasalar yerine yaşadıkları çağa göre insanlığın ihtiyaçlarına uygun kanunları koyabilmektedirler. Şeriat temelinde zorlukları Yahudilik, Hinduizm ve İslamiyet gibi dinlerde görmek mümkündür. Oysa Hıristiyanlık insanları kendi medeniyetleri içerisinde özgür bırakmakta ve onlara kendi sosyal hayatlarını düzenleme imkânı vermektedir. Bu anlamda İsa Mesih insanlara ahlaki olarak uygulanabilecek evrensel kurallar bırakmıştır. Fakat burada insanların İsa'nın manevi prensipleri tarafından yönlendirilmeleri gerekmektedir. Yani İsa Mesih'in öğretisini benimsemeleri gerekmektedir. Böylece kendi ulusları içerisinde Hıristiyan olarak kalabilirler. Burada özgürlüğü tamamlayıcı olarak Kilise ve onda rehberlik faaliyetini sürdüren Kutsal Ruh ortaya çıkmaktadır. Çünkü İsa'nın öğretilerinin takip edilmesi Kutsal Ruh'un rehberliğinde Kilise ile olmaktadır (Farquhar, 1920, s. 58-60). Yani Farquhar bu bakış açısıyla Mesih'in öteki dinleri tamamlarken, onların medeniyetine ve kurumlarına zarar vermediğini, toplumsal düzeni belirleme de serbest bıraktığını ancak yine de Mesih'in evrensel öğretilerine sahip olmaları için Kutsal Ruh'un rehberliğindeki Kilise'ye tabii olmaları gerektiğini ima etmektedir.

Farquhar'ın tamamlayıcı teolojisinde İsa Mesih öteki dinlerdeki doğruları tamamlayan insani ve tarihsel bir figür olarak ortaya çıkmaktadır. Farquhar, Mesih'i sıradan insanlar gibi tanımlar. İnsanların karşılaştığı zorlukları ve sıkıntılarını onun da yaşadığını fakat onun mücadele ettiğini vurgulamaktadır. Mesih günaha karşı direnmiş, mücadele etmiş ve nihayetinde kazanmıştır. O'nu olağanüstü kılan ise günahsız olmasıdır. O, Babasına (yani Tanrı'ya) çok yakın yaşamış ve onun tarafından günahattan korunmuştur. İsa Mesih'in yaşamıyla öğretileri arasında fark bulunmamaktadır. Bu nedenle İsa Mesih, insanlık için en yüksek ahlaki ideali barındırmaktadır ve o, en mükemmel örnektir. Burada Farquhar, Hıristiyan tanrısını ya da Hıristiyanlıktaki Baba Tanrı'yı ahlaki olarak değerlendirir. İsa Mesih de yaşamında en yüksek ahlaki değeri sergilediği için Tanrı'nın vahyidir. Bir başka ifadeyle Tanrı insanlığın ahlaki değerler içerisinde yaşamını sürdürmesini istemektedir. Bu nedenle İsa'yı insanlığa en mükemmel ahlaki örnek olarak göndermiştir. İsa da yaşamı ve öğretileriyle insanoğlu için en iyi örneği sergilemiştir. Bu bağlamda Hıristiyan ahlakı özellikle de toplumsal ahlak ve insanın günaha karşı tutumu Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. Hıristiyanlık dışı dinlerde özellikle de Hinduizm de ise böyle bir durum söz konusu değildir. İsa Mesih'in bu ahlaki pozisyonu ise sadece Yahudilik ve Hıristiyanlık tarafından açıkça dile getirilmiştir. Çünkü bu durum Eski Ahit'te de geçmektedir (Farquhar, 1920, s. 436-437).

Farquhar, İsa Mesih'in Hıristiyanlıktaki ilahi konumunu tartışmaz. Zaten böyle bir amaç içerisinde de değildir. O sadece Mesih'in Hıristiyanlık dışı dinlerdeki pozisyonunu ahlaki ve manevi olarak

temellendirmeye çalışmıştır. İsa'nın insaniliğine vurgu ise onun bütün insanlığa ait ortak bir değer olduğunu belirtmek içindir. İsa'nın tarihsel bir figür olarak değerlendirilmesi ise Farquhar'ın yaşadığı dönemin bilimsel çevrelerinde bulunan bir düşüncedir. Aslında Farquhar kendi döneminde insanlığın Hıristiyanlığın temeli olarak İsa'nın basit öğretilerine ihtiyacı olduğunu düşünmektedir (Sharpe, 1965, s. 340-341). Bu nedenle tarihsel İsa'yı merkeze alarak onu Hinduizm özelinde bütün insanlığa en mükemmel ahlaki ideal olarak sunmaktadır. Farquhar'ın tamamlayıcı teolojide Hıristiyanlığın öğretilerinden ziyade İsa Mesih'i ön plana çıkarmasının sebebi karmaşık dini doktrinleri bir kenara bırakıp İsa Mesih'in öğretilerini kendi dönemindeki insanların ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde sunmaya çalışmasıdır. İsa Mesih, öğretileri ve yaşamı ile Farquhar döneminin şartlarına göre sosyal bir reformcu olarak konumlandırılmaktadır. Sosyal evrim temelinde Farquhar, İsa Mesih'in Hinduizm özelinde insanlığın dini ihtiyaçlarını karşılayacağını düşünmektedir. Böylece Farquhar tarafından sosyal bir evrim yaklaşımıyla Hindu toplumuna sosyal bir reform sunulmaktadır (Sharpe, 1965, s. 343-344).

Farquhar'ın, Mesih'in ahlaki yönünü öne çıkarması ve tamamlayıcı teolojisinde sosyal ahlaki yapıya vurgu yapması ise hiçbir sosyal yapının din olmadan var olamayacağını ve sosyal yapının dini kurumlara ihtiyacı olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre yaşayan bir sosyal düzen için din gereklidir ve din tek başına insanın vicdanına ve kalbine hitap eden güçlü ahlaki yapılar sağlayabilir. Nihayetinde din bu ahlaki kurallar ile insanı içinde bulunduğu toplumda yaşamaya zorlar. Farquhar, sosyal anlamda bir dinde bulunması gereken üç temel ilkedden bahseder. Bunlar; bütün insanların eşit olması, tüm sosyal ilişkilerin ahlaki hale getirilmesi ve tam anlamıyla sosyal bir özgürlüğün olmasıdır. Farquhar kendine göre dinsel açıdan Hindu ve İslam toplumundaki olumsuz yönleri değerlendirir ve bu üç temel ilkenin ne Çin'de ne Hindistan'da ne Türkiye'de ne de diğer ülkelerde bulunmadığı görüşündedir. O'na göre sosyal açıdan bir dinde bulunması gereken bu temel ilkeler sadece Hıristiyanlıkta bulunmaktadır ve Hıristiyan toplumunda somutlaşmıştır (Farquhar, 1920, s. 191-192).

Hıristiyanlığın bu temel ilkeleri sağlaması ise onun antropolojik yaklaşımıyla alakalıdır. İsa Mesih'in zihnindeki merkezi düşünce Tanrı'nın babalığıdır (yani yaratıcılığıdır). Çünkü sonsuz olan Baba Tanrı, insanı kendi suretinde sonlu bir varlık olarak yaratmıştır ve bu anlamda insan Tanrı'nın çocuğudur. Bu nedenle Tanrı, insanı çocuğu gibi derinden sevmekte ve büyük değer vermektedir. Hıristiyanlığın bu antropolojik yaklaşımına göre bütün insanlar Baba Tanrı'nın çocuklarıdır. Bu durum insanlığı ırk, renk, cinsiyet ayrımı gibi farklılıkları gözetmeksizin eşit ve özgür kılmakta ve onlara aynı hakları tanımaktadır (Farquhar, 1920, s. 193). Bu antropolojik yaklaşımı ile Farquhar, Hıristiyanlıkta toplumsal farkların olmadığını, öteki dinlerin ve toplumların aksine sosyal açıdan en üstün dinin Hıristiyanlık olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Çünkü ona göre evrensel ve modern anlamda bir toplumda bulunması gereken eşitlik, özgürlük ve adalet gibi temel ilkeler sadece İsa Mesih tarafından ortaya konmuştur. Tüm dünyadaki sosyal evrim, Hıristiyanlığın sağladığı bu temel idealler doğrultusunda sürekli olarak ilerlemekte ve gelişmektedir. Yani ona göre toplumlar var olabilmek için kendi içlerindeki eşitsizlik, adaletsizlik gibi huzursuzluğa sebep olan durumlardan kurtulmalıdırlar. Bunun sağlanabilmesi için ise uygun bir dine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle diğer toplumların ihtiyaçlarını karşılayacak olan yegâne din Hıristiyanlıktır. Bu anlamda Farquhar Hıristiyan toplumunu, diğer toplumların ulaşması gereken nihai evrimsel hedef olarak görmektedir (Farquhar, 1920, s. 203).

Tamamlayıcı teolojisi ile Farquhar, toplumun ahlaki ve sosyal açıdan ihtiyaçlarını sadece Hristiyanlığın karşılayabileceğini iddia etmektedir. O, sosyal evrim yaklaşımıyla toplumların (özelde Hinduizm'in) en mükemmel din olan Hristiyanlığa ulaşmaları gerektiğini ve bunun da Hristiyanlığın özünü oluşturan İsa Mesih'in ahlaki öğretileri ve ilkeleriyle mümkün olacağı görüşündedir. Peki, Farquhar'ın ortaya koyduğu evrimci şemada; alt formdaki, içerisinde bazı doğrular barındıran dinlerin, şemanın en üstündeki en yüksek ve en mükemmel din olan Hristiyanlığa ulaşmaları nasıl olacaktır. Farquhar burada kendiliğinden gerçekleşecek evrimsel bir süreci kastetmemektedir. Herhangi bir toplum evrimsel olarak kolayca kendiliğinden gelişerek Hristiyan toplumuna dönüşemez (yani Hristiyanlaşamaz). Toplumların Hristiyanlığa evrilmeleri için onlara üst seviyede bir din olan Hristiyanlığın sunulması gerekmektedir. Böylece onlar, seçimler yaparak Hristiyanlığı kabul edebilirler. Bu durum bireylerin ya da toplumların kendiliğinden ya da dışsal etkenlerle değil bilinçli bir şekilde kendi kararlarıyla onlara sunulan din olan Hristiyanlığı tercih etmeleri anlamına gelmektedir. Yani Farquhar'ın sosyal evrim anlayışı burada bilinçli bir iradeyi gerektirmektedir. Farquhar'a göre bir Hindu ancak (öteki din mensupları da böyledir) Hristiyanlık ve batı medeniyetiyle karşılaştığı zaman, bu din ve medeniyetin ne kadar yüksek bir değere sahip olduğunu yani kendi dininden daha yüksek bir din olduğunu anlayacaktır. Bu nedenle Hristiyanlığı benimsemek, sadece onun ve ulusunun iyiliği için gereklidir (Sharpe, 1965, s. 335-336).

Farquhar'ın tamamlayıcı teolojisinde muhatap kitleye Hristiyanlığın sunulmasında ilk aşamada anahtar kavram, muhatap dininde da bazı doğruların bulunduğu vurgulanmasıdır. Çünkü burada amaç öteki dini tamamen yok saymak değildir. Farquhar'a göre muhatap dininin inançları ve duyguları aşağılanmadan ve yok edilmeye çalışılmadan, onda da bazı doğruların bulunabileceği belirtilmelidir. Daha sonra da Hristiyanlık inancı bu doğrular üzerine inşa edilmelidir. Yani ötekinin dini değerleri ve unsurları yok edilmeden Hristiyanlık değerleriyle tamamlanmalıdır (Kenneth Cracknell, 1995, s. 171). Buradan da anlaşıldığı gibi Farquhar'ın tamamlayıcı teolojisi aslında öteki dinlerin Hristiyanlıkla yer değiştirmesi anlamına gelmektedir. Hristiyanlarca, Hristiyanlık dışı dinlerde olduğu varsayılan doğrular en yüksek din formu olan Hristiyanlıkta yeniden ortaya çıkmaktadır. Böylece İsa Mesih öteki dinlerdeki doğruları tamamlayarak o dinin yerini almış olmaktadır (Sharpe, 1965, s. 339).

Bununla beraber tamamlayıcı teolojide en önemli husus Hristiyanlığın muhataplara tanıtılması ve ilan edilmesidir. Bu da misyon görevini üstlenmiş olan kişilerin görevidir. Misyonerler bunu yaparken hedef aldıkları toplumlarda kendilerine göre bazı doğrular bulacaklar ve Hristiyanlığı bu doğruların üzerine bina edeceklerdir. Burada muhatap alınan birey ya da kitle bu olumlu tutum karşısında etkilenecek ve Hristiyanlığın ne kadar yüksek değerde bir din olduğunu görerek Hristiyanlığa intisap edecektir. Tabi ki bütün bunların olması süreç işidir. Bu yönüyle ele alındığında tamamlayıcı teoloji yaklaşımının aslında yeni bir misyonerlik metodu olmadığı görülmektedir.

Misyonerlik, Hristiyanlıkta Pavlus ile başlamıştır. Pavlus muhatap aldığı kitleyi ne yapıp edip Hristiyanlaştırmak için farklı metotlar benimsemiştir. Bunlardan en önemlisi ise Hristiyanlığı hedef kitleye taviz vererek ve onların kültürlerine ve dinlerine uyarlayarak anlatmaktır. Bu yöntem ise günümüzde inkültürasyon denilmektedir. İnkültürasyonun temel amacı Hristiyanlığı hedef kitlenin kültürel ve dinsel unsurlarına uyarlayarak anlatmak, onlarla özdeşlik kurarak Hristiyanlığı öteki

kültürlerin içerisine yerleştirerek misyonerlik yapmaktır. (Gündüz & Aydın, 2002; Oymak, 2010) Farquhar da tıpkı Pavlus gibi hedef kitleye (Hindulara) tavizler vermekte, onlara karşı olumlu tutamlar sergilemekte ve Hıristiyanlığı onların anlayacağı şekilde ve onların dinlerine ve kültürlerine uygun tarzda anlatmaya çalışmıştır. Bu anlamda Farquhar Hıristiyanlığın, Hıristiyan olmayan dinlere karşı klasik tutumu olan “Hıristiyanlık dışı dinlerde kurtuluş yoktur” görüşünü benimsemiyor ve diğer dinlerde de bazı doğruların olduğunu savunuyor gibi görünse de aslında klasik tutumdan pek de farklı bir tutum sergilememektedir. O, öteki dinlerde de bazı hakikat izlerinin olduğunu söylemekte ama bunu yeterli görmeyip bu hakikat izlerinin İsa Mesih yoluyla Hıristiyanlıkta tamamlanacağını iddia etmektedir. Böylece inkültürasyon yoluyla misyonerlik yapmaktadır.

C. BULGULAR

Farquhar'ın tamamlayıcı teolojisi aslında misyonerlerin XIX. yüzyılda Hindistan'da klasik misyonerlik metotlarıyla eğitilmiş zümreye karşı başarılı olamamaları sonucunda geliştirilmiştir. Farquhar, Hindistan'da milliyetçi hareketlerin ve dinsel duyguların artması sonucunda özellikle misyonerlere ve Hıristiyanlığa karşı oluşan tepkilerden dolayı daha farklı bir misyonerlik metodu olarak tamamlayıcı teoloji yaklaşımını geliştirmiştir. Bu anlamda o, klasik misyonerlik metotlarından ziyade literatür çalışmalarının daha verimli olacağını düşünmüştür. Çünkü artık Hindular İncil dersleri ve vaazları gibi yöntemlere temkinli davranmakta ve karşı çıkmaktaydılar. Bu nedenle Farquhar, Hindistan'da artan Hıristiyanlık ve misyonerlik karşıtlığına tepki olarak yazılı çalışmalarla cevap vermeye çalışılmasının daha verimli olunacağını düşünmüştür. Bu sebeple Farquhar, misyonerlerin daha önce yaptığı biçimde muhatap dine karşı doğrudan saldırarak onu lanetleyip şeytan işi olduğunu söylemek yerine, muhatabı aşağılamadan, daha yumuşak bir şekilde hatta onların dininde de bazı hakikat izlerinin olduğunu söyleyerek sempatik bir şekilde yaklaşılmasının çok daha doğru bir yöntem olacağını düşünmüştür. XIX yüzyılda Protestan çevrelerdeki hâkim düşünce olan Hıristiyanlık dışı dinlerde de bazı hakikat izlerinin olabileceği düşüncesi Farquhar tarafından çok daha sistematik hale getirilmiştir. Protestanlar arasında XIX. yüzyılda bireysel olarak başlayan öteki dinlere karşı olumlu tutum ve tamamlayıcı teoloji yaklaşımı, XX. yüzyılın başlarında Protestanlar arasında genel kanaat haline gelmiştir.

Katolik Kilisesi ise XX. yüzyılın ortalarına kadar Hıristiyanlık dışındaki dinlere karşı olan Katolik Kilisesi dışında kurtuluş yoktur görüşünü devam ettirmiştir. Fakat XX. yüzyılın ortalarına doğru Hıristiyanlık dışı dinlere karşı Katolik çevrelerden bireysel olarak olumlu yaklaşımlar ortaya çıkmaya başlamıştır (Kärkkäinen, 2003, s. 111-113). Nihayet II. Vatikan Konsilinde (1962-1965), Kilise klasik tutumunu yumuşatmıştır. Katolik kilisesi, II. Vatikan öncesi Katolik olmayan diğer Hıristiyan mezheplerinin dahi kurtuluşa ulaşamayacağını düşünürken, konsil sonrasında öteki dinlerin de insanların kurtuluşuna vesile olabileceğini ifade etmiştir. Katolik Kilisesine göre Hıristiyanlık dışı dinlerde hakikate dair izler bulunmakla birlikte bu dinler eksiktir. Kurtuluşu tamamlayan ve mükemmelleştiren ise İsa Mesih'tir. Bu bağlamda kilise Hıristiyanlık dışı dinlerdeki manevi unsurların Hıristiyanlığın mesajıyla tamamlanması gerektiğini vurgulamıştır. Bu nedenle kilise öteki dinlerin inançlarındaki eksik ve yanlışların Hıristiyanlık ile tamamlanması için yeni misyon metotlarını oluşturmuştur. Kilise yeni misyon metodu olarak ilk önce, muhataba Hıristiyanlığı yani önce kurtarıcı

İsa Mesih inancını açıklayarak Hristiyanlığa davet edecektir. Bu nedenle Kilise tarafından Hristiyanlık dışı dinlerle diyalog başlatılmıştır. Bu diyalog ise bütün insanları kurtuluşa ulaştırma diyalogudur. Yine 1979'da Papa II. Jean Paul tarafından inkültürasyon kavramı kullanılmıştır. İnkültürasyon ise Hristiyanlığın öteki kültür ve inançlara uyarlayarak anlatılmasıdır. Yani Hristiyanlığın öteki kültürlerle sunulması ve sokulmasıdır (Güngör, 2006). Katolik Kilisesinin II. Vatikan Konsili sonrasında Hristiyanlık dışı dinlere karşı benimsediği bu tutum XIX. yüzyılda ortaya çıkan tamamlayıcı teoloji yaklaşımıyla benzerdir (Sparks, 2010, s. 47-48).

Görüldüğü üzere XIX. yüzyılda yeni misyon anlayışı çerçevesinde Protestan çevrelerde ortaya çıkan ve zamanla gelişerek John N. Farquhar tarafından sistematik hale getirilen tamamlayıcı teoloji yaklaşımı, II. Vatikan Konsilinden sonra Katolik kilisesinin Hristiyanlık dışı dinlere karşı resmi tutumu haline gelmiştir. Hristiyanlığın öteki dinlere bakışının ortaya çıkmasında tamamlayıcı teoloji ilk andan itibaren misyonerlik maksadıyla ortaya atılmış ve bu amaç doğrultusunda da gelişerek Katolik Kilisesinin resmi misyonerlik yöntemi olmuştur. Bu anlamda Kilise tarafından başlatılmış olan Hristiyanlık dışı dinlerle diyalog da bu yaklaşımın bir uzantısı konumundadır. Nitekim XIX. yüzyılda Hindistan'da Farquhar tarafından geliştirilen ve uygulanan tamamlayıcı teoloji yaklaşımının yeni bir misyonerlik yöntemi olarak sunulduğu görülmektedir.

Sonuç

Katolik Kilisesi ortaya çıkışından itibaren kendisi dışındaki kiliselerin ve dinlerin varlığını kabul etmemiştir. Katolik Kilisesi diğer dinlere karşı tutum olarak zamanla doktrin haline gelen Kilise dışında kurtuluş yoktur (extra ecclesiam nulla salus) tezini benimsemiştir. Hristiyanlığın diğer dinlere karşı bu tutumu XIX. yüzyıla gelindiğinde siyasi, dini, ilmi sebeplerle özellikle Avrupa'da Protestanlar arasında değişime uğramaya başlamıştır. XIX. yüzyıldan itibaren Protestanlar, misyonerlik kaygısıyla Hristiyanlık dışı dinlerden olumlu olarak bahsetmeye başlamışlar ve o dinlerde de bazı hakikat izlerinin olduğunu ifade etmişlerdir. Bu nedenle öteki dinlerin mensupları gizli Hristiyanlar veya anonim Hristiyanlar şeklinde adlandırıldığı gibi, öteki dinlerdeki hakikatlere dair izlerin İsa Mesih tarafından tamamlanacağı tezini ortaya atanlar da olmuştur. Özellikle İngiltere'nin sömürgesi olan Hindulara karşı İngiliz düşüncesinde ortaya çıkmaya başlayan bu yaklaşım, John N. Farquhar tarafından 1913 yılında yayınlanan *The Crown of Hinduism* adlı eserde daha sistematik hale getirilerek savunulmuştur. Farquhar tarafından Hristiyanlık dışı dinler ile Hristiyanlığın ilişkisi açısından savunulan bu görüş tamamlayıcı teoloji yaklaşımı olarak adlandırılmıştır. Tamamlayıcı teoloji, Farquhar tarafından icat edilmemiştir, aksine diğer dinler için bu ifadeyi ondan önce de kullananlar olmakla birlikte Farquhar bu teoriyi daha sistematik hale getirmiştir. Bir başka ifadeyle tamamlayıcı teoloji yaklaşımı Farquhar ile meşhur olmuştur.

XX. Yüzyılın ortalarına kadar Katolik Kilisesi, Protestanlar arasında ortaya çıkan öteki dinlere karşı farklı bakış açılarına kayıtsız kalmıştır. Ancak XX. yüzyılın ortalarında itibaren Katolikler arasında öteki dinlere karşı önce bireysel olarak olumlu tutumlar geliştirilmeye başlanmıştır. II. Vatikan Konsilinde (1962-1965) ise Katolik Kilisesi öteki inançlara karşı olan klasik tutumunu değiştirmiş ve öteki dinlerde de bazı hakikat izlerinin olduğunu kabul etmiştir. Fakat bu hakikat izlerinin İsa Mesih tarafından tamamlanması gerekmektedir. Böylece Katolik Kilisesi, Protestan çevrelerde gelişen ve Farquhar

tarafından sistematik hale getirilen tamamlayıcı teoloji yaklaşımını Hıristiyanlık dışı dinlere karşı yeni bir tutum olarak benimsemiştir. Bir başka ifadeyle Katolik Kilisesinin tamamlayıcı teoloji yaklaşımını benimsemesi, onun evrensel misyonunun amacının bir parçası doğrultusunda olmaktadır. Çünkü Hıristiyanlığın, Hıristiyanlık dışı dinlere karşı bakışını ortaya koyan tamamlayıcı teoloji yaklaşımı esasen özelde Hindulara daha sonra da öteki dinlere karşı XIX. yüzyılda yeni bir misyonerlik metodu oluşturmak amacıyla geliştirilmiştir. Bu bağlamda Katolik Kilisesi'nin evrensel misyonu olan bütün dünyaya Müjde'nin yayılması ve bütün insanlığın Hıristiyanlaştırılması amacı doğrultusunda girdiği kriz sebebiyle XX. yüzyılın ortasından itibaren yeni bir misyonerlik metodu olarak geliştirilmiş ve denenmiş bir yöntem olan tamamlayıcı teolojik yaklaşımın benimsendiği görülmektedir.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı

Yazarlar makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan eder.

Çıkar Çatışması Beyanı

Makale yazarları aralarında herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.



Kaynakça


- Adam, B. (1998). Hıristiyanlık ve diğer dinler. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 17, 358-364. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Adam, B. (2000). Katolik Kilisesi'nin kurtuluş öğretisi açısından Yahudiliğe ve İslam'a bakışı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41(1), 195-224.
- Avcı, B. (2016, Aralık). Tamamlayıcı teolojiji tamamlayan öge: Logos. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, (32), 45-66.
- Aydın, F. (2011). *Pavlus Hristiyanlığına giriş*. Eskiye Yayınları.
- Bilgi, İ. H. (2007). *Vahiy sürecinde kurtuluş* (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Britannica (2018, Haziran 24). Mechanics' institute. <https://www.britannica.com/topic/mechanics-institute-British-United-States-organization>
- Chua, L. K. (2010). *Not to destroy, but to fulfill Christ's teaching on the law in the sermon on the mount*. Innovo Publishing.
- Çatalbaş, R. (2014). Young Men's Christian Association'ın Türkiye'deki faaliyetleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55(1), 101-122.
- Demirci, K. (2017). *Dinler tarihinin meseleleri*. İnsan Yayınları.
- Farquhar, J. N. (1920). *The crown of Hinduism*. Oxford University Press.
- Gündüz, Ş. (2001). *Pavlus Hristiyanlığın mimarı*. Ankara Okulu Yayınları.
- Gündüz, Ş., & Aydın, M. (2002). *Misyonerlik, hristiyan misyonerler, yöntemleri ve Türkiye'ye yönelik faaliyetleri*. Kaknüs Y.
- Güngör, A. İ. (2006). *Vatikan misyon ve diyalog*. İlgi Kültür Sanat Y.
- Hedges, P. (2001). *Preparation and fulfilment: A history and study of fulfilment theology in modern British thought in the Indian context*. Peter Lang Publishing.
- Kärkkäinen, V. M. (2003). *An introduction to the theology of religions, biblical, historical & contemporary perspectives*. Intervarsity Press.
- Kenneth Cracknell, J. (1995). *Courtesy and love: Theologians and missionaries encountering world religions, 1846- 1914*. Epworth Press.
- Kutsal Kitap*. (2013). Yeni Yaşam Yayınları.
- Küçük, A., Tümer, G., & Küçük, M. (2011). *Dinler tarihi*. Berikan Y.
- Oymak, İ. (2010). *Metot ve çalışma alanları açısından Türkiye'de misyonerlik faaliyetleri*. Ankara Okulu Y.
- Polat, K. (2006). Hıristiyan kurtuluş öğretilerinde İsa vasıtasıyla kurtuluş. *Ekev Akademi Dergisi*, 27, 183-202.
- Sharpe, E. J. (1963). *John Nicol Farquhar: a memoir/ with an introduction by A. S. appasamy*. Y.M.C.A. Publishing House.
- Sharpe, E. J. (1965). *Not to destroy but to fulfil, the contribution of J. N. Farquhar to protestant missionary thought in India before 1914*. C.W.K. Gleerup-Lund.
- Sharpe, E. J. (1979). Legacy of J. N. Farquhar. *International Bulletin of Mission Research*. (02 09, 2018) <http://www.internationalbulletin.org/issues/1979-02/1979-02-061-sharpe.pdf>

Sparks, A. (2010). *One of a kind, the relationship between old and new covenants as the hermeneutical key for christian theology of religions*. WipfandStock Publishers.

Stevenson, M. R. (2017). *The doctrines of Grace in an unexpected place: Calvinistic soteriology in nineteenth-century Brethren thought*. Pickwick Puplications.



ESKİ YUNAN'DA DİN VE ŞİFA İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA*

 Abdullah ALAKUŞ^a

Özet

Din olgusu insanlığın ilk günlerinden itibaren hayatlarının merkezinde yer almıştır. Toplumların dini inançlarıyla bağlantılı olarak şifa arayışının ve beklentisinin odağında da dinsel unsurlar olmuş ve bu bağlamda tedavi yöntemleri geliştirilmiştir. Ancak insanlığın sağladığı maddi ve manevi gelişmeler sonucunda bu tutumun tarihsel süreç içerisinde değişime uğradığı görülmektedir. Bu değişimin kökenlerinin, Eski Yunan medeniyetinde MÖ VI. ve V. yüzyılda gelişen bilimsel ve düşünsel bulgulara dayandığı kabul edilmektedir. Eski Yunanda dönemsel olarak hastalıklara ve tedavilerine öz itibarıyla iki farklı yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Bunlardan ilki insanlık tarihinde ilk dönemlerden itibaren bulunan mitolojik/doğüstü ya da dinsel yaklaşımdır. Diğeri ise Hipokrat ekolüyle birlikte gelişen akılcı yaklaşımdır. Yunanlılarda, her iki şifa anlayışı da yüzyıllar boyunca bir tedavi yöntemi olarak uygulanmıştır. Hipokrat ekolünde, hastalıkların kaynağı olarak dini unsurlardan ziyade insan vücudunda bulunduğu düşünülen dört sıvı teorisine dayanan dengenin bozulması ve çevresel faktörler gibi doğal nedenler kabul edilmiştir. Ayrıca Hipokrat ekolü tarafından halk arasında bulunan sihirsel ve büyüsel tedavi anlayışının eleştirildiği görülmektedir. Bu çalışmada Eski Yunandaki dinsel inançlar ile var olan iki farklı şifa anlayışının çelişip çelişmediği ve aralarında nasıl bir bağ olduğu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eski Yunanda şifa anlayışı, Din ve şifa ilişkisi, Mitolojik şifa yaklaşımı, Hipokrat ekolü



A RESEARCH ON THE RELATION OF RELIGION AND HEALING IN ANCIENT GREECE

Abstract

The fact of religion has been at the center of humanity life since its first days. Religious factors were also at the center of the searching and expectation of healing in association with the religious beliefs of societies and treatment methods were developed in that context. However, it is seen that this attitude has changed in the historical process due to tangible and abstract developments provided by humanity. The origins of this change are considered to be based on scientific and intellectual events that developed in the 6th and 5th centuries B.C. in Ancient Greek civilization. In Ancient Greece, it is seen that two different approaches were adopted periodically to diseases and their treatments. First one is the mythological/supernatural or religious approach that has existed since the earliest times in human history. The other one is the rational approach that developed

*Bu makale, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimler A.B.D. Dinler Tarihi Bilim Dalında devam etmekte olan "Hıristiyanlıkta Şifa Olgusunun Kökeni ve Gelişimi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

^aDoktora Öğr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, abdullahalakus71@gmail.com

Makale Geliş Tarihi: 20.02.2021, Makale Kabul Tarihi: 12.04.2021

with the Hippocrates school. In the Greeks, both healing concepts have been applied as a treatment method throughout centuries. In the Hippocrates school, instead of religious elements, disturbance of the balance based on the theory of four fluids that thought to be found in the human body and natural causes such as environmental factors were accepted as source of diseases. It is also seen that the Hippocrates school criticizes the magical treatment approach among the people. In this study, it will be tried to be evaluated whether there is a contradiction between religious beliefs in Ancient Greece and two different healing conceptions and what kind of a connection between them.

Keywords: Ancient Greek healing approach, Religion and healing relations, Mythological healing approach, Hippocrates school



Giriş

Şifa kelimesi sözlükte “*bedensel veya ruhsal bir hastalığın son bulması, hastalıktan kurtulma, onma*” şekline tanımlanmaktadır (Akalin, 2011, s. 2223). Şifa ile ilişkili diğer kavram olan tedavi ise *çeşitli yöntemlerle hastalığı iyi etme, iyileştirme, sağaltım, sağaltma, terapi* gibi anlamlara gelmektedir (Akalin, 2011, s. 2296). Bu anlamda şifa kavramı tıbbi olarak kullanılan tedavi kelimesinden daha kapsamlı bir alanı ifade etmektedir. Çünkü tedavi kelimesi herhangi bir hastalık ya da rahatsızlığın çeşitli yöntemlerle salt iyileşmesini ya da iyileştirilmesini anlatmaktadır. Tedavi kavramı daha çok fiziksel bir anlam içerirken, şifa kavramı manevi olguları da içerisine almaktadır. Bir kişi için şifa buldu denildiğinde kişinin hem bedenen hem de ruhen iyileşmesi gibi bir anlam kastedilmektedir. Ayrıca şifa kavramı sağlık ve hastalıkla ilgili anlamı dışında manevi olarak arınmak ve temiz olmak manasında dini ve ahlaki bir anlam ya da düşünceyi de ifade etmektedir (Yerinde, 2010, s. 129-131). İnsanlar, ilkçağlardan itibaren sadece maddi unsurlardan değil manevi unsurlardan da şifa beklentisi içerisinde olmuşlardır. Bu nedenle toplumlar tarafından hem bedenen hem de ruhen sağlıklı olmak için dinsel düşünceleriyle bağlantılı olarak sadece maddi unsurlardan medet umulmamıştır. Aksine manevi olgulara da güvenilmiş ve tedavi değil şifa umudu içerisinde olunmuştur. Bu çalışmada geçen şifa kavramı da ruhen ve bedenen bir rahatsızlıktan ya da hastalıktan iyileşmek anlamında kullanılmıştır.

Hastalıklar ve tedavilerine yönelik uygulamalar tarihsel bir süreç içerisinde gelişim göstermiştir. İlk dönemlerde hastalıkların kaynağı olarak dini olgular görülmüş ve tedavileri için de dini ritüellerden medet umulmuştur. Böylece şifa anlayışı ile dini inanç arasındaki bağın kökeninin insanlık tarihi kadar eski olduğu anlaşılmaktadır. Fakat zamanla dini tedavi usulleri yerini günümüz anlayışıyla akılcı ya da tıbbi uygulamalara bırakmaya başlamıştır. Bu süreç içerisinde Eski Yunan medeniyetinde MÖ VI. ve V. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlayan düşünsel ve tıbbi gelişmeler önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir (Bayat, 2010, s. 107-110).

Kadim Yunan medeniyeti, MÖ VII. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlamış ve MÖ IV. yüzyılda Makedon devletinin hâkimiyetine girmesiyle, Büyük İskender’in fetihleriyle birlikte yayılarak doruk noktasına ulaşmıştır. Büyük İskender’in ölümünden sonraki dönemden itibaren Eski Yunan ve Makedon devletinin yayıldığı yerlerdeki kültürlerin birleşimine Helenistik kültür, döneme de Helenistik dönem denilmektedir. Ancak Kadim Yunan medeniyeti üstünlüğünü MÖ II. yüzyılda Yunan Yarımadasının, Roma İmparatorluğunun hâkimiyetine girmesiyle kaybetmiştir (Martin, 2017). Helenistik dönemden

önce Yunanlıların tarihi iki evreye ayrılmaktadır. Bunlar, medeniyetin oluşmaya başladığı arkaik dönem (MÖ 800-500) ve gelişerek son şeklini aldığı klasik dönemdir (MÖ 500-323) (Rhodes, 2019). Yunanlılarda hastalıklara ve tedavilerine, bu dönemsal gelişmelere paralel olarak zamanla farklı yaklaşımlar benimsenmiştir. Bunların ilki mitolojik denilen yani tarih öncesi dönemlerden itibaren görülen dinsel-doğaüstü yaklaşımdır. Diğeri ise Hipokrat'la başlayan ve bilimsel olarak kabul edilen akılcı yaklaşımdır (Erdemir, 2014, s. 68). Çalışmada öncelikle Eski Yunandaki din anlayışı, şifa olgusunda merkezi bir önem taşıyan doğaüstü varlıklar ekseninde genel hatlarıyla ele alınacaktır. Daha sonra ise sırasıyla Eski Yunanda hastalıklara ve tedavilerine mitolojik yaklaşım ile Hipokrat ekolüyle birlikte ortaya çıkan akılcı yaklaşımın din ile olan ilişkisi değerlendirilecektir.

A. ESKİ YUNANLILARDA DİN DÜŞÜNCESİ

Eski Yunan medeniyetinin din anlayışı günümüzde mitoloji kavramıyla ifade edilmektedir. Eski medeniyetlerin dünyayı anlama biçimi olan ve sebep sonuç ilişkisini içeren mitoloji, anlaşılması güç bir alanı içermektedir. İçeriği açısından bir anlamda dini olan mitoloji, çeşitli bilim dallarının araştırma konusuna girmektedir. Mitoloji, aslında kadim medeniyetlerin dünyayı algılama biçimlerini ifade etmektedir (Demirci, 2019, s. 3-6). Yunan mitolojisi de Eski Yunanlıların dünyayı anlamlandırma biçimidir. Onlar da dünyayı dinsel ve doğaüstü bir bakış açısıyla yorumlamışlardır (Sandalcı, 2019, s. 14-20). Bu nedenle Eski Yunan medeniyetinin hastalıklara bakışı ve şifa anlayışı irdelenirken ele alınan konular mitolojik olmaktan ziyade o dönemin dünyayı algılama biçimi ve inançlarını içermektedir.

Kadim Yunanlıların inanç sistemlerinin politeist bir yapı arz ettiği görülmektedir. Onların inanç sistemi içerisinde tanrılar ve tanrıçalar, kahramanlar yani yarı tanrısal varlıklar ve diğer doğaüstü varlıklar bulunmaktadır. Eski Yunan dininde önemli tanrıların Olympos dağında ikamet ettiklerine inanılmıştır. Olympos dağıdaki tanrılar panteonunda on iki tane yüce tanrı vardır. Bu on iki tanrı bir ailedir ve diğer tanrılardan daha üstün olmakla ayrılmaktadır. Tanrılar panteonunda, Olympos tanrılarına nazaran daha düşük tanrılar da bulunmaktadır (Burn, 2017, s. 9-17). Kadim Yunanlıların dinsel anlayışında tanrılar insan biçimci olarak (antropomorfik) algılanmaktadır. Yani tanrılar ve tanrısal varlıklar insan suretinde evlenen, çocuk sahibi olan, kıskanan ve savaşan varlıklardır. Eski Yunan tanrılarının insanlardan farkı ise ölümsüz olmalarıdır (Sarıkçıoğlu, 2011, s. 72).

Bu anlamda aşkın bir tanrı anlayışının benimsendiği monoteist dinlerde olduğu gibi, bu tanrılar mutlak güce ve aşkınlığa sahip değildir. Ayrıca dünya da tanrıların tam anlamıyla egemen oldukları bir yer değildir. Dünya, tanrılar tarafından kendilerine bağlı bir şekilde yaratılmamıştır. Çünkü Eski Yunan tanrıları da tıpkı insanlar gibi bu dünyada doğmuşlardır (Vernant, 2016, s. 10). Hesiodos'un belirttiği gibi başlangıçta kaos(/boşluk) ve geniş göğüslü anne Gaia (toprak/yeryüzü) vardı. Diğer ölümsüzlerin hepsi bunlardan ortaya çıktı (Hesiodos, 2018a, s. 63). Bu nedenle Eski Yunanlıların dini anlayışında tanrılar dünyada doğdukları ve ikamet ettikleri için bir nevi dünyevidirler ve dünya da bir açıdan tanrısaldir. Eski Yunan tanrıları aşkın olmadıkları gibi her şeye de kadir değildir ve güçlerini diğer tanrılarla paylaşmaktadır. Tanrılar panteonunda her tanrının kendine özgü gücü, yetki alanı ve özellikleri bulunmaktadır. Bu tanrılar aynı zamanda birbirlerini sınırlamaktadır. Eski Yunan düşüncesinde doğa ve doğaüstü birleşmektedir ve insanlar tanrılarla dolu bir âlemde yaşamaktadır. Kadim Yunanda, tanrılar

dünyada insanlarla beraber yaşadıkları için insanlara ve olaylara dilediklerinde müdahale etmekte ve tıpkı insanlar gibi birbirleriyle de mücadele etmektedir (Vernant, 2016, s. 10-11).

Kadim dinlerde olduğu gibi Eski Yunan dininde de kutsal dağ ve göksel tanrı motifinin var olduğu görülmektedir. Eski Yunan panteonundaki on iki yüce tanrının Olympos'ta ikamet etmesi kutsal dağ motifinin varlığının kanıtıdır. Zeus'a ise tanrıların ve göklerin hâkimi olan yegâne tanrı olarak inanılması da göksel ve yüce tanrı anlayışını yansıtmaktadır (Eliade, 2017, s. 104-127). Eski Yunan panteonundaki, Olympos dağında ikamet ettiğine inanılan on iki tanrı ve özelliklerinden mitolojide anlatıldığı şekliyle kısaca bahsetmek, onların tanrı tasavvurunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Yunan mitolojisine göre, dünyanın hâkimiyeti Olympos tanrılarından önce titan olarak isimlendirilen tanrılara aittir. Üçüncü kuşak tanrılardan olan Zeus, Kronos ve Rhea isimli titanlardan dünyaya gelmiştir. Titanlara karşı, onlardan doğan tanrıların Zeus önderliğindeki savaşı sonucunda Zeus onlara üstün gelerek Olympos dağına hâkim olmuştur (Hesiodos, 2018a, s. 86-91). Böylece Zeus, Yunan panteonundaki hâkim tanrı konumuna yükselmiştir. Zeus, yeryüzü ve gökyüzünün hâkimidir ve yıldırım gibi gök olayları onun güçleri arasındadır. Zeus'tan sonra onun kız kardeşi ve eşlerinden birisi olan tanrıça Hera gelmektedir. Zeus ve Hera'nın evliliği kutsal evliliği (Hierogamy) temsil etmektedir. Tanrıçalar içerisinde en yüksek makamda bulunan Hera, sadakatin ve kadınlığın sembolüdür. Bu nedenle doğumlarla ve kadınlarla ilgilenmek onun görevleri arasındadır (Sandalcı, 2019, s. 49-52).

Zeus ve Hera'dan sonra panteonda onların kardeşi olan başka tanrılar da bulunmaktadır. Bunlar Poseidon, Demeter ve Hades'tir. Poseidon denizler hâkimi olan tanrıdır (Kerényi, 2019, s. 153). Tanrıça Demeter ise toprağın, bereketin ve bolluğun tanrıçasıdır. Zeus'un kardeşi olan diğer tanrı Hades ise yeraltı dünyasının yani ölümler diyarının tanrısı olarak kabul edilmektedir (Sandalcı, 2019, s. 54-56). Olympos'ta meskûn tanrılar panteonunda Zeus'un kardeşlerinden sonra sıra çocuklarındadır. On iki Olymposlu arasında Zeus'un oğulları olan tanrılar şunlardır; Apollon, Hermes, Ares, Dionisos. Apollon, Eski Yunan panteonunda Zeus kadar önemli sayılabilecek bir tanrıdır. O, Zeus ve Leto'nun oğlu olup, hem salgın hastalık gönderen hem de şifa veren tanrıdır (Sandalcı, 2019, s. 53-57). Ayrıca insanları iyileştiren ve onlara şifalı otları öğreten de Apollon'dur (Bulfinch, 2018, s. 31-32). Hermes ise tanrılara elçilik yapmakla görevlidir. Hermes ayrıca ruhların kontrolünü elinde bulunduran ve insanları, öldüklerinde yeraltı tanrısı olan Hades'e götürüp teslim edendir (Sarıkçıoğlu, 2011, s. 71). Zeus ve Hera'nın oğlu olan tanrı Ares, savaş tanrısıdır. O, öfkeyi ve kanlı savaşları temsil etmektedir. Zeus ile ölümlü Semele'nin oğulları olan Dionisos ise şarabın ve eğlencenin tanrısıdır. O, aslında üzüm ve şarap ile temsil edilen bir bereket tanrısıdır.

Yunan panteonunda Zeus'un kızları olan tanrıçalar ise şunlardır: Athena, Artemis ve Afrodit. Athena erkek kardeşi Ares gibi savaş tanrıçasıdır. Athena aynı zaman da bilgelik ve sanat tanrıçasıdır. O, insana akılla yaptığı işleri öğrettiği için zekâyı temsil eder. Zeus ve tanrıça Leto'nun kızı olan Artemis ise bakire ve avcı tanrıçadır. O, iffeti ve bereketi simgeler. Zeus'un kızı olan diğer bir tanrıça ise Afrodit'tir. Afrodit güzellik ve aşk tanrıçasıdır. Son olarak Yunan panteonundaki on iki Olymposlu arasında Zeus'un çocuğu ya da kardeşi olmayan tek tanrı ise Hephaistos'tur. Demir, volkan ve ateş tanrısı olan Hephaistos Afrodit'in eşi, Hera'nın oğludur. O aynı zamanda madenciliğin ve zanaatçılığın tanrısıdır (Sandalcı, 2019, s. 56-78).

Eski Yunan inanışında tanrılar kadar önemli olan diğer bir dini olgu ise yarı tanrı olarak kabul edilen kahramanlardır. Yunan mitolojisine göre mevcut dünya düzeninden önce tanrıların ve insanların birlikte mutlu olarak yaşadıkları bir dönem vardı. Bu dönemde tanrılar ve insanlar doğal bir şekilde birlikte yaşamışlar ve çocuk sahibi dahi olmuşlardır. Kahramanlar, soy olarak ya anne tarafından ya da baba tarafından ölümsüz bir tanrıya dayanan ölümlü insanlardır. Ancak kahramanların, öldüklerinde sıradan insanlar gibi yer altı dünyası olan Hades'in evine gitmek yerine, kutsanmışların adası olarak isimlendirilen bir mekânda, tanrısal bir şekilde yaşamaya devam ettikleri düşünülmüştür (Burn, 2017, s. 15-17).

Eski Yunan mitolojisinde tanrı ve yarı tanrılar dışında doğüstü başka varlıklar da bulunmaktadır. İnsanlarla tanrılar arasında bulunan bu varlıklar demon olarak isimlendirilmektedir. Demon kavramı Grekçe kökenli "daimon" kelimesinden gelmektedir. Demon, Eski Yunanda doğüstü gücü olan tanrısal ya da ruhsal varlıkları ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak bu kavram, günümüzde Hıristiyanlığın etkisiyle olumsuz bir anlam değişimine uğramış ve genellikle kötü ruhları, cinleri ve ifritleri ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Fakat Eski Yunanlılarda bu varlıkların genellikle iyi olmakla birlikte, öfkelenmek gibi bazı durumlarda kötülük yaptıkları da kabul edilmiştir. Demonlar mitolojideki Yunan tanrıları gibidir. Çünkü Yunanlıların inançlarına göre tanrılar da insanları kıskanmış ve bu nedenle bazen onlara kötülük de yapmışlardır. Bu anlamda Eski Yunanda, günümüzdeki şekliyle anlaşılan tamamen kötücül, insanlara kötülük yapan cin ve şeytan gibi varlıklar bulunmamaktadır (Stewart, 2010, s. 216).

B. YUNANLILARDA HASTALIKLARA ve TEDAVİLERİNE DİNSEL YAKLAŞIM

Tarih öncesi dönemlerden itibaren var olan, hastalıkların kaynağı ve tedavisinde dinsel ve doğüstü bir tutum benimsenmesinin Eski Yunan medeniyetinde de bazı farklılıklarla birlikte devam ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Eski Yunanlılarda hastalıkların kaynağı olarak öncelikle tanrılar görülmüştür. Yunanlıların inançlarında bulunan tanrıların ve tanrısal varlıkların hemen hemen hepsi hastalıklarla ya da tedavileriyle ilişkilendirilmiştir. Tanrıların, öfkelenmelerinde insanlara hastalık göndererek onları cezalandırdığı düşünülmüştür. Bu anlamda öncelikle Olympos tanrılar panteonunun hâkimi olan Zeus'un kıtlık, salgın hastalık ve ölüm gibi cezalar gönderdiği kabul edilmiştir (Hesiodos, 2018b, s. 18-24). Olympos tanrıçası olan Artemis'in ise hem lohusalık dönemi gibi kadın hastalıklarını gönderdiğine hem de oklarıyla vurduğu kimseleri hemen öldürdüğüne inanılmıştır (Homeros, 2019a, s. 195). Benzer olarak tanrı Apollon'un da öfkelenmesinde salgın hastalık gönderdiğinden meşhur Truva savaşında bahsedilmiştir (Homeros, 2019b, s. 20-21).

Yunanlılarda hastalıkların kaynağı olarak tanrıların görülmesi düşüncesi eski Mezopotamya ve Mısır medeniyetleriyle benzerdir. Ancak Yunanlılardaki hastalık anlayışında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Zira İlyada destanında görüldüğü üzere Yunanlılarda, tanrılar bizzat insanları cezalandırmakta ve onlara salgın hastalıklar vererek ölümlerine neden olmaktadır (Sigerist, 1987, s. 22). Mezopotamya ve Mısırlılarda ise tanrıların doğrudan değil doğüstü ruhlar ya da varlıklar aracılığıyla hastalıklara sebep olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Çünkü Mezopotamya ve Mısırlılarda tanrıların korumasından çıkan insanların doğüstü varlıklar tarafından hasta edildikleri düşünülmüştür. Bu anlayışın ise Yunanlılarda, tanrıların okuyla vurması gibi temsili bir anlatımla var olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Yunanlılarda bazı anlatılarda kötü demonların insanları etkilediğinden

bahsedilmektedir. Bu konudaki örnekler de yine Homeros'un başka bir destanı olan *Odysseia*'da anlatılmıştır. Ancak bu anlatılarda demonların, hastalıklardan ziyade insanların içine girip onları etkilediklerinden bahsedilmiştir. Aslında kötü davranışlardan dolayı cezalandıran demon düşüncesinin Yunanlılarda var olduğu açıktır. Fakat bu demonlar kötü ruhlar değil yarı tanrısal varlıklardır.

Eski Yunanda hastalığın kaynağı tanrılar olduğu için tedavi ediciler de öncelikle kâhinlerdi. Kâhinler, tanrılara ait mabetlerde bulunurdu. Hastalığa sebep olan hangi tanrı ise onun kâhinine başvurulurdu. Çünkü ilk önce hastalığa sebep olan olayın ve hangi tanrının kızdırıldığı belirlenmesi gerekirdi. Kâhinler de hastalığa neden olan olayı ve hastalığın nasıl giderileceğini yani öfkelenirilmiş olması nedeniyle hastalığı gönderen tanrının nasıl yatıştırılacağını açıklardı. *İlyada* destanında bunun örneği görülmektedir. Bu destanda anlatıldığı üzere salgın hastalığa yakalananlar, kâhine giderek bunun sebebini öğrenmek isterler; kâhin de onlara hastalığın sebebini açıklar (Homeros, 2019b, s. 21). Kâhinlerin yanında büyücülerin de hastalıkları tedavi ettiği inancı Eski Yunanlılarda görülmektedir. Büyücülerin hastalıkları tedavi ettiği, hatta akan kanı dahi durdurduğundan diğer bir Yunan destanı olan *Odysseia*'da bahsedilmektedir. Destanın kahramanı olan *Odysseia* ava çıktığında bir yaban domuzu tarafından dizleri parçalanır. Yanında bulunanlar tarafından hemen yara sarılır ve büyüyle akan kan durdurulur (Homeros, 2019a, s. 345). Eski Yunanda kâhinler ve büyücüler dışında hastalıkları tedavi ediciler arasında hekimler de bulunmaktadır. Bu hekimler, sebebi dinsel olmayan özellikle savaş yaraları gibi dünyevi sebeplerden dolayı oluşan hastalıkları tedavi etmişlerdir. Hekimler, genellikle gemilerde ve savaşlarda askerler arasında yer almıştır (Homeros, 2019b, s. 57). Yunanlılarda hekimlerin dışında bir de şifacı olarak isimlendirebilecek tedavi ediciler vardı. Bunlar, yaralar dışındaki hastalıkları tedavi eden ve şehir şehir gezen şifacılar. İnsanları arındırmak ve hastalıktan kurtarmak içinse dini ve büyüsel yöntemler kullanırlardı. Bunların daha çok arkaik toplumlardaki şamanlara benzedikleri anlaşılmaktadır (Kosak, 2004, s. 19-35).

Yunanlılarda hastalıkların tedavisinde de dini ritüeller merkezi bir rol oynamıştır. Bu bağlamda kâhinlerin verdiği karar doğrultusunda tanrıları teskin etmek için öncelikle dünyevi olarak yapılması gereken bir uygulama varsa o gerçekleştirilmiştir. Yani ilk olarak tanrıyı öfkeleniren sebebin ortadan kaldırılması gerekirdi. Daha sonra ise arınma ritüeliyle birlikte kurbanlar kesilirdi. Kesilen kurbanlar yakılarak tanrıya sunulurdu. Bu ritüel sonunda teskin olan tanrının insanlara verdiği hastalığı ortadan kaldırdığına inanılmıştır (Homeros, 2019b, s. 27-28). Sebebi dini olmayan savaş yaraları gibi hastalıklarda ise hekimler görev yapmıştır. Bu hekimlerin okları çıkarmak gibi gerekirse cerrahi müdahalede bulduklarından, yaraları sardıklarından, kanamaları durduklarından, bitkisel özlerden hazırlanan ilaç mahiyetindeki merhemleri kullandıklarından ve birçok ilacı bildiklerinden *İlyada* destanında bahsedilmektedir (Homeros, 2019b, s. 82, 218, 287). Fakat bunların ayrıntıları hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bu hekimler günümüzdeki doktorlardan ziyade çeşitli yöntemlerle hastalıkları iyileştirmeye çalışan şifacılar benzemektedir.

Eski Yunanda tedavi yöntemi olarak büyüünün kullanılmasından *Odysseia* destanında bahsedilmektedir. Bu destan Homeros'un bir diğer destanı olan *İlyada*'ya göre daha mistiktir. *Odysseia* destanında aslında büyüünün tedavi amaçlı kullanılmasından ziyade insanların hayvanlara dönüştürülmesi gibi doğüstü ve sihirsel olaylardan bahsedilmiştir (Homeros, 2019a, s. 178-183). Büyüyle tedavinin

bahsedildiği yerde Odysseia yaralanmış ve yanındakiler tarafından büyüyle akan kan durdurulmuştur. Ancak burada da büyüün içeriğinden bahsedilmemektedir (Homer, 2019a, s. 345). Muhtemelen burada sözle yapılan büyüün kullanıldığı kastedilmektedir (Sigerist, 1987, s. 23). Aslında Yunanlılarda ilaçların da büyüsel bir yanı bulunmaktadır. Günümüzde batı dillerinde ilaç yapımını ve ilaçlarla ilgili bilim dalını ifade eden “pharmacology” ve dilimize eczane ve eczacılık olarak çevrilen “pharmacy” kelimeleri Yunanca kökenli “pharmakon” kelimesinden gelmektedir. “Pharmakon”, Eski Yunanda büyüsel olarak hazırlanan bitkisel kürleri ifade etmektedir. Bu nedenle günümüzdeki anlamıyla ilaç benzeri bir kavram o dönemde bulunmamaktadır. Bu büyüsel özellikli ilaçları hazırlayarak kullanacak olanların gerekli yeteneği haiz olmaları gerekirdi. Bu ilaçlar insanları tedavi etmek, zehirlemek ya da başka bir varlığa dönüştürmek gibi farklı amaçları gerçekleştirmek için hazırlanırdı (Sigerist, 1987, s. 27-28). Ayrıca şifacıların otları, ilaç olarak kullandıkları bilinmektedir. Bu tür şifacılar tarafından hastayı arındırmak ya da kötü ruhlardan kurtarmak için ot, tılsım, büyü gibi çeşitli yöntemler kullanılmıştır (Ferngren, 2014, s. 48).

Eski Yunanda şifanın kaynağı olarak da tanrılar görülmüştür. Tanrılar ve yarı tanrı olan kahramanlar şifa ile ilişkilendirilmiştir. Örneğin panteonun hâkim tanrısı olan Zeus hem iyiliklerin hem de kötülüklerin kaynağı olarak görülmüştür. İnsanların tutamlarına göre Zeus'un onlara hastalık, felaket, ölüm gibi kötülükler ya da iyilikler verdiğine inanılmıştır (Hesiodos, 2018b, s. 24-30). Ancak panteondaki bazı tanrılarının çeşitli fonksiyonları ve etki alanları olduğu düşüncesiyle ilgili olarak, belirli bazı hastalıkların şifa kaynağı oldukları inancı vardı. Örneğin Yunan tanrıçalarından Hera, kadınlara yardım eder ve doğumlarla ilgilenirdi. Yani kadınların sağlıklı bir şekilde doğum yapmaları ona bağlıydı (Prioreschi, 1996, s. 40). Yine panteondaki diğer bir tanrıça olan Artemis'in de kadınların doğum yapmasıyla ilgilendiğine inanılmıştır. Eski Yunanda, kadınlar tarafından kısırılık gibi hastalıklardan şifa bulmak ve doğurganlık için Artemis'e dua edilmiştir. Kadınların ve çocukların sağlığı ve kadınların doğumlarıyla ilgilenen ve hastalıklarına şifa verdiğine inanılan diğer bir tanrıça da Demeter'di. Demeter'in ayrıca göz hastalıklarına da şifa olduğu ve iyileştirdiği kabul edilirdi. Panteondaki diğer bir önemli şifa tanrıçası ise Athena'dır. Athena da göz tanrıçası olarak düşünülmüş ve bitkileri kullanarak körlüğü iyileştirdiğine inanılmıştır (Aydemir, 2019).

Yunan tanrılar panteonunda şifa ile ilgili birçok tanrı bulunmakla birlikte asıl şifa tanrısı ise Apollon'dur. Apollon müziğin, şiirin ve şifanın tanrısıdır. Bu üçü arasında şöyle bir bağ olduğu varsayılmaktadır: Müziğin ve şiirin dertleri ve kederi azaltıp, hastalıkları uzaklaştırdığına; böylece acıları hafifleterek neşeyi artırdığına inanılmaktadır. Bu bağlamda Apollon bu üçünün tanrısı olarak kabul edilmektedir (Bulfinch, 2018, s. 31-32). Şifalı otları bilen ve hekimlere öğreten de yine Apollon'dur. Bu anlamda o tıbbın kurucusu olarak görülmektedir. Apollon kültü Eski Yunan ve Roma'da güneş kültünü temsil etmektedir. Nasıl ki güneş ortaya çıktığında, yani yaz mevsimi geldiğinde, kış hastalıklarını ve sisi silip ortadan kaldırıyor ve bitkileri canlandırıyor; Apollon da aynı şekilde hastalıkları ortadan kaldırmakta ve bitkileri canlandırarak onların iyileştirici yönlerini ortaya çıkarmaktadır. Bu şekilde temsili olarak o'nun, “yaşayanların ışık kaynağı” olduğu tasavvur edilmektedir (Anselment, 1998, s. 23-24). Apollon, ayrıca her şeyi gören tanrıdır. Bu nedenle o bilgeliğin ve kehanetin de tanrısıdır. Apollon'nun kâhinlerine de hastalıklardan kurtulmak ve şifa bulmak için başvurulurdu. Ayrıca

Yunanlılarda tapınaklarda geceleyerek de hastalıklara çare aranır. Bu anlamda Yunanlılarda başta Apollon tapınakları olmak üzere tapınaklar şifa arayışının merkezinde olmuşlardır (Rhodes, 2019, s. 136).

Yunan panteonundaki tanrılardan sonra şifa ile ilgili birçok yarı tanrı ve kahraman bulunmaktadır. Bunlardan en önemlilerinden birisi ise Kherion (Chiron)'dur. Kherion Yunan mitolojisinde yarı at ve yarı insan olarak tasavvur edilen bilge bir varlıktır. Kherion, bitkilerin şifalı yönlerini keşfettiği için tıbbın kurucusu olarak görülmüştür. O, aynı zamanda büyük bir öğretmendi. Çünkü o, tanrıların çocuklarının eğiticisi olarak görülmektedir. Yunan kahramanlarından en çok tanınanları onun öğrencileri olarak kabul edilmektedir. O, Herkül, Akhilleus ve Asklepios'un öğretmenidir. Kherion, onları çeşitli konularda olmak üzere özellikle şifa konusunda da eğitmiştir. Bunlar içerisinde Asklepios, Yunanlılar arasında zamanla önemli bir sağlık tanrısı olarak şifa kültürünün merkezi haline gelmiştir. Böylece başta şifa tanrısı Apollon olmak üzere, şifa ile ilişkili Yunan tanrı ve kahramanları geri planda kalmıştır. Asklepios kültü ise şifa arayışının odağı olmuştur. Asklepios kültüne ait mabetlerin Eski Yunanda giderek yayıldığı ve sağlık arayanlar için en önemli merkez haline geldikleri görülmektedir (Prioreschi, 1996, s. 41). Bu nedenle dinsel tedavinin merkezinde bulunan Asklepios ve mabetlerinden kısaca bahsedilmesi faydalı olacaktır.

C. ESKİ YUNANDA ŞİFA TANRISI ASKLEPIOS ve ŞİFAHANELERİ

Homeros'un İlyada destanında bahsedildiği üzere, Truva kuşatmasında Yunanlıların arasında bulunun iki meşhur hekim olan Podaleirios ve Makhaon'un babası Asklepios'tur (Homeros, 2019b, s. 57). Aynı şekilde destanda onun hekimlik ilmini yani ilaçlar hakkındaki bilgisini at adam olan Kherion'dan aldığından bahsedilmektedir (Homeros, 2019b, s. 82). Bu destana bakarak Asklepios'un Truva öncesinde yaşamış kabile reisi, maharetli bir hekim olduğu sonucuna varılabilir. Ancak daha sonraları Yunan mitolojisinde Asklepios, şifa tanrısı Apollon'un oğlu olarak düşünülmüştür. Asklepios hakkında çeşitli mitolojik anlatılar bulunmaktadır. Bunlardan birisine göre tanrı Apollon bir ölümlü olan kral Phlegyas'ın kızı Koronis'e âşık olur. Koronis, Apollon'un çocuğuna hamileyken Arkadya'dan bir genç ile evlenir. Bunun haberini alan Apollon kardeşi tanrıça Artemis'i, Koronis'i cezalandırması için gönderir. Artemis de oklarıyla Koronis dâhil birçok Phlegyalı kadını cezalandırır. Burada Artemis'in temsili oklarıyla kadınlara yönelik salgın bir hastalık gönderdiği düşünülebilir. Apollon, oğlu Asklepios'u, Koronis'in karnından alarak onu ölümden kurtarır ve daha sonra eğitmesi için Kentaur Kherion'a teslim eder. Asklepios, Kherion'dan hekimlik sanatını en ince ayrıntısına kadar öğrenir. O kadar ki Asklepios büyüdüğüde ölüleri bile diriltir. Bunun üzerine ona, Zeus öfkelenir ve yıldırımlarıyla Asklepios'u öldürür. Asklepios ölümünden sonra diğer kahramanlarda ve yarı tanrılarda olduğu gibi tanrısallık kazanır ve tanrıların arasına katılır (Kerényi, 2019, s. 123-124).

İlk Yunan kaynaklarında bir insan olarak geçen Asklepios'un, sonradan mitolojik bir özellik kazanarak tanrısallık bir kimliğe büründüğü aşikârdır. Bu durum özellikle, Asklepios'un tanrıyla sıradan bir kadının oğlu gibi düşünülüp, destansı anlatılarla olağanüstülük atfedilmesiyle pekiştirilmiştir (Patacı, 2016). Asklepios mitolojisine benzer bir durum Yunan medeniyetinden önce Eski Mısırdaki de mevcuttur. Mısır mitolojisinde de MÖ XXVI. yüzyılda hüküm süren Firavun Djoser (Zoser)'in baş veziri olan İmhotep'in zamanla tıp tanrısı haline getirildiği görülmektedir. İmhotep, başlangıçta Asklepios gibi dünyevi bir kimliğe sahiptir. O, başarılı bir şekilde hayat sürdürdükten sonra ölmüş ve mumyalanmıştır.

Fakat zamanla onun hakkında mitolojik anlatılar oluşturulmuştur. Bu anlatılara göre sıradan bir kadın, tanrı Ptah'tan hamile kalmış ve onu dünyaya getirmiştir. Tıp olmak üzere birçok alanda mahir olan İmhotep adına mabetler yapıp zamanla tıp tanrısı olarak tapılmaya başlanmıştır (Pinch, 2019, s. 224-225). Görüldüğü üzere İmhotep'in tıp tanrısı haline getirilmesi süreciyle, Asklepios'a tıp tanrısı olarak tapılması serüveni aynı şekilde gelişmiştir.

Asklepios efsanesinin şifa kültü haline gelmesiyle birlikte sağlık konusunda bazı alanları temsil eden mitolojik bir Asklepios ailesi ortaya çıkmıştır. İlyada destanında onun sadece iki oğlundan bahsedilmekle birlikte efsanelerde Asklepios'un eşinden ve beş kızından bahsedilmektedir. Asklepiosun beş ilahi kızı; Hygieia, İaso, Aigle, Panacea ve Akeso'dur (Akça, 2013, s. 12). Bunlar içerisinde özellikle Hygieia iyileştirici bir tanrıça olarak zamanla hastalıkların önlenmesini temsil eder hale getirilmiştir. Günümüzdeki hijyen kavramı da Asklepios'un bu kızının isminden gelmektedir. Asklepios'un eşi Epion'un ise ağrıları dindirdiği düşünülmüştür. Ayrıca bazen Asklepios, yanında küçük bir erkek çocuğuyla tasvir edilmiştir. Bu erkek çocuğu da mitolojide onun oğlu olarak kabul edilmekte ve iyileşmeyi simgelediği düşünülmektedir (Erdemir, 2015, s. 177).

Eski Yunanda Asklepios kültü, şifa tanrısı olarak MÖ VI. yüzyılda gelişmeye başladı. Daha sonra onun adına mabetler yapılmaya başlandı. Asklepios adına yapılan mabetler zamanla en önemli şifa merkezi oldu. Onun adına ilk mabet, doğum yeri olarak kabul edilen ve kült merkezi olan Epidaurus'ta yapılmıştır (Pioreschi, 1996, s. 42). Asklepios adına yapılan mabetlere asklepion denilmektedir. Bu tapınaklar zamanla gelişmiş ve bir mabetten ziyade bir şifa ve sağlık merkezi olarak faaliyet göstermiştir. Bu nedenle diğer tanrılara adanan tapınaklardan farklı olarak asklepionlar yapılırken sağlıkla ilgili bazı hususlar göz önünde bulundurulmuştur. Öncelikle tapınağın yapılacağı yerin coğrafi, iklim ve bitki örtüsü olarak tedavi ortamına uygun olmasına dikkat edilmiştir. Yani deniz kenarında, aşırı rüzgârın olmadığı, bol güneş alan, ılıman iklimli, bol suyu olan, mümkünse termal ya da madensel suya sahip yeşil alanlar seçilmiştir. Asklepionlar, yapı olarak da bir sağlık kampüsünü andırır şekilde büyük ölçekli farklı yapıları içerisinde barındırmıştır. Asklepionların içerisinde tiyatrolar, çeşmeler, kütüphaneler, uyku odaları, banyolar, tuvaletler, yürüyüş yolları ve açık alanlar bulunurdu. Asklepionlar, bu özellikleriyle sadece şifa için tapınağa gelen hastalara değil çevrelerinde yaşayanlara da hizmet etmişlerdir (Bakır & Başağaoğlu, 2019, s. 9-10).

Asklepionlarda görevli olan din adamlarına asklepiad denilmiştir. Asklepiad ismi Asklepios oğulları anlamındadır ve bu tapınaklarda görevleri hekimlerin onun soyundan geldiklerini belirtmek için kullanılmıştır. Bunların Asklepios'un mistik tıp öğretisine hâkim, aydınlanmış ve şifa tanrısının temsilcisi olarak iyileştirme gücüne sahip hekim-din adamları olduklarına inanılmıştır. Bir tedavi merkezi haline gelen tapınaklardaki temizlik gibi çeşitli işleri yürütmek için erkek çocuklar görevlendirilmiştir. Asklepiad kavramı Helen kültürünün olduğu dönemlerde hekimlerin genel adı olmuştur ve bunlar bir hekim teşkilatı haline gelmişlerdir. Hekimliğin ve asklepiadların ilahi bir yanı olduğu düşünüldüğü için yıllar boyunca soy kütüklerini unutmamışlardır (Altun, 2019, s. 37-38).

Asklepionlara şifa için birçok farklı bölgeden, farklı cinsiyetten, değişik statüden ve yaş gruplarından insanlar gelmiştir. Buralara öncelikle tapınmak ve sağlıklarına şükran için başvurulmuştur. Ancak asıl olarak çeşitli hastalıklardan ve sakatlıklardan kurtulmak için insanlar buralara gelmişlerdir.

Asklepionlara, insanlar hafif hastalıklar için başvurdukları gibi kısırlık, felçlik ve körlük gibi önemli hastalıklar için de başvurmuşlardır (Akça, 2013, s. 17-18). Asklepionlara sadece ölümcül hastalıklar ve hamile kadınlar kabul edilmemiştir. Bu nedenle buralara ölüm ve doğumun giremediği ve yasak olduğu söylenmiştir. Bu düşünce buralara şifa için gelenlerin iyileşecekleri inancını güçlendirmiştir (Altun, 2019, s. 38). Böyle bir tutum, aslında kutsal olmayan ve kirli kabul edilen ölüm gibi olguların, kutsal kabul edilen mekândan uzak tutulması gerektiği inancından kaynaklanmış olabilir. Çünkü böyle bir durumda kutsal alan kirletilmiş olacağı için mabetlerden ölüm ve hamilelik şüphesi barındıranlar uzak tutulmuştur (Eliade, 2017, s. 41-42).

Asklepion tapınaklarına şifa umuduyla gelenlerin öncelikle tanrının huzuruna çıkmak için ruhsal ve fiziksel olarak arındırılmış olmaları gerekirdi. Arınma banyosundan sonra da tanrının huzuruna çıkarak dua edilir ve kanlı ya da kansız kurban sunulurdu. Daha sonra da önceden tapınağa şifa için gelmiş ve mucizevi bir şekilde iyileşmiş olanların bıraktıkları referans tabletleri okunurdu. Böylece hastanın şifa tanrısına olan inancı arttırılmış olunur ve hasta hem ruhsal hem de fiziksel olarak seanslara hazır hale getirilirdi (Akça, 2013, s. 18-19). Asklepios tapınaklarında en önemli tedavi unsuru inkübasyon denilen şifa için rüyaya yatmaktı (Altun, 2019, s. 4-9). Hastalar, Asklepionlarda en kutsal mekân olarak kabul edilen rüya alanlarında uykuya daldı. Hastanın, kutsal rüya alanında iyileşmesi için önemli olan doğru rüyayı görmesidir. Zaten önceden gerçekleştirilen ritüeller de bunun için yapıldı. Tedavi için doğru rüya ise şifa tanrısı Asklepios'un rüyada görülmesidir. Eğer hasta onu görmediyse, tedavi edilemeyeceği düşünülürdü (Meier, 2012, s. 61-71). Daha sonra ise rüyalar, din adamı hekimler tarafından yorumlanır ve buna göre hastalara çeşitli tedaviler uygulanırdı. Asıl olan ise yapılan ritüeller ve oluşturulan ortam ile hastaların ruhsal olarak tedaviye hazırlanması olmuştur. Bu nedenle hastaların bazen doğrudan rüya yoluyla iyileştiğine de inanılmıştır. Asklepios kültü ve tapınakları uygulanan bu şifa metotları ve yöntemleriyle yüzyıllarca ayakta kalmıştır. Buralarda zamanla dinsel tedaviyle birlikte bazı sağaltım uygulamaları da geliştirilmiştir. Hıristiyanlığın güçlenmesiyle birlikte diğer pagan kültürler gibi Asklepionlar da ortadan kaldırılmışlar (Patacı, 2016).

D. YUNANLILARDA HASTALIKLARA ve TEDAVİLERİNE AKILCI YAKLAŞIM

Eski Yunanda MÖ VI. yüzyılda, sonradan felsefe olarak isimlendirilecek olan düşünsel hareketin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu düşünsel hareketin günümüzdeki Ege kıyılarında bulunan İyonya kenti Milet'te, Thales ve onun takipçileri Anaksimander ve Anaksimenes tarafından başlatıldığı kabul edilmektedir. Kozmos hakkında tefekkür eden bu düşünürler tabiatın çeşitli şekillerde hareket eden ve değişmeye devam ederken aynı zamanda da sabit olan bir ilk özden var olduğunu iddia ediyorlardı. Bu düşünsel hareket başlangıçta inançlarla çelişmeden tabiatın gözlem ve akıl yürütme yoluyla doğal bir açıklamasını ortaya çıkarmaya çalışıyordu. Çünkü ilk düşünürler tabiat ya da kozmos hakkında düşünmeye başlasalar da Yunan mitolojisinde olduğu gibi dünyanın tanrılarla dolu olduğuna inanmıştır. Ancak artık bilimin özü kabul edilen deney, gözlem ve akıl yürütme vasıtasıyla bilginin elde edilmesi süreci başlatılmıştı. MÖ V. yüzyıla gelindiğinde ise artık sadece doğa üzerine değil inançlar ve tanrılar üzerine de düşünölmeye başlanmıştır (Tarnas, 2013, s. 43-46). Yunan düşüncesindeki bu dönüşümün, hastalıkların tanrılardan ve doğaüstü varlıklardan kaynaklandığı yaklaşımını da etkilediği anlaşılmaktadır. Çünkü bu düşünürler tarafından, evrendeki ve doğadaki olaylar önceden Yunan

toplumunda olduğu gibi tanrılar ve doğaüstü varlıklarla açıklanamamaktadır. Bunun için maddi gözlemlere dayanan ve akıl yoluyla çıkarım yapılan tezler kullanılmıştır.

Yunan medeniyetinde ortaya çıkan fikirselle gelişmeler sonucunda, filozof-hekim olarak adlandırılan düşünürler ortaya çıkmıştır. Tedavi edici olmaktan ziyade teorisyen olan filozof-hekimler tarafından hastalıkların sebepleri gözlem ve akıl yürütme yöntemleri kullanarak doğal nedenlerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda onlar, kendilerinden önceki düşünürlerin savundukları görüşlerden etkilenerek tıbbi teoriler ortaya koymuşlardır. Öncelikle Pisagor (MÖ 570-495) tarafından ortaya konulan evrende sayılar bağlamında denge teorisi olduğu düşüncesi, (Marietta, 1998, s. 13-16) hastalıkların kaynağının açıklamasında merkezi rol oynamıştır. Pisagor'un genç bir çağdaşı olan Krotonlu Alkmaion da sağlık alanında önemli bir hekim-filozoftur. Onun sağlık konusunda Pisagor'dan etkilenerek geliştirdiği düşünülen karşıt güçlerin dengesi teorisi, kendisinden sonra gelen hekimleri de etkilemiştir. Bu teoriye göre sağlık, nemli ve kuru, sıcak ve soğuk, acı ve tatlı gibi zıt güçlerin dengede kalmasıyla korunmaktadır. Eğer bunlardan birisi vücutta baskın gelirse hastalığa neden olmaktadır (Capelle, 2016, s. 77-79). Daha sonra hekim-filozoflardan olan Empodokles (MÖ 495-435) tarafından dört unsur teorisi savunulmuştur. Bu teoriye göre evren, dört unsur olan su, toprak, hava ve ateşten meydana gelmiştir ve bunlar arasında bir uyum bulunmaktadır. Dolayısıyla insan da bu dört unsurdan oluşmuş olmaktadır (Capelle, 2016, s. 135-138). Meşhur hekimlerden olan Hipokrat (MÖ 460-375) ise kendisinden önceki bu teorilerin üzerine hastalık ve sağlık anlayışını oluşturmuştur. Hipokrat'ın teorisine göre insan vücudunda dört çeşit sıvı bulunmaktadır. Bunlar kan, balgam, sarı safra ve kara safra'dır. İnsanın sağlıklı olması da bu unsurların dengesine bağlanmıştır. Bu yaklaşıma göre hastalıklar artık tanrıların kızmalarından ya da büyü gibi sebeplerden kaynaklanmamaktadır. Tıpkı, doğada olduğu gibi insan vücudunda da bir denge bulunduğu ve bu dengenin bozulmasıyla hasta olduğu düşünülmüştür (Hippokrates, 2018, s. 299-313).

Hipokrat ekolüyle birlikte artık Yunan dünyasında hastalıklara ve nedenlerine bakış değişmeye başlamıştır. Doğa filozoflarıyla başlayan düşünsel hareket, nihayetinde Hipokrat'ın tıp ilmini önceden var edilmiş olan felsefi teoriler temelinde inşa etmesine katkı sağlamıştır. Hipokrat öncesinde filozof-hekimler tarafından hastalıkların sebepleri doğaüstü varlıklarda değil doğal nedenlerle açıklanmaya çalışılmış ve sebep sonuç ilişkisi içerisinde teoriler ortaya konulmuştur. Ancak Hipokrat, onlardan teoriyle birlikte pratik uygulama yönüyle ayrılmıştır. Çünkü filozof hekimler daha çok teoriler üzerinde durmuşlardır. Hipokrat onları tıp ilmini teoriye indirgedikleri gerekçesiyle itham etmiş ve bu bilimi teoriden pratiğe dönüştürmeye gayret etmiştir. Çünkü ona göre filozoflar, teorilerini genelleyip bütün hastalara uygulamaya çalışmıştır. Ancak o, gözlem ve akıl yürütme yoluyla tıp ekollerinin bilgilerini sistemleştirerek, genellemeden ziyade hastayı merkeze alan bir tedavi anlayışı geliştirmiştir (Çoraklı, 2016, s. 70-73).

Hipokrat ekolü, hastalığın nedenleri konusunda sadece insan vücudunda bulunan dört temel sıvı teorisinin dengesinin değil, aynı zamanda coğrafi yerlerle ilişkili olarak iklimlerin, rüzgârların ve suların da etkili olduğunu düşünmüştür. Böylece bölgesel, belli yöreye mahsus olan hastalıklar da tanımlanmıştır. Yunan düşüncesinde hastalık nedenlerine bu yaklaşım Hipokrat ekolü öncesinde mevcut değildir (Hippokrates, 2018, s. 163-188). Bunlarla birlikte en önemlisi ise Hipokrat'ın kullandığı tanı

yöntemidir. Eski Yunanda ve diğer ilk çağ medeniyetlerinde hastalıkların nedenlerini tespit etmek için genelde büyü, fal ya da kehanet gibi yöntemler kullanılırdı. Esasen bu yaklaşımda kişinin doğüstü varlıklara karşı tutumu ve büyü yapılıp yapılmadığı gibi hususlara bakılırdı. Ancak Hipokrat'ın yaklaşımında önemli olan hastanın bizzat kendisi ve yaşadığı çevredir. Yani Hipokrat hastalığın nedenini kişinin yaşadığı ortamda ya da içsel olan dört sıvı dengesinin bozulmasına bağlı sebepler gibi doğal nedenlerde aramıştır. Bunun için hasta gözlemlenir ve elde edilen fiziki bulgular değerlendirilerek bunlara yönelik tedavi uygulanırdı. Aslında burada önemli olan hastanın iyileşip iyileşmeyeceğini anlayabilmektir. Bu nedenle Hipokrat'ın uyguladığı tedavide hastanın kendiliğinden iyileşmesine yardımcı olmak amaçlanmıştır. Yani hastanın durumunun ne olacağı tahmin edilir ve iyileşmesine yardımcı olmaya yönelik bazı tedaviler uygulanırdı. Burada Hipokrat ekolünde temel kural, hasta vücudun kendisini iyileştirmesine ya yardımcı olmak ya da en azından zarar vermemektir. Bu anlamda onun, doğanın iyileştirici etkisine inandığı anlaşılmaktadır (Bynum, 2014, s. 19-20).

Hipokrat ekolünün hastalıklara yaklaşımı, Eski Yunana göre daha akılcı olabilir ancak dinden tamamen soyutlanmış bir yaklaşım değildir. Zaman zaman bu şekilde yorumlanmakla birlikte Hipokratçı anlayışın da dini duygulardan bütünüyle arındırılmış bir hastalık ve tedavi anlayışı benimsemediği görülmektedir. Öncelikle Hipokrat'ın bir Asklepiad olduğu bilinmektedir. Yani Asklepios tapınaklarındaki hekimlerdendir. Daha sonra ise Hipokrat andı olarak adlandırılan metin başta Yunan şifa tanrıları Apollon ve Asklepios'a yemin ile başlar (Cavanaugh, 2018). Ayrıca Hipokrat, hastalıkları önceki geleneklerde olduğu gibi dini ve doğüstü varlıklara atfetmemiştir; fakat dini tedavi usullerini de tamamen reddetmemiştir. Ona ait eserlerde hastalıkların doğal nedenleri açıklanmaya çalışılmakla birlikte, birkaç istisnai durum hariç dini tedavi uygulamalarına karşı çıkmamıştır. Bu istisnalarda da dini değil sihirsel ve büyüsel tedavi uygulamaları eleştirilmiştir. Bunlardan birisi, ilkçağ topluluklarında kutsal hastalık olarak adlandırılan epilepsi/sara hastalığıdır. Hipokratçı eserlerde, bu hastalığın da diğer hastalıklarla aynı olduğu; onlar ne kadar tanrısalda bu hastalığın da o kadar kutsal olduğu belirtilerek, bu hastalığın da tıpkı diğer hastalıklar gibi doğal nedenlerle ortaya çıktığı vurgulanmıştır. Daha sonra da hastalığın nedeni aklı olarak açıklanmaya çalışılmıştır (Hippokrates, 2018, s. 269-287). Hastalıkların nedenleriyle ilgili olarak başka bir hastalıkla ilgili bölümde Hipokrat Külliyyatında aynen şöyle ifade edilmektedir: *"Aslında ben, bunun ve diğer bütün hastalıkların aynı şekilde tanrının takdiri olduğunu ve hiçbirinin diğerinden daha tanrısal veya daha dünyevi olmadığını savunuyorum. Her hastalığın doğal bir nedeni vardır."* Bu ifadeden anlaşıldığı üzere bütün hastalıkların doğal nedenleri vardır ancak bu doğal nedenlerin arkasında da tanrı bulunmaktadır (Hippokrates, 2018, s. 184).

Hipokratçı tıbbın, hiçbir hastalığı diğerinden daha kutsal ya da lanet olarak görmediği ve hepsinin doğal nedenlerini açıklamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Ancak bu yaklaşımdan günümüz anlamıyla bütünüyle dinden uzak, seküler ya da laik bir tıp yaklaşımının benimsendiği gibi bir çıkarım yapılması yanlış olacaktır. Çünkü Yunan düşüncesinde kutsal olan ve dünyevi olan birbirinden tamamen ayrılmamıştır. Tanrılar dünyevi oldukları gibi dünya da tanrısal ve ilahidir. Böylece Yunan düşüncesinde doğanın ilahi bir yapısının bulunduğu inanılmıştır.

Hipokratçı ekolde hastalıkların da doğal bir sürecin sonucu olarak görülmesi, onların doğanın ilahi kökenini inkâr etmediğini göstermektedir. Hipokratçı gelenekte doğanın iyileştirici gücü denildiğinde

aslında tanrısal olan kastedilmektedir. Onlar, doğa filozoflarının yaklaşımlarında olduğu gibi natüralist/doğacı bir yaklaşım benimsemişler ancak tanrıları ve doğanın ilahi kökenini reddetmemişlerdir. Aynı zamanda Hipokrat ekolü tarafından, tıp sanatı tanrıların bahsettiği bir yetenek olarak görülmüştür (Fengren, 2014, s. 54-56). Yine Hipokrat yazıtlarında tanrılara şükran anlamında dua edilmesinden de bahsedilmektedir. Yani hastalığın tedavisi için dini bir uygulama olan tapınağa kurban sunma ve adakta bulunmaya karşı çıkılmamıştır. Ancak Hipokrat ekolü tarafından sihirselle ve büyüsel olan ve animistik bir hastalık anlayışı benimseyen yaklaşıma karşı çıkmıştır. Hatta bu tür efsun ile yapılan bir tedavi usulünün tanrılara ve dine hakaret olduğu belirtilmiştir. Çünkü Hipokrat külliyatına göre böyle bir uygulama tanrıların iradesini gasp etmek ve onları zorlamak anlamına gelmektedir. Ayrıca böyle düşünülmesinin diğer bir sebebi ise şifacı ve büyücü hekimler tarafından iddia edildiği gibi tanrıların insan bedenine müdahale etmesinin söz konusu olmadığı, böyle bir durum olsa bile tanrıların insan bedenini kirletmeyip aksine arındırıp kutsayacağı ifade edilmiştir (Hippokrates, 2018, s. 269-287).

Hipokrat ekolüne göre kendilerince çeşitli arındırma ritüelleri düzenleyen, yeme, içme ve giyinme gibi konularda bazı batıl gördükleri uygulamaları hastalara yasaklayan şifacı ve büyücü hekimlere karşı çıkmaktadır. Bunun nedeni ise Hipokrat döneminde dahi Yunanlılarda hekimlik için bir belge ya da sınırlama olmamasıdır. Dolayısıyla sıradan bir insan dahi bu mesleği icra edebiliyordu. Bu anlamda efsuncu ve arındırma bir tedavi anlayışı benimsemiş olan büyücü hekimler ve şifacılar olarak adlandırılan kimselere ve uygulamalarına karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Hipokrat ekolüne göre hekimlik bir zanaat ya da teknik olarak görülen bir meslektir. Bu nedenle hekimlik, bu konuda ehliyeti olmayan kimselerin yapabileceği bir meslek olarak görülmediği için Yunan dünyasında bulunan efsunlu tedavi anlayışı ve uygulayıcıları eleştirilmiştir (Hippokrates, 2018, s. 269-287).

Görüldüğü üzere Hipokrat ekolü dini ritüellere ve inanca karşı değildir. Fakat Hipokratçı tıbbın, dini tamamen reddettiği düşüncesinin bazı çevrelerde hâkim olduğu dönemler olmuştur. Bu algının ise XIX. ve XX. yüzyıldaki materyalist din ve tıp anlayışının gelişmesiyle birlikte ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bununla paralel olarak Hipokratik külliyata ait eserler çevrilirken ilahi ve dini konulara atıf yapılan yerlerin orijinal anlamından uzaklaşacak şekilde yorumlandığı ve tercüme edildiği görülmektedir. Bu tür bir yaklaşıma rağmen Hipokratçı tıp ekolü Yunanlıların dini anlayışlarıyla çatışmamış ve dini olgulara karşı olmamıştır (Jouanna, 2012, s. 97-118).

Sonuç

Hipokrat ekolü öncesinde Eski Yunanlarda tarihsel olarak ilk çağlardan beri var olan mitolojik ve doğaüstü bir şifa anlayışının benimsendiği görülmektedir. Bu anlayışa göre hastalıklara tanrıların neden olduklarına inanılmıştır. Yani tanrıların öfkelendikleri ya da memnun olmadıkları herhangi bir sebepten dolayı insanlara hastalık gönderdikleri düşüncesi hâkim olmuştur. Bu nedenle öncelikle hangi tanrının öfkelenirildiği ve bunun sebebinin ne olduğu öğrenilmeye çalışılmıştır. Bunun için de kâhinlere başvurulmuştur. Böylece Eski Yunanda hastalıkların tedavisi için ilk önce dini açıdan yapılan bir hata varsa bu telafi edilmiş ve sonra da hastalığa sebep olduğu düşünülen tanrı, çeşitli ritüeller ile teskin edilmeye çalışılmıştır. Birçok tanrı şifa ile ilişkilendirilmekle birlikte asıl şifa tanrısı olarak Apollon ve onun oğlu Asklepios ön plana çıkmıştır. Zamanla bir şifa merkezi olarak Asklepios mabetlerinin

yaygınlığı Apollon'un mabetlerini geçmiştir. Ayrıca Asklepios'un ünü Hıristiyanlığın hâkim olduğu döneme kadar sürmüştür.

Eski Yunanda ortaya çıkan düşünsel gelişmeler sonucunda Hipokrat ekolüyle birlikte farklı bir hastalık ve tedavi anlayışı benimsenmiştir. Bu hastalık ve tedavi anlayışı dinsel ve doğüstü olmaktan ziyade akılcı ve deneyselemdir. Yani hastalıkların nedeni olarak tanrılar ve doğüstü varlıklar değil, bazı çevresel faktörler ve dört sıvı teorisine göre kişinin içerisinde bulunan dengelerin bozulması görülmüştür. Ancak Hipokrat ekolüyle birlikte Yunan dünyasında hastalıklara ve tedavilerine farklı bir bakış açısı getirilmiş olsa da bu yaklaşım, dinden tamamen uzaklaşmış ve ona karşı olan bir tutum olmamıştır. Dini olan dua ve ritüel gibi uygulamalar bütünüyle reddedilmemiş ve gerekirse bu tür dini ritüellere yer verilmiştir. Fakat bazı hastalıkların kaynağı olarak tanrıların görülmesi ya da bazılarının da kutsal olarak kabul edilmesi düşüncesine karşı çıkmıştır. Böylece çeşitli sihirsel ve büyüsel uygulamalarla hastalıkları tedavi ettiğini iddia edenler eleştirilmiştir. Bütün hastalıkların aynı derecede tanrısal oldukları ve hepsinin doğal bir açıklamasının bulunduğu düşüncesi benimsenmiştir. Böyle bir yaklaşım ile Hipokrat ekolünün gerçek dini düşünce ve uygulamaları dışlamadığı ancak din dışı tutumlar olarak isimlendirilebilecek olan sihir ve büyü gibi tutumlar arasında bir ayrım yaptığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle Hipokrat ekolünün din ve tanrı olgusunu tamamen dışlamadığı görülmektedir.

Hipokrat ekolü ortaya çıktığı dönem boyunca dini tedavi anlayışlarından daha yaygın olmamıştır. Çünkü Hipokrat'ın yaşadığı çağ, tapınak tedavisi olan Asklepios şifa kültürünün en yaygın olduğu dönemlerden birisidir. İnsanlar hastalıklarına hekimlerden çare bulamadıklarında dini tedavilere yönelmişlerdir. Hipokrat ekolü de tapınak şifa anlayışıyla çatışmamıştır. Yunanlılarda, Helenistik dönem boyunca da dini tedavi yöntemleriyle birlikte hekimlerin uygulamalarının da devam ettiği görülmektedir. Bir çelişki olmayacak şekilde dönemin dini ve dünyevi anlayışına uygun olarak bir yanda Asklepios tapınakları diğer yanda hekimler görev yapmışlardır. Böylece Eski Yunanlılarda ilk çağlardan itibaren görülen ve dinsel şifa anlayışı olan mitolojik tedavi usulleriyle, Hipokrat ekolüyle tanınan akılcı şifa anlayışı arasında kesin bir ayrım bulunmadığı görülmektedir. Çünkü akılcı yaklaşımın ortaya çıktığı dönemde dinsel ve doğüstü yaklaşım da devam etmiştir. Eski Yunan halkı da kendi durumlarına göre bunlar arasından tercihte bulunmuştur.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.




Kaynakça

- Akalın, Ş. H. (2011). Türkçe sözlük. 2223. Türk Dil Kurumu.
- Akça, T. (2013). *Bergama Asklepieionu'nun tıbbi bakış açısı ile değerlendirilmesi* (Yayınlanmamış doktora tezi). Çukurova Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Altun, H. (2019). *Asklepios kültü ile düşler ve tedavi* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Anselment, R. A. (1998). *The realms of Apollo: Literature and healing in seventeenth-century England*. Associated University Presses.
- Aydemir, L. (2019). Eski Yunan ve Roma dünyasında şifacı tanrıçalar ve şifacı kadınlar arasındaki ilişki. *Anadolu Araştırmaları*, (22), 55-74.
- Bakır, B., & Başağaoğlu, İ. (2019). *Asklepion'dan Darüşşifa'ya*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Bayat, A. H. (2010). *Tıp tarihi*. Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği.
- Bulfinch, T. (2018). *Klasik Yunan ve Roma mitolojisi*. (Çev. Ö. U. Hoşafçı). İnkılap.
- Burn, L. (2017). *Yunan mitleri*. (Çev. N. Tokdoğan). Phoenix Yayınevi.
- Bynum, W. (2014). *Tıp tarihi*. (Çev. N. Gökçeoğlu). Dost Kitabevi.
- Capelle, W. (2016). *Sokrates'ten önce felsefe*. (Çev. O. Özügül). Pencere Yayınları.
- Cavanaugh, T. A. (2018). *Hippocrates' oath and Asclepius' snake: The birth of a medical profession*. Oxford University Press.
- Çoraklı, E. (2016). *Herodotos ile Hippokrates'te historia (araştırma) sorunu* (Yayınlanmış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demirci, K. (2019). *Eski Mezopotamya dinlerine giriş tanrılar, ritüel, tapınak*. Ayışığı kitapları.
- Eliade, M. (2017). *Dinler tarihine giriş*. (Çev. L. A. Özcan). Alfa.
- Erdemir, A. D. (2014). *Tıp tarihi*. Nobel Tıp Kitabevleri.
- Erdemir, A. D. (2015). *Prehistorik ve ilk çağlarda tıp*. İstanbul Tıp Kitabevi.
- Ferngren, G. B. (2014). *Medicine and religion, a historical introduction*. John Hopkins University Press.
- Hesiodos. (2018a). *Tanrıların doğuşu*. (Çev. F. Akderin). Say Yayınları.
- Hesiodos. (2018b). *İşler ve günler*. (Çev. F. Akderin). Say Yayınları.
- Hippokrates. (2018). *Hippokrates külliyatı*. (Çev. N. Nirven). Pinhan Yayıncılık.
- Homeros. (2019a). *Odyseia*. (Çev. A. Ersoy). Panama Yayıncılık.
- Homeros. (2019b). *İlyada*. (Çev. S. Sandalcı). Yapada Kitap.
- Jouanna, J. (2012). *Greek medicine from Hippocrates to Galen: Selected papers*. Brill.
- Kerényi, K. (2019). *Yunan mitolojisi: Tanrılar, insanlar ve kahramanlar*. Say Yayınları.
- Kosak, J. C. (2004). *Heroic measures: Hippocratic medicine in the making of Euripidean tragedy*. Brill.
- Marietta, D. E. (1998). *Introduction to ancient philosophy*. M.E. Sharpe.
- Martin, T. R. (2017). *Eski Yunan tarihöncesinden Helenistik Çağ'a*. (Çev. Ü. H. Yolsal). Say Yayınları.
- Meier, C. A. (2012). *Healing dream and ritual, ancient incubation and modern psychotherapy*. Daimon Verlag.

- Patacı, B. (2016). Tanrılaştırma ve şeytanlaştırma arasında mitolojik bir figür olarak asklepios. *Milel ve Nihal*, (13), 155-182.
- Pinch, G. (2019). *Mısır mitolojisi eski mısır tanrıları, tanrıçaları ve mitleri*. Say Yayınları.
- Prioreschi, P. (1996). *A history of medicine: Primitive and ancient medicine* (Second Edition). Horatius Press.
- Rhodes, P. J. (2019). *Antik Yunan'ın kısa tarihi*. (Çev. C. Atay). İletişim Yayınları.
- Sandalcı, S. (2019). *Yunan mitolojisi*. İlgı Kültür Sanat Yayıncılık.
- Sarıkcıoğlu, E. (2011). *Başlangıçtan günümüze dinler tarihi*. Fakülte Kitapevi.
- Sigerist, H. E. (1987). *A history of medicine: Early Greek, Hindu, and Persian medicine* (Volume II). Oxford University Press.
- Stewart, C. (2010). Demons and spirits. İçinde N. Wilson (Ed.), *Encyclopedia of Ancient Greece*. Routledge.
- Tarnas, R. (2013). *Batı düşüncesi tarihi-Antik Yunan'dan modern döneme* (Cilt I). Külliyyat Yayınları.
- Vernant, J. P. (2016). *Eski Yunan'da mit ve din*. (Çev. M. Erşen). Alfa.
- Yerinde, A. (2010). Şifa. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 39, 129-131. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.



KUTSAL VE KUTSALLA İLETİŞİMİN BİR UNSURU OLARAK KURBAN (SİNEMİLLİ ALEVİLER ÖRNEĞİNDE)*

 Abdulkadir KIYAK^a

Özet

İnsanın diğer varlıklardan ayırıcı kılan en önemli özellikleri bedeni tabiatı yanında akıl ve duyu sahibi bir varlık olmasıdır. Böyle bir fitrata sahip olan insan hayati fonksiyonlarını sürdürmek için bedeni ihtiyaçlarını karşılamakla yetinmemiştir. Aynı zamanda kendi varlığının bilincine varmış ve hayatının her aşamasında kutsal bir varlığa inanma ve sığınma ihtiyacı duymuştur. Bu inanma duygusu onun "dindar insan" kimliğini kazanmasında temel etken olmuştur. Dindar bir varlık olması neticesinde insan, inandığı kutsal varlıklarla iletişim kurma, onlara yakın olma ve onların kutsiyetinden faydalanma ihtiyacını hissetmiştir. Bu ihtiyaçlar doğrultusunda insanın kutsalla iletişimini sağlaması ise inandığı dinin öngördüğü ibadetler yoluyla gerçekleşmektedir. Çünkü ibadetin özünde kutsal varlıklara yönelik inanç yatmaktadır. İnsanın kutsal varlık veya varlıklar ile iletişimini sağlayan en önemli bir ibadet türü de kurban ibadetidir.

Tarihi süreç içerisinde insanlık tarihi kadar köklü bir maziye sahip olan kurban, hemen hemen bütün dinlerde ve kültürlerde varlığını sürdüren önemli bir ibadet ritüelidir. Kurban, hem ferdi hem de toplumsal boyutu olan bir ibadettir. Kişi kurban ibadetiyle hem inandığı kutsal varlığa karşı kulluk bilincini ortaya koymakta hem de kurbanını ihtiyaç sahiplerine ulaştırarak toplumsal vahdaniyyetin oluşmasına katkı sağlamaktadır. Bu düşünceden hareketle bu çalışmada, Anadolu Aleviliğinin önemli bir kesimini oluşturan Sinemilli Alevilerde kurban ibadeti ile ilgili inanışlar üzerinde durulacaktır. Bu inanışların Dinler Tarihi açısından değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kurban, Anadolu Aleviliği, Sinemilli, Dinler tarihi



THE SACRIFICE AS AN ELEMENT OF THE SACRED AND SACRED COMMUNICATION

(Sample Study Of Sinemilli Alewis)

Abstract

The most important characteristics of human beings that distinguish them from other beings are that they are an intelligent and sensual being besides their human nature. Having such a nature, human beings are not satisfied with only meeting their body needs in order to maintain their vital functions. At the same time, they became conscious of their own existence and felt the need to believe in and take refuge a sacred being at every stage of their life. This sense of believing has been the main factor in gaining his "religious person" identity.

*Bu makale, Sinemilli Aleviliği (İnanç ve İbadet Anlayışlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi), Gece Akademi, Ankara-2018), adlı kitabın ilgili bölümünden geliştirilerek üretilmiştir.

^a Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, abdulcadir.kiyak@inonu.edu.tr

Makale Geliş Tarihi: 07.02.2021, Makale Kabul Tarihi: 03.05.2021

As a result of being a religious being, human felt the need to communicate with the sacred beings he/she believed in, to be close to them and to benefit from their holiness. Upon these needs, the communication of human with the holy takes place through the worships prescribed by the religion he/she believes in. Because the essence of worship lies in belief in sacred beings. One of the most important forms of worship that enables people to communicate with sacred being or beings is the worship of sacrifice.

Sacrifice, which has a long history as deeply rooted as human history, is an important worship ritual that continues its existence in almost all religions and cultures. Sacrifice is a worship that has both individual and social dimensions. With the worship of the sacrifice, a person both reveals the awareness of servitude to the sacred being he/she believes in and contributes to the formation of social unity by conveying his/her sacrifice to the needy. Based on this idea, this study will focus on the beliefs of the Alevi of Sinemilli, who constitute an important part of the Anatolian Alevism, about the sacrifice worship. These beliefs will be evaluated in terms of History of Religions.

Keywords: Sacrifice, Anatolian Alevism, Sinemilli, History of religions



Giriş

İnsanlık tarihi kadar köklü bir geçmişe sahip olan kurban ibadeti, pek çok dini ve kültürel yapılarda yer alan evrensel bir ibadet fenomenidir. Kurban ibadeti toplumsal birlikteliği ve devamlılığı sağlama noktasında sahip olduğu işlevsel fonksiyonlarından dolayı Sinemilli Alevilerinin inanç ve ibadet anlayışında da merkezi bir yer teşkil etmiştir. Bu makalede, Anadolu Aleviliğinin önemli bir kesimini oluşturan Sinemilli Alevilerde kurban ibadeti ile ilgili inanışlar konu edilmiştir. Çalışmamızdaki amaç Sinemilli Alevilerinin kurban ibadeti ile ilgili uygulamalarının Dinler Tarihi açısından izdüşümlerinin tespit edilmesidir. Çalışma Dinler Tarihi disiplinine bağlı teorik yönü de bulunan bir alan araştırmasıdır. Yapılan alan araştırmasında katılımcı gözlem ve mülakatlarla veriler toplanmıştır. Elde edilen veriler Dinler Tarihi'nin metodları çerçevesinde sınıflandırılmış, betimlenmiş, objektif ve işlevselci bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Çalışmada elde edilen veriler Dinler Tarihi'nin deskriptif metoduna bağlı kalınarak öncelikle Sinemilli Alevilerinin kurban ibadeti ile ilgili uygulamaları tasvir edilmiş, daha sonra karşılaştırmalı-tarihi yöntemle Sinemilli Alevilerdeki kurban ibadetinin oluşmasında diğer dini ve kültürel yapıların etkileri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Ayrıca alan çalışmasındaki kaynak kişiler ifşa edilmemek amacıyla "KK" (Kaynak Kişi) şeklinde kodlanarak adının ve soyadının birinci harfi gösterilerek yazılmıştır. Bu kodlamada kaynak kişiler tarafından verilen doğum tarihi, doğum yeri ve meslekleri de aktarılmıştır.

Çalışmada Anadolu Aleviliğinin önemli bir kesimini oluşturan Sinemilli Alevilerde kurban ibadeti ile ilgili inanışlar ve bu inanışların Dinler Tarihi açısından değerlendirilmesi yapılacaktır. Ancak konunun daha iyi anlaşılması için Sinemilli Alevilerin kısa tarihçesi hakkında bilgi vermeyi de uygun bulduk.

A. TARİHİ SÜREÇTE SİNEMİLLİ ALEVİLER

Anadolu'ya Horasan'dan geldiği söylenen Sinemillilerin, Kahramanmaraş ve Erzincan'a göç etmeden önceki yerleşim yerlerinin Elâzığ olduğu söylenir. Türkiye'nin değişik bölgelerine yayılan

Sinemillilerin ortak atası kabul edilen Sultan Sinemilli'nin türbesi Elâzığ'ın Keban ilçesine bağlı Piran beldesinde yer almaktadır. Sultan Sinemil türbesi günümüzde hem yöre halkından hem de çevre bölge halkından gerek Sünni gerekse Alevî kesim tarafından yoğun olarak ziyaret edilmektedir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Kıyak, 2012, s. 186-188). Başbakanlık Arşivlerindeki mevcut kayıtlarda da bu paralelde bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Cevdet Dâhiliye'de 2444 numara ile kayıtlı bir belgede "... aşiretin başka bir aşiret dâhilinde olmayıp eskiden beri Sinamillü (سنداملو) ismiyle başlı başına müstakil bir aşiret olarak daha önce vatanlarını terk ederek adı geçen eyalete (Maraş'a) nakl ve iskân etmiş oldukları..." (BOA, C.DH, 2444) yer alan bilgi Sinemillilerin Kahramanmaraş bölgesine daha sonradan göç ettiklerini göstermektedir. Yine arşivlerde yer alan "... Maraş kazası aşireti olmayub Harbrut (Harput)'dan gelmiş ve Maraş toprağında mütemekkin olmuş olub..." (BOA, C. DH, 871; Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Ulubaş, 2016) bilgisi Sinemillilerin önceki yerleşim yerlerinin Harput olduğu ve Maraş bölgesine daha sonradan göç ile geldiklerini teyit etmektedir.

Sinemillilerin Kahramanmaraş'a göç tarihleri kesin olarak ortaya konulmasa da Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde 1735 yılında Ahsendere civarında, 1785 yılında ise Sinemilli aşiret mensuplarının Pazarcık dolayında yaşadıkları söylenmektedir (BOA, Maraş, nr. 3, s. 39). Hatt-ı Hümayun kaydında ise aşiretin bir kısmının da H. 1229 (M. 1813/1814) yılında Akçadağ civarında yaşadıkları ifade edilir (BOA, HH, 1326/51704). Sinemillilerin Maraş'a göç etmeden önce bir müddet Akçadağ'da kaldıklarını, içlerinde seyyid ve dedelerin bulunduğu belirtilir (Karakaya-Stump, 2016, s. 126-127).

Günümüzde yoğun olarak Kahramanmaraş ilinde yaşayan Sinemillilerin ana yerleşim noktası Elbistan'a bağlı Kantarma köyü ve eskiden bu köyün mezrası olan Gücük'tür. Kantarma köyündeki Sinemilli dedelerine ait Kahramanmaraş iline bağlı Pazarcık ilçesinin Maksutuşağı ve Çağlayancerit'e bağlı Bozlar köylerinde ve çevre yörelerde bu koldan gelen Sinemilli dedeler vardır. Ocağın Nadarlar olarak bilinen küçük bir kolu da Erzincan'da özellikle merkeze bağlı Vağaver (şimdiki Cumhuriyet mahallesi) ile Kemah'a bağlı Nadaroğlu (yeni adı Dereköy) ve Apuşta (yeni adı Aksakal) köylerinde yaşarlar. Vağaver köyünden bir dede ailesi de, dört kuşak önce Elâzığ'ın Keban ilçesine bağlı Bayındır köyüne giderek burada talibleriyle beraber yaşamaya başlamıştır. Sinemillilerin mürşid olarak tanıdıkları Ağuiçen ocağının Koca Seyyid kolundan gelen dedeler ise Elâzığ merkeze bağlı Sün köyündedir. Bir kısmı ise yakın tarihte Sün köyünden Erzincan merkeze bağlı Söğütözü köyüne, Erzincan'ın Kemah ilçesine bağlı Beşikli ve Sürek köylerine, Elâzığ merkeze bağlı Pirinççi köyüne, Malatya'nın Darende ilçesine bağlı Yeniköy köyüne, Kahramanmaraş'ın Elbistan ilçesinin Gücük ve Kantarma köylerine ve Adıyaman'ın Çelikan ilçesinin Bulam kasabasına göçmüşlerdir (Karakaya-Stump, 2016, s. 115-116). Malatya Arguvan yöresindeki Atma/Atmalı aşiretinin Sinemilliler Ocağı'na bağlı olduğu ifade edilir (Saltık, 2011, s. 309). Yine Arguvan ilçesinin Konakbaşı köyünün Sinamil mezrasında oturan dedelerin Elbistan'dan geldikleri ve bu ocağın temsilcileri olarak varlıklarını sürdürdükleri belirtilir (Güzel & Güzel, 2010, s. 11).

Malatya-Elbistan yolu üzerinde Elbistan'a 30 km. kala Gücük ve Kangal köyü sınırını ayıran ve resmi kayıtlarda "Sinemilli Sınır Taşı" olarak yer alan uzun ve yontulmuş bir taştan başlayan Sinemilli yerleşim bölgesi Güneydoğu Torosların bir uzantısı olan Nurhak, Engizek, Koç dağları ve etekleri ile Adana'nın Ceyhan ilçesinin Kızıldere köyüne kadar uzanmaktadır. Ayrıca Sarız, Gürün ve Pınarbaşı

ilçelerinde de on, on iki kadar köyde de Sinemilliler yaşamaktadır (Sinemillioğlu, 2015, s. 46). Malatya'nın Arguvan ilçesinin Gökağaç, Kuruttaş ve Şotikler köylerinin bir kısmının Sinemililer Ocağı'na bağlı olduğu söylenir. Özellikle Gökağaçlılar, rehber yönünden Sinemililer Ocağı'na, Pir'e bağlılık konusunda Saz köyündeki dedelere, mürşide bağlılık konusunda ise Elbistan ilçesindeki dedelere bağlıdırlar. Ayrıca Gökağaç köylülerinin Kahramanmaraş'ın Pazarcık ilçesinden geldikleri ifade edilmektedir (Gaspak, 2017, s. 86).

B. KUTSALLA İLETİŞİMİN BİR UNSURU OLARAK KURBAN

Kutsal kavramı geniş bir anlam yelpazesine sahip olsa da çalışmamızda kutsal kavramını dini argümanlara referansı boyutuyla ele alacağız. Kutsal, Türkçe'de, güçlü bir dini saygı uyandıran ve uyandırması gereken kutsi, mukaddes, tapınılacak ve yolunda can verilecek derecede sevilen, Tanrısal olan gibi manalara gelir. Kutsallık ise menşei ve özü itibariyle gizemli ve tabiatüstü güçle olan teması sebebiyle bir kısım eşyaya, bazı insanlara, hayvanlara, bazı yerlere, olay ve faaliyetlere atfedilen üstünlük ve meziyettir (Türk Dil Kurumu, 1988, II, 939). Bu bağlamda kutsalı belirleyen en önemli unsur, kişinin kaynağının dayandığı tabiatüstü sayılan varlığa sevgi ve korkuya dayalı bir duyguyla bağlanma eylemidir (Güç, 2002, XXVI, s. 495). İlkelerin inancında kutsalı ihtiva eden veya kendinde tezahür ettiği yer, nesne ya da kişilerde yer alan üstün güç "mana" olarak adlandırılır (Ünal, 2005, s. 30). Kutsal varlık ve nesnelere kendisinde var olan bu mana gücünden dolayı çiğnenmemesi gereken bir tabudur. Bunu sağlayacak olan da dünyevî veya uhrevî müeyyidelerdir. Ayrıca kutsal rasyonel görev ahlâkı (veya duygusu) ile de ilişkili olup emir ve yasaklarla toplumu yönlendirir. Böylece toplum kutsal olana saygı gösterir ve onunla ilişkisini diğer toplumsal fenomenlerden farklı şekilde sürdürür (Demirci, 2002, s. 495).

Kutsal, bir din içerisindeki unsurları birbirine bağlayarak o dinin bütünlüğünü sağlayan veya kuşatan en temel elemandır. Din Bilimleri'nin genel tanımına göre kutsal, politeizmden monoteizme kadar bütün din biçimlerinin özünü oluşturur. Herhangi bir dinde inançlı kabul edilen kişiyi Tanrı'ya, ritüele, cemaate, doktrine ve ahlâka bağlayan, onun din çerçevesinde kalmasına katkıda bulunan temel tecrübe kutsal duygusudur (Demirci, 2002, s. 495). Daha da ötesi kutsal bir dini yapıda Tanrı kavramından daha köklü yer teşkil eder. Budizm ve Caynizm gibi dinler örneğinde de görüleceği üzere bir dinin ilah konusunda kesin bir kavramı ve anlayışı bulunmayabilir ama kutsal ile din dışı (profan) alan arasındaki kesin ayırımı yapmayan hiçbir din yoktur. Homo religiosus (dindar insan) bir varlık olan insan da herhangi bir şeyi ciddi olarak kutsal kategorisinde anlayan bir varlıktır (Sharpe, 1986, s. 160; Alıcı, 2007, s. 316-317).

Kutsal, yaygın kullanımıyla genellikle din kavramıyla birlikte ele alınır. Bu durumda din, öncelikle zihinlerde kutsal terimini çağrıştırmakta, kutsal alana yönelik duygu ve düşüncelerle tavır ve davranışları ifade etmektedir. Kutsal hakkında yapılacak bir araştırma, ister istemez dinin nasıl tanımlanacağı meselesini de gündeme getirmektedir. Dinin tanımlanması hususunda kutsal kavramı, belirleyici bir rol oynamakta ve Dinler Tarihi biliminde "kutsalın tecrübesi" dini tanımlayan terimler arasında yer almaktadır. Kutsal, din ile olan bu münasebeti sonucunda Din Bilimleri'nin önemli konularından biri haline gelmiştir. Bu bağlamda kutsal ile din veya dini olan ile kutsal hemen hemen

birlikte anılmaya başlanmıştır. Hattâ Dinler Tarihi, kutsal gerçekliğin açığa çıkması bağlamında kutsalın tezahürlerinin birikimi olarak görülmüştür (Yıldırım, 2007, s. 60).

Kutsal kendini ancak profan yani din dışı kavramıyla ifade edebilmektedir. Zira Eliade, kutsalın yapısını açıklarken, kutsalı ifade edebilmenin veya anlamının en iyi yolunun onun profanla yani kutsal olmayan ile karşılaştırmakla mümkün olabileceğini ifade eder. Dinler, kutsal gerçekleri açığa çıkarmaları neticesinde kutsalın tezahürlerinin bir birikimi neticesinde bir dini sistem olarak varlıklarını ortaya koyarlar. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Eliade, 1991, s. VIII-XI).

Eliade'a göre "kutsal varoluşun" bilincine vararak yaşayan insan "homu religiosus" yani dindar insandır. Dindar insanda yaşayış ve davranış biçimlerini kutsalın tezahürleri çerçevesinde düzenler. O kendini bu aşkın/kutsal gerçekliğe adayarak ve dünyada özgün bir varoluş biçimini üstlenerek yaşamaktadır. Dindar olmayan insanın ise aşkın olanı reddettiğini, gerçeğin mutlaklığını öteleyerek göreceli olduğunu kabul ettiğini ve varoluşunun anlamından şüphe duyduğunu ifade etmektedir (Eliade, 1991, s. 179). Esasen Eliade "kutsal, şuurun yapısı içinde bir unsur olup, şuurun tarihi içinde bir dönem değildir" ifadesi ile insanın yaratılışı ve tabiatı gereği dindar bir varlık olduğuna vurgu yapmaktadır. Anamlı bir dünya, kutsalın tezahürü olarak adlandırabileceğimiz diyalektik bir sürecin sonucudur. Zira tabiatüstü varlıklar tarafından vahyedilen "paradigmatik" modellerin taklidi ile insan hayatı bir anlam kazanmakta ve dini hayatın ilk özelliklerinden birini teşkil etmektedir. Dolayısıyla Eliade'e göre, insan olmak, dini bir varlık olmak demektir (Eliade, 1990, s. VIII).

"Homo religiosus" bir varlık olarak insan, inanç ve düşünsel dünyasında varlık ve nesnelere kutsal ve profan (din dışı) şeklinde ikili bir ayırma tabi tutar. Kutsal ve profan kavramları birbirine zıt iki alanı ifade eder. Dünya, biri kutsal olan diğeri din dışı olan her şeyi içeren iki alana bölünür. Kutsal şeyler, tanrılar ya da ruhlar diye isimlendirilen metafizik varlıklardan ibaret değildir. Bir kaya, bir ağaç, bir su kaynağı, küçük bir taş, bir ağaç parçası, velhasıl herhangi bir şey kutsal olabilir. Bu kutsal şeyler, şeref ve kuvvet açısından din dışı şeylere ve özellikle de insana nispetle daha üstün olarak kabul edilirler (Durkheim, 2005, s. 56-57). Otto, kutsalın bu tecrübesini benzersiz, eşsiz, tamamen farklı, ayrı, bambaşka bir gerçeklik (ganz andre/ wholly other) olarak tanımlar (Otto, 1936, s. 25-30). En ilkel dinlerden en gelişmiş dinlere kadar bütün dinler, tarihsel süreçleri boyunca kutsal gerçeklerin kendilerini dışa vurumları neticesinde kutsalın tezahürünün bir birikimi olarak var olmuştur (Eliade, 1991, s. XI). Rudolf Otto'nun tanımlamasında vurguladığı üzere kutsal büyüleyici (fascinans) ve korkutucu (tremendum) kutupsallığının oluşturduğu bir sırdır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Otto, 1936, s. 12-24). Yani o bazen pozitif bazen de negatif etki yapma gücüne sahiptir. Bütün dini hayat bu iki zıt kutup arasında gidip gelmektedir. Bu kutupların her ikisi de aynı ve tek bir evrenden yani kutsal evreninden kaynaklanır (Adam, 2017, s. 49).

İnsanoğlu içinde yaşadığı fenomen alemi bizzat tecrübe etse de onun dindar bir kimliğe sahip olması metafizik aleme yönelik inanışlarını daha güçlü kılmıştır. İnsanın metafizik âleme yönelik inanışları (kutsal) varlık, (kutsal) mekân, (kutsal) nesne ve (kutsal) zaman boyutunda kendini açığa çıkarır. Zira insanlar, metafizik âlemde özünde kutsalı ihtiva ettiğini düşündüğü bu nesne ya da kişilere "kuvvetleri artıp bana da daha fazla bereket verebilirsiniz" düşüncesinden hareketle bir kısım teberrularda bulunurlar. Bu prensibe "do ut des" prensibi denilir ki "ben vereyim sen de ver" demektir.

İşte kutsalın bir hiyerofanisi olarak kendini gösteren kurban ibadetinin özünde de bu anlayış yer almaktadır. Yani kurban, kutsalın kaynağı kabul edilen aşkın ve üstün varlıklarla insan arasında iletişimi sağlayan temel bir vasıta (Schimmel, 1999, s. 13 vd.).

Kurban kelimesinin etimolojik yapısında da aşkın bir varlık ile insan arasındaki iletişimi görmekteyiz. Arapça “krb” kökünden türeyen kurban, kelime olarak “yakın olma” anlamı taşır. Terim olarak ise kurban, yüce varlık ya da varlıklara veya herhangi bir güce şükran duygularını ifade etme, bir şeyler dileme ya da günahlara kefarete olması gibi nedenlerle sunulan hediyedir (Gündüz, 1998, s. 226; Kurban kelimesinin etimolojik yapısı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Köse, 2019, s. 62-66). Yani kurban, kutsal güçleri etkilemek veya bu güçlerle yakınlaştırıcı bir bağ kurmak için bir insanı, hayvanı veya nesneyi yüce bir varlığa adamaktır. Böylesi bir adama eylemini güdüleyen ise tanrılara hediye verme arzusuna, tanrıların kendilerine kurban olarak sunulan yiyeceklerle bir şekilde besleneceği inancına eşlik eden bir çeşit fedakârlıktır (Sharpe, 2000, s. 44). Kurban inancıyla ilişkili olan ve ön plana çıkan bir diğer kavram ise adaktır. Adak ise tanrıya, kutsal bir şahsa, kutsal bir mekâna, herhangi bir dileğinin olması, yerine getirilmesi şartıyla adı bildirilerek yapılan şartlı bir sözdür. Bireysel veya toplulukça yapılabilen adak bir nesne olabileceği gibi, bir hareket, bir davranış tarzı, bir dua da olabilir (Tanyu, 1967, s. 9).

Kurban sunma genel olarak saygılarını sunmak, şükretmek, yalvarma ve kefarete ödemek olmak üzere dört amaç etrafında gerçekleşir (Henninger, 2005, s. 8001). Bütün bu amaçlar göz önüne alındığında kurban, kutsal varlıklarla karşılıklı alışveriş içine girmeyi, doğaüstü bu varlıklarla yakınlaşmayı sağlayan bir inanç pratiği olarak kendini gösterir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Güç, 2002, s. 433-434).

Kurban nesnesiyle dua arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Kurban edilecek hayvan ya da nesne dualandıktan ya da birtakım uygulamalardan geçtikten sonra kutsallık mertebesine erişerek kurban formuna bürünmektedir. Özellikle kanlı kurban ritüellerinde bu durum açık bir şekilde yer almaktadır (Köse, 2019, s. 77). Yani kurban ritüelinin yarattığı kutsal bağlam hayvanı kutsallaştırmakta, söz konusu kutsallık onu yiyenlere geçmektedir. Böylece kutsalla irtibat kurma işlemi tamamlanmaktadır (Hubert & Mauss 1964, s. 13). Kurban sunumunda bulunan kişi veya topluluğun doğaüstü varlıklara yakınlaşacağı, onlarla bir iletişim kurabileceği düşünülmektedir. Aynı zamanda kurban sunumuyla kutsal arasında bir bağ kurulmakta ve kutsalla direk temasın sakıncaları kurban pratiğiyle ortadan kaldırılmaktadır (Selçuk, 2016, s. 36). Kurban ritüelinde kutsal dünyaya ait olan bu nesnelere, sunuda bulunan kişinin de profan dünyadan kutsal dünyaya geçişini sağlayacaktır. Dolayısıyla kurban sunumu yapan kişi, kurban ritüeli öncesi ve sonrası aynı tabiata sahip değildir. O, daha önce sahip olmadığı dini bir nitelik kazanarak kendisini etkileyen olumsuzluklardan kurtulmuştur. Böylelikle kurban sunan kişi bir günah durumundan lütuf durumuna geçmiştir (Hubert & Mauss, 1964, s. 9).

Kurban ve takdimler tanrı ile insanlar, ruhlarla insanlar ve ölümlerle yaşayanlar arasındaki ontolojik dengeyi yeniden kuran fiillerdir (Lasebikan, 1998, s. 578). İnsan kurban vasıtasıyla kutsal varlığa karşı yakarışını, şükürünü, minnet duygusunu, günahlardan pişmanlığını ve geleceğe yönelik istek ve temennilerini dile getirmektedir. Ayrıca kurban kişinin kutsal varlıkla irtibat kurmasını, kutsala özgü gizli bilgiye/bilgilere ulaşmasını, kutsal alanla iletişim kurarak, normal insanlar için sıra dışı olan güç ve yetiler elde etmesini de ifade etmektedir. Kurban ibadetinin özünde kutsiyet için bir fedakârlıkta

bulunma, değerli bir şeyden ya da şeylerden kutsal için vazgeçme gibi bir amaç da dikkati çeker (Gündüz, 2007, s. 65).

Kurbanın sunulduğu aşkın varlıkların, sıradan insanı aşan kuvvetlere sahip bilinçli varlıklar olduğu bilinmelidir. Bu aşkın varlık kapsamına tanrılar kadar ölü ruhları, periler ve cinler de girmektedir. Hatta tarihi süreç içerisinde var olmuş dinler ve kültürlerdeki kurban ritüellerini incelediğimizde bu aşkın varlıklara tabiat ruhlarını dâhil etmek de gereklidir. Kurbanların sunulduğu bu aşkın varlıklarla insanların sahip olabileceği yegâna ilişki, onların sahip oldukları söylenen tabiat tarafından belirlenir. Bunlar bilinçli varlıklar olduğundan insanlar onları ancak şuuru vasıtasıyla etkileyebilir. Yani bu aşkın varlıklar ile psikolojik vasıtalar kullanarak, onları ikna etmeye veya sözlerle (dua vs. ile), takdimelerle ya da kurbanlarla iletişim kurulmaya çalışılır. Böylece dinin konusu ve gayesi bu hususi varlıklarla bizim ilişkimizi düzenlemek olduğundan ancak dualar, kurbanlar, kefaret ayinleri vs. var olduğu zaman bir dinin varlığından söz edilebilir (Durkheim, 2005, s. 49).

Tevrat'ın Tekvin bölümünde insanlık tarihinde ilk kurban sunusu olarak Hz. Adem'in oğullarından Habil ve Kabil'in Tanrı'ya yaptıkları takdimelerden bahsedilmektedir. Âdem ile Havva'nın çocuklarından Kabil'in çiftçi, Habil'in ise çoban olduğundan bahsedilir. Kabil, toprak mahsullerinden; çobanlıkla uğraşan Habil ise sürüsünden doğan ilk hayvanların özellikle de yağlarından Tanrı'ya sunu yapmıştır. Tanrı'nın bu sunulardan Habil'in kurbanını kabul etmesi Kabil'in öfkelenerek Habil'i öldürmesiyle neticelenir (Tevrat: Yaratılış 4: 3-4). Hıristiyan ve İslam geleneğinde de yer verilen bu olay hayvan kurbanına meşru bir kanıt olmuştur. Kabil'in sunduğu kurbanın kansız olmasının yanında ilk mahsulden olmaması, Habil'in ise sunduğu kurbanın hem kanlı hem de ilk ürün olma özelliği taşıması, Tanrı'nın kurbanı hangi şekilde kabul edeceğini göstermektedir. Adı geçen kıssada, Yahudilikteki kurban ritüelinin Tanrı katındaki kabul derecesi belirtilmekle beraber kanlı ve kansız kurbanın kutsal olarak görülen üç kitaptaki ilk örneği görülmektedir (Köse, 2019, s. 99).

Neredeyse insanlık tarihi kadar bir geçmişe sahip olan kurban ritüeli, ilkel kabilelerden ilahi dinlere kadar dini geleneklerde ve kültürlerde farklı şekillerde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla öne sürülen olgulara dayanarak kurban çeşitleri hakkında farklı sınıflandırmalar yapılabilir (Belli olgular kapsamında dinlerde ve kültürlerde kurban çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Güç, 2018, s. 47-88). Ancak kurban olarak sunulan sunular açısından kurbanlar genel olarak iki kısma ayrılır: 1- Kanlı Kurbanlar 2- Kansız Kurbanlar

Kanlı kurbanlar, kurban olarak sunulan hayvan ve insan gibi varlıkların kanlarının akıtılarak yaşamlarının sonlandırılmasına yönelik törenleri içerir. Bu türden kurban törenlerinde kurbanlar kesilerek, yakılarak veya kısmen kanını akıtılarak yani kesilecek kurbanın herhangi bir uzvunun veya organının kesilmesi şeklinde gerçekleştirilmektedir (Erginer, 1997, s. 139; Köse, 2019, s. 69; Gündüz, 2007, s. 66; Çetin, 2012, s. 110). Tarihi süreçte kanlı kurbanlardan insan kurbanlarının yerini zamanla parmak veya saç kesme, kan akıtma, kendini yaralama gibi eylemler almıştır (Henninger, 2005, s. 7998).

Kanlı kurban törenleri, kurbanla kan arasında bir ilişkinin olduğunu bize göstermektedir. Kemik ve kan, birçok gelenekte hayat sıvısı olarak adlandırılmakta ve canlının yaşamının ana unsuru olarak kabul edilmektedir. Yani kanın insanın yaşamsal sıvısı olması gerçeği, kana büyüsel ve kutsal özellik

atfedilmesini sağlamıştır. Bu anlayış perspektifinde kan akıtılması hayatın Tanrı'ya sunulmasını temsil etmektedir. Çünkü hayatı veren ve hayata egemen olan kutsal varlıklara sunulabilecek en güzel takdime hayatın ta kendisidir. Kurbanda, canlı yaşamının sona erdirilmesinde de böyle bir anlamın olduğu söylenebilir. Hatta pagan geleneklerde görüldüğü gibi hayatla yakından ilişkili olan bu sıvı, bazen tanrıların yiyeceği ya da içeceği olarak da değerlendirilmektedir (Gündüz, 2007, s. 66; Çetin, 2012, s. 110). Bazı dinsel geleneklerde kurbanın kemikleri ve derisine yönelik ritüeller de ön plana çıkmaktadır. Mesela, eski Türklerde kurban edilen hayvanların kemikleri kırılmamakta, köpeklere verilmemekte, ateşte yakılmamakta ve yere gömülmemektedir. Bazı özel ritüellerden sonra kurban kemikleri toplanıp bir kaba konularak kayın ağacına asılmaktadır. Yine at kurbanının kafatasının bir sırtık üzerine konması, derisinin bir sırığa geçirilip at şeklinde asılması da diğer kanlı kurban uygulamaları olarak dikkat çekmektedir (Günay & Güngör, 2007, s. 98).

Kansız kurbanlar, yüce varlık veya varlıklara sunulan temel gıda olarak görülen yiyecek ve içeceklerle beraber bir kısım davranış ritüellerini kapsamaktadır. Zira Ali Rafet Özkan, *Dinlerde Kurban Kültü* adlı eserinde kansız kurbanları kendi içerisinde sunulan kurban nesnelere göre "bedel kurbanı", "mahsul veya gıda kurbanı", "ruhani veya vakıf kurbanı" şeklinde üç gruba ayırmıştır: Mahsul ve gıda kurbanı, toplumların yetiştirdiği tarım ürünleriyle paralellik göstermektedir. Zira toplumlar, hangi tür mahsul yetiştiriyorsa onu takdim edebilir. Dolayısıyla her türlü meyve ve sebze kansız kurban unsuru olarak sunulmaktadır. Ayrıca hamurla yapılan yiyecekler de bu kurbanın içine girmektedir. Bedel kurbanı, insan veya hayvanın vücutlarından alınan bir parçanın sunulması şeklinde gerçekleşmektedir. Saç kurbanı ve iffet kurbanı, bedel kurbanının farklı biçimleri olarak görünmektedir. İffet kurbanının içerisine, cinsel organın kesilmesi, hadım edilme, fani cinselliği terk etme gibi sunmalar girmektedir. Ruhani veya vakıf kurbanı ise, insanların kendilerini Tanrı'ya veya mabetlerinin hizmetine adanması, dünyaya dayalı beklenti ve arzuları terk etmesi, bekâreti koruması, sessizliğe ve ibadete ağırlık vermesi gibi durumlarda görülmektedir (Özkan, 2003, s. 80, 89). Budizmde ve Caynizmde sıkı asketik kurallara dayalı keşiş yaşamı bir ruhani veya vakıf kurbanına örnek olarak gösterilebilir (Gündüz, 2007, s. 70). Caynizm ve Budizm gibi dinsel gelenekler, sahip oldukları bir kısım temel inanç ilkeleri doğrultusunda kanlı kurbanı şiddet eylemi olarak gördüklerinden tamamen reddetmektedirler. Bu dinlerde ahimsa prensibi gereği (hiçbir canlıyı öldürmeme) sunulan takdimelerde canlı hayvanlara yer verilmemektedir. Bu dini geleneklerde kurban olarak tütsü, mum, buhur, yiyecek ve içecekler gibi kansız kurban takdimeleri ön plana çıkmaktadır (Knott, 2000, s. 87).

Kurban yapılan zamana göre sınıflandırıldığında ise düzenli yapılan kurbanlar ve sıra dışı zamansız kurbanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Düzenli yapılanlar aylık, yıllık ya da mevsimlik olarak her yıl periyodik olarak sunulan kurbanları içerir. Zamansız olanlar ise örneğin bir binanın bitmesi, bir zafer kazanılması gibi durumlarda yapılan ve belli bir zamana bağlı olmayan kurbanlardır (Henninger, 2005, s. 8000).

C. SİNEMİLLİ ALEVİLERDE KURBAN İBADETI

Sinemilli Alevîlerinde kurban ibadetinin dayanağı, sunuluşu ve sunuluş amaçları ile ilgili pek çok inanç pratiği tespit edilmiştir. Sinemilli Alevîlerine göre kurban ibadetinin tinsel yönü, insanın kendi özünü Allah'a kurban etmesi yani Hakk'a teslim etmesidir. Sinemilli Alevîlerinde kurbanlar özellikle

cem törenlerinin temel rükünleri arasında yer alır. Zira cemde yürütülen on iki hizmetten biri de kurbandır. Sinemilli Alevilerde cemlerde kesilen kurbanlardan daha çok tercüman kurbanı ve ikrar kurbanı ön plana çıkmaktadır (KK. 3; KK. 7; KK. 17).

Sinemilli Alevilerinde kurbanlar daha çok Tanrı adına ve atalar kültünün bir sonucu olarak ölü ruhlarına kesilmektedir. Kesilen kurbanlarda tapınma, şükür ve her türlü kaza ve musibetten korunma gayesi mevcuttur (KK. 1; KK. 2). Sinemilli Alevileri yukarıda açıkladığımız kansız kurban türünün felsefesini destekleyecek şekilde Allah'ın insanların kestikleri kurbanın etine de kanına da hiçbir şekilde muhtaç olmadığını söylerler. Zira kurban hadisesinde esas olan insanın kendi özünü kurban etmesidir. Zira Sinemilliler bu anlayış perspektifinde Allah için "Yerde sürü varken, gökte koça ne gerek var" anlayışına sahiptirler. Yani insanın bütün kininden, hırsından ve kötü arzularından kurtularak Hakk'a nefsinin kurban edilmesi gerekir. Sinemilliler bu anlayış doğrultusunda Mahzunî'den şu deyişi söylerler:

Bir kurbanın, bir lokmasını yer mi Hakk

Allah neye muhtaç, söyle neyi yok

Havaya bakarsın, kuldan mı uzak

Hedefsize küfür vaciptir softa (KK. 1).

D. KURBAN ÇEŞİTLERİ

Sinemilli Alevîlerinde kanlı ve kansız kurbanlar olmak üzere iki türlü kurban türü mevcuttur:

1. Kanlı Kurbanlar

Sinemilli Alevîlerinde kurban ibadetinin inanç temeli Hz. İbrahim'e dayandırılır. Bu inanç ritüeli ile ilgili olarak ise şu kısca anlatılır:

Hz. İbrahim'in bir sürüsü vardır ve sahibi olduğu bu sürüye üç melek gelir. Bu melekler Hz. İbrahim'i sınamak amacıyla kurt donunda gelmiştir. Melekler sürünün çobanına "Biz buradan bir hamile koyunun karnından bir kuzu alıp götüreceğiz." derler. Bu teklif üzerine çoban "Bu kuzular bana emanettir. Bu kuzuyu size verebilmem için ağama danışmam gerekir" der. Melekler çobana "Biz bekleriz, git danış" derler. Çoban gidip durumu Hz. İbrahim'e anlatır. Hz. İbrahim çobana kuzuyu vermesi için izin verir. Melekler hamile bir koyunun karnını açıp kuzuyu alırlar ve sonra koyunun karnını dikerek oradan ayırırlar. Bu arada İbrahim'in çocuğu olmamaktadır. Bunun üzerine İbrahim "Allahım bana bir oğlan ver, sana kurban edeyim" der. Bu dua neticesinde Hz. İbrahim'in ikinci eşi olan Hacer hamile kalır ve İsmail Peygamber dünyaya gelir. İsmail çok zeki bir çocuktur. Öyle ki yedi yaşına geldiğinde okuma ve yazmayı öğrenmiş ve ilmî seviyesi de oldukça ileri bir düzeydedir. Bu arada Tanrı sürekli İbrahim Peygamber'in rüyasına girer ve "Vaadini yerine getir, vaadini yerine getir" diye ikazda bulunur. İsmail Peygamber olayı kavrar ve babasına "Baba ne yapıyorsun? Sana emrolunanı yap" der. Sonra Hz. İbrahim kararını verir ve oğlu İsmail'i yanına alarak yola koyulur. Hz. İbrahim yolda giderken, bir yandan da topladığı hurmaları oğlu İsmail'e yedirir. Bu arada şeytan boş durmaz ve İsmail'e "Baban seni kesmeye götürüyor" diyerek kandırmaya ve caydırmaya çalışır. İsmail'de elindeki hurma çekirdeğini şeytana fırlatır ve "Git! Lanet şey!" der. Hurma çekirdeği şeytanın gözüne isabet eder ve

şeytanın bir gözü kör olur. Nitekim Sinemilliler arasındaki “Kör Şeytan” tabiri buraya nispet edilir. Neticede Tanrı'nın bu emrini gerçekleştirmek için Hz. İbrahim ve oğlu İsmail Mina dağına gelirler. Hz. İbrahim oğlu İsmail'i yere yatırır ve korkmaması için gözlerini bağlar. Bıçağı boğazına sürmeye başlar. Fakat bıçak kesmez. Bunun üzerine Hz. İbrahim gazaba gelir ve “Neden kesmiyorsun?” diyerek bıçağı taşa vurur. Taş ikiye ayrılır. Bu sırada bıçak dile gelir ve “Ne yapıyorsun, Hakk'dan emir yok kesemiyorum” der. Bu sırada meleklerin İbrahim Peygamber'in sürüsünden aldıkları kuzu koç olmuştur. Melekler koçu Hz. İbrahim'e getirirler. İsmail Peygamber'in yerine bu koçu kurban olarak kesmesinin emredildiğini söylerler. Kurban olarak koç burada kesilir. Ayrıca kurbanlarda çoğunlukla koçun tercih edilmesinde bu olayın etkili olduğu söylenmektedir. Sinemilli Alevîleri kurban olayını Şah İsmail Hatayî'nin şu deyişiyle ifade ederler:

Hak Teâlâ Cebrâil'e
Cebrâil'im gelsün dedi
Varın söylen Halil'ime
Ahdi yerin bulsun dedi

Yine geldi bayram ayı
Titrer Halil'in canı
Yavrum İsmail'im seni
Hakk'a kurbansın dedim

Hak kabul ederse beni
Ata sen hiç çekme gamı
Koç kuzu kurban olmazsa
Serim (başım) Hakk'a kurban dedi

Ellerin bağla bağlandı
Anası uğruna ağladı
Yetmiş yedi kere bıçağı çaldı
Kessene hey zâlim dedi

Bıçak dedi hâşâ hâşâ
Niçün çaldın meni taşa
Taşı kestim baştan başa
Kesmem İsmail'i dedi

İsmail kalktı uyandı
Boyunca nûra boyandı
Yâ Halil nice dayandı
Yavrum İsmail'im dedi
Kurbânı gönderdi delil
Cebrâil önünce gelür
Men senden cömerdim Halil
Kaldır İsmail'i dedi

Ağlar iken gülüştüler
Göz yaşların siliştiler
Hep döşendi Peygamberler
Koç etini bölüştüler

Hatâyî'm bayramda kurbân
Ola derdlilere dermân
Sırâtı geçmeye insân
Korkmasın kullarım dedi (KK. 3; KK. 4; KK. 5).

Sinemillilere göre bıçağın İsmail'i kesmemesi, insanın canı ve bedeninin hiçbir şeye feda edilmeyecek kadar kutsal olduğunu gösterir. Zira insanlar bu düşünceyle hareket ederse dünyadaki zulüm ortadan kalkar (KK. 6). Sinemilli Alevîlerinde Muharrem, Kaza, Hızır ve Kurban Bayramı kurbanlarını daha çok ekonomik durumu iyi olanlar kesmektedir. Ayrıca niyette bulunan bir kişinin eğer niyeti gerçekleşmişse vaat ettiği niyet kurbanını kesmek zorundadır. Kurban olarak koç, keçi, koyun vb. küçükbaş hayvanlarla sığır cinsinden dana kesilmektedir. Ayrıca kurban kesilecek hayvanın sakat ve hasta olmaması, dişlerinin tam olması ve bir yaşını doldurması gereklidir (KK. 2; KK. 4; KK. 3). Sinemillilerde kurban dua ile kesilir. Kurban keserken okunan duaya şu örneği verebiliriz: *"Bismilla Allahu Ekber (üç kez) Vallahu Ekber. La ilahe illallah kurbanı Halil, fermanı Celil, delili Cebrail, canı İsmail (üç kez) tekbiri şahı merdan Ya Ali"* (KK. 7).

1.1. Kurban Bayramı Kurbanı

Sinemilli Alevileri Kurban Bayramı'nda kesilen kurban ritüelini uygularlar. Sinemilliler arasında bu kurbanı gücü yeten herkesin kesmesi gerektiği inancı hâkimdir. Sinemillilerde Kurban Bayramı'nda kesilen kurbanın yedi paydan aşağı dağıtılmaması tercih edilir. Ayrıca bu kurbandan eve bırakılan hisse de pişirilerek misafirlere ikram edilir (KK. 7; KK. 3).

1.2. Hayır Kurbanı

Belli bir sıkıntıyla karşılaşmış ve bu sıkıntısından kurtulanlar veya özellikle devlet kurumlarına atanma gibi önemli bir olaydan sonra insanlar şükür amacıyla hayır kurbanı keserler. Kesilen bu kurban komşulara dağıtılır. Kesilen bu kurbandan asgari yedi eve eşit bir şekilde pay edilmeye özen gösterilir. Hayır kurbanında kurban sahibi kendisine bir pay alarak gerisini dağıtmak zorundadır. Ayrıca gerçekleşen bir ölüm olayında ölümün kırkinci gününde ve yıldönümünde cenaze evi tarafından ölen kişinin hayrı için kurban kesilip, etinin pişirilerek misafirlere ikram edilmesi de bu kurban türüne örnektir (KK. 7).

1.3. Muharrem Orucu Kurbanı

Muharrem Orucu Kurbanı'nın temeli, Kerbela olayına dayandırılır. Kerbela olayında Ehl-i Beyt'in nesli tükenmek üzereydi. Hz. Hüseyin, oğlu Zeynel Abidin hasta olduğu için savaşa katılmasına izin vermez. Ancak Zeynel Abidin savaşa katılmak isteyince babası kendisine "Oğlum sen bizim neslimizi devam ettireceksin" diyerek bu isteğini geri çevirir. Zira Sinemilli Alevilerince Ehl-i Beyt neslinin çektiği sıkıntılar ve soyunun da Zeynel Abidin'le devam etmesi dolayısıyla şükür amacıyla kesilen bu kurban, buruk bir sevinçle eda edilir. Bu kurban, Muharem ayında on iki gün oruç tutulduktan sonra on üçüncü günde kesilir. Kesilen bu kurbanın eti mutlak surette pişirilerek akraba, komşu ve misafirlere ikram edilmelidir. Sinemilliler kesilen bu kurbanın eti piştiğinde, kazanın kapağını açtıklarında kazana şükür ve bereket duası okurlar (KK. 4; KK. 1; KK. 7).

1.4. Hızır Kurbanı

Kurban, tutulan Hızır orucu sonucunda kesilir. 13-14- 15 Şubat'ta Hızır orucu tutulup 16 Şubat'ta Hızır kurbanı kesilmektedir. Bu kurbandan pişirilmeden en az yedi hisse yapılarak dağıtılır. Kurbandan geri kalan kısım ise pişirilerek bayram kutlamasına gelen misafirlere ikram edilir (KK. 7; KK. 2).

1.5. Kaza Kurbanı

Sinemilli Alevileri başlarına gelen bir kaza ve beladan kurtulduklarında şükür amacıyla kaza kurbanı kestiklerini söylerler. Kaza kurbanını daha çok asgari yedi hisse olmak üzere dağıtırlar. Fakat bununla beraber bazen kesilen kurban pişirilmekte ve hep beraber yenilmektedir (KK. 7).

1.6. Niyet Kurbanı

İnsanların belli niyetlerinin gerçekleşmesi sonucunda vaat edip kestikleri kurbandır. Bu kurban genellikle asgari yedi hisse olmak üzere dağıtılır (KK. 7).

1.7. Tercüman Kurbanı

Görgü ceminde kesilen kurbandır. Görgü cemi, Sinemilli Alevilerinin en önemli ritüellerindendir. Genellikle kış aylarında yerine getirilen bu cemlerde "on iki hizmet" yerine getirilerek ceme çağrılan talipler görgüden geçirilir. Bir kişinin Alevî kimliğine sahip olup, Alevîliğin öğretisi ve yükümlülüklerinden sorumlu olmasının temel şartı görgü cemine katılarak dede huzurunda ikrar vermesiyle gerçekleşir. Görgü ceminin başlangıcında kurban sahipleri belirlenir. Bu cemde adağı

olanların kurbanları daha ön plandadır. Her yılın görgü ceminin kurban sahipleri farklıdır. Görgü cemi başlamadan önce kurbanlardan biri meydana getirilir. Anadolu kültürünün katmış olduğu özelliklere uygun olarak süslenerek bu kurban cem kurbanına uygun bir halde getirilir. Kurban süslenir ve ayakları yıkanır. Bir nevi kurbanı abdest aldırılır. Bu kurban insanlık adına geldiği için uygun bir dua verilir. Cemden sonra lokma yapmak için kesilen kurbanın kemikleri sıradan görülmez. Toprağa gömülür. Bu kurban pişirilerek görgü cemine katılanlara lokma olarak ikram edilir (KK. 3; KK. 2; KK. 7; KK. 16; KK. 17).

1.8. İkrar Kurbanı

Musahiplik ceminde kesilen kurbandır. Musahiplik cemi, Alevîliğin erkân olarak bel kemiğini teşkil eden cemdir. Musahiplik cemi iki aile arasındaki ciddi bir akitleşmedir. Burada dört can akitleşecektir. Bu cem bir anlamda dört kardeşin bir gömlekte yatışını ifade eder. Sinemilli Alevîlerdeki musahiplik cemi, “eline-beline-diline” sahip olmak ve kendi özüyle yüzleşerek yol kardeşliği otokontrol edilerek yapılan bir cemdir. Musahiplik ceminin temeli kırklar ceminde Hz. Ali’nin Hz. Muhammed’le yol göstermek (koymak) için tuttıkları musahipliğe dayandırılır. Ayrıca Sinemilli Alevîleri Cebrail’in de Ali’yle musahip olduklarına inanırlar. Musahip görgüsünden geçen çift verdikleri ikrara binaen bir kurbanlık alırlar. Söz konusu kurbanlık musahiplik ceminde duası yapıldıktan sonra kesilerek pişirilmesi için kurbanıya teslim edilir. Bu kurbanın eti tören sonrasında törene katılanlar tarafından topluca yenilir (KK. 2; KK. 3; KK. 7; KK. 18).

1.9. Tohum Davarı

Sinemilliler köy düğünlerinde kız tarafı farklı köyden ise düğünden bir gün önce erkek tarafınca düğünde kesilmek üzere “tohum davarı” adı verilen bir koçu kız tarafına götürürler. Bu koç kesilerek pişirilir ve düğüne iştirak eden misafirlere ikram edilir. Ayrıca Sinemillilerde gelin indirilince de hayır ve bereket getirmesi temennisiyle ayağına bir koç kurbanı kesilmektedir (KK. 7; KK. 8; KK. 9; KK. 10).

2. Kansız Kurban

Kansız kurbanlar her şeyden önce bitkisel maddeleri kapsarlar. Yani kurban olarak özellikle bir kısım yiyecek ve içeceklerin kurban olarak sunulmasıdır (Güç, 2018, s. 72). Kurban olarak sunulan bu kansız objelere elbiseler, mücevherler, silahlar, kıymetli taşlar ve metaller, metalden yapılmış kurban kapları ve daha gelişmiş medeniyetlerde bir bedel unsuru olarak paralar da dâhil edilmektedir. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere kurbanın bu türü mabede adama ve bekareti koruma gibi bir kısım ritüel davranışlarını da kapsamaktadır. Türk kültür ve inancında kansız kurban ritüellerini sunuluş ve uygulanış biçimine göre saç, çalama/bez bağlama ve dolu/ tolu şeklinde üç alt grupta sınıflandırmak mümkündür. Saç; ağaç, dağ, nehir, ata gibi kült unsurlar ve bunlara bağlı çeşitli ritüel uygulamalar içerisinde, kutsal olarak nitelendirilen ya da kötü ruhları sembolize eden nesnelere sunulan, insanın kendi biyolojik ihtiyaçları bağlamında kullanılmayan ve saç olarak uygulanan kurbanlardır. Bir diğer kansız kurban çeşidi çalama/çalama/yalma/yalama ifade şekilleriyle görülen bez/çaput bağlama geleneğidir. Bu bez belli bir dileğin gerçekleşmesi için bağlandığı gibi hastalık vb. olumsuzluklara sebep olan kötü ruhları vücuttan çıkarmak amacıyla da yapılmaktadır. Kansız kurban ritüellerinden son olarak tolu/dolu olarak adlandırılan ve geçmişten günümüze Türk kültür ve inanç hayatında önemli bir

konumunda yer alan içki içme geleneği görülmektedir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Köse, 2019, s. 122-129; Henninger, 2005, s. 7998).

Sinemilli Alevîlerinde kansız kurban ile ilgili birçok uygulamayı görmekteyiz. Sinemillilerde erkânın temelini teşkil eden cemlerde börek, çörek, tatlı, bisküvi gibi getirilen ve adına lokma denilen uygulamalar kansız kurbanı örnek teşkil eder. Ayrıca sadaka türünden yapılan yardımlaşmalar ve hediyeleşmeler de kurbanın bu türüne yönelik uygulamalardır. Ayrıca cemlerdeki “dolu” içeceği de kansız kurban türüne örnek gösterilebilir (KK. 2; KK. 4; KK. 7).

Kansız kurban ritüelini giriş/geçiş dönemlerindeki bir kısım uygulamalarda da görmekteyiz. Sinemilli Alevîlerde çocuğu olan aileler, yakınları tarafından göz aydınlığı için doğan çocuğa alınan bir hediye ile ziyaret edilmektedir. Aile de gelen misafirlere yemek ve tatlı türünden bir kısım ikramlarda bulunmaktadır. Aynı şekilde bu hediyeleşmeleri ilerleyen süreçteki çocuğun kırklama ve diş hediği gibi törenlerinde de görmekteyiz. Sinemilli Alevî düğünlerinde gelin indirilince kapıdan girerken sağdıç tarafından damın üzerinden “yağlık” adı verilen bozuk paralar, çerezler, şekerler gelinin başına ve etrafa “Ya Allah! Ya Muhammed! Ya Ali!” denilerek saçılır. Gelinin kaynanası da gelinin üzerine buğday serper ve atın ayağında tahta kaşık kırar. Bu uygulama gelinin eve bereket ve bolluk getirmesi düşüncesiyle yapılmaktadır (KK. 7; KK. 11; KK. 12). Sinemilli Alevîlerinde kansız kurban uygulamalarını ölüm sonrası ritüellerde de görmekteyiz. Zira cenazenin defnedildiği ilk günün akşamı yas evinde helva kavrulur ve dağıtılır. Definin ertesi günü veya üç gün içerisinde “can aş” adı verilen bir yemek verilmesi, definden 3- 4 gün veya en fazla bir hafta sonra mezarı kazmaya gidenlere “üç ekmeği” veya “kazma-kürek tıktırtısı” adı verilen uygulamada helva yapılıp dağıtılması ve yemek verilmesi kansız kurban uygulamalarındandır. Yine ölümün kırkıncı gününde ve yıldönümünde cenaze evi tarafından maddi imkânlar nispetinde kanlı veya kansız kurban tercih edilir. Bu bağlam kansız kurban türüne örnek olarak yasa gelen misafirlere yemekler hazırlanıp verilmesi gibi uygulamalar, kansız kurban türüne örnek teşkil eder (KK. 13; KK. 7; KK. 1; KK. 4). Sinemilli Alevîlerince ziyaret mekânlarında bulunan kutsal ağaçlar ile kutsal kabul edilen bir kısım ağaçlara belli dilek ve maksatlar doğrultusunda çaput bağlanması da bir kansız kurban uygulamasıdır (KK. 14; KK. 15).

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İnsanlık tarihi kadar uzun bir geçmişe sahip olan kurban, dinlerin ve kültürlerin içerisinde farklı uygulamalarla varlığını sürdürmüş evrensel bir ibadet fenomendir. Zira kurban, dindar kimliğine sahip olan insanın kutsal varlıklarla iletişim kurmasını sağlayan en önemli ibadet araçlarından birini teşkil etmiştir. Ayrıca kurban ibadetinin hem ferdi hem de toplumsal boyutunun olması bütün dini geleneklerde yer almasını ve evrensel bir inanç unsuru olmasını sağlamıştır.

İnsanın varlığının bilincine varması, dindarlık tabiatına sahip olmasında temel etken olmuştur. Dindarlık tabiatına sahip olan insan ise bedensel ve duyuşsal bir olgunluğa eriştikten sonra hayatının devam eden sürecinde kutsalı tecrübe etmek istemiştir. İnsanın özellikle psikolojik açıdan inanç dünyasında kutsalı dua ve takdimeler ile ikna etmesinin en önemli ibadet araçlarından birinin kurban olduğu görülmektedir. Zira bu sayede o, kutsal varlığa karşı yakarışını, şükürünü, bereketi temini, minnet

duygusunu, günahlardan pişmanlığını ve geleceğe yönelik istek ve temennilerini aktarmaya çalışır. Daha ötesi kanlı kurban törenlerinde kan akıtılması hayatın Tanrı'ya sunulmasını temsil etmektedir.

Sinemilliler arasında özellikle kanlı ve kansız kurban uygulamalarına yönelik birçok ritüel Geleneksel Türk Dini ve kültürünün bir devamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Türklerde kurban, tapınma, dua, şükür, ölüm, ata ruhlarını memnun etme, kuraklığı giderme, hastalıktan kurtulma, barış ve zafer isteği gibi muhtelif amaçlarla uygulanmıştır (Günay & Güngör, 2015, s. 98). Türklerde kanlı kurbanı "tayılga" veya "hayılga" denilmektedir. At, koyun, öküz, deve ve ren geyiği en çok kurban olarak kullanılan hayvanlardır. Kurban edilen hayvanlar arasında en büyük yeri ölümlü atı almaktadır. Çünkü Türkler için at, tehlikeleri haber verdiği sahibinin hem habercisi hem de yardımcısı konumundadır. Türkler ayrıca at ve koyun gibi sıcakkanlı hayvanların evi ve ev sahiplerini felaketlerden koruduğuna inanmaktadır (Küçük vd., 2017, s. 102).

Türklerde bir isteği ve dileğine kavuşan kişi, memnuniyetini ve şükrünü ifade etmek amacıyla "saçı" adı verilen kansız kurban sunardı. Kansız kurbanı "saçı" denildiği gibi dini terim olarak "saçılga" veya "çaçılga" da denilmektedir. Türklerde saç uygulaması, her kavmin kendi emeğiyle kazandığı, kıymetli ve mübarek saydığı nimetlerden yapıldı. Saçı ritüelinde göçebe kavimlerde süt, kımız, yağ; çiftçi kavimlerde buğday, darı, şarap; tüccar kavimlerde para sunu olarak kullanılmıştır (Küçük, Tümer, Küçük, 2017, s. 103). Sinemillilerde özellik ziyaret mekânlarındaki ağaçlar olmak üzere kutsal kabul edilen ağaçların dallarına "dilek adama" adı altında belli dilek ve amaçlar doğrultusunda bez/çaput bağlanması olayı şeklindeki kansız kurban inancı Türlerde de mevcut olup, ağaç dallarına bağlanan bu bezlere/çaputlara "yalama" adı verilirdi (Eroğlu, 2017, s. 200).

Kansız kurban ritüellerine diğer dinlerde de rastlamak mümkündür. Eski Mezopotamya toplumunda Tanrı Enlil ve İştâr'a sunulan hurma, arpa, zeytin yağı gibi sunular da kansız kurbanı örnek teşkil etmektedir (Demirci, 2013, s. 58). Çin toplumunda Tanrılara ve ölen atalara yönelik kurban oldukça yaygındı. Bu kurban uygulamasında kanlı kurbanlar sunulduğu gibi hububat, mayalandırılmış içki, çeşitli yiyecekler ve ipek gibi takdimeler de sunulurdu (Güç, 2002, XXVI, s. 434). Konfüçyanizm'in kutsal metinlerinde ata ruhlarına yönelik kurban sunulduğu ifade edilmekte ve bu hususta "Kurbanını onlar hayattaymış gibi sun" (Konfüçyüs, 2017, (3/12), s. 31) buyrulmaktadır. Japonların milli dini olan Şintoizm'de pirinç ve pirinç şarabından oluşan yemek takdimeleri, elbise ve mesken dâhil üç asli ihtiyaca tekabül eden her şey kurban olarak takdim edilirdi (Güç, 2002, XXVI, s. 434). Zerdüştlükte ise kanlı kurbanlar yanında haoma su, nar suyu, un, meyve, sebze, tereyağı, yumurta da tanrıya sunulan kansız kurbanlar arasındadır (Tıgılı, 2004, s. 87). Kansız bir kurban türü olan Haoma ayini Zerdüş'ten önceki dönemlerde İran toplumunda çok büyük bir öneme sahipti. Çünkü haoma, ilk üç kurbandan (bitki, insan ve hayvan) birini teşkil ediyordu. Bütün bitkilere can verdiğine inanılan haoma olmasaydı, insanların ve hayvanların olmayacağına inanılıyordu. Sarhoşluk değeri oldukça yüksek olan haoma bitkisinden elde edilen içki hayat ve güç vericidir. Sarhoş edici olup, zarar vermeyen tek içki olarak kabul edilirdi. Şaire ilham, savaşçıya cesaret, Mobede zekâ ve ilham bağışlardı. Daha sonra haoma bir adak olarak tanrılara sunulan bir bitki iken bütün âlemi sıvı şeklinde doldurduğuna inanılan Hayat Tanrısına dönüşmüştür (Tıgılı, 2004, s. 89; Küçük vd., 2017, s. 123).

Kansız kurban uygulamasını Hint dinlerinde de görmekteyiz. Hinduizm’de kurban, insanları kurtuluşa götüren yollardan biri olup, özellikle Vedalar döneminde günlük merasimler, ateşte yakılan takdimeleri, kutsal soma içkisini yere dökmeyi, atalara, yer tanrılarına ve ruhlara yiyecek takdimelerini ihtiva etmektedir. Aylık merasimler ise yeni ay ve dolunayda çeşitli Tanrılara, özellikle fırtına Tanrısı İndra’ya sunulan pastalar ve yiyecekler Hint toplumunun inanç yapısındaki kansız kurbanlardandır. Bununla beraber Budizm ve Caynizm gibi dinlerde görülen ahimsa (hiçbir canlıyı öldürmeme) prensibi gereği sunulan takdimelerde canlı hayvanlara yer verilmeyip mabetlerde tütsü, mum, buhur, yiyecek ve içecekler takdim edilirdi (Güç, 2002, XXVI, s.434; Yitik, 2017, s. 115-116). Yine Hindularda bir kısım tarlaların, ağaçların, kayaların ve çaluların etrafında dişi ruhların bulunduğu inanılmakta ve bu ruhlara yönelik ağaç dallarına bez/çaput bağlanmakta, yol kenarlarına yiyecekler, gümüş yaldızlar, kırmızı boya veya pudrayla süslenmiş taşlar bırakılmaktaydı (Knott, 2000, s. 87).

Yahudilikte kurban ibadeti, Musa şeriatında uygun görülen hayvanları boğazlamak suretiyle sunulan kanlı kurbanlar ve çeşitli hububatların takdim edilmesi şeklinde her iki kurban türünün de mevcut olduğu görülür (Yaratılış, 4/3; Levililer, 2/1-14; I. Samuel, 2/12-17). Hıristiyanlık ise başlangıçta kurban ile ilgili inanış ve uygulamalarını Eski Ahit’ten almıştır. Ancak Hıristiyanlıkta kurban inancı Hz. İsa’nın çarmıha gerilmesiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Zira insanların Âdem’den beri devam eden günahlarının bağışlanması için İsa, kendini kurban etmiştir. Bu yüzden Hıristiyanların kurban kesmelerine gerek kalmamış, Pazar günü ve Paskalya bayramında yapılan ekmek-şarap ayini kurbanın yerini almıştır (Güngör, 2017, s. 396). İslam’da ise kurban hicretin ikinci yılından itibaren meşru kılınmıştır (Kevser, 108/2).

Sinemilli Alevîlerinde görülen kanlı ve kansız kurban ritüellerinin birçoğunun diğer din ve kültürlerde de olduğu görülür. Özellikle Sinemillilerde görülen kansız kurban uygulamalarının birçoğunun Türklerdeki kansız kurban uygulamalarıyla örtüştüğü ve muhtemelen geleneksel Türk dini ve kültürünün bir yansıması olarak devam ettiği söylenebilir. Yine Sinemillilerde ölmüş atalara yönelik kurbanları Geleneksel Türk Dini ve kültürel yapısı içerisinde de görmekteyiz. Sinemillilerin bütün kurban çeşitlerinde kurban edilecek hayvanın yaşını doldurması ve kusursuz olması gibi şartları Yahudilik (Tesniye, 15/21; 17/1) ve İslam’da da mevcut olduğunu görmekteyiz (İlmihal II, 1999, s. 6-8). Bu da bize Sinemillilerde kurban inancı ile ilgili uygulamaların şekillenmesinde Sami din ve kültürlerin etkisinin olduğunu göstermektedir.

Netice olarak kurban ibadeti, Sinemilli Alevilerin inanç ve adetlerinin bir gereği kabul edilmektedir. Sinemillilerde tespit edilen kanlı ve kansız kurban ritüelleri, ilkel ve milli dinlerden evrensel dinlere; arkaik toplumlardan modern toplumlara kadar pek çok dini ve kültürel yapılarda da görülür. Sinemilliler arasındaki kansız kurban uygulamaları Geleneksel Türk Dini ve kültüründe “saçı” adı verilen kansız kurbanların bir devamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kanlı kurban uygulamalarının oluşmasında ise inanç temeli olarak Sami dini ve kültürlerin anlayışları etkili olmuştur. Ayrıca kanlı kurban törenlerindeki ritüellerde de Türklerde “tayılga” ve “hayılga” adı verilen kanlı kurban törenlerindeki ritüellerin oldukça etkili olduğu görülür. Şunu da ifade etmek gerekir ki kanlı ve kansız kurban törenlerindeki ritüeller İslami motiflerle Alevi geleneğe ait unsurlarla iç içe karışmış olarak varlığını sürdürmektedir.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.



Kaynakça

- Adam, B. (2017). Kutsal nedir? İçinde D. Arık & A. H. Eroğlu (Eds.). *Halk inanışları el kitabı*. (ss. 45-46). Grafiker Yayınları.
- Alıcı, M. (2007). *Dinler tarihinin batılı öncüleri*. İz Yayıncılık.
- Cevdet Dâhiliye (C.DH), 871, 2444.
- Çetin, Ö. (2012). Kültürlerarası din psikolojisi açısından kan sembolizmi. *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 2(1), 107-142.
- Demirci, K. (2002). Kutsiyet. *İslam Ansiklopedisi*, XXVI, (ss. 495-496). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirci, K. (2013). *Eski Mezopotamya dinlerine giriş*. Ayışığı Kitapları.
- Durkheim, E. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri* (Çev. F. Aydın). Ataç Yayınları.
- Eliade, M. (1990). *Dinin anlamı ve sosyal fonksiyonu* (Çev. M. Aydın). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve dindışı* (Çev. M. A. Kılıçbay). Gece Yayınları.
- Erginer, G. (1997). *Kurban kurbanın kökenleri ve Anadolu'da kanlı kurban ritüelleri*. Yapı Kredi Yayınları.
- Eroğlu, A. H. (2017). Geleneksel Türk inanışları. İçinde D. Arık & A. H. Eroğlu (Eds.). *Halk inanışları el kitabı* (ss. 174-206), Grafiker Yayınları.
- Gaspak, A. (2017). *Malatya yöresi alevilerinin inanç ve uygulamaları üzerine bir araştırma (Arguvan örneği)* (Yayımlanmamış doktora tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güç, A. (2002). Kurban, *İslam Ansiklopedisi*, XXVI, (ss. 433-435). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Güç, A. (2018). *Çeşitli dinlerde ve İslam'da kurban*. Emin Yayınları.
- Günay, Ü., & Güngör, H. (2007). *Türklerin dini tarihi*. Rağbet Yayınevi.
- Gündüz, Ş. (2007). Dinlerde tanrıya yaklaşma aracı olarak kurban, *Uluslararası Kurban Sempozyumu*, İstanbul, ss. 65-74.
- Güngör, A. İ. (2017). Kurbanla İlgili İnanış ve Uygulamalar İçinde D. Arık & A. H. Eroğlu (Eds.). *Halk İnanışları El Kitabı*. (ss. 386-408). Grafiker Yayınları.
- Güzel, B., & Güzel, M. (2010). Konakbaşı köyü. *Arguvan Olgusu Dergisi*.
- Hatt-ı Hümayun Tasnifi (HH), 1326/51704.
- Henninger, J. (2005). Sacrifice. İçinde, Vol. XII, J. Lindsay (Ed), *Encyclopedia of Religion* (ss. 7997-8008.). Macmillan Reference USA.
- Hubert, H., & Mauss, M. (1964). *Sacrifice: Its Nature and Function* (Çev. W. D. Halls). The University of Chicago Press.
- İlmihal II* (1999). İstanbul. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karakaya-Stump, A. (2016). *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevî kaynaklarını, tarihini ve tarih yazımını yeniden düşünmek*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kıyak, A. (2012). *Elâzığ ve yöresinde ziyaret yerleri*. Manas Yayıncılık.
- Knott, K. (2000). *Hinduizm'in ABC'si*. Kabalıcı Yayınları.
- Konfüçyüs (2017). *Sözler* (Çev. B. Akar). Ötüken Yayınları.
- Köse, S. (2019). *Alevî inanç sisteminde kurban ritüeli*. Kesit Yayınları.
- Kutsal Kitap* (2001). İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları.

- Küçük, A., Tümer, G., & Küçük, M. A. (2017). *Dinler Tarihi*. Berikan Yayınevi.
- Lasebikan, G. L. (1998). Eski Ahid'de kurban (Çev. A. Güç). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(7), 575-586.
- Maraş Ahkâm Defterleri (Maraş), 3.
- Otto, R. (1936). *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 University Press.
- Özkan, A. R. (2003). *Dinlerde kurban kültürü*. Akçağ Yayıncılık.
- Saltık, V. (2011). *İz bırakan erenler ve alevî ocakları*. Kuloğlu Matbaacılık.
- Schimmel, A. (1999). *Dinler tarihine giriş*. Kırkambar Yayınları.
- Selçuk, A. (2016). Anşa bacılılarda adak, *ZfWT*, 8(3), 33-52.
- Sharpe, E. (1986). *Comparative Religion: A History*. London Duckworth.
- Sharpe, E. J. (2000). Kurban. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde (26, 433-435). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tanyu, H. (1967). *Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Tıgılı, A. (2004). *Zerdüşt hayatı ve öğretisi*. Beyan Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (1988). *Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ulubaş, M. (2016). *Maraş ve çevresinde aşiretler (1774-1865)* (Yayımlanmamış doktora tezi). Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ünal, M. (2005). *Sami dinlerde tanrı fenomenolojisi*. Laçın Yayınevi.
- Yıldırım, M. (2007). Mircea Eliade'de kutsal ve kutsal zaman kavramı. *Dini Araştırmalar*, 10(28), 59-82.
- Yitik, A. İ. (2017). *Doğu dinleri*. İsam Yayınları.

Kaynak Kişiler


- KK. 1, T. B., 1952 Elbistan Doğumlu, Emekli.
- KK. 2, M. O., 1944 Pazarcık Doğumlu, Dede.
- KK. 3, M. Y., 1920 Elbistan Doğumlu, Dede.
- KK. 4 A. E. B., 1943 Elbistan Doğumlu, Dede.
- KK. 5, M. A. D., 1950 Kahramanmaraş Doğumlu, Serbest Meslek.
- KK. 6, İ. E. E., 1954 Pazarcık Doğumlu, Çiftçi.
- KK. 7, K. E., 1942 Erzincan Doğumlu, Dede.
- KK. 8, Y. Y., 1955 Elâzığ Doğumlu Ev Hanımı.
- KK. 9, Z. B., 1956 Sarız Doğumlu, Emekli Öğretmen.
- KK. 10, Z. S., 1933 Elbistan Doğumlu, Ev Hanımı.
- KK. 11, B. T., 1936 Elâzığ Doğumlu, Ev Hanımı.
- KK. 12, A. E., 1929 Elâzığ Doğumlu, Ev Hanımı.
- KK. 13, S. T., 1976 Erzincan Doğumlu, Ev Hanımı.
- KK. 14, M. S., 1964 Elâzığ Doğumlu, Ev Hanımı.
- KK. 15, G. A., 1938 Elâzığ Doğumlu, Ev Hanımı.

KK. 16, A. E., 1932 Elbistan Doğumlu, Dede.

KK. 17, A. E., B., 1943 Elbistan Doğumlu, Dede.



HİNT DİNLERİNDE GÜNAH ALGISI*

 Abdulkadir KIYAK^a

 Hilal GÜVEN^b

Özet

İnsanın varoluşuyla birlikte ortaya çıkan günah kavramı tarih boyunca yaşamış ve hala yaşayan toplumlarda insan hayatının önemli bir konusu olmuş ve üzerinde önemle durulan bir olgu haline gelmiştir. Özellikle tüm insanların yaşamını ilgilendiren günah konusunda dinler, günahın insana zarar veren tehlikeli boyutunu vurgulayarak inananlarını günaha karşı uyarmıştır. Yine hemen hemen bütün inançlarda insanın işleyebilme temayülünde olduğu günah, kutsala karşı işlenmiş suç, ilahi emir ve yasakların ihlali, bireysel ve toplumsal düzenin bozulmasına yönelik bir davranış olarak kabul edilmiştir. Ancak günahın tanımı, kaynağı ve insan üzerindeki etkileri her dinde farklılık göstermektedir. Her dinsel geleneğin kendi teolojik yapısına uygun şekilde bir günah algısı bulunmaktadır.

Kendini daha çok kurtuluş dini olarak tanıtan Hint dinlerinde insanın sürekli varoluş döngüsünden/samsaradan kurtulması ve özgürleşmesi her zaman için önemli bir konu olmuştur. Ancak insana acı veren bu samsara döngüsünden kurtulmak için insanın uyması gereken bazı kural ve yasaklamalar vardır. Hint dinlerinin temelinde kişinin dünya hayatına bağlılığının nedeni olan cehaletten ve kendi öz varlığını fark ederek karma-samsara döngüsünden kurtulma amacı bulunur. Bu sebeple insanın günahattan uzak, ahlaklı ve erdemli bir hayat sürmesi gerekmektedir. Hint dinlerinde, yaşanan dünya hayatında yapılan günahlar gelecek hayatı, geçmişte yapılan günahlar ise yaşanan hayatı (acıya ve sürekli yeniden bedenlenmeye sebep olduğundan) olumsuz etkilemektedir. Bu durumda, Hint dinlerine göre kurtuluş, genel olarak fiziksel yollarla giderilebilecek maddi bir kirlilik olarak kabul edilen günahattan kaçınarak sağlanabilir. Bu makalede Hint dinlerinde görülen günah algısı ve günahattan kurtuluş için önerilen yöntemlerin neler olduğu incelenmektedir. Aynı zamanda makale Hint dinlerindeki günah anlayışının yansımalarını teolojik yapılarına uygun bir şekilde saptayarak bu konuda katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Günah, Hint dinleri, Nirvana, Karma, Samsara



PERCEPTION OF SIN IN INDIAN RELIGIONS

Abstract

Sin, a concept that has started to be a subject since the first periods of human life with its, has been an important subject for all societies and religions. Sin used to live and still live on earth throughout history and It has

*Bu çalışma; İnönü Üniversitesi- Sosyal Bilimleri Enstitüsü- Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında, Hilal Güven tarafından Doç. Dr. Abdulkadir Kıyak danışmanlığında hazırlanmış olan, İlahi Dinlerde Günah (2020) isimli Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

^a Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, abdulcadir.kiyak@inonu.edu.tr

^b Yük. Lis. Öğr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, hilalguven44@hotmail.com

Makale Geliş Tarihi: 23.02.2021, Makale Kabul Tarihi: 05.05.2021

become emphasized an important phenomenon. Especially religions on the subject of sin, which concerns the lives of all people have warned their believers against sin by emphasizing the dangerous aspect of sin which is harmful to human beings. Again, in almost all beliefs, the sin that man tend to commit, the crime committed against the sacred, the violation of the divine orders and prohibitions are accepted as an act aimed at the deterioration of the individual and social order. However, the definition of sin, its origin and effects on human beings differ in every religion. Every religious tradition has a perception of sin according to its theological structure.

The salvation and liberation of people from the endless cycle of existence / samsara has always been an important issue in Indian religions, which introduce themselves as the religion of salvation. However, there are some rules and prohibitions that people must obey in order to get rid of this samsara cycle that afflicts people. The basis of Indian religions is the aim of getting rid of the cycle of karma-samsara by realizing one's own existence and ignorance, which is the reason for one's commitment to worldly life. For this reason, person should lead a moral and virtuous life away from sin. In the Indian religions, the sins committed in the present affect the future life negatively and sins committed in the past affect present life (because it causes pain and reincarnation). In this case, according to Indian religions, salvation can be achieved by avoiding sin, which is generally accepted as a physical impurity that can be eliminated by physical means.

This article examines the perception of sin accepted in Indian religions and what are the methods suggested for salvation from sin. At the same time, this article aims to contribute to this issue by determining the reflections of the understanding of sin in Indian religions in accordance with their theological structures.

Keywords: Sin, Indian religions, Nirvana, Karma, Samsara



Giriş

Hint Yarımadası'nda yaşayan insanların inançlarını ifade eden Hint dinleri; Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm'i içermektedir. Bu bölgede tarih bakımından ilk olarak ortaya çıktığı düşünülen en eski dini geleneğin Hinduizm olduğu düşünülmektedir. Diğer Hint dinleri, zaman içerisinde Hinduizm'den farklılaşarak ona tepki sonucu ortaya çıkmış dini inançlar olarak kabul edilmektedir (Küçük vd., 2017, s. 173; Yitik, 2016, s. 322). Budizm, M.Ö. VI. yüzyılda Hindistan'ın kuzeyinde yaşadığı düşünülen Buda'nın öğretilerine dayalı bir din olup zamanla gelişip yayılarak evrensellik kazanmıştır. Budizm gibi M.Ö. VI. yüzyılda Kuzey Hindistan bölgesinde ortaya çıkan ve kurucusu Mahavira olan Caynizm, daha çok milli/yerel bir karakter taşımaktadır. Yine Hint Yarımadası'nda ortaya çıkıp milli/yerel bir karakter taşıyan Sihizm ise Guru Nanak tarafından kurulmuş, İslam ile Hinduizm'in karmasından oluşmuştur (Küçük vd., 2017, s. 173; Yitik, 2015, s. 358, 390, 408).

Budizm, Caynizm ve Sihizm dinlerinde, Hinduizm'deki insanlar arasındaki sınıfsal farklılığını ifade eden kast anlayışını reddederek tüm insanların eşit olduğu inancı yer almaktadır. Ayrıca bu dinler, dini öğretiler konusunda Vedaların esas alınmasına, kanlı kurban ritüellerine de karşı çıkmaktadır. Bu dinlerden Budizm ve Caynizm yaratıcı Tanrı fikrinden uzak iken, Sihizm yaratıcı Tanrı fikrini kabul etmektedir. Ancak bu dini inançlarda yer alan bazı dini öğeler Hinduizm'de de yer almaktadır. Bu da Hinduizm'in diğer Hint dinlerine kaynaklık ettiğini göstermektedir (Küçük vd., 2017, s. 173; Yitik, 2015, s. 326). Özellikle Hinduizm'deki samsara, karma ve nihai kurtuluş fikirlerini aynen benimsemekle birlikte bazı ufak tefek değişikliklerle de kabul eden Budizm, Caynizm ve Sihizm dinlerinin kendine

özgü dini fikirleri de bulunmaktadır. Hint dinleri Tanrı ve varlık gibi bazı konularda her ne kadar farklı görüşlere sahip olsalar da insan ve yaşam konularında benzerlikleri bulunmaktadır (Yitik, 2015, s. 368).

Köken olarak Hint Yarımadası'nda ortaya çıkan bu dinlerin özellikle maya/avidya, karma, samsara ve mokşa/nirvana gibi dini öğretiler konusunda ortak noktaları bulunmaktadır (Yitik, 2015, s. 322-323). Hint dinlerinde ortak inançlardan biri dünya hayatının genel anlamda acı ve ıstıraptan oluştuğu ve kötü olduğu algısına sahip olunduğuna yönelik inanıştır. Hint dinlerinde kötü olan bu dünya hayatında hala yaşıyor olmak ya da yaşamaya devam etmek kötülüğün, acının ve sıkıntının henüz bitmediğini, bunlardan kurtulmak için yapılması gereken bir şeylerin daha olduğunu göstermektedir (Eşmeli, 2018, s. 239). Hint dinlerine göre insanın gerçek anlamda nihai bir kurtuluşa erebilmesini engelleyen ve kötü olan bu dünyadaki tekrar tekrar var olmanın sebebi maya/avidya olarak adlandırılmaktadır. Hint dinlerinde insan, dünyadaki varlıkları tam anlamıyla idrak edemez ve bu varlıklarla ilgili olarak bir yanılgı içerisindedir. İnsan, tek gerçek varlık olan Tanrı'yı unuttur, yerine bir yanılsamadan ibaret olan geçici dünyevi varlıklara teveccüh eder. Kişi, dünyevi varlıkların geçici asıl özünü tam kavrayabilirse ve onlara duyduğu arzu ve istekten vazgeçebilirse dünyevi acı ve ıstıraptan kurtulabilir. Ancak, Hint dinlerinde bu durumu kavrayabilmek tek bir var olmayla gerçekleşemez (Yitik, 2015, s. 323-324).

Hint dinlerinde ortak inançlardan biri olan samsara -doğum-ölüm-yeniden doğum döngüsü- yani dünya hayatındaki yeniden bedenlenmeler ile dünyevi varlıkların mahiyeti tecrübe edilebilir. Bu da ancak Hint inançlarında karma yasasıyla sağlanabilir. Bir sebep-sonuç yasası olan karma inancına göre birey, önceki varoluşlarında ne yaptıysa onun sonucuna bağlı bir yaşam sürer ve sonraki yaşamı da önceki yaşamında yaptıklarına bağlıdır. Tanrı'nın ve varlıkların gerçek mahiyetini kavrayıp bu sürekli tekrar eden acı ve ıstırap dolu olan, yaşamsal döngüden kurtulmak, mokşa/nirvana olarak ifade edilir. Bireyin dünyevi istek ve arzulara olan köleliğinden kurtularak sonsuz bir özgürlüğe kavuşması, varlıkların gerçek manalarını kavrayıp cahillikten mutlak bir aydınlanmaya geçmesi durumu Hint dinlerinde ortak bir öğreti olmakla birlikte bu dinlerin temelini de oluşturmaktadır (Yitik, 2015, s. 324-326). Bu durum dini bir kavram olan günah kavramının Hint dinlerindeki algısını da etkilemektedir. Hint dinlerindeki günah algısı bu inançların evrene, insana bakışına ve dünya hayatı görüşlerine bağlıdır.

Hint dinlerinden Hinduizm, Budizm ve Caynizm'de günah maddeyle ilgili olduğu için, günahtan kurtulmanın yolu da yine maddeden kurtulmaktır. Bu durumda görünen maddi âlem sadece bir yanılsama olup onu bilmek için çaba göstermek cehalettir (Albayrak, 2002, s. 91).

A. GÜNAH KAVRAMININ TANIMI

Günah kelimesi etimolojik olarak Farsça bir terim olup, Eski Farsça'da "vinath", zarar, hasar sözcüğünden evrilmiş, Orta Farsça-Pehlevice veya Partça aynı anlama gelen "wināh" veya "winās" sözcüğüyle bozmak, zarar vermek, suç işlemek anlamında kullanılmıştır. Günümüz Farsçasında günah " گناه " suç, tazminat gerektiren eylem olarak tanımlanmakta; hata, kabahat, cefa sözcükleri eş anlamları olarak verilmektedir (Nişanyan, 2009, s. 350).

Arapça'da birçok karşılığı bulunmakla birlikte söyleniş bakımından günaha en yakın kelime olarak "cünah" terimi kullanılmaktadır. Bu kelime Kur'an'daki kullanılışı bakımından "meyletmek, yönelmek"

manasına gelmekle beraber “darlık ve sıkıntı” anlamında da kullanılmıştır (Kılıç, 1984, s. 25). Ayrıca Arapça’da cünah kelimesi “beis, mahzur” gibi anlamlara da gelmektedir. Ancak günahın kelime anlamı Türkçe’de daha kapsamlı ve bu kelime günahı tam karşılamamaktadır. Bu da esas itibari ile bu iki kavramın anlamlarının farklılığını gösterir (Kutluay, 1970 s. 173). Çünkü “cünah”ın eski Farsça’dan Arapça’ya geçtiğini gösteren makul bir delil bulunmamakta (Kılıç, 1984, s. 25) ve Arapça’da kullanılan “zenb, vizr, hub, cürm, masiyet, isyan ve ism” gibi kelimeler Türkçe’de kullanılan günaha anlam bakımından daha yakındır (Bebek, 2016, s. 282).

Batılı kaynaklarda da günahı karşılayan pek çok kelime bulunmaktadır. Örneğin Latince’de “peccatum” Fransızca’da “péché”, Almanca’da “sünde”, İngilizce’de “sin” gibi kelimelerle ifade edilmektedir. (Kılıç, 1984, s. 26) Bu kelimelerden peccatum, birçok din bilgini için ahlaki bir hatayı göstermekte ancak mutlak manada ilahi bir kanuna karşı gelmeyi içermemektedir. Diğer taraftan Batı literatüründe günaha ne hata ne de suçun ifade ettiği anlamı vermeyip, onu ahlaki etkenin arzusunun bozulmasını, sapmasını gösteren bir işaret olarak ele alanlar da mevcuttur. Doğu kutsal metinlerinde (Upanişad’larda) günah “aldatıcı cazibesi olan şey” olarak tarif edilmiştir (Kılıç, 1984, s. 27). Her ne kadar farklı terimlerle ifade edilse de günah kavramı genel olarak Tanrı buyruklarına aykırı düşen, dince suç sayılan, vicdanı rahatsız eden söz, iş ve davranışlarla ifade edilebilir (Meydan Larousse, 1981, s. 432). TDK’da ise günah, “Dinî bakımdan suç sayılan iş veya davranış, vebal” olarak tanımlanır (TDK, 2011, s. 1003).

Kutsal ve tabiatüstü varlık alanlarıyla bağlantılı olduğundan günah, dini bir kavramdır. Kutsalın söz konusu olduğu her yerde kutsalla ilgili emir ve yasakların bulunması da doğaldır. Nasıl beşeri kanun ve kuralların çiğnenmesi suç diye adlandırılıyorsa, dini alandaki hata ve aşırılıklarla ilahi kanunların çiğnenmesi de günah olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla günah, ilahi emir ve yasaklara aykırı fiil ve davranışları ifade etmektedir (Harman, 2016, s. 278; Karagöz, 2007, s. 204-205). Ayrıca insanın iradesinin Tanrı’nın iradesiyle çakışması, kişinin Tanrı’nın rızasına aykırı davranışlarda bulunması olarak da tanımlanabilir. Gazali’ye (d.1058-ö.1111) göre de günah, Allah ile insan arasında meydana gelen bir perdelenmedir (Gazali, 1985, s. 11-12).

Kavramsal olarak günah, dini düşüncenin ilk dönemlerinde var olmakla birlikte birçok farklı şekillerde tanımlanmış olsa da genelde bu tanımlar bir ortak nokta da birleşmiş durumdadır. Özellikle günah, ilk dönemlerde “tabu” düşüncesiyle yakından ilgili olmuştur (Smith, 1921, s. 412). İkel kabilelerde tabu; kutsal, kirli, tehlikeli ve yasak olan şeylerle ilgili sıkı bir ilişkiyi ifade eder (Batuk, 2010, s. 334-335). Bu tür toplumlarda tabu, ihtiyatlı davranılması ya da kaçınılması gereken varlıklar, olaylar ve durumlarla ilgili dokunulmaması, söylenmemesi, yenmemesi ve yapılmaması gereken etkili dini ve sosyal yasaklamaları, kısıtlamaları içeren bir günah anlayışını içermektedir (Küçük vd., 2017, s. 47; Schimmel, 1999, s. 14). Ayrıca tabu, hayvanlar ile ilgili bir takım uygulamaları da kapsamaktadır. Mesela orman hayvanları birçok topluluk tarafından kutsal kabul edilir ve onları öldürmek tabudur. Leopar, piton, tavşan, bukalemun, örümcek, kaplumbağa ve fil bu hayvanlardan en önde gelenleridir. Hatta bir hayvan öldürüldüğü zaman hayvanın ruhu, avcıyı bir hayalet gibi takip etmesin diye teskin edilmelidir (Arslan, 2017, s. 13). Bütün dinlerde görülen günah, dinin emir ve kurallarına, hudutlarına aykırı olarak yapılan ve bunun sonucunda maddi ve manevi bazı cezalara konu olan durum ve davranışlardır

(Gündüz, 1998, s. 148). Başka bir ifadeyle günah, dinde yer alan emir ve yasakların yerine getirilmemesi veya yasaklara aykırı davranılması sonucunda ortaya çıkan dini, ahlaki ve vicdani açıdan sorumluluk gerektiren bir olgudur (Harman, 2016, s. 278). Günah, dinen kötü sayılan fiiller olup ahlaki ve ilahi hukukun bir ihlali ve netice olarak da gerek bu dünyada, gerekse gelecek âlemde, ağır bir cezayla cezalandırılması gereken her türlü fiil ve eylemlerdir (Izutsu, 1991, s. 317).

B. HİNT DİNLERİNDE GÜNAH ANLAYIŞI

Hint Yarımadası'nda ortaya çıkan ve gelişen Hint dinlerinde günah anlayışı, benzerlik göstermekle birlikte dinlerin kurucuları ve tarihi gelişimleri açısından kendilerine has özellikleri de bulunmaktadır.

Hint dinlerinin ortak kavramlarından biri olan "dharma", genel itibarıyla bir kurtuluş doktrini. Dharma'nın karşılığı Türkçe'de tek bir kelimeyle açıklanamaz. "Düzenleyen, bir arada tutan, görev, adalet, din, iyi eylemler" gibi ifadelerle açıklanabilir (Masatoğlu, 2020, s. 5). Dharma, kozmik düzeni sağlayan bir ilke olarak görüldüğü için bu düzeni bozacak davranışlar da Hint dinlerinde günah olarak kabul edilir. Hint dinlerinde bu kozmik düzenin sağlanması ilahi dinlerdeki gibi iyi ile kötünün mücadelesi şeklinde ele alınmaz. Bu mücadele kaos ve düzenin mücadelesidir ve günahlar da kaosun semptomları olarak görülürler. Sosyal düzeni bozan davranışlar, bencilce yapılan davranışlar (*svārtha*) günah olarak algılanır. Günah; sosyal, ruhsal ve fiziksel bir kirlenme olarak görülür. Günahlar *papam* ve *patakam* olmak üzere iki gruba ayrılırlar. Bu gruplandırmanın amacı hangi günaha nasıl bir kefaret ödeneceğini belirlemek içindir. Günahlar ayrıca cinsiyet ve sınıfa (*varna*) göre de sınıflandırılmıştır. Örneğin alkol tüketmek bir Brahmin için günah olmasına rağmen bir Südra için günah sayılmaz. Ya da bir kadın günlük işlerini banyo yapmadan yapabilir ama bir erkek için banyo yapması zorunludur.

Hinduizm'in en eski kutsal metinlerinden Apastamba'da suç ve günahlar iki kategoriye ayrılır:

1. Pataniya: Bir aşağı kasta inme gibi sosyal kast cezaları verilir. Ancak klasik kast sistemi artık uygulanabilir olmadığı için bu davranışlar hala günah olarak görülmesine rağmen sosyal bir maluliyete sebep olmazlar. Bu gruptaki günahlar şunlardır: *Abhisasta* (regl dönemindeki bir kadını öldürme, Vedik alimini öldürme, kürtaja sebep olma), *Vediği* tamamen unutmama, büyük çaplı hırsızlık, *sura* (alköllü içecek) içme, ensestlik, zina ve *adharmā* (sürekli olarak ahlaksız tutumlar sergileme).

2. Asucikara: Bu günahları işleyenler sosyal olarak değil kişisel olarak kirlenmiş sayılırlar. Bu gruptaki günahlar ise şunlardır: Asil bir kadının veya erkeğin alt tabakadan biriyle cinsel münasebet kurması; köpek, insan, domuz, köy horozu veya herhangi etçil bir hayvanın etinin yenmesi; insan dışkısı yemek; ebeveynler veya gurular hariç başka birinin artık yemeklerini yemek.

Baudhāyana Dharmasūtra kutsal metinlerinde ise günahlar üçe ayrılır:

1. Pataniya: Deniz yolculuğu yapmak, bir rahibin malını çalmak, emanete ihanet, anlaşmazlıklarda yanlış delil sunmak, ticaret yapmak, alt sınıflardaki insanlara hizmet etmek, asil olmayan birinden çocuk sahibi olmak.

2. Upa-pataka: Bir kadınla yasadışı cinsel ilişki, bir gurunun kadın arkadaşıyla cinsel ilişki, kast dışı bir kadınla cinsel ilişki, hekimlik yapmak, bir köy rahibi olarak görev yapmak, tiyatro veya dramadan para kazanmak.

3. Asucikara: Kumar oynamak, kara büyü yapmak, tarlaya düşmüş mısırı toplamak, dini okuldan mezun olduktan sonra dört aydan fazla orada kalmaya devam etmek, astrolojiyi meslek olarak yapmak.

Katyayana günahları beşe ayırmıştır. Bunlar:

Maha-papa (ölümcül günahlar), ati-papa (en kötü günahlar), pataka (maha patakaya benzer günahlar), prasangika (suçlularla ilişkili olmak), upa-pataka (küçük günahlar) (Achari, 2017, s. 4, 5).

Hint dinlerinde günah kişisel, ahlaki, ruhsal ve dini görevlerle ilgili olan dharma'nın ihmal edilmesinin sonucu olarak görülebilir. Dharma'daki bu görevler insan yaşamının dört aşamasına doğru anlam evrenini genişletir. İnsan hayatının dört aşaması ya da yaşam evresi olarak ifade edilen varnashrama dharma, aynı zanda Hindistan'ın uzak geçmişinin bilgeleri tarafından oluşturulan dini ve sosyal sistemi içermektedir. Hint dinlerine bağlı kişilerin çoğu bu sisteme en iyi şekilde bağlıdır (Rosen, 2006, s. 38). Hinduizm'de kişinin bu dünyadaki görevlerini açıklayan ifade "varnashrama"dır. Bu görev insanın doğduktan sonra tüm gücünü yaratıcısını anlamaya adanmasıdır (Stein, 1998, s. 4). Bu süreçte aile reisleri, öğrenciler, dervişler (ascetic) ve keşişler kurallara göre yaşarlarsa kurtuluşa ereceklerine inanılır. Varnashrama'da brahmanlar (rahipler, öğretmenler ve entellektüeller), kshatriyaslar (polis, asker ve yöneticiler), vaisyaslar (çiftçiler, tüccarlar ve iş insanları) ve şudraslar (zanaatkarlar ve işçiler) olmak üzere dört "varna" vardır. Öğrencilik hayatı, ev hayatı, emeklilik ve inzivaya çekilme (renunciation) olmak üzere dört tane de "ashram" vardır. Her varna kendi görev ve sorumluluklarıyla birlikte tüm sınıfların etik yasalarını, sorumluluklarını bilmeli yerine getirmeli ve doğru davranışta bulunmalıdır. Çünkü görev ve sorumluluk açısından dört varna /aşama eşit ve aynı değildir. Her varnanın kendine göre uyması gereken purusarthaları vardır (<https://iskconeducationalservices.org/HoH/concepts/key-concepts/varnashrama-dharma/> 04.04.2021).

Purusartha, Hinduizm'de önemli ve anahtar bir kavramdır ve insan hayatındaki dört temel gayenin açıklamasıdır. Bu dört gaye; "Dharma", "Artha", "Kama" ve "Mokşa"dır. Dharma, ahlaki değerlerin doğruluğunu ifade eder. Artha, ekonomik olarak değerli olan şeyler ve zenginlik anlamına gelir. Kama, dar anlamıyla cinsel arzu, daha geniş anlamıyla ise tüm bedensel zevkler anlamına gelir. Mokşa ise insan hayatının esas hedefidir ve kendini bilmek anlamına gelir. Purusartha temel olarak bu gayeleri yerine getirirken yapması gereken ve kaçınması gereken eylemleri ifade eder. Sanskritçe bir kelime olan Purusartha "purusha" (पुरुष) ve "artha" (अर्थ) kelimerinin bir araya gelmesiyle oluşmuş birleşik bir kelimedir. "Purusa" insan ve ruh anlamlarına karşılık gelir. "Artha" ise zenginlik ve amaç anlamlarına gelir. Yani Purusatha etimolojik olarak "insanoğlunun yaşam amacı" anlamına karşılık gelir. (Sarkar, 2017, s. 47). Hinduizmde bireyin dini hayattaki dört önemli amacını ifade eden purusartha insan yaşamının dört evresinin hepsinde takip edilmelidir.

1. Hinduizm’de Günah Anlayışı

Tarihsel olarak en eski inançlardan biri olan Hinduizm’de günah anlayışı, Vedalar ve Upanişadlar gibi birçok Hint literatüründe bulunur. Örneğin Isha Upanişad’da bulunan bir duada: “Sen, bizim yaptığımız her şeyi bilirsin. Bizi günahın aldatıcı cazibesinden korusun” (Işın, 1976, s. 39) ifadesinde günah, aldatıcı cazibe olarak görülür. Aynı şekilde Hint düşüncesinde, Vedalar döneminde, Veda ilahilerinde her şeyi bilen, gören ve hiçbir günahın gözünden kaçmadığı tanrı Varuna, günahkârın kendisine hitap ettiği (günahını itiraf ettiği) tanrıdır ve kutsal metinlerinde günahattan kurtulma arzusu içeren dua ifadeleri bulunur (Bkz. Vedaların ilk bölümü Samhita). Hint kutsal metinlerinde günahkâr günahını bağlanma, gaflet içinde olma, hırsızlık, düşüncesizlik, sarhoşluk, tutsaklık, unutmama, uyku gibi imgelerle insanlık haline yorar ve günahın kasıtlı, planlı olmadığını garanti eder (Eliade, 2017, s. 65; Keith, 1927, s. 560). Günahattan arınmayı da bu insanlık halinden kurtulmaya ve günahkârlık bağlarından uyanmaya, hatırlamaya bağlar.

Hint ahlaki düşüncesinde günah, dünyanın nizamına karşı işlenen suç ve hatalar olarak görülür. İşlenen günahlar nedeniyle dünyanın düzeni (rta) bozulmaktadır (Schimmel, 1999, s. 105). Ayrıca günah, maddi bir şey olarak algılanıp bulaşıcı bir hastalık ve fiziksel olarak ortadan kaldırılabilen bir kirlilik olarak görülür. Bu nedenle günahın suyun temizleme gücü ile giderileceğine inanılır. Örneğin kutsal görülen Ganj nehrinin sularıyla günahların yıkanıp gittiğine inanılır. Günah Hinduizm’de, ilahi otoritelere karşı suçu ifade etmektedir. Ancak günah, Tanrı’dan ziyade daha çok insanların oluşturduğu bir kavram olmaktadır. Bu durum günahın hem maddi hem de manevi karakterinin olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla günahın maddi ve manevi doğasının sürekli birbirine yakın iç içe olduğunu belirtmektedir (Keith, 1927, s. 560-562).

Hint düşüncesinde Upanişadlar döneminde günah, cahilliğin ürünü olarak görülür. Bu cahillik metafiziksel olarak algılanır (Eliade, 2017, s. 326). Mircea Eliade, bu bilgisizliği “Gerçek benliğin” unutulmasına benzetir. Hint dini inancının temel özelliklerinden olan, kişinin gerçeği idrak ederek kurtuluşa ermesini engelleyen maya inancı, Upanişadlar’da günah olarak görülen bilgisizlikle özdeşleştirilir (Eliade, 2017, s. 69). Kişi, varlıkların ya da eşyanın gerçek mahiyetini tam olarak idrak edemediği için en yüce gerçek olan Tanrı’yı unuttur ve bu varlıkların geçici hallerini mutlak hakikat zanneder. İşte bu durum âlemdeki kötülüğün günahın, acının, sıkıntının temel sebebidir (Yitik, 2015, s. 323). Bütün Hindu kutsal yazıların kaynağı olan Brahman, İslamiyet’teki anlamda kişisel sıfatlara sahip zât bir varlık olarak değil, her türlü insani vasıftan yoksun ezeli bir enerji veya ilk madde şeklinde tasavvur edilir (Yitik & Arslan, 2011, s. 227). Upanişadlar’da Tanrı kavramına yakın en yüce hakikat, Vedalar’da her şeyin kaynağı, ilk prensip anlamında kullanılan Brahman’ın bilincine varmak ve onunla aynı, özdeş olduğunu kavramak günahlardan kurtuluş için önemlidir (Güngör, 2009, s. 43). Dolayısıyla dünyevi ve günahkâr ruh mutlak ruhtan ayrıldığı ve yabancılaştığı için günaha bulaşmıştır. Bu günahın temizlenmesi, nihai kurtuluşun sağlanması için ruhsal birliktelik bilincine yeniden ulaşılması gerekir (Yitik, 2015, s. 331).

Hinduizm’de cehaletin oluşturduğu neden-sonuç (nedensellik) yasası Hint dini literatüründe karma inancı adını almaktadır. Bu yasayla beraber doğum- ölüm- yeniden doğum döngüsü şeklindeki ruh göçüyle ifade edilen samsara (tenasüh) inancı da gerekli hale gelmiştir (Ayrıca karma ve tenasüh

konusuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Yitik, 1996). Kâinatın düzenini sağlayan ve yöneten bu yasalar (karma/samsara) Hint dini düşüncesinde günah ve kurtuluş kavramlarını anlamlandırmada ve izah etmede önemli rolü bulunmaktadır. Çünkü Hinduzim’de günah karma ve samsara inancına bağlı olarak bir anlamda bunların sağladığı dünya düzenini bozmaya yönelik bir suç olarak görülmektedir (Küçük vd., 2017, s. 155). Ahlaki bir dünya düzeni olan karma inancına göre bireyin yaptığı her amelin karşılığı dünya hayatındayken verilir. Bireyin ölümünden sonra samsarayla yani ruh göçüyle yine bu dünyada yeniden bedenleşmesiyle amellerinin karşılığını alır. İşte bu döngü Biruni’ye (d.973-ö.1048) göre ruhun kurtuluşu, gerçek bilginin elde edilmesi için samsara döngüsündeki var oluşlarda eşyayı tek tek kavramaya bağlıdır. Çünkü tek var oluşta bu kavrayış mümkün değildir (Biruni, 2015, s. 65). Bu nedenle günahtan ziyade bilgisizliğin oluşturduğu samsara çarkından ve onun neden olduğu sıkıntıdan kurtuluş ve insanın bağımsızlığı bilgisiyle mümkün hale gelir (Harman, 2016, s. 279). Bununla birlikte Hinduizm’de insanın işlediği her günah, karma anlayışından kaynaklı olarak samsara döngüsünü zorlaştırıp uzatabilir (Katar, 1998, s. 46). Hinduizm’de önemli olan bireyin dünya hayatına bağlılığının sebebi olan cehaletten kurtulup Brahman ile kendi öz varlığının özdeşliğini fark etmesidir. Böylece samsara çarkından kurtularak ölümsüzlüğü elde edip tekrar dünya hayatına dönmemesidir (Karaali, 2008, s. 26).

Hinduizm’de herkesin farklı sosyal sınıflara mensup olarak doğması ve hayatı boyunca bu statüde kalması anlayışı olan kast, kişinin dünya hayatında işlediği amellerin sonucu sayılmıştır. İnsanın daha önceki yaşamında yaptığı günahları bu hayatında ödediği gibi şu an işlediği günahları da bir sonraki hayatında daha düşük bir kasta dünyaya gelmesiyle, hatta bitki, hayvan formunda yeniden bedenleşmesiyle ödeyeceği kabul edilir. Bu nedenle kişi dünya hayatındayken günahtan uzak durup iyi ameller işleyerek gelecekteki hayatında kastının yükseleceğine inanır (Harman, 2016, s. 279-280). Hem bir inanç sistemi hem de toplumsal bir olgu olan kasta karşı gelmek günah olarak değerlendirilir. Bununla birlikte Hinduizm günahı kast sisteminde kaynaştırarak aşırı derecede toplumsallaştırır. Özellikle Hinduizm’de bireyin ait olduğu kastın dini ve sosyal görevlerini gerekli ritüellerini düzenli olarak yapması günahlarından kurtuluşu için önemlidir (Eşmeli, 2018, s. 245).

Hinduizm’de Hindu bir rahibi öldürmek, içki içmek, hırsızlık yapmak, gurunun eşiyle zinada bulunmak ve bu kötü eylemleri yapan kişilerle ilişkiyi devam ettirmek ölümcül günahlar olarak görülmektedir. Bu durum Hinduizm’de günahların aynı derecede değerlendirilmediğini göstermektedir. Ayrıca sıradan insan ile üst kasta yer alan birine karşı yapılan kötü eylemler birbirinden farklı değerlendirilmiştir. Bu da insanın değerini belirleme konusunda bir kıstas olarak kullanılan kast sisteminin önemini göstermektedir (Özcan, 2016, s. 207).

Hinduizm’de günahtan kurtuluşun yolları olarak; amel (karma), bilgi, inayet, kurban, oruç, hac, tanrıların isimlerini zikretmek, riyazet, yoga, meditasyon, dua gibi dini uygulamalar sayılabilir. Ayrıca Hinduizm’de hem dini hem de ahlaki bir kavram olan günahtan kurtuluş için öldürme, şiddet, hırsızlık, yalancılık, dünyevi hazlar, cimrilik gibi ahlaki değerlerden de uzak durmak gerekir. Günah işleyenler yaşamları boyunca günahlarının kefaretinin yapacak ve böylece kötü karmalarının sonuçlarını kurtaracaktır. En sık görülen kefaret biçimleri de oruç tutmak, belirli duaları mırıldanmak, banyo yapmak ve başka bir şekilde kendini küçük düşürücü bir davranışta bulunmak (Klostermaier, 2007, s. 48).

Hinduizm’de ilk zamanlarda kurban törenleri günahlardan arınmak için önemli bir yoldur. Kurban törenleri arasında önemli görülenlerden biri atın kurban edilmesidir. Çünkü kraliyet gücünü temsil eden, tanrılarla özdeşleştirilen at, kurban edilerek hem günahlardan temizlendiğine hem de ülkede bereketi, huzuru sağladığı, kralın yerini/hükümdarlığını koruduğuna inanılır (Eliade, 2017, s. 302-303). Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki Hint kültüründe kutsal kabul edilen inek, dokunulmaz, yenilmez, kesilmez olarak tabu sayılmıştır ve ineği öldürmek affedilmez bir günah olarak görülür (Küçük vd., 2017, s. 158).

2. Budizm’de Günah Anlayışı

Hint kökenli bir din olmasına rağmen Hinduizm’deki Vedalar’ın ve Brahman’ın otoritesini ve kast anlayışını kabul etmeyen Budizm’de günah; Hinduizm’deki karma inancıyla beraber bunun sonucu olan tenasüh öğretisi ile bağlantılıdır (Harman, 2016, s. 280). Ancak Hinduizm’de karma anlayışı kast sistemine göre değişmeyen, tanrı tarafından belirlenen mecburi bir kader iken, Budizm’de bireyin kendi özgür iradesiyle yaptığı davranışlara göre bu hayatta ve tenasühle gelecekteki hayatta da yapılanların görüleceği ta ki bu durum Nirvana’ya ulaşıncaya kadar devam edeceği anlayışına dönüşmüştür (Küçük vd., 2017, s. 224). Bu karma anlayışına göre her yeni varoluş kendinden öncekinin sonucu, sonrakinin sebebidir. Bu durum, Budizm’de bağımlı var oluş yasası olarak temel bir öğreti haline gelmiştir. Zira herhangi bir Yaratıcı Tanrı fikrine sahip olmayan Budizm’de varlığın kendiliğinden veya yokluktan tesadüfi bir biçimde varoluşu kabul edilmez. Her şey görecelidir, bir şeyin varlık dünyasına çıkışı, bazı ön şartlara ve diğer faktörlere bağlıdır. Budizm’de bu durum, 12 halkalı “Nedensellik veya Bağımlı Varoluş Yasası” şeklinde tanımlanır. Budizm’de on iki basamaktan oluşan bu ilke, doğum ve ölümden oluşan bireysel döngüdeki sebep-sonuç bağlantılarını açıklamaya çalışır. Bu ilkeye göre bireyin yaşadığı ve yaşayacağı hayatlar, daha önce yaşanmış olanlardan bağımsız olmamakta ve sebebe dayalı olarak sonuçlar ortaya çıkmaktadır (Arslan, 2015, s. 688). Nedensellik ilkesinin ilk ve temel halkası *avidya* olup, eşyanın hakikatine dair yanılgıyı ve cehâleti ifade eder. Bunu eylem, bilinçlilik, zihinsel ve fiziki varlıklar (biçim ve form), beş duyu organı ve zihinden oluşan altı hâssa (yeti), formlarla temas, algılama, varolma/yaşam arzusu, kavrama, oluş, doğuş ve ölüm basamakları izler. Dolayısıyla her durum ve her yeni varoluş, kendisinden öncekinin bir sonucu, daha sonraki durumun ise sebebidir (Yitik, 2015, s. 366).

Budizme göre diğer dinlerin açıkladığı gibi günah diye bir şey yoktur. Aslında bu dinlerde günah, bir ilahi yasa koyucu tarafından ortaya konan bir yasanın transgresyonudur. Budistler içinse günah, beceriksiz veya zarar verici bir eylemdir. Budistler, insanları doğaları gereği günahkâr ya da tanrıya karşı isyankâr olarak görmezler. Her insan, içinde büyük bir iyilik deposuna ve kötü alışkanlıklara sahip olan çok değerli bir bireydir (Dhammanada, 2002, s. 255-256).

Budistlere göre hayat bir ızdırap ve acıdır. Bu acının sebebi arzular ve acıdan kurtulmak içinde arzudan vazgeçmek gerekir. Bunu yapabilmekte doğru bilgi, doğru amaç, doğru konuşma, doğru davranış, doğru meslek, doğru çaba, doğru gözetim, doğru konsantrasyon olarak bilinen sekiz dilimli yolla mümkündür. Budizm’de orta yol olarak da bilinen sekiz dilimli yolda önemli olan günah, kötü ve yasak olan davranışlardan uzak durmak ve kaçınmaktır. Özellikle Budizm’de insanın hırs, nefret, bencillik gibi kötü duygulardan; yalan, dedikodu, iftira, boş konuşma, hırsızlık, zina, içki ve kötü söz söylemek, herhangi bir canlıya zarar vermek gibi kötü davranışlardan uzak durmak gerekmektedir

(Küçük vd., 2017, s. 226-230). Zira Budizm’de kurtuluşun, bağımlı var oluş yasası, acı ve ıstırabın ne olduğunu ortaya koyan dört temel hakikat, sekiz dilimli yol, Buda’yı üstün bir lider olarak görmek Budizm’in temel öğretileri yolu ile gerçekleşir (Yitik, 2015, s. 368-372). Bu öğretilere bağlı kalmak da her Budist için geçerli olmakla birlikte aksi durum ise günaha düşmeye sebebiyet verebilir.

Budizm’de ahlaki olarak öldürmemek, çalmamak, duyuları yanlış yolda kullanmamak, yalan söylememek, alkol ve uyuşturucu kullanmamak gibi beş temel emre de uyulmalıdır. Budist öğretisi dikkate alındığında beş temel ilke bireyin aydınlanma yolunda ilerlemesi için hem zihinsel hem de karakter olarak gelişmesine katkı sağlamayı amaçlar. Bu ilkelerden ilk dördü bu bölgede yer alan Hint toplumu inanışlarıyla neredeyse aynıydı. Ancak alkol yasağı Budizm’i bölgedeki diğer dinlerden farklı kılıyordu. Zira Budizm’in etkili olduğu bölgelerde diğer dini yapılar alkolü tamamen terk etmekten ziyade alkol tüketiminde aşırıya kaçmamayı, dengeli ve ılımlı olmayı savunurlardı. Ancak Budizm sarhoşluğun servet kaybı, kötü sağlık, kötü bir üne sahip olma ve aptallaşma gibi sonuçlarına vurgu yapar. Aynı şekilde kumarın da kişinin toplum fertleri tarafından tecrit edilmesine ve ailevi ilişkilerine zarar vermesi gibi sebeplerden dolayı uygun görmemiştir. Bu zararlı faaliyetleri ve maddeleri (alkol ve diğer uyuşturucu maddelerini) tıbbi bir tedavi haricinde az veya çok tüketenlerin ve yapanların karmasamsara döngüsüne mahkûm kalacaklarını belirtir (Budizm’in bağımlılığa bakışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Arslan, 2019, s. 200-218). Fakat bir bu Budist temel öğretileri ve emirleri yerine getirdiği sürece hayatın gayesi olan Nirvana’ya ulaşır ve günahlarından kurtulmuş olur. Öte yandan günahlardan kurtulmak için meditasyon yapılmalı ve rahiplerin düzenlediği törenlerde günah listesinde geçen günahlardan biri işlenmiş ise günahı itiraf ederek gerekli kefarete gerçekleştirilmelidir (Küçük vd., 2017, s. 237). Ayrıca Budizm’de Vinaya Pitaka’nın Suttavibhanga bölümünde Buddha tarafından konulan ve keşiş ve keşişelerin uymaları gereken patimokkha kuralları vardır. Patimokkha en eski Budist kutsal metni olup, Hint toplumunda o döneme kadar sistematik biçimde ortaya konulmuş ilk dini yasa mahiyetindedir. Buddha tarafından konulan, keşiş ve keşişelerin hayatını organize eden kurallar aynı zamanda manastır geleneklerine uyma, düzenli ve ahenkli bir ortak hayat sürebilmeye ilgili kuralları da içermektedir. Patimokkha kuralları ayda iki kez dolunay ve yeni ay günlerinde yani “Uposattha günleri”nde yapılan toplantılarda okunur ve herhangi bir hata işleyen hatasını topluluk önünde itiraf eder. İşlenen hatanın ağırlığına göre cezalar verilir. En ağır ceza dört büyük suçu işleyen kişilere verilen *parajika* yani manastırdan kesin olarak ihraç edilmedir. Bu parajika suçları; cinsel ilişkiye girmek, hırsızlık veya izin almadan bir şeyi almak, kasten insan öldürmek ve asılsız biçimde beşerüstü yeteneklere sahip olduğunu yaymaktır veya sahip olduğu tabiatüstü güçleri basit bir amaç uğruna sergilemektir. Suçu işleyen keşiş veya keşişeler verilen cezanın gereğini yerine getirmelidir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Arslan, 2015, s. 150-233). Budizm’in ilk dönemlerinde hiçbir şeyin günahtan kurtuluşu sağlayamayacağı inancı olsa da bazı kefarete yöntemleri (günah itirafı, dua, rahiplere para, yiyecek, giyecek yardımı yapma, rahibin belirlediği bir kefarete bedelini ödeme gibi) olmakla birlikte özellikle son dönem Budizm inancında günah işleyen kişi öldükten sonra yeniden doğmadan önce rivayetlerde sayısı sekiz olarak geçen cehenneme gideceklerine inanırlar (Harman, 2016, s. 280).

Budizm’de her günah kendi karmasının bir sonucudur ve işlenen günahın telafisi bu sonuca katlanmaktır. Önemli olan günahın telafisi değil günah işlememeye gayret göstermektir (Harman, 2016,

s. 280). Budizm’de günah konusunda aslanan Tanrı’dan bağımsız bir şekilde sadece dünya hayatındaki acıdan, cehaletten ve yeniden doğmalardan kurtularak Nirvana’ya ulaşmaktır.

3. Caynizm’de Günah Anlayışı

Geleneksel Hint inanışındaki toplumsal sınıf farklılığına ve bu sınıflandırmada Brahminler’in sahip olduğu üstün yetkinliğe, kanlı kurban törenlerine tepki olarak ortaya çıkan bu bölgede ortaya çıkan bir diğer dini gelenek Caynizm’de günah, bu dini inancın en önemli kriteri olan “ahimsa” ilkesini de içeren beş temel ahlak ilkesine ters davranmak olarak görülmektedir. Caynistler âlemde var olan bütün canlı cansız varlıkların bir ruhu olduğuna, bu nedenle her türlü canlıya zarar vermenin yasak sayıldığı ahimsa ilkesine sıkı sıkıya bağlıdırlar (Yitik, 2015, s. 390). Ayrıca milli bir karaktere sahip olan bu inanışta, karma anlayışı ve bunun etrafında oluşan tirtankara, samsara ve nirvana (nihai kurtuluş) gibi kavramlar da önemsenmektedir. Tüm bu ilkeler çerçevesinde Caynizm’e göre âlem ve içerisinde yaşayan canlı varlıklar, bir tanrı ya da tanrısal varlık tarafından yaratılmamış olup bir karmaya bağlı olarak sonsuz bir ruha (jiva) ve ölümsüzlüğe sahiptirler (Küçük vd., 2017, s. 176).

İnsanın dünyadaki iradi davranışlarıyla Jiva’nın (karma ve ruhun) birleşimi sonucu yeni bir karmanın oluşmasından, samsara döngüsünden bu döngü içerisinde işlediği günahtan kurtulamayışından dolayı birçok ruh, bu sonsuz varlık sürecinde/zincirinde devam edip gitmektedir. Ancak ruhun bu süreçten ve bu süreçte işlediği her türlü günah ve bağdan kurtulması, Nirvana’ya ulaşmasıyla mümkündür. Bunun için Caynizm’in yöntem önerisi “üç mücevher” (triratna) olarak kabul edilir. Bunlar; doğru iman, doğru bilgi ve doğru davranış basamaklarından oluşan ve içeriğinde Caynizm’in kutsal metinlerinin doğruluğuna, ruhsal kurtuluşun imkânına, âlemin varlığı ve mahiyeti ile ilgili bilgilerin kabulüne inanmak gibi esaslarda bulunmaktadır. Aynı zamanda Caynizm’in beş temel ahlaki öğretileri olan öldürmemek, yalan söylememek, hırsızlık yapmamak, zinadan uzak durmak, kanaatkâr olmak gibi temel dini esaslara itaat etmek ve gerekenlerini yerine getirmek önemli bir durumdur. Ancak yine de kesin kurtuluş için tüm bunlara iman etmek yeterli değildir (Yitik, 2015, s. 397).

Caynistler bununla birlikte dünyadan tamamen el etek çekip dünyayı terk edebilen çok sert ve zor olan züht hayatını yaşayan kişilerin ancak nihai kurtuluşa erebileceğini kabul ederler (Yitik, 2015, s. 399). Bu duruma da ancak manastır hayatı yaşayan rahip ve rahibeler ulaşabilirler. Manastır dışındaki Caynistler ise beş tane temel ahlaki ilkelere uymak, zihinsel sakinliğe erişmek için meditasyon yapmak, Tirtankara ve diğer manevi liderlere saygı göstermek, işlediği günahları itiraf edip tövbe etmek gibi dini ve ahlaki uygulamaları yapmalıdır (Küçük vd., 2017, s. 181). Caynizm’e göre, kişi başka bir insanın ya da tanrısal varlığın inayeti olmadan ancak kendi kişisel cabasıyla züht hayatının zorluklarına dayanarak kendi nihai kurtuluşunu sağlayabilir (Yitik, 2015, s. 402).

4. Sihizm’de Günah Anlayışı

Sihizm, Hint Yarımadası’nda yer alan Pencap bölgesindeki Nath geleneği, Sant hareketine Baba Ferid, Namdev, Ravidas, Kabir gibi mistik kişilerin yaşam ve fikirleri çerçevesinde oluşan bir inanç olarak görülmektedir. Daha sonrasında Guru Nanak tarafından sistemleştirilen bu inanç, geleneksel Hinduizm ile İslam dinini uzlaştırarak bir ortak yol bulmayı çabalar (Arslan 2015, s. 724). Hindistan’ın

Pencap bölgesinde ortaya çıkan, milli bir karakter taşıyan, İslam dini ile Hinduizm arasında bir “orta yol” bulmaya çalışan Sihizm’de günah; yaratan Tanrı’yı bırakıp geçici dünyaya bağlanmak, doğum ve ölümün kaynağı olan bencillik ve cehalet olarak görülebilir. Sihizm’de yaratılan âlem gerçek, ancak yaşanılan dünya hayatı geçici, değişken ve bir rüyadır (Küçük vd., 2017, s. 191). Sihizm’de bireyin bu geçici dünyevi şeylere aşırı bağlanması, bencilliği ve cehaletinden dolayı Tanrı’dan uzaklaşıp ayrı kalması günah olarak algılanmaktadır.

Bazıları tarafından bir din değil de Hindu bir mezhep olarak görülen Sihizm’de mükemmel bir varlık olan insan, bencil olup Tanrı’yı bırakmış ve geçici dünya hayatına meyletmiştir. Bunun sonucunda karma yasasına bağlı olarak Samsara çarkında dönüp dururlar. Bu samsara sürecindeki acının, sıkıntının, bencilliğin, cehaletin üstesinden gelmek için Tanrı’nın mahiyeti üzerine meditasyon yaparak onunla bütünleşmek kurtuluşa ulaşmada önemli bir yoldur (Yitik, 2016, s. 419-421). Ayrıca diğer Hint dinlerinden farklı olarak Sihizm’de bireyin bu samsara çarkından kurtuluşunu sağlayacak güç ise Tanrı’dır. Sihizm’in diğer Hint dinlerinden bir diğer farkı ise, dünya hayatına tamamen olumsuz bakmaz, bu sebeple çileci ve zor bir hayat tarzını kabullenmez (Küçük vd., 2017, s. 192).

Hint dinlerinde insanların kişisel çabaları sonucunda bireysel kurtuluşlar üzerinde durulurken, Sihizm’de birlik ve beraberlikle insanları dönüştürüp kurtuluşa ermelerini sağlamak vurgulanır (Yitik, 2015, s. 424). Sihler, münzevi hayatı, övünmeyi, hırsı, gıybet etmeyi, yalan söylemeyi, saçları kesmeyi, zina yapmayı, alkol, tütün, uyuşturucu gibi zararlı maddeleri kullanmayı, sınıf ve cinsiyet ayrımını hoş karşılamayıp günah olarak görmektedirler. Ayrıca Sihler için önemli hac merkezi olan Altın Tapınağı ziyaret etme ve buradaki kutsal havuzda yıkanma eylemlerinin günahlardan arınmayı sağladığı düşünülür (Küçük vd., 2017, s. 192).

Sonuç

İnsanın varlığı ile ortaya çıkan günah kavramına tarih boyunca tüm dinlerde rastlanılmaktadır. Bununla birlikte yaşayan dünya dinleri içerisinde tarihi olarak en eskilerinden biri olan Hinduizm’de ve bu dinden ayrılarak farklı birer din haline gelmiş Budizm, Caynizm ve Sihizm dinlerinde de bir günah algısı bulunmaktadır. Aynı coğrafi bölgede ortaya çıkmış ve gelişmiş olan Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm’de ortak bazı inanç ve uygulamalar görülmektedir. Bu ortak noktalar; maya-avidya, samsara-karma, mokşa/nirvana ve yoga-meditasyon olmak üzere dört husustan oluşur. Aynı zamanda bu öğretiler Hint dini düşüncesinde günah ve kurtuluş kavramlarını anlamlandırmada ve izah etmede önemli rol oynamaktadır. Çünkü Hint dinlerinde günah kavramı karma ve samsara öğretilerine bağlı olarak bu yasaların sağladığı ahlaki dünya düzenini bozan suçlar olarak değerlendirilir. Ahiret inancından ya da hayatından pek söz edilmeyen Hint dinlerinde dünya hayatının önemi büyüktür. Bu dinlere göre insan, doğum-ölüm-yeniden doğum çarkından (samsara) dolayı dünyaya çeşitli formlarda gelir ve gider. İnsan bu gelip gitmelerde yaptığı her amelin karşılığını dünya hayatındayken alır (karma). Ancak ahlaklı bir hayat sürmemek, günahtan ve cehaletten kaynaklı sürekli yeniden bedenleşme insana acı ve ıstırap vererek onu zor duruma sokmaktadır. Bu sıkıntılı varoluş döngüsünden kurtuluş Hint dinlerinin ortak amacı haline gelmiştir. Hint dinleri kendilerini kurtuluş dini olarak tanımlamaktadır. Kurtuluşun önemsendiği bu dinlerde özellikle cehaletten kaynaklı dünya hayatının cazibesinden sıyrılıp,

günahlardan uzak ahlaki ve erdemli bir hayat sürmek insanın mutluluğu ve nihai kurtuluşu için önemlidir.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı

Yazarlar makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan eder.

Çıkar Çatışması Beyanı

Makale yazarları aralarında herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.




Kaynakça

- Achari, P. (2017). Hindu concepts of sin (Sirimatham.com). http://www.srimatham.com/uploads/5/5/4/9/5549439/hindu_concept_of_sin.pdf
- Albayrak, K. (2002). Dinlerde günah kavramı ve kurtuluş yolları. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 4(2), 87-107.
- Arslan, H. (2015). Budizm. İçinde B. A. Çetinkaya (Ed.). *Doğudan batıya düşüncenin serüveni* (ss. 675-722). İnsan Yayınları.
- Arslan, H. (2015). Sihizm. İçinde B. A. Çetinkaya (Ed.). *Doğudan batıya düşüncenin serüveni* (ss. 723-755). İnsan Yayınları.
- Arslan, H. (2015). *Kutsal metinlere göre budizm'de manastır hayatı*. Tibyan Yayınları.
- Arslan, H. (2017). Afrika topluluklarında tabiat kültü ve tabii unsurlara atfedilen güçler. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi*, 4(8), 1-16.
- Arslan, H. (2019). Budizm'in bağımlılığa bakışı. İçinde S. Turan (Ed.). *Bedenimizin işgalcileri: Dinlerin bağımlılığa bakışı* (ss. 189-224). Okur Akademi.
- Batuk, C. (2016). Tabu, İslam Ansiklopedisi, C. 39, (ss. 334-335). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bebek, A. (2016). Günah, İslam Ansiklopedisi, C. 14, (ss. 282-285). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Biruni, (2015). *Tahkiku Ma'lil Hind* (Çev. K. Burslan), (Yayına Hazırlayan ve Notlandıran: A. İ. Yitik), (1. Baskı). C. 1. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Dhammanada, Dr. K. Sri, (2002). *What buddhist believe*. Buddhist Missionary Society Malaysia.
- Eliade, M. (2017). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi* (Çev. A. Berktay) (1. Baskı). C. 1. Alfa Yayınları.
- Eşmeli, İ. (2018). Hinduizm'de kamil/kurtulmuş insan. İçinde K. Göz & M. Türkan (Eds.). *Medeniyet insan ve din* (ss. 237-259). Fecr Yayınları.
- Gazali, (1985). İhya-u ulumi'd din (Çev. A. Müftüoğlu). C. 7. Uygun Basım.
- Gündüz, Ş., (1998). *Din ve inanç sözlüğü*. Vadi Yayınları.
- Güngör, A. İ., & Kutlutürk, C., (2009). Upanişadların temel kavramlara getirdiği yeni yaklaşımlar ve Hint dini ve felsefe dünyasına katkıları. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 12(35), 31-46.
- Harman, Ö. F. (2016). Günah, İslam Ansiklopedisi, C. 14, (ss. 278-282). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İşin, M. A. (1976). *Upanişadlar*. Dergah Yayınları.
- Izutsu, T. (1991). *Kur'an'da dini ve ahlaki kavramlar* (Çev. S. Ayaz). Pınar Yayınları.
- Karaali, R. (2008). *Hint kökenli dinlerde kurtuluş anlayışı* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karagöz, İ. (2007). *Dini kavramlar sözlüğü* (3. Baskı). DİB Yayınları.
- Katar, M. (1998). Dinlerde kefarete anlayışı. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 44-58.
- Keith, A. B, (1924). "Sin" (Hindu), Encyclopedia of Religion And Ethics, (ERE) J. Hastings (Ed), C. XI, (ss. 560-562). Charles Scribner's Sons.
- Kılıç, S. (1984). *Kuranda günah kavramı*. Hibaş Yayınları.
- Klostermaier, K. K. (2007). *Hinduism*. Oneworld.
- Kutluay, Y. (1970). Günah, Türk Ansiklopedisi, C. XVIII, MEB.
- Küçük, A., Küçük, M. A., & Tümer, G. (2017), *Dinler tarihi* (9. Baskı). Berikan Yayınları.

- Masatoğlu, M. (2020). Dharma kavramı ve purushārthalar. *Dini Araştırmalar*, 23(57), 195-208.
- Meydan Larousse (1981). *Günah*. C. 5. Meydan Yayınları.
- Nişanyan, S. (2009). *Sözlerin soy ağacı: Çağdaş Türçenin etimolojik sözlüğü*. Everest.
- Özcan, Ş. (2016). İnsana verilen değer ekseninde çeşitli dinlerde insan: Dinler tarihi açısından karşılaştırmalı bir inceleme. *Dinî Araştırmalar*, 19(48), 203-224.
- Rosen, S. J. (2006). *Essential Hinduism*. Praeger.
- Sarkar, S. (2017). A brief discussion on the four purusarthas and its reflection in sanskrit literatüre. *International Journal of Interdisciplinary and Multidisciplinary Studies (IJIMS)*, 4(2), 47-51.
- Schimmel, A. (1999). *Dinler tarihine giriş*. Kırkambar Yayınları.
- Smith, G. B. (1921). Sin. İçinde S. Mathars (Ed.). *A dictionary of religion and ethics* (ss. 412-413). The Macmillan Co.
- Stein, J. (1998). Mahatma Gandhi's evaluation of the caste system as an element of the national independence movement in India. *Journal of Religious Culture*, No. 24b, 1-7.
- The Heart of Hinduism (2021, Mayıs 20). Varnashrama Dharma. <https://iskconeducationalservices.org/HoH/concepts/key-concepts/varnashrama-dharma/>
- Türk Dil Kurumu (2011). *Günah*. Ş. H. Akalın (Ed.). (11. Baskı). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yitik, A. İ. (1996). *Hint kökenli dinlerde karma inancının tenasüh inancıyla ilişkisi*. Ruh ve Madde Yayınları.
- Yitik, A. İ. (2015). Budizm. İçinde B. Adam (Ed.). *Dinler tarihi* (3. Baskı), (ss. 355-383). Grafiker Yayınları.
- Yitik, A. İ. (2015). Caynizm. İçinde B. Adam (Ed.). *Dinler tarihi* (3. Baskı), (ss. 387-401). Grafiker Yayınları.
- Yitik, A. İ. (2015). Hinduizm. İçinde B. Adam (Ed.). *Dinler tarihi* (3. Baskı), (ss. 322-352). Grafiker Yayınları.
- Yitik, A. İ., & Arslan, H. (2011). Vedalar kaynağı üzerine. *İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 8(1), 225-250.



TÜRKMENİSTAN MARY (MARI-MERV) VİLAYETİ VE ÇEVRESİNDE DOĞUMLA İLGİLİ İNANIŞLAR VE UYGULAMALAR

 Bayram POLAT^a

 Rahym MEREDOV^b

Özet

Araştırmada, Türkmenistan'ın Mary Vilayeti ve çevresindeki doğumla ilgili inanış ve uygulamaların Türk kültürünün bir parçası olduğu varsayılarak, bu inanış ve uygulamaların literatüre kazandırılması ve gelecek nesillere aktarılması amaçlanmıştır. Bu çalışma bir alan araştırması olup; gözlem, soru-cevap, yüz yüze görüşme ve deskriptif (nitelendirici) yöntemleri kullanılmıştır. Bu çalışmada; Türkmenistan'ın Mary (Marı-Merv) Vilayeti ve çevresi geçiş ritüellerinden biri olan doğumla ilgili inanış ve uygulamalar incelenmiştir. Araştırma Mary Vilayeti ve çevresi ile sınırlandırılmıştır. Bu sebeple Türkmenistan'ın diğer vilayetleri araştırma dışında tutulmuştur. Ancak Türkmenistan dışında yaşayan Mary nüfusuna kayıtlı kişilerin görüşlerine de başvurulmuştur. Araştırmanın giriş kısmında Türkmen tarihi hakkında kısa bir bilgilendirme yapılmış; araştırmanın konusu, amacı ve yönteminden bahsedilmiştir. Araştırmanın gelişme kısmında ise doğum ile ilgili inanışlar ve uygulamalar ele alınmış, doğum öncesi, doğum sırası ve doğum sonrası inanış ve uygulamalar incelenmiştir. Bu sebeple doğum öncesi inanışlar ve uygulamalar; kısırlığı giderme- gebe kalma, gebelikten korunma, sağlıklı doğum, aşerme, çocuğun cinsiyetinin belirlenmesi, doğum hazırlığı ve doğum aşamalarında yapılan inanış ve uygulamalardan oluşmaktadır. Doğum esnasında yapılan uygulamalar ise çocuğun göbeği ve eşi ile ilgili uygulamalardır. Doğum sonrası lohusalık, kırklama, ad verme, ilk diş çıkarma, ilk saç kesme ve sünnet ile ilgili uygulamaları oluşturmaktadır. Mary Vilayeti ve çevresindeki inanış ve uygulamalara göz atıldığında doğum öncesi uygulamalar daha çok anne ile ilgili iken, doğum sonrası uygulamalar anne ve çocuk ile ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: Doğum, Geçiş Ritüelleri, Mary, Türkmenistan, Türk Halk İnanışları



BELIEFS AND PRACTICES ABOUT BIRTH IN TURKMENISTAN MARY (MARI-MERV) CITY AND ITS SURROUNDINGS

Abstract

In the study, assuming that beliefs and practices related to birth in and around the city of Mary of Turkmenistan are parts of Turkish culture, it is aimed to introduce these beliefs and practices to the literature

^aDr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi, Sosyal Bilgiler Eğitimi, bpolat51@gmail.com

^bYük. Lis. Öğr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi, Sosyal Bilgiler Eğitimi, rhymmrdrv@gmail.com

Makale Geliş Tarihi: 13.04.2021, Makale Kabul Tarihi: 21.06.2021

and to transfer them to future generations. In this field study, observation, question-answer, face-to-face interview and descriptive methods were used. In this study, beliefs and practices related to birth, one of the rites of passage which are belong to the province of Turkmenistan Mary (Marı-Merv) and its surroundings, were examined. The research is limited to the Mary city and its surroundings. For this reason, other provinces of Turkmenistan were excluded from the study. However, the opinions of people registered with the population of Mary living outside of Turkmenistan were also consulted. A brief information was given about Turkmen history in the introduction part of the research and the subject, purpose and method of the research were mentioned. In the development part of the study, beliefs and practices related to birth were discussed, and beliefs and practices before, during and after birth were examined. For this reason, prenatal beliefs and practices consist of beliefs and practices in eliminating infertility - conception, contraception, healthy birth, craving, determining the sex of the child, birth preparation and birth stages. The practices performed during the birth are those related to the child's navel and placenta. After birth, there are practices such as puerperium, kırklama (which means the fortieth day ritual performed for mother and child on the day the puerperium ends), naming, first teething, first hair cutting and circumcision. Considering the beliefs and practices in the city of Mary and its surroundings, prenatal practices are more related to the mother, while postnatal practices are related to both mother and child.

Keywords: Birth, Rites of Passage, Mary, Turkmenistan, Turkish Folk Beliefs



Giriş

X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan İslamlaşma hareketi ile XI. yüzyılda Oğuzlar'ın çoğu Müslüman olmuştur. Selçuklu Devleti'nin kuruluşu ile bu süreç hızlanmış ve bunun sonucu olarak da Oğuzlar'a Türkmen adı verilmiştir (Sümer, 1972, s. 159-162). Bu günkü Türkmenleri Türkiye ve Azerbaycan Türkleri ile aynı gruba koymak doğru olacaktır. Bu bakımdan Selçuklu tarihi bu günkü Türkmenistan tarihinde önemli bir yer tutmaktadır (Gömeç, 2006, s. 210-212). Türkmenler Teke, Yomutlar, Çavdur, Göklen, Salır, Arsarı, Alili vb. çok sayıda Türk boylarından oluşmaktadır (Sümer, 1972, s. 139-143). Selçuklular ile birlikte Türkmenlerin bir kısmı yerlerinde kalırken, bir kısmı da batıya göç ederek batı Türklüğünü oluşturmuşlardır.

Türkistan'da kalan Türkmenler 1835'den itibaren Merv (Marı) bölgesine doğru hakimiyetlerini genişletmeye başladılar. Oraz Han'ın başkanlığında Tecen Nehri kenarına Oraz Kalesi'ni inşa etmişlerdir. Türkmenler, Kuşit Han'ın önderliğinde Farısları (İran) yenilgiye uğratarak bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir (Gömeç, 2006, s. 213-215; İlyasov, 1960, s. 142).

1879'da Ruslar Göktepe'ye doğru harekete geçtilerse de Nurberdi Han'ın oğlu Berdi Murad'ın direnmesi sonucunda Ruslar geri çekilmek durumunda kalmışlardır. Fakat Rus ordusu 1880 yılında General Skobelov komutasında Türkmen topraklarına girmiştir. Ruslara karşı ayaklanmalar olduysa da başarı elde edilememiş ve 1920'de Hive Rusların eline geçmiştir. 1924 yılında Türkmenler ve Özbekler birlikte hareket ettilerse de Ruslara karşı başarı elde edilememiştir (Gömeç, 2006, s. 215-229; Svezbaev, 1927, s. 26). Bu dönem yaklaşık 70 yıl sürmüştür. Ocak 1990 tarihinde Türkmenistan'da Parlamento seçimleri yapılmış akabinde Mayıs 1990'da Türkmen Türkçesi devletin resmi dili olarak ilan edilmiştir. 27 Ekim 1990 tarihinde de Saparmurad Niyazov Devlet Başkanı seçilmiştir. Türkmenistan 22 Haziran

1990'da egemenliğini ve 27 Ekim 1991 tarihinde yapılan seçimlerle aynı gün bağımsızlığını ilan etmiştir. Türkmenistan'ı ilk tanıyan ülke Türkiye'dir (Tatlılıoğlu, 1999, s. 2-3). Geçmişte olduğu gibi Türkmenistan'ın bağımsızlığını kazanması ile Türkmen halkı gelenek, görenek, inanış ve uygulamaları devam ettirmeye çalışmaktadır (Bilgin, 2005, s. 104-109).

Bu araştırmada Türkmenistan Mary Vilayeti ve çevresinde uygulanan halk inanışlarının bir bölümünü oluşturan geçiş ritüellerinden doğumla ilgili inanışlar ve uygulamalar ortaya konulacaktır.

Halk inanışlarının (ırım) bir bölümünü oluşturan (Eroğlu, 2006, s. 14-17; Eroğlu, 2017, s. 31-32) ve insan hayatında önemli olan inanış ve uygulamalara geçiş (doğum-evlilik-ölüm) ritüelleri denilmektedir. Geçiş ritüelleri insanın toplumdaki yerini belirlemekte, bir anlamda insanı kutsamakta ve tehlikelerden korumaktadır (Örnek,1977, s. 131; Yeşil, 2015, s. 20). Geçiş ritüellerinin bir bölümünü doğumla ilgili inanışlar ve uygulamalar oluşturmaktadır.

Çalışmanın konusunu Türkmenistan Mary Vilayeti ve çevresinde doğum ile ilgili inanış ve uygulamalar oluşturmaktadır. Bu sebeple araştırma Mary Vilayeti ve çevresi doğumla ilgili inanışlar ve uygulamalar ile sınırlandırılmıştır. Bu kapsamda beş erkek ve on kadın ile mülakat yapılmıştır. Ayrıca Mary (Marı) şehrinin adının kullanımında Türkmenistan alfabesindeki yazılım dikkate alınmıştır.

Araştırmanın amacı; Türkmenistan Mary Vilayeti ve çevresinde yaşatılmaya devam eden doğumla ilgili inanış ve uygulamaların tespit edilerek ortaya konması, unutulmaya yüz tutan ve Türk Dünyası'nın bir parçası olan Türkmen halk inanışlarının literatüre kazandırılması ve gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlamaktır.

Çalışmada özellikle literatür taraması yapılmış fakat pek fazla kaynak bulunamamıştır. Bu sebeple özellikle alan araştırmasına ağırlık verilmiş ve uygulamalar bizzat gözlemlenmiştir. Araştırmada gözlem ve görüşme tekniği kullanılmıştır. Kaynak kişiler ile yüz yüze görüşülerek, araştırma konusu ile ilgili sorular yöneltilmiş, verilen cevaplar kayıt cihazları ile kaydedilmiştir. Anlaşılması zor kelimeler ve kavramlar yazıya geçirilmiştir. Tutulan notlar ve kaydedilen bilgiler deşifre edilerek değerlendirilmiş ve bazı bilgiler ayıklanmıştır. Bilgiler alınırken ve değerlendirilirken objektif davranılmış ve elde edilen bilgiler olduğu gibi aktarılmıştır. Görüşülen kişilerin verdikleri bilgiler; çalışmada örnek olarak verilirken, o bilgiyi veren kişilerin isimleri metin içinde KK (kaynak kişi) şeklinde şifrelenmiş ve metin sonunda da bu kişilerin kişisel bilgileri verilmiştir.

1. Doğum

İnsan hayatını etkileyen çeşitli ritüeller bulunmaktadır. Bu ritüellere geçiş ritüelleri veya geçiş dönemleri denilmektedir. Geçiş ritüelleri doğum, evlilik ve ölümle ilgili inanış ve uygulamaları bünyesinde barındırmaktadır. Doğum yeryüzündeki çoğu toplumlarda olduğu gibi Türk Dünyasında yaşayan Türk topluluklarında da büyük önem arz etmektedir. Bir insan için evliliğin ve sonuçta çocuk sahibi olmanın önemli olduğu bilinen bir gerçektir. Çiftlerin çocuk sahibi olmaları ile birlikte evlilik adeta bir aileye dönüşmekte, böylece aile kurumunun güçlendiği bilinmektedir (Selçuk, 2018, s. 75; Tezcan, 2000, s. 13). Bütün toplumlarda aile toplumun en küçük birimini oluşturmakta ve aile kurumunun devamında da çocuk sahibi olmak, önemli bir rol üstlenmekte ve kadının saygınlığını artırmaktadır.

Çünkü aile kurumunun devamı kadınla doğru orantılı olarak düşünülmektedir. (Erdem, 2000, s. 218; Ozankaya, 1996, s. 397; Polat, 2005, s. 61; Polat & Aslan, 2019, s. 3419).

Geçiş ritüellerinin ilki olan doğum, çocuğun sağlıklı olması ile doğru orantılı olarak sevinçle karşılanmaktadır. Bu durum soyun devamını sağlamaktadır. Özellikle Türk topluluklarında erkek çocuk sahibi olmak ocağın tüttürülmesinde büyük önem arz etmektedir (Erdem, 2000, s. 218; Eroğlu, 2006, s. 99; Örnek, 1977, s. 131-132; Selçuk, 2018, s. 75). Ayrıca doğum kadın için (kısır olmaması sebebiyle) çeşitli toplumsal ve psikolojik baskılardan kurtulmasını sağlamaktadır (Çalışkan, 1992, s. 32; Polat & Aslan, 2019, s. 3419; Selçuk, 2017, s. 127).

Türkmenistan'ın Mary Vilayetinde doğumla ilgili inanışlar ve uygulamalar günümüzde de devam etmektedir. Ancak bazı durumlarda tıbbi yöntemlere de başvurulmaktadır. Üç aşamada değerlendirilen doğumla ilgili inanışlar ve uygulamalar, doğum öncesi, doğum sırası ve doğum sonrası inanışlar ve uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır (Artun,1998, s. 85; Eroğlu, 2006, s. 99; Eroğlu, 2017, s. 258-272).

Doğum ile ilgili uygulamalar Türkmen halkında evlilik ile birlikte başlamaktadır. Bu sebeple bebeğe nasıl özen gösteriliyor ise gelinlere de aynı şekilde özen gösterilmektedir. Geline ağır işler yaptırılmamakta, ceryandan (Şemal) korunmakta ve adeta soğuk sudan sıcak suya el değdirilmemektedir. Eskiden gelin eve gelmeden, çile düşmesin diye yaşlı kadınlar (Garrı dayza), onun gireceği otağının (oda) kapısının önüne zincir gibi sağlam olsun diye zincir atarlar, gelin geldikten sonra, indiği evin baş ağacına (tavanın en ortasındaki kalın hezen) üç tane çivi, evin dört köşesine birer çivi çakılmaktaydı. Bu uygulamayı evin yaşlı kadını yapmaktadır. Ayrıca gelin eve gelirken başka bir geline rastlarsa çile (kırk) düşmesin diye diğer gelin ile el sıkıştırılıp selamlaştırılmakta ve birbirlerine ikramlar ve hediyeler sunmaktadırlar. Bu uygulamalara günümüzde daha çok rastlanmaktadır. Eğer bu uygulamalar yapılmazsa geline çile düştüğüne inanılmakta ve çilenin on iki yıla kadar uzayabileceği düşünülmektedir. Eğer Geline çile düşmüşse gelinin çocuğunun olmayacağına veya çocuğunun yaşamayacağına inanılmaktadır. On iki yıl uzamış çileye 'aslan çilesi' adı verilir. Çile düşmüş gelinleri çileden açmak (kurtarmak) için evliyalara (mezarlık, türbe) gezdirilerek çileden çıkması için dileklerde bulunulmaktadır (K.K. 12; K.K. 14).

2. Doğum Öncesi

Evli çiftler genellikle yakınları tarafından çocuk sahibi olmaları için ima yoluyla yönlendirilir ve teşvik edilirler (Güvenç, 1999, s. 243). Çocuk sahibi olmaya karar veren çiftleri çeşitli inanışlar ve uygulamalar beklemektedir. Bu inanış ve uygulamalar kadını daha çok etkilemekte ve toplum hayatında önemli bir yer tutmaktadır (İnan, 1995, s. 167). Türkmenistan'ın Mary Vilayeti ve çevresinde kadının hamile olduğu öğrenildiğinde, hamile (gövrelili) kadına itina ile davranılmakta, ailesi çevresi ve eşi tarafından adeta koruma altına alınmaktadır (K.K. 1).

Mary Vilayeti ve çevresinde doğum öncesiyle ilgili çok çeşitli inanış ve uygulamalar bulunmaktadır. Bu inanış ve uygulamalar uzun süredir evli olan ancak gebe kalamayan kadınlar için yapılmakta kısırlığı gidermek ve gebe kalmayı sağlayan çeşitli uygulamalardan meydana gelmektedir.

3. Kısırlığı Giderme – Gebe Kalma

Türkmen toplumunda evlenen çiftlerden belirli bir süre geçtikten sonra hemen çocuk sahibi olmaları beklenmektedir. Uzun bir süre evli kalan ve çocuğu olmayan ailelere özellikle yakın çevresinden çeşitli baskılar geldiği ifade edilmektedir (K.K. 2). Hemen hemen bütün Türk topluluklarında kısır olarak ifade edilen (Acıpayamlı, 1974, s. 13) kadınlara pek hoş bakılmamakta ve kusur ilk planda kadında aranmaktadır (Selçuk, 2017, s. 127; Selçuk, 2018, s. 76-77).

Türkmenistan'ın Mary Vilayeti ve çevresinde bebeği olmayan ve hamile (gövreli) kalamayan kadınlara “çağası yok, çağası bolmayan, züryatsız, balasız” denilmekte, ayrıca bir evde yani ailede çocuk yoksa “çağasız öy (çocuksuz ev)” ifadesi kullanılmaktadır. Ancak bu ifadeler kadının veya ailenin yüzüne açıkça söylenmemektedir (K.K. 8; K.K. 9).

Çocuğu olmayan kadınlar (gelinler) Saragt'daki Tiz baba mezarlığına ziyarete gitmekte ve orada kutsal olarak bilinen ağaca bez bağlayarak dilek dilemektedirler. Yöre halkı bu ziyaret yerine genelde çarşamba ve perşembe günleri gitmekte, ziyarete bu günlerde gidilirse daha iyi olacağı düşünülmektedir. Ziyaret edilen yerlerden biri de Hoca Yusuf Baba Türbesidir. Bu ziyaret yerine gidilerek dua edilmekte ve dilek tutulmaktadır. Hoca Yusuf Baba türbesi üç defa etrafında tavaf edilmekte ve türbe yakınındaki üstü kapalı alandaki kuyuya dilek tutan kadın kafasını sarkıtarak veya eğerek çocuk sahibi olmak için dilekte bulunmaktadır (K.K. 10; K.K. 11). Eğer dilek dileme esnasında kuyunun içinde ay veya yıldız görünürse dileklerinin kabul edildiğine inanılmaktadır (K.K. 3). Burada Ay-Yıldız motifi önemli bir sembol olarak karşımıza çıkmakta ve temizliği, doğruluğu ve geleceği temsil ettiğine inanılmaktadır (K.K. 4). Ayrıca perşembe günü akşamı aileye yakın ölümlerin ruhlarının eve misafirliğe geldiği düşünülmekte, o akşam her zaman güzel yemekler pişirilmekte, çocuk (bala) olması için dilek tutulmakta ve dua edilmektedir (K.K. 2). Türkmenistan'ın Mary Vilayeti ve çevresinde çocuğu olmayan kadınlara yapılan uygulamalar; dini ve büyüsel uygulamaların yanı sıra halk hekimliği alanına giren uygulamalar olarak da karşımıza çıkmaktadır. Tıbbi çözümlere başvurma çok yaygın bir tercih değildir. Bunun sebebi ise doktora gitmenin ayıp ve pek hoş karşılanmaması ve henüz Türkmenistan'da yardımcı üreme tekniklerinin pek gelişmemiş olması veya bilinmemesi olarak da görülebilir.

4. Gebelikten Korunma

Kaynak kişilerin verdiği bilgilere göre Türkmenistan'ın Mary ve çevresinde eskiden gebelikten korunma ile ilgili pek fazlaca bir inanış ve uygulamanın olmadığı belirtilmiş ve bu sebeple her ailenin en az on iki veya on üç çocuğu bulunmaktadır. Günümüzde ise kadınların gebe kalmamak ve gebeliği sonlandırmak için erkeğin dışarı boşalması, gebeliği önlemek için çeşitli tıbbi ve bilimsel araçların kullanılması, ebe olarak bilinen yaşlı kadına (Garrı dayza) gidilmesi ve gebeliğin sonlandırılması, gebe olduğunu bilen kadının ağır yük kaldırması veya taşınması, gebe kadının yüksek bir yerden sık sık atlatılması veya atlaması, kadının beklemediği bir anda aniden korkutulması, hamur yoğurma (hamur tayınlama), orak ile ot, ekin vb. bitkileri biçmesi (yorunca ormak-Yonca biçmek) gibi uygulamalar yapılmaktadır (K.K. 4; K.K. 1; K.K. 6).

5. Çocuğun Sağlıklı Doğması ve Yaşamaları İçin Yapılanlar

Hamile kalmak ve çocuk doğurmanın yanında bebeğin sağlıklı bir şekilde dünyaya gelmesi ve büyütülüp yetiştirilmesi önemli hususlardandır. Bu sebeple çiftlerin ve özellikle hamile kadının uyması veya uygulaması gereken bazı kurallar bulunmaktadır. Çocuğun sağlıklı doğması için her türlü tedbir alınmakta ve çok çeşitli uygulamalara başvurulmaktadır. Mary bölgesinde yapılan uygulamalar genellikle kaçınımlardan oluşmaktadır. Geleneksel uygulamalara göre hamile kadının yakınları ve uzak çevresinin hamile kadına oldukça iyi davrandıkları, saygı ve hürmet ettikleri belirtilmektedir (K.K. 5). Dünyaya gelecek bebeğin sağlıklı doğması ve önüne çıkabilecek olan bütün tehlikelerden korunması için anne ve baba adayının yanı sıra yakın çevresinin de özen gösterdikleri belirtilmiştir (K.K. 9; Paşa, 1997: s. 12-50). Hamile kadınların ise kesinlikle yapmaması gereken bazı kaçınımların bulunduğu ve bu kaçınımlara kesinlikle uyulması gerektiği ifade edilmiştir. Bu yasaklar ise hamile kadının kesinlikle ölen birinin yanında bulunmaması, cenaze törenlerine ve cenaze evlerine gitmemesi, karanlık bir ortamda tek başına kalmaması ve çok fazla kalabalık yerlere gitmemesi vb. uygulamalardan oluşmaktadır (K.K. 13; K.K. 15). Çünkü bu tür ortamlara giren hamile kadının korkacağına, üzüleceğine veya gittiği yerde cenazeye veya bir kötü düşünceli kimseye gözünün takılabileceği düşünülmektedir. Eğer hamile kadın kötü düşünceye kapılırsa çocuğun geleceğine ve sağlıklı doğmasına zarar vereceğine veya çocuğun hayatının o ortamda bulunan kişilerin hayatına benzeyeceğine inanılmaktadır (K.K. 7; K.K. 13). Ayrıca kadın hamilelik süresi boyunca güzel şeyler düşünmelidir ve yabancı veya sevmediği birinin yüzüne veya resmine sık sık bakmamalıdır. Eğer kadın bunları yaparsa doğacak çocuğun huyunun o kişilere benzeyeceği düşünülmektedir. Bu yüzden kadın hamileyken kocasına ya da yakınlarından birine dikkatini toplarsa doğacak olan çocuğun o kişiye benzeyeceğine inanılmaktadır (K.K. 9).

Evli eşlerin çocuk sahibi olmaya karar vermeleriyle beraber başlayan bu süreç herhangi bir olumsuzluk ile karşılaşmadığı sürece doğum ile sonlanmaktadır (Artun, 1998, s. 85-145). Doğum öncesinde yapılan bazı uygulamalar bulunmaktadır. Bu uygulamalar genellikle doğacak çocuğun sağlıklı olması için yapılmaktadır. Ayrıca kadının ve çocuğun kötü ruhlardan korunması amacıyla yapılan uygulamalardan oluşmaktadır (Polat & Aslan, 2019, s. 3421). Mary ve çevresinde hamile kadın (Gövrelî Ayal) kendini doğumdan birkaç ay önce psikolojik olarak doğuma hazırladığı bilinmektedir. Bu yüzden kadın hamileliğin mümkünse beşinci ayından itibaren, değilse yedinci aydan itibaren cin, şeytan, kötü ruhların kendine musallat olmaması ve kendine nazar değmemesi için türbe, mezarlık ziyaretlerine gitmemesi veya çok kalabalık yerlerde bulunmamaya özen göstermesi, uzun yolculuğa çıkmaması ve kocasıyla (Yassıkdaş) birlikte olmaması gerekmektedir (K.K. 12; K.K. 15). Aileleri tarafından hamile kadınlara büyük önem verilmekte ve titizlikle korunmaktadır. Hamilelik sürecinde kadının ağır şeyleri taşımasına, hayvan kesildiğinde akan kanı görmesine veya yakınından geçmesine izin verilmemektedir. Bunun sebebi kanın doğacak çocuğa zarar vereceğine ve hastalıklı doğacağı korkusudur. Bu yüzden hayvanın kesildiği veya kanın olduğu yer, ateş yakılarak temizlenir ve bir hafta boyunca oraya yaklaşılmaz (K.K. 1; K.K. 3). Burada da ateşin temizleyicilik özelliğine vurgu ortaya çıkmaktadır (Polat, 2014, s. 2272). Ayrıca hamile kadın doğum yaklaştığında tırnaklarını keserek temizlenmeli ve öz bakımına dikkat etmelidir (K.K. 6).

6. Yemek Seçme (Aşerme – Nahar Saylama)

Hamileliğin ilk belirtilerinden biri olarak karşımıza çıkan “aşerme” veya “aş yerme” kavramı hemen hemen bütün Türk topluluklarında bilinen ve farklı isimlerle de kullanılan bir kavramdır (Eroğlu, 2006, s. 106-108; Örnek, 1977, s. 134; Polat, 2005, s. 77-78; Polat & Aslan, 2019, s. 3422-3423). Türkmenistan Mary ve çevresinde “aşerme” kavramına “nahar saylama” denilmektedir. Bu kavram hamile kadınlarda meydana gelen fizyolojik ve psikolojik değişimlerin ilk belirtilerindedir. Genel olarak hamilelik sebebiyle kadının koku alma duyusunun hassaslaşması veya değişmesi sebebi ile yiyecekler ve içeceklerden tiksinişi veya bir yiyecek ve içeceği arzulaması olarak ifade edilmektedir (K.K. 13; K.K. 15).

Evlilik sonrasında evli çiftlerde en çok merak edilen konulardan biri de gelinin hamile olup olmamasıdır. Gelinin hamile (gövrelili) olduğunu anlayan kaynana sevinerek ona yakınlık göstermekte daha içtenlikle yaklaşmakta ve onun koruyucusu yani yardımcıları gibi davranmaktadır. Yakın çevresindeki diğer kadınlar onun dünyaya bir çocuk getireceğini bilerek ona şefkat, merhamet ve saygı ile yaklaşmaktadırlar. Hamile kadının bir isteği olduğunda ellerinden geldiğince yardımcı olunmakta ve onu yalnızlık düşüncesinden uzaklaştırmaya çalıştıklarını ifade etmektedirler. Bazı kadınlar kendi ilk hamilelik dönemlerini anlatarak doğum yapmakta korkulacak bir şeyin olmadığını hamile kadına söyleyerek cesaret vermeye çalışmaktadırlar (K.K. 4). Hamileliğin ilk dönemlerinde çoğu kadın hamile olduğunu ve çeşitli ihtiyaç ve sıkıntılarını gizlemekte, daha çok hamile olduğunu ifade etmekten utanmakta ve çevresine bir şey söylememektedir. Bu yüzden birtakım belirtilerden hareketle onun hamile olup-olmadığı çevresi tarafından gözlemlenmektedir. Gelinin başının dönmesi, midesinin bulanması, yemek yemekten rahatsız olması, kalabalık ortamdan uzaklaşarak yalnız kalmak istemesi, çok uyumak istemesi, zayıflaması veya tansiyon rahatsızlıklarının ortaya çıkması (tansiyon oynaması) gibi durumlar hamileliğin belirtileri olarak görülmektedir ve aşerdiği düşünülmektedir (K.K. 7).

Türkmenistan Mary bölgesinde aşerme ile ilgili çeşitli inanışlar ve uygulamalar bulunmaktadır. Aşerme (Nahar Saylama) döneminde hamile kadının istekte bulunduğu yemek aslında çocuğun istediği yemek olarak düşünülmekte ve şartlar ne olursa olsun temin edilmesi gerektiğine inanılmaktadır (K.K. 8). Eğer kadının aşerme döneminde istediği yiyecek bulunmazsa çocuğun birtakım eksikliklerle doğacağı düşünülmektedir (Boratav, 1984, s. 184). Hamile kadın aşerme döneminde genelde tatlı, acı, ekşi ve baharatlı şeyleri yemekten hoşlanır veya bilakis bunlardan kaçınır. Doğum yapacak kadına yakınları tarafından da yeme içme konusunda çeşitli tavsiyeler verildiği belirtilmektedir. Halk arasında yaygın olan ve etkisinin olduğu düşünülen çeşitli meyve ve yiyecekler önerilmekte “Alma (Elma) ye, Alma gibi bebeğin (bala) olsun” gibi deyimler kullanılmaktadır (K.K. 3).

7. Çocuğun Cinsiyetini Belirleme

Doğacak çocuğun cinsiyetinin doğumdan önce bilinmek istemesi bütün çiftler için merak konusu olmakta ve oldukça önem arz etmektedir. Hemen hemen bütün Türk topluluklarında bazı farklılıklar olsa da doğacak çocuğun cinsiyetinin önceden bilinmesi ile ilgili çeşitli inanış ve uygulamalar bulunmaktadır. Türkmenistan Mary vilayetinde de doğacak çocuğun cinsiyetinin bilinmesi ve cinsiyet belirleme ile ilgili olarak bazı uygulamalar ve inanışlar halen devam etmektedir. Hastaneye gitme imkânı

olan çiftler genelde tıbbi teknikler yoluyla doğacak olan çocuğun cinsiyetini öğrenmektedirler. Hastaneye gitmeyenler veya gidemeyenler ise geleneksel yöntemleri uygulamaktadırlar. Mary ve çevresinde doğacak çocuğun cinsiyeti konusu kadınlar arasında genelde gizlilik içerisinde yürütülmektedir. Bu konu ile ilgili olarak özellikle tecrübeli ve bilgili olduğu düşünülen yaşlı kadınlara (Garrı dayza) müracaat edilmektedir. Yaşlı kadınlar ise hamile kadının fizik hatlarında meydana gelen değişikliklere bakarak, doğacak çocuğun cinsiyeti ile ilgili tahminler yürütmekte ve buna göre görüş beyan etmektedirler (K.K. 7). Eğer hamile kadın dördüncü ve beşinci aylara geldiğinde, sırtı düz ise yani beli ve sırtı düzleşmiş ve dolgun ise erkek çocuğu olacağına, sırtı ve beli arasında bir düzleşme yoksa kız çocuğu olacağı düşünülmektedir (K.K. 6). Hamile kadının karnı sivri ise erkek, biraz yayık yani sivri değilse kız olacağı belirtilmektedir. Kadın hamilelik süresince yüzü güzelleşir ve kanlı canlı olursa erkek, çirkinleşirse ve solgun yüzlü olursa kız doğuracağı anlamına gelmektedir. Erkek çocuğu olacak olan kadınların daha nazik davranışlarda bulunduğu, bütün gücünü çocuğuna verdiği düşünülür, kız çocuğu olacak olan hamile kadınların çirkinleşmesi ise bütün güzelliğini kızına verdiğinden çirkinleştiği şeklinde yorumlanmaktadır (K.K. 2). Türkmenlerde erkek çocuğuna ailede bir ayrıcalık verilmektedir. Çünkü soy erkekle devam etmektedir ve ailenin “göz bebeği” olarak görülmektedir (K.K. 7; K.K. 11). Eğer ailenin (çift) erkek çocuğu yoksa doğacak çocuklarının erkek olması için en küçük kız çocuğuna erkek çocuk kıyafetleri giydirilerek, bir sonraki doğacak olan bebeğin erkek olacağına inanılmaktadır. Ayrıca ikinci çocuk da kız olursa, yaşlı bayanlar tarafından, yeni doğan kız bebeğin poposuna küçük bir köz parçası bastırıldığı ifade edilmekte ve daha sonraki doğacak çocuğun erkek olacağına inanılmaktadır (K.K. 5). Bu uygulama ise diğer Türk topluluklarında olduğu gibi Türkmenlerde de erkek çocuğun önemini ortaya koymaktadır.

Bütün bunlara rağmen genelde kız ve erkek çocuğu ayrımı yapılmadığı ifade edilmektedir. Yeni doğan çocuğun cinsiyeti ne olursa olsun aile için sevinç ve mutluluk kaynağı olarak görülmekte ve çocuklar arasında ayırım yapılmamaktadır. Fakat ailenin tek çocuğuna veya en küçük çocuğuna “körpe” denilmekte ve ayrıcalıklı davranılmaktadır. Ancak eğitim ve miras konusunda çocuklar birbirine eşit olduğu ifade edilmiştir. Küçük erkek çocuğu (körpe) ayrıcalıklı olmasının sebebi ise anne ve baba ile aynı evde oturacak olması ve onlara bakacak olması sebebiyledir. Bu da bizi büyüklerin evlenerek ayrılması, küçük çocuğun “ocağı tütürmesi” anlamına geldiği düşüncesine sevk etmektedir. Türkmenlerde cinsiyet ile ilgili olarak dikkate değer konulardan biri “erkek çocuk devlettir, kız çocuk zenginliktir (ogul dövlettir, gız baylıkdır)” anlayışıdır (K.K. 9; K.K. 11).

8. Doğum Hazırlığı ve Doğum

Türkmenistan'ın Mary Vilayeti ve çevresinde doğum öncesi hazırlık, çocuğun sağlıklı doğması, doğumun kolay ve çabuk olması ve kötü ruhlardan korunmak şeklindeki uygulamalardan oluşmaktadır. Çocuğa daha önceden kılık- kıyafet ve beşik (sallancak) kesinlikle alınmamaktadır (K.K. 14; K.K. 11). Çünkü Türkmenlere göre doğmamış çocuğun henüz aileye ait olmadığına yani Allah'a ait olduğuna inanılmaktadır. Bu inanın bazı Türk topluluklarında da görüldüğü bilinmektedir (Polat, 2005, s. 84). Eğer çocuk için doğumdan önce hazırlık yapılırsa bebeğin öleceğine inanılmaktadır. Doğumun kolay ve hızlı olması için erkekler ev dışında bağırarak, çağırarak gürültü yapmakta ve silah atmaktadırlar (K.K. 10). Bunu yapmalarının sebebi ise kötü ruhların anne ve çocuğa musallat olmasını engellemektir. Ayrıca

hamile kadına doğumun kolay olması için bazı meyvelerin yedirildiği ifade edilmiş, ancak meyve isimleri zikredilmemiştir. Doğum odasında sadece ehil kadınlar girmekte, doğum tecrübeli bir kadın veya ebe tarafından gerçekleştirilmektedir. Doğum esnasında yapılan uygulamalar ile ilgili olarak fazlaca bir bilgi alınamamıştır. Ancak sadece dua okudukları ifade edilmiştir (K.K. 12).

Doğum gerçekleştikten hemen sonra bebeğin göbek kordonu (gövek damarı) kesilmekte ve çeşitli kötülüklerden korunması için de bebek hemen temizlenerek kundaklanmaktadır. Türkmenlerde bebeğin eşine “Çağanın yollaşı” denilmektedir. Plasenta ve göbek ile ilgili uygulamalar Türkmenlerde de önemli bir yer tutmaktadır. Bebeğin eşi ve göbeği arasında sıkı bir ilişki olduğu ve aynı kaderi paylaştığı düşünülmekte, bu yüzden “eş” bir beze sarılarak kimsenin fazla uğramadığı, temiz bir yere veya evin bahçesinde bulunan ağacın dibine gömülmektedir. Doğumdan birkaç gün geçtikten sonra bebeğin göbeği kuruyarak düşer, düşen göbek ise tıpkı plasenta gibi özen gösterilerek gömülmektedir (K.K. 8; K.K. 12).

9. Doğum Sonrası

Mary ve çevresinde çocuk doğduktan sonra anneanesi (Mama) beşik (sallançak) alır ve alacalar (deve yününden el yapımı süslemeler) ile süslenir. Alacaların bebeği ve anneyi (eje-ece) nazardan ve yalnızlıktan koruduğu düşüncesi Türkmen halkında oldukça yaygın bir inanış olarak karşımıza çıkmaktadır (K.K. 1).

Bebek (Çağa) genelde kundaklı (gunnagli) tutulur. Böylece çocuğun bacaklarının daha dayanıklı, düzgün ve bebeğinde sağlıklı olması amaçlanmaktadır. Kundağın en önemli sebeplerinden biri de bebeğin uyurken veya uyandığında kendi el hareketlerinden korkmamasıdır (K.K. 2). Çocuk doğduktan sonra bebeği ve annesi hiç yalnız bırakılmaz, mutlaka baldızı veya kaynanası gibi yakınlarından biri yanında olmalıdır (Ünal, 2017, s. 357). Eğer yeni doğum yapan kadın yalnız bırakılırsa kötü ruhlar, şeytanlar musallat olur ve böylece kadının psikolojik olarak yıpranmasına ve hatta aklının gitmesine sebep olabilir (K.K. 8)

Türkmenlerde doğan çocuklar arasında kız-erkek ayrımı yapılmadığı belirtilse de doğan çocuğun erkek olması durumunda daha farklı bir sevinç yaşanmakta ve anneye erkek çocuğu doğurduğu için daha farklı bir gözle bakılmaktadır. Çünkü diğer Türk topluluklarında olduğu gibi erkek çocuk soyun devamı olarak algılanmakta ve hatta göz bebeğim diye hitap edilmektedir. Ayrıca çiftlerin yaşlılık dönemlerinde erkek çocuğun anne ve babaya bakması gerektiği düşünülmektedir (K.K. 7).

Doğum sonrasında bebeklerde genel olarak sarılık hastalığı görülmektedir. Sarılık hastalığı bulaşmasın veya bulaşmışsa da geçsin diye ayaklarına sarı ip bağlanmaktadır (K.K. 13). Sarılık olmasın diye yeni doğmuş olan çocuk sık sık annesi tarafından emzirilmekte ve sıkça bebeğe su verildiği belirtilmektedir. Annesi tarafından al basmasın diye bebeğin başucuna bıçak, ayakucuna da bakır tencere konulmaktadır. Ayrıca bebek gece korkmasın diye başucuna ekmek ve Kur'an-ı Kerim konulmaktadır (K.K. 2).

Mary ve çevresinde yeni doğum yapan kadın ile ilgili de bazı uygulamalar bulunmaktadır. Doğum yapan kadının özellikle bazı yiyecekleri yememesi gerektiği ifade edilmektedir. Bu sebeple annenin

yediği içtiği her şeyin süt vasıtası ile bebeğe geçtiği bilindiği için, lohusa kadına salatalık verilmemektedir. Çünkü kadın salatalık yerse çocuğun rahatsız olacağına inanılmaktadır. Genellikle doğum yapan kadına bol şekerli yeşil çay veya nabat (safran içerikli kristal) şekeri ile çay içmesi önerilmektedir. Lohusa kadının herhangi bir ilaç kullanmaması gerektiği de ifade edilmektedir (K.K. 11).

10. Ad verme

Türkmenistan'ın genelinde olduğu gibi Mary ve çevresinde de çocuğa isim konması dini bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dini ve kültürel uygulamalar günümüzde de yaşatılmaktadır. Ailenin uygun gördüğü veya toplumda kabul (muallim veya tevrip (hekim) görmüş bir kişinin önereceği bir isim belirlenmektedir.

Yeni doğan çocuğun anneanesi veya babaanesi köyde dini bir kimliği olduğu düşünülen ve bilinen kişinin (molla veya aksakal) yanına gitmekte ve daha önce belirlenmiş adı bebeğe koymasını istemektedirler. Molla (hoca) veya aksakal tarafından ezan okunarak, çocuğa adı verilmekte ve hep birlikte dua edilmektedir. Ayrıca yemek ve ikramlar yapılarak çocuğa ad koyan kişiye çeşitli hediyeler verilmektedir. Böylece çocuğun adı konulmakta ve ad koyma töreni tamamlanmaktadır. Bu olaya ad alma, ad kazanma veya ad verme toyu denilmektedir (K.K. 10).

Erkek çocuk sahibi olamayan aileler ikinci çocuklarının da kız olması durumunda, erkek çocuğa sahip olabilmek için ikinci kız çocuklarının isimlerini erkek çocuğu çağrıştıracak isimler vermektedirler. Bundan dolayı ikinci kız çocuğuna genelde "Ogulnur, Ogultaç, Ogulgerek, Oguljan, Orazgül ve Ogulnabat" gibi isimler verilmektedir. Sülalede ve ailede genelde az erkek çocuğu doğuyorsa, dede-baba-torun silsilesine "Begenç-Guvañç-Dayañç" gibi isimler verilmekte ve böyle yapılırsa erkek çocuğun sülalede ve ailede sayısının artacağına inanılmaktadır. Yeni doğan çocuğa ad vermede dikkat edilen bir husus da ailede veya sülalede vefat etmiş olan aile büyüklerinin isminin verilmesidir. Genelde daha önceden ölmüş olan bir insanın iyi biri olduğuna inanılmakta ve Allah'ın onu cennetine aldığı düşüncesi bulunmaktadır. Ayrıca Türkmenlerin ailede vefat etmiş birinin adını yeni doğan çocuklara vermeleri, atalarına duymuş oldukları saygıyı da göstermektedir (K.K. 10; K.K. 1).

11. Çile (Kırklama)

Kırklama bütün Türk topluluklarında olduğu gibi Türkmenlerde de uygulana gelen bir inanış (ırım) olarak bilinmektedir. Kırklamaya Türkmenlerde "çile" denilmektedir (K.K. 4). Türkmenlerde çile (kırklama) ile ilgili inanış ve uygulamalar sadece doğumla ilgili değil aynı zamanda yeni gelin (evlilik) ve cenaze (ölüm) ile de ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında bu dünyaya gelene de bu dünyadan gidene de kırklama yapılmaktadır. Bu kırk günlük sürede yas, kaçınma ve sevinç bulunmaktadır (Örnek, 1977, s. 142-146; Polat & Aslan, 2019, s. 3425).

Mary ve çevresinde yeni doğan bebeği ve annesini, nazardan ve dedikodudan, çilelenmekten (kırk basması) korumak için çeşitli uygulamalar bulunmaktadır. Anne ve bebeği kırk basmasından koruyabilmek için kırk gün boyunca evden dışarı çıkartılmamakta, ev ziyaretleri kabul edilmemekte veya ziyaretçilere çocuk gösterilmemekte, kırkı çıkmamış kadın ve çocukla bir araya getirilmemekte, aile halkı dışındakilerin doğum yapmış kadını ve çocuğu görmesine izin verilmemektedir. Yani adetli,

cenaze evinden gelen, lohusa ve cenaze sahibi olan kadınlar kesinlikle bebeği ve annesini görememektedirler. Ancak adetli kadınlar eğer eve ziyarete gelmiş iseler bebek anne tarafından evden çıkartılmakta ve adetli kadın eve girdikten sonra tekrar eve alınmaktadır. Kırk gün içerisinde aile tarafından kurban kesilmekte ve komşulara dağıtılmaktadır. Evin ana girişindeki kapıya çiğ yumurta asılmakta, böylece çocuğa nazar değmesinin engellendiğine, bebeğin başucuna bir parça ekme konulmakta ve ekmeğin bebeği koruyacağına inanılmaktadır (K.K. 7; K.K. 15).

Türkmenistan'da yeni doğan bebek ve onun annesi kırk gün çileli (kırklı) sayılmaktadır. Bu yüzden anne ve bebek kırk gün boyunca yakınları tarafından korunmaktadırlar. Koruma süresi bittiğinde anne ve bebek çile suyu ile yıkanmakta ve çileden çıkmaktadırlar. Bebek saygı değer, yüksek makamlara (mertebeli) gelsin ve millete hayırlı evlat olsun diye dilekler dilenmektedir. Bebek dilek dileme işlemi yapılırken yakındaki yedi komşunun kapısında dolaştırılmaktadır. Komşularda bebeği gördükten sonra, iyi dileklerde bulunarak dua etmekte ve çeşitli hediyeler vermektedirler (K.K. 8; K.K. 11).

Doğumdan sonra bebek için çile uygulaması iki defa, kadın için ise bir defa yapılmaktadır. Birinci çile bebek doğduktan sonraki ilk yedinci günde yapılmakta ve bebek yıkanmaktadır. Bu süre içerisinde bebeğinde göbeği (gövek) düşmüş olur ve göbek tıpkı plasenta gibi kimsenin uğramayacağı veya nadiren uğrayacağı temiz bir yere veya evin bahçesinde bulunan ağacın altına gömülmektedir (K.K. 8; K.K. 12). Bebek için ikinci çile ise tıpkı anne gibi kırk gün bitiminde uygulanmaktadır. Birinci ve ikinci çile uygulamasında yapılan işlemler hemen hemen birbirinin tekrarı niteliğindedir. Çile suyu hazırlanırken çeşitli uygulamalar bulunmaktadır. Su ısıtılan kabın içerisine nazardan koruduğuna inanılan yüzerlik (üzerlik) otu, yumurta kabuğu, helallik (herkesin razı olması) için gümüş para veya gümüşten takı ve tüvi (siyah pirinç) hazırlanır ve bebeğin yıkanacağı suya atılmaktadır. Su kaynatıldıktan sonra ılık hale getirilmektedir. Hazırlanan su ile ilk önce lohusa kadın ayrı bir yerde yıkanarak, temizlenmekte ve "çileden çıktım" diyerek çileden çıkmaktadır. Daha sonra anne ve yakın çevresindeki diğer bazı kadınlar bebeği dualarla yıkamaktadırlar. Bu esnada bebeğin yıkandığı leğene gümüş para, saç tokası gibi çeşitli nesnelere atılmaktadır. Özellikle gümüşün anne ve bebeği çeşitli kötülüklerden koruduğuna inanılmaktadır (K.K. 14). Bebeğin yıkandığı kirli su ise evin etrafına dökülmekte ve eğer bu su evin etrafına dökülürse çocuğun ileride evine bağlı olacağına ve sahip çıkacağına inanılmaktadır. Erkek çocuklar için genellikle kırk gün dolmadan yani otuz yedinci veya otuz sekizinci günde çile uygulaması yapılmakta ve erkek çocuğun hızlı gelişeceğine ve erken evleneceğine inanılmaktadır (K.K. 13). Kız çocuklarına ise kırk günden sonra çile uygulaması yapılmakta ve büyüdüğünde edepli, ahlaklı, akıllı ve ayağı yere basan biri olacağı düşüncesi ön plana çıkmaktadır.

12. İlk diş ve ilk saç

Türkmenistan Mary ve çevresinde bebek ile ilgili olarak doğumdan sonra yapılan inanış ve uygulamalar saç kesme, tırnak kesme ve diş çıkarma ile ilgilidir. Bebeğin ilk tırnakları kesildikten sonra bir beze sarılarak bahçede özel bir yere gömülmektedir. Yaklaşık olarak doğumdan beş veya altı ay sonra bebeğin (bala) ilk dişinin çıkması aile tarafından sevinçle karşılanmakta ve bebeğin daha sonraki çıkacak olan dişlerinin sağlıklı olması için çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Bu uygulamaların yapıldığı törene ve kutlamaya "diş toyu" adı verilmektedir. Bebeğin ilk çıkan dişlerine ise "süt dişi" denilmektedir. Çocuğun süt dişini ilk gören kimseye, çocuğun anne-babası tarafından değerli hediyeler verilmektedir.

Bebeğin ilk dişlerinin çıkması ile birlikte aile tarafından, ekonomik durumuna göre eğlencelerin de olduğu bir düğün yapılmaktadır. Bu düğünde özellikle kurbanlar kesilerek etli palov (pilav) dağıtılmaktadır. Pilav genellikle pirinçle yapılmaktadır. Bunun sebebi ise pirincin meleklerin dişi olduğuna inanılmaktadır. Yine pirinç unundan beyaz gevrek patrağı (cips gibi, çerez) yapılmakta ve çocuklara dağıtılmaktadır. (K.K. 4; K.K. 15). Çocuğun dişleri patrak kadar beyaz olsun diye bebeğin annesi, toplanan çocuklar ile birlikte sanavaç (sayma oyunu) denilen bir oyun oynamakta ve tekerleme söylemektedir. Bu tekerleme şu şekildedir:

Güller başına gurban,

Akıl huşuna gurban,

Hünci dişine kurban,

Galam gaşına gurban

Hatar hatar ak dişin

Uğruna bolsun işin,

Ak işigin ileri,

Dürler saçsın dilleri,

Sadap yalı dişleri,

Uzak bolsun yaşları (K.K. 3).

Bu şiirde dişi çıkan çocuk için, “bütün güller sana, güzel aklına, inci dişine, kalem kaşına kurban olsun, sıra sıra ak dişin, kolay olsun işin, hayırlı işlerin ilerlesin, dilinden kötü söz çıkmasın, dişlerin elmas, ömrün uzun olsun” şeklinde dilek ve temennide bulunmaktadır.

Ayrıca diş toyunda yemekten sonra davetlilere ve çocuklara çeşitli tatlılar da ikram edilmektedir. Bu törene Türkmenistan halkı “Galpak Toyu” adını vermektedirler (Hudayberdiyeva, 2016, s. 76). Mary ve çevresinde çocuğun dişleri çıkmadan önce bazı uygulamaların da yapıldığı belirtilmiştir. Bu uygulamalar kız çocuğu ve erkek çocuğu için farklılık göstermektedir. Kız çocuğu kuzunun üstüne bindirilirken, erkek çocuğu ise at üstüne bindirilmektedir. Böylece kuzuya bindirilen kız çocuğunun dişleri küçük ve güzel, ata bindirilen erkek çocuğun ise dişlerinin atın dişleri gibi sağlam olacağına inanılmakta, fakat günümüzde bu uygulamanın pek yapılmadığı ifade edilmektedir. (K.K. 7; K.K. 15).

Türkmenler çocuğun saçını bir yaşını doldurduktan sonra kestiklerini belirtmişlerdir. Genellikle çocuğun ilk saçı aile büyüklerinden (dayı, amca vb.) biri tarafından kesilmektedir. Çocuğun saçını keşen kişiye anne-baba tarafından değerli hediyeler verilmektedir. Saçı kesilen çocuk halı üzerine oturtularak, önüne çeşitli şekerler dökülmektedir. Erkek çocuğuna akgayma tahya (Türkmenistan yöresel şapkası), kız çocuğu ise gül tahya giydirilmektedir. Tahya'nın üstüne mutlaka göz (nazar) boncuğu takılmaktadır. Türkmenistan'da çocuğun ilk kesilen saçına “çile galpağı” denilmektedir (K.K. 14).

13. Sünnet

Türkmenistan Mary ve çevresinde erkek çocuk ile ilgili olarak dini ve kültürel en önemli uygulama sünnettir. Hiçbir Türkmen sünnet uygulamasından taviz vermemektedir. Hatta Türkmen dini ve milli kimliğinin oluşmasında sünnet uygulaması çok önemli bir yer tutmaktadır. Bu sebeple sünnet olmayanlara “kapır (kafir) veya Orus” (Rus) denilerek küçümsenmekte ve dışlanmaktadır (K.K. 10; K.K. 11). Tıbbi bir zorunluluk olmaz ise genelde erkek çocuklar bir veya üç yaşları arasında sünnet edilmektedir. Sünnet daha önceleri “sünnetçi” denilen kişiler tarafından yapılır iken, sünnetçiliğin devlet tarafından yasaklanması sebebiyle bir sağlık kuruluşunda veya hastanede doktor tarafından yapılmaktadır. Sünnet derisi daha önceleri aileler tarafından bir hafta saklandıktan sonra temiz ve kimsenin ayak basmayacağı bir yere gömülürken (Çeltikçi, 2009, s. 519), günümüzde hastanelerde tıbbi atık olarak atılmaktadır. Fakat aileler isterlerse sünnet derisini alarak eski uygulamayı devam ettirebilmektedirler (K.K. 7; K.K. 15). Sünnette cerrahi işlem genelde yaz ve güz mevsimlerinde yapılmaktadır. Hemen hemen her aile sünnet düğünü yapmaktadır. Genelde çocuk sünnet edildiği gün veya ertesinde “sünnet toyu” yapılmaktadır. Bazen de sünnet toyu çocuğun yaraları iyileştikten sonra yapılmaktadır. Ancak sünnet düğünü yaptırmayan aileler de bulunmaktadır. Bunun sebebi ise bazı ailelerin düğün yapacak ekonomik güçlerinin olmamasından kaynaklanmaktadır.

Sünnet düğünü dini kutlama ve eğlenceyi içerisinde barındırmaktadır. Sünnet düğününe önceden hazırlıklar yapılmakta, komşu ve akrabalar davet edilmektedir. Düğüne gelenlere yemekler ikram edilmekte, gelemeyenlerin ise evlerine yemekler gönderilmektedir. Yemek sonrası dualar edilerek, düğüne katılanlar tarafından çocuğa çeşitli takılar, para ve hediyeler verilmektedir (K.K. 3; K.K. 11).

Eskiden kız çocukları içinde kulak delme ve küpe takma merasimi uygulandığı ifade edilmiştir. Bu merasim nerdeyse erkek çocuklarına uygulanan sünnet merasimi gibi yapıldığı, fakat kız çocuklarında kulak delme merasiminde ve kulak delme işleminde bir yaş sınırının olmadığı belirtilmiştir (K.K. 9).

Sonuç

Araştırmadan elde edilen bilgilerden hareketle; doğum öncesi, doğum ve doğum sonrasında Mary ve çevresinde tespit edilen inanışlar ve uygulamalar ortaya konulmuştur. Doğumdan önceki inanış ve uygulamaların anne-baba adayını ile ilgili iken, doğum sonrasındaki uygulamaların ise anne-çocuk ile ilgili olduğu görülmüştür.

Mary ve çevresinde doğum ile ilgili inanış ve uygulamalar Türk kültürünün bir parçası olarak karşımıza çıkmakta ve Türkmenistan coğrafyasında da yaşatılmaya devam ettiği görülmektedir. Bazı inanış ve uygulamalar farklılaşsa bile, çoğu uygulamalar Türk Dünyası ile büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Fakat bazı inanış ve uygulamaların unutulduğu veya unutulmaya yüz tuttuğu tespit edilmiştir.

Doğumla ilgili olarak, doğum öncesinde yapılan uygulamalar, gebe kalma, kısırlığı giderme, gebeliğin engellenmesi, çocuğun sağlıklı doğması ve çocuğun hayatta kalması, aşerme, çocuğun

cinsiyetinin belirlenmesi gibi uygulamalar bütün Türk Dünyasında bazı farklılıklar bulunsa da büyük oranda benzerlik göstermektedir.

Türkmenistan Mary Vilayeti ve çevresinde doğuma hazırlık yapılmamaktadır. Eğer doğum için hazırlık yapılırsa veya çocuk için bir şeyler alınırsa çocuğun öleceğine, çocuk veya anneye zarar geleceğine inanılmaktadır. Bu inanış büyük ölçüde Anadolu Türklüğü ile pek benzerlik arz etmese de Orta Asya'daki diğer Türk topluluklarıyla benzerlik göstermektedir.

Doğum sonrası yapılan uygulamalar plasenta, göbek, ad verme, lohusalık, kırk basması, kırklama ilk diş çıkarma, ilk saç kesme ve sünnet ile ilgili uygulamalar büyük oranda diğer Türk topluluklarıyla benzeşmektedir. Özellikle ilk diş çıkarma, ilk saç kesme ve sünnet bir kutlama ve eğlence (toy) şeklinde yapılmakta ve yemekler ikram edilmektedir.

Türkmenistan'ın Mary bölgesinde genel olarak tarihte ve günümüzde doğum ile ilgili uygulanan gelenek-görenekler ve inanışlar zengin Türk kültürünün bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Günümüzde bazı kavramların isimleri farklı olsa da uygulamalar pek değişmemektedir. Bu da bize farklı kültürlerle girilen etkileşimi göstermektedir.

Geçmişten günümüze Türk halk inanışları yaşamaya devam etmektedir. Bu sebeple Türkmenistan'ın Mary Vilayeti ve çevresinde yapılan bu araştırma Türk kültürünün yaşatılması ve unutulmaması için ayrıca bir önem arz etmektedir. Dolayısı ile bu çalışma, daha sonra yapılacak araştırmaların bir basamağını teşkil etmektedir. Türk halk inanışları ile ilgili araştırmaların devam ettirilmesi ve literatüre kazandırılması bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk kültürünün yok olmaktan kurtarılması, gelecek kuşaklara aktarılması ve dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan Türk halklarının ortak değerlerinin belirlenmesine yardımcı olacaktır.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı

Yazarlar makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan eder.

Çıkar Çatışması Beyanı

Makale yazarları aralarında herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.



Kaynakça

- Acıpayamlı, O. (1974). *Türkiye’de doğumla ilgili adet ve inanmaların etnolojik etüdü*. Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Artun, E. (1998). Tekirdağ halk kültüründe geçiş dönemleri doğum, evlenme, ölüm. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, (9)10, 85-107.
- Babayeva, A. (2009). Türkmenin çile dapleri. *Zenan Kalby*, 10, 40-41.
- Bilgin, V. (2005). Gelenek ve din: Türkmenistan’ın dinî hayatında geleneğin rolü. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, (2), 101-124.
- Boratav, P. N. (1984). *Folklor ve edebiyat I*. Adam Yayınları.
- Çalışkan, Z. (1992). *Sarız ve çevresinde yaşayan Avşarların örf ve adetlerinde dini unsurların sosyolojik tetkiki* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çeltikci, O. (2010). Türk Dünyası kültüründe doğum üzerine ortak uygulamalar. *Journal of Azarbaijani Studies*, 6, 511-521. <http://jhss-khazar.org/wp-content/uploads/2010/06/42-1.pdf>
- Erdem, M. (2000). *Kırgız Türkleri sosyal antropoloji araştırmaları*. Avrasya Stratejik Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Eroğlu, A. H. (2006). *Türk halk inanışlarına giriş*. Aziz Andaç Yayınları.
- Eroğlu, A. H. (2017). Geçiş dönemleri ile ilgili inanışlar. İçinde A. H. Eroğlu & D. Arık (Eds.). *Halk inanışları* (ss. 258-281). Grafiker Yayınları.
- Eroğlu, A. H. (2017). Halk inanışlarına giriş. İçinde A. H. Eroğlu & D. Arık (Eds.). *Halk inanışları* (ss. 19-42). Grafiker Yayınları.
- Eroğlu, A. H. (2017). Geleneksel Türk halk inanışları. İçinde A. H. Eroğlu & D. Arık (Eds.). *Halk inanışları* (ss. 173-206). Grafiker Yayınları.
- Güvenç, B. (1999). *İnsan ve kültür*. Remzi Kitabevi.
- Hudayberdiyeva, G. (2016). Diş toy. *Medeniyet*, 5, 76.
- İlyasov, A. (1960). *Prisidineniya Turkmenyi K Rossii, Zbornik Arkhivnik Dokumentov, Akademi Nauk Turkmensky S.S.R.*, 142-155. <https://www.twirpx.com/file/1914660/>
- İnan, A. (1995). *Tarihte ve bugün Şamanizm*. TTK Yayınları.
- Koca, S. K. (2017). Türk kültürünün gelecek kuşaklara aktarılmasında sembollerin önemi (doğum geçiş dönemi örneği). *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 5(11), 530-554.
- Ozankaya, Ö. (1996). *Toplum bilimi*. Cem Yayınları.
- Örnek, S. V. (1977). *Türk halk bilimi*. İş Bankası Kültür Yayınları:180.
- Paşa, Ö. B. (1997). *Doğum ve ebelik tarihi*. Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları 6, 12-50.
- Polat, B., & Aslan, M. G. (2019). Kayseri ve çevresinde yaşayan Avşarlarda doğumla ilgili inanışlar ve uygulamalar. *Turkish Studies Soscial Sciences*, 14(6), 3415-3431. DOI:10.29228/Turkish Studies.24818.
- Polat, B. (2014). Niğde ve çevresinde ateşle ilgili inanışlar (Çiftlik İlçesi ve çevresi örneği). *I. Uluslararası Türk Dünyası araştırmaları sempozyumu, bildiriler kitabı*, C. II, 2265-2278.
- Polat, K. (2005). *Beşikten mezara Kırgız Türkeri’nde gelenek ve inanışlar*. TDV Yayınları.


- Selçuk, A. (2017). *Anşa bacılı ocağı*. Çizgi Kitabevi.
- Selçuk, A. (2018). *Giritli göçmenler*. Çizgi Kitabevi.
- Sümer, F. (1958). X. yüzyılda oğuzlar. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 16(3-4), 131-162.
- Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler), tarih-boy teşkilatı-destanları*. AÜDTCF Yayınları.
- Svezbaev, S. M. (1927). Goni Bek Rasskaz Türkmena O Bitve S Rassi kimi Pad Göktepe. *Turkmenovedenie*, 1, 26-62.
- Tatlıhoğlu, D. (1999). Türkmenistan'da sosyo-ekonomik yapı ve dînî hayat. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 205-228.
- Tezcan, M. (2000). *Türk ailesi antropolojisi*. İmge Kitabevi.
- Ünal, M. (2017). Ruhani (Görünmeyen) varlıklarla ilgili inanışlar. İçinde A. H. Eroğlu & D. Arık (Eds.). *Halk inanışları* (ss. 345-360). Grafiker yayınları.
- Yeşil, Y. (2015). Türk Dünyası'nda geçiş dönemi ritüelleri üzerine tespitler. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(9), 117-136.

Kaynak Kişiler

- K.K. 1: S. A., 1973 doğumlu, Türkmenistan Mary nüfusuna kayıtlı, Ankara'da yaşıyor, Esnaf.
- K.K. 2: G. A., 1993 doğumlu, Türkmenistan Mary nüfusuna kayıtlı, Ankara'da yaşıyor, Ev hanımı.
- K.K. 3: S. J., 1963 doğumlu, Türkmenistan Mary'da yaşıyor, Çiftçi.
- K.K. 4: U. A., 1965 doğumlu, Türkmenistan Mary'da yaşıyor, Tarih Öğretmeni.
- K.K. 5: E. R., 1982 doğumlu, Türkmenistan Mary'da yaşıyor, Tekstil Fabrikasında memur.
- K.K. 6: J. H., 1978 doğumlu, Türkmenistan Mary'da yaşıyor, Çiftçi.
- K.K. 7: M. K., 1970 doğumlu, Türkmenistan Mary'da yaşıyor, Tüccar.
- K.K. 8: A. G., 1968 doğumlu, Türkmenistan Mary'da yaşıyor, Tüccar.
- K.K. 9: M. H., 1975 doğumlu, Türkmenistan Mary'da yaşıyor, Çiftçi.
- K.K. 10: M. B., 1972 doğumlu, Türkmenistan Mary'da yaşıyor, Memur.
- K.K. 11: Ö. K., 1975 doğumlu, Türkmenistan Mary'da yaşıyor, Memur.
- K.K. 12: G. H., 1972 doğumlu, Türkmenistan Mary'da yaşıyor, Öğretmen.
- K.K. 13: M. H., 1982 doğumlu, Türkmenistan Mary'da yaşıyor, Hemşire.
- K.K. 14: G. N., 1981 doğumlu, Türkmenistan Mary'da yaşıyor, Diş Hekimi.
- K.K. 15: T. G., 1979 doğumlu, Türkmenistan Mary'da yaşıyor, Mühendis.



KİTAB-I MUKKADDES'TE MERHAMET ALGISI

 Yasin İPEK^a

Özet

Merhamet, yaratan ile yaratılan arasındaki bağın ve muhabbetin en güzel göstergelerinden biridir. Merhameti iki kısımda inceleyebiliriz: Birincisi yaratana ait olan ve mahlukatın hayatını kolaylaştırmak için tüm alemi kuşatan ilahi merhamet, ikincisi ise yaratılmışın diğer mahlukata dair sahip olduğu acıma, sevme, yardımcı olma gibi güzel hasletleri içinde barındıran beşerî merhamettir. Yaratıcının insandan, hayvana ve doğaya kadar tüm mahlukatı kapsayan merhametinin içinde yarattıklarına karşı olan sonsuz sevgisi, hoşgörüsü ve bağışlayıcılığı yer almaktadır. Özellikle insandan da kendisini örnek almasını isteyen yaratıcı, merhameti üstün bir vasıf olarak nitelediğini ve hangi koşulda olursa olsun buna sahip olabilen ve bunu dışarıya yansıtabilen kimsenin gerek kendi katında gerekse diğer mahlukat katında saygın bir konumda olacağını açıkça belirtmiştir.

Merhamet konusu gelmiş geçmiş tüm inanç sistemlerinde kendine yer bulmuştur. Konuyu Kitab-ı Mukaddes özelinde ele aldığımızda Eski ve Yeni Ahit ile Deuterokanonik (Apokrif) kitaplara ait birçok bölümde merhamete vurgu yapıldığı görülmektedir. Gerek Yahudiler gerekse Hıristiyanlar için merhamet konusunda öncelikle kendinden örnekler veren Tanrı, kullarından da kendisini örnek almalarını ve sadece insanlara karşı değil tüm mahlukata karşı merhametli olmalarını istemiştir. Merhamet duygusunun bir eksilik ya da acizlik değil tam tersine inanç ve erdem göstergesi olduğuna özellikle vurgu yapılmıştır. Kalbinde merhamet olanın hem yaşarken hem de öldükten sonra bunun nimet ve mükafatlarından faydalanacağını açıkça müjdelemiştir. Yapmış olduğumuz bu çalışmada, Eski ve Yeni Ahit ile Deuterokanonik (Apokrif) kitaplarda bulunan merhametle ilgili ifadelerden yola çıkılarak, Yahudilik ile Hıristiyanlığın bu konuya bakışları Kitab-ı Mukaddes perspektifinden ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler tarihi, Merhamet, Yahudilik, Hıristiyanlık, Kitab-ı Mukaddes



PERCEPTION OF MERCURY IN THE BIBLE

Abstract

Compassion is one of the most beautiful indicators of the bond between the creator and the created. We can examine compassion in two parts: The first is divine mercy, which belongs to the creator and encompasses the whole world in order to facilitate the life of the creatures, and the second is human mercy, which contains the beautiful traits of the creature for other creatures, such as compassion, love and assistance. The infinite love, tolerance and forgiveness of the creator towards his creations are in the compassion of the creator, which includes all creatures from human to animal and nature. Especially the creator, who asked man to take himself

^a Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, Develi İslami ilimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, yasinipek@kayseri.edu.tr

Makale Geliş Tarihi: 02.04.2021, Makale Kabul Tarihi: 29.06.2021

as an example, has clearly stated that he describes mercy as a superior qualification and that a person who can have it and reflect it to the outside will be in a respectable position both in his own level and in the presence of other creatures.

The subject of compassion has found a place in all belief systems that have ever existed. When we consider the subject in the context of the Bible, it is seen that compassion is emphasized in many chapters of the Old and New Testaments and Deuterocanonic (Apocryphal) books. God, who first gave examples of self-compassion for both Jews and Christians, asked his servants to take him as an example and to be compassionate not only to human beings but to all creatures. It is emphasized that the feeling of compassion is not a weakness or weakness, but a sign of belief and virtue. He clearly heralded that those who have mercy in their heart will benefit from their blessings and rewards both while living and after death.

In this study we have done, based on the verses about compassion found in the Old and New Testaments and Deuterocanonic (Apocryphal) books, the views of Judaism and Christianity on this issue are discussed from the Biblical perspective.

Keywords: History of religions, Mercy, Judaism, Christianity, The Bible



Giriş

Tanrı'nın yüce vasıflarından biri olan merhamet, insanoğlunun da sahip olduğu en özel niteliklerden biridir. Dili, dini, ırkı, cinsiyeti, kültürü ne olursa olsun tüm insanlar için makbul bir özellik olarak kabul edilen merhamet tüm inanç sistemleri tarafından da övülmüş ve tavsiye edilmiştir. Özellikle ilahi dinlerde yaratıcı, başta insanları kendi merhametinden haberdar etmiş ve bunu hissettirmiş, ardından da gönderdiği peygamberlerinden bu konuda rehber ve öncü olmalarını istemiştir. Kutsal metinlerde Tanrı'nın ve peygamberlerinin merhametine ya da insanlara bu konuda verdikleri öğütlere dair birçok örneğe rastlanmaktadır. Konumuzun ana öğeleri olan Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki merhamet algısına geçmeden önce farklı kesimler tarafından bu kavramın nasıl anlaşıldığına bakacak olursak:

Merhamet konusunda yurtiçinde ve yurtdışında yapılan birçok çalışmaya rastlanılmaktadır. Türkçe de insan olsun veya olmasın bir canlının başına gelen olumsuz bir hal karşısında hissedilen üzüntü ve acıma duygusu (Türk Dil Kurumu, 1979), doğrudan merhamet kavramıyla açıklanırken İngilizce ya da başka bir dilden İngilizceye çevrimi yapılmış olan eserleri incelediğimizde bu duygunun karşılığı olarak genellikle compassion, mercy, grace, benignity, charity, pity gibi kelimelerin kullanılmış olduğu görülmektedir (Akın, 2018, s. 127).

Farklı alanlarda ve konularda yapılmış çalışmalar üzerinde bir literatür taraması yaptığımızda bu kavramın genellikle şu anlamlarda kullanılmış olduğu görülmektedir. Merhamet bireyi bencillikten uzak tutup (Uğurlu, 2015), kendisi kadar diğer insanların da düşünce ve fiillerinin önemli olduğunu kabul etmektir (Schopenhauer, 2014). Ben değil biz olabilmek ve kendisi karşıdakinin yerine koyup derdini dert edinip çözüm bulmaya çalışmaktır (Hökelekli, 2015). Kişinin fitratında var olan sevgi, hoşgörü, acıma, bağışlama gibi hasletlerin sahip olunan kötü huyları bastırması için bir araçtır (Schopenhauer, 2014; Aydın, 2014). Kısacası merhamet, bireyin kendisinde ya da yaşadığı toplumda var olan sorunları

sebeup ve sonuqlarıyla tespit edip bunlara en uygun çözümlü üretmek için gerekli olan motivasyondur (Goldin & Hooria, 2017).

Mevcut inanç sistemlerinin ya da daha net bir ifade ile dinlerin tamamına yakını tabiiilerinden birçok şey istemektedir. Bu istekler itikadi ve ameli konularda büyük farklılıklar arz etmekteyse de ve ahlaki konularda büyük benzerlikler taşımaktadırlar. İşte bu benzerliklerin başında da merhamet konusu gelmektedir. Neredeyse tüm inançlar mensuplarından, kendi dışındaki varlılara karşı sevgi, hoşgörü, şefkat, yardımseverlik ve acıma gibi hislere sahip merhametli bireyler olmalarını istemişlerdir (Hacıkeleşoğlu & Kartopu, 2017).

Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi birçok dinin kutsal metinlerinde merhametten bahsedilmiş ve bu konu gerek yaratıcının gerekse insanın en özel vasıfları arasında sayılmıştır (Kızılabdullah, 2018; Vivino et al., 2009). Bu sebeple iyi bir dindarın, inandığı Tanrı'nın yarattıklarına karşı ne kadar merhametli olduğunu düşünüp anlaması durumunda yüreğinde merhamet hissinin daha güçlü ve kalıcı olacağı ifade edilmektedir (Maslow, 1996; Oman & Thoresen, 2005).

İlahi dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlığın bu konuya bakışına geçmeden önce diğer bir ilahi din olan İslamiyet'in merhamet kavramına yaklaşımını kısaca ifade edecek olursak: İslami kaynaklarda merhamet kelimesi genellikle merhamet göstermek, sevmek, sahip çıkmak ve acımak anlamlarına gelen rahmet (Birşık, 2007) kelimesi ile birlikte kullanılmıştır (Avşaroğlu, 2019). Kavramsal olarak ifade edildiğinde ise; Tanrı'nın merhameti dendiğinde onun tüm mahlukata karşı sergilediği izzet ve keremi, insanın merhameti dendiğinde ise kendisi dışındaki tüm yaratılmışların dertleriyle dertlenmesi ve sorunlarına bir çözümlü arama hissi şeklinde açıklanmıştır (Çağrı, 2004; Fox, 1980).

Çalışmamızın ana kaynağı durumunda olan Kitab-ı Mukaddes; Hıristiyanlar tarafından dini ana kaynak, Yahudiler tarafından da kendi kutsal metinlerinin de içinde yer aldığı kutsal kitap olarak kabul edilmektedir. Eski ve Yeni Ahit şeklinde iki kısımdan oluşan Kitab-ı Mukaddes'in ilk kısmı yirmi dokuz bölümden oluşan ve Yahudiler tarafından kutsal kabul edilen Eski Ahit'tir (Ahd-i Atik). İkinci kısmında ise yirmi yedi bölümden oluşan Yeni Ahit (Ahd-i Cedid) yer almaktadır ve bu da sadece Hıristiyanlar tarafından kutsal olarak kabul edilmektedir. Bunlardan başka bir de Katolik Hıristiyanlar tarafından Deuterokanonik diye adlandırılan Eski Ahit'e ilave yedi bölümlük bir kısım daha vardır. Yahudiler ve Protestan Hıristiyanlar bu kısmı apokrif sayıp kabul etmezler (Harman, 2002).

A. KİTAB-I MUKADDES'TE MERHAMET

Kitabı Mukaddes'in geneline baktığımızda merhamet kavramı, sevgi, adalet ve lütuf kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir (Harman, 2013; Kızılabdullah, 2018). Kitab-ı Mukaddes'i incelediğimizde kişinin bir şeye karşı duyduğu muhabbet sevgi, hak ettiği bir şeyi almasını adalet, hak etmediği bir şeyi almasını lütuf, hak ettiği bir şeyi almamasını ise merhamet şeklinde ifade edilmiştir. Kutsal kitabın genelinde merhamet hissi neredeyse birçok yerde sevme duygusuyla özdeş şekilde anılmıştır. Hatta buna dair bir oran verecek olursak; sevgi kavramı Eski Ahit'te yaklaşık yüzde 2 oranında, Yeni Ahit'te ise yüzde 3 oranında yer bulurken; merhamet kavramı Eski Ahit'te yaklaşık yüzde 3 oranında, Yeni Ahit'te ise yüzde 1 oranında yer bulmuştur (toledoblade, 2016).

Kitabı Mukaddes'te merhamet konusuna değinilirken Tanrı'nın sefil durumda olan insana şefkat göstermesi ve insanın da hemcinslerine karşı yaratanını örnek alarak merhametli olmasının gereği özellikle vurgulanmıştır (Dufour, 2002). Ayrıca Yahudilikte Tanrı sonsuz merhamet sahibi (Ağıtlar 3:22; Mezmur 51:1) olarak ifade edilmesine rağmen Yahudiler için böylesi bir özellikten bahsedilmemektedir. Hıristiyanlıkta ise hem Tanrı hem de Hıristiyanlar için geçerli olan merhamet anlayışından bahsedilmektedir. Temel felsefe olarak da "Babanız merhametli olduğu gibi, siz de merhametli olun." (Luka 6:36) anlayışını benimsemiştir. Kısacası Hıristiyanlık merhamet odaklı bir din olarak kendisini ifade ederken Yahudilikte bu anlayış daha çok Tanrı ile sınırlı kalmıştır.

Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinleri olarak kabul edilen Kitab-ı Mukaddes'te merhamet konusunun inanlar tarafından iyi bir şekilde anlaşılması için çok kez vurgulanmıştır. Tanrı bizzat kendisini emsal göstermiş ve kullarından da kendisi gibi olmalarını istemiştir. Kitab-ı Mukaddes'in Yahudi ve Hıristiyanlar için farklı öneme sahip olan Eski ve Yeni Ahit kısımlarında merhamet konusuna nasıl değinildiği ve nelerin özellikle vurgulandığına bakacak olursak:

1. Eski Ahit'te (Ahd-i Atik) Merhamet

Eski Ahit'in ilk beş kitabını oluşturan Tevrat'ta, merhamet ve rahim kavramları birbirleriyle eş anlamlarda kullanılmışlardır. Terim olarak baktığımızda ise merhametin kelimesi yerine İbranice rahamim/ rahim (bir varlığın başka bir varlığa içgüdüsel olarak bağlılığını göstermek) ve hesed (iki varlığı birbirine bağlayan ilişki, sadakat ve sevgi) kelimelerinin kullanılmış olduğunu görmekteyiz (Dufour, 2002).

Eski Ahit'te merhamet kavramının ayetlerde nasıl bir anlam kazandığını, Tanrı'nın ve insanın merhameti şeklinde iki ayrı kategoride ele alacak olursak: Tüm mahlukatın sığınabileceği, hiçbir karşılık beklemezsizin sonsuz merhamet sahibi olan tek varlık Tanrı'dır (Eyüp 9:15). Onun kuluna karşı olan merhameti öylesine büyüktür ki canlı cansız hiçbir mahlukat onun rahmetini engelleyemez (Yeşaya 54:10).

Yahudilere göre insanın insana yaptığı onca zalimliğe ve yeryüzündeki adaletsizliklere rağmen Tanrı'nın kulunun daima yanında olduğu özellikle vurgulanmıştır. İnanılan Tanrı, aciz, güçsüz ve kimsesiz diye hor görülüp itilip kalkılan insanların sahibidir ve o her daim onların yanındadır. Onun kendilerini hiçbir zaman sahipsiz bırakmayacağını bilirler. Çünkü O, kendisine ona güvenip sığınan kulunu merhametiyle sımsıkı kuşatacaktır (Ağıtlar 3:22; Yeşaya 49:13).

Hayatının her anında birçok sıkıntıyla karşılaşabilen insanoğlu bazen kendisini yalnız hissedebilir ya da zor anında Tanrı'nın yanında olmadığını düşünebilir. Böylesi zamanlar için Eski Ahit'te inanlara şu teselliler verilmektedir: Tanrı kulunu hiçbir zaman yalnız bırakmaz. Kulunun başına gelen musibeti bazen ivedi şekilde ortadan kaldırırken bazen de çeşitli vesilelerle merhametini tecelli ettirir. O, kulunun zorda kalmasını murat etmez (Daniel 9:18; Hoşea 1:7; Nehemya 9:19,27; 49:10; 63:9).

Tanrı kullarının hepsine karşı merhametli iken iyi ve inançlı olanlara karşı çok daha merhametli olduğu, onların hiçbir şekilde acı çekmelerini ve zorda kalıp darlanmalarını istemediğini çok kez ifade etmiştir. Fakat bazen kulların inancının sınaması için onlara bazı sıkıntılar verilip sabırlarının sınadığını

da belirtilmiştir. İşte bu durumlarda başına gelen musibetlere karşı sabredip, kendisine sığınanlar bu imtihanı kazanmış kimseler olarak nitelenir ve Tanrı tarafından onların sıkıntılarının derhal kaldırılacağı açıkça vurgulanır. Tanrı'nın merhametinin kendisine mutlaka ulaşacağından emin olan kimseler bu dünyada da ahirette de kazanan kimseler olan müjdelenmişleridir (Ağıtlar 3:32; Mezmur 69:16; Nehemya 13:22; Yeşaya 30:18; 63:15). Yani insan yaptığından sorumlu tutulmuş ve verdiği kararların neticesini görmesi için bazen de birtakım zorluklarla onun inancını sınamak için Tanrı onu imtihan edeceğinin haberi verilmiştir. Şayet kul bu anlarında Tanrı'nın merhametine sığınır, bu sıkıntılarının giderileceği de belirtilmiştir. Hatta insanoğlu nankör bir varlık olduğu için başındaki bela ortadan kalkınca yeniden yaratıcısını unutsa dahi Tanrı'nın o kişiden yardımını esirgemeyecek kadar merhametli olduğu özellikle vurgulanmıştır (Nehemya 9:28).

Rabbinin kendisine karşı bu derece merhamet dolu olduğu insanında birtakım sorumluluklar yüklenmiştir. Nasıl olsa Tanrı merhametli, bana yardım eder ya da beni bağışlar deyip te hakikate gözünü kaparsa Tanrı onun yaptıklarının da hesabını soracağı unutulmaması istenmiştir. Ama yine de tüm bunlara rağmen onun merhametinin gazabından daha büyük olduğu sürekli vurgulanmıştır (Habakkuk 3:2). Tanrı'nın kuluna yaklaşım tarzı şu şekillerde ifade edilmiştir: O, yaptığı hatadan dolayı kulunu hemen cezalandırmaz. O, yarattığına karşı azap etmekten ziyade affetmeyi tercih edendir. Kulu hatasını anlayıp ta pişman olduğu takdirde merhametinin kapıları yeniden açılır. Onun tek istediği kulunun hatasının farkına varmasını ve pişman olup yeniden kendisine yönelmesidir (Hoşea 2:23; Mezmur 41:4; 51:1; 103:8; Mika 7:18; Nehemya 9:31; Özdeyişler 28:13; Yeşaya 55:7; 60:10; 14:3).

Tanrı kullarına özellikle de iyi kullarına karşı böyle merhametli iken yanlıştta ve kötülükte direnip ısrar eden insanlara karşı da anlayışlı görünmektedir (Haleva vd., 2007). Onlardan dilediğini affedip dilediğini de cezalandıracağını haber verdikten sonra, işlediği suçun arkasında duran ve pişmanlık hissetmeyen kimseleri bağışlamayacağını belirterek, işledikleri suçun hesabını mutlaka soracağını ifade etmiştir. Hatta bu hesap sorma ve cezalandırma işi bazen sadece o kişiye değil, onun çocukları ve torunları dahi sirayet etmektedir. Hak eden kimseler için Tanrı'nın merhametli olmasının onun azabını ortada kaldırmayacağını (Çölde Sayılar 14:18; Mısırdan Çıkış 33:19; 34:7; Yeremya 15:6; 21:7) firavunlarının yaptıklarından dolayı Mısırlıların başına gelenlerden anlamaktayız.

Atalarının İsrailoğullarına yüzyıllardır yaptıkları zulümlerden ve Musa Peygamberin İsrailoğullarının Mısırdan ayrılması talebine izin vermediği için hem Firavun hem ailesi hem de Mısırlılar çok büyük musibetlere uğramışlardır. Bunları kısaca belirtecek olursak: Tanrı'nın Firavun ve Mısırlılar gönderdiği musibetlerden ilkinde Mısırdaki tüm sulardan kan akmaya başlamıştır. Böyle olunca ülkenin tüm ırmaklardaki balıkların ölmüş, sular leş gibi kokmuş ve içecek tek bir damla su dahi bulunamamıştır (Mısırdan Çıkış 7:20-21). Ardından Mısır'ın her yanını kurbağalar (Mısırdan Çıkış 8:3-6), sivrisinekler (Mısırdan Çıkış 8:17), at sinekleri (Mısırdan Çıkış 8:24), çekirgeler (Mısırdan Çıkış 10:14-15) kaplamış ve daha sonra da yağın şiddetli dolu (Mısırdan Çıkış 9:24-25) ile neredeyse yiyecek hiçbir sebze, meyve, bitki ve hububat kalmamıştır. Suyu ve yiyeceği neredeyse tamamen tükenen Mısırlıların at, eşek, deve, sığır, davar gibi evcil hayvanlarının büyük kısmı telef olmuştur (Mısırdan Çıkış 9:6). Açlık ve susuzluklar cezalandırılan Mısırlıların cezası bunlarla bitmemiş daha sonra kendilerinde ve hayvanlarında iri çıbanlar çıkmış (Mısırdan Çıkış 9:10), ülke üç gün zifiri karanlığa gömülmüş (Mısırdan

Çıkış 10:22-23) ve belki de yaşadıkları en büyük acı diye tarif edebileceğimiz Firavun'da dahil olmak üzere tüm Mısırlıların çocuk ve hayvanlarından ilk doğanları bir gece ansızın ölmüştür (Mısırdan Çıkış 12:29). Tanrı'nın Firavun ve Mısırlılara layık gördüğü bu şiddetli azaplarının en ilginç yanı ise bu musibetlerin hiçbirinin aynı yerde yaşayan İsrailoğullarını etkilememiş olmasıdır (Mısırdan Çıkış 9:6,26;10:23;12:23). Bu ayetlerden çıkarabilecek diğer bir sonuçta Tanrı'nın İsrailoğullarına karşı sergilemiş olduğunu büyük merhamettir. O, bu kavmi geçmişten sonsuza kadar kollarıp onlara karşı her zaman merhametli olacağını açıkça vadetmiştir (Mika 7:20).

Eski Ahit'te Tanrı'nın merhametinden bu şekillerde bahsedilmekteyken insanların sahip olması gerek merhamet hissi de şöyle ifade edilmiştir: İnsandaki merhamet duygusunun kaynağı Tanrı'dır. O, en zalim insana bile merhamet hissini vermiştir. Fakat Tanrı, merhametli olunmasını istemesi ve tavsiye etmesine rağmen bu konuda kişiyi serbest bırakmıştır (Mezmun 106:46; Yaratılış 43:14). İnsan bazen istemeden de olsa merhamet hislerini bir taraf bırakarak zalimce görülebilecek şeyler yapabilir (Ağıtlar 4:10). İşte böylesi bir durumla karşılaştığında onun yapması gereken şey sinirlendiğini anda Tanrı'nın merhametini hatırlamak ve sakinleşmektir. Şayet o kişi yaptığı onca hata ve kusura rağmen Tanrı'nın kendisine karşı gösterdiği merhameti aklına getirip bunun gereğini yaparsa karşılığını mutlaka görecektir (Habakkuk 3:2).

Merhamet hususunda kadınlar erkeklere nazaran daha başarılıdırlar. Bu onların fitratlarından gelen bir özellik midir bilinmez ama bu konuda üstün oldukları açıkça ayetlerde ifade edilmiştir (Hoşea 2:1). Kadın erkek arasında merhamet ilişkisine değinmişken kısaca evlilik hususundan da bahsedecek olursak; Eski Ahit'te evlenilecek kişinin seçiminde dahi merhametin önemli bir belirleyici olduğu açıkça ifade edilmiş ve kurulacak yuvanın mutluluğu eşlerin merhametiyle özdeşleştirilmiştir (Hoşea 2:19).

2. Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplarda Merhamet

İsmi Yunanca saklı kitaplar manasındaki apocryphos kelimesinden alan Apokrif Kitaplar, İsa Peygamberden önceki dönemlerde yaşamış olan Yahudilerin güncel ve dini yaşantıları, tarihi olayları, fikri ve sosyal yapıları hakkında verdiği bilgilerden dolayı önemli metinlerdir. Bu kitaplar; Roma Katolik Kilisesi için 1546 yılında Trent Konsülünde alınan karar neticesinde kutsal kitaplar arasına dahil edilmiş, Ortodoks Kilisesi için 1642 yılında Yaş ve 1672 yılında Yerusolim Konsüllerinde kutsal metinlerin bir parçası olarak kabul edilmişlerdir. Bu iki kilise tarafından Deuterokanonik (Sonradan Eklenmiş Kutsal Kitaplar) olarak kabul edilen bu kitaplar, Protestan Kilisesi tarafından Apokrif olarak adlandırılmış ve kutsal metinler olarak değil sadece okunması faydalı kitaplar olarak kabul görmüşlerdir (kutsalkitap, t.y.).

Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplarda merhamet bahsi dendiğinde akla ilk gelen kitaplar Yudit (Judith) ve Ester (Esther)'tir. Bu iki kitapta Yudit ve Ester adında iki kadının merhametleri sayesinde Yahudileri yok olmaktan kurtarıp, düşmanlarına galip geldiklerinden bahsedilmektedir (Kahveci, 2014).

3. Yeni Ahit'te (Ahd-i Cedid) Merhamet

Yeni Ahit'te de merhamet kavramı ilahi ve beşerî merhamet olarak işlenmiştir. Kitab-ı Mukaddes'in bu kısmında merhametle ilgili akla ilk gelen örnek Yuhanna 8. bölümde bahsedilen

günahkâr kadının hikayesidir. Bu hikâyeye göre İsa Peygamberin yanına zina ederken yakalan bir kadın getirilir ve Musa'nın şeriatına göre bu kadının taşlanması gerektiğini hatırlatarak ısrarla onun bu konudaki fikrini öğrenmek isterler. İsa Peygamberde "Aranızda günahsız olan, ona ilk taşı atın!" diyerek işine devam eder. Bu cevap üzerine kadını orada bırakıp ayrılırlar. İsa Peygamber de kadına yönelerek "Ben de seni yargılamıyorum. Git, artık bundan sonra günah işleme!" diyerek oradan ayrılır (Yuhanna 8:1-11). Bu olay özelinden yol çıkan kilise, merhamet duygusunu İsa'dan tüm insanlara miras kalan bir lütf olarak kabul etmektedir. Bu sebeple Hıristiyan dünyası Kitab-ı Mukaddes'in merhamet konusundaki yaklaşımını anlamak için bu olayın dahi yeterli olabileceğini ifade etmektedir. Katolikler bu konuda daha da ileri giderek Tanrı'nın merhametinin bir göstergesi olarak sırf insanları kurtarmak için oğlu İsa'yı feda etmesini örnek olarak vermektedirler (Saint Esprit Church, 2000).

Hıristiyan teologlara göre yaratılışın asıl gayesi olan merhamet, sonsuz ve sınırsız haliyle sadece Tanrı'ya mahsustur ve O, insanlık için bu konudaki tek rol modelidir (Kahveci, 2017). İnsan dahil tüm mahlukatın yaratılması yine bu merhametin sonucudur. Merhamet hem Tanrı Yahve'yi hem de kişinin içindeki Tanrı'yı tanımlayıcı bir isim, tüm nimetlerin ilki, lütufların sonuncusu (Fox, 1980) ve Tanrı'nın eylemlerinin başlangıcı ve en yücesidir (Kahveci, 2014).

İsa Peygamber insanlara merhameti sadece teorik olarak öğretmemiştir. O, aynı zamanda onların sıkıntıları gidererek, hastalarını iyileştirerek bunu davranışlarıyla da pratik olarak göstermiştir. Bu sebeple merhamet sadece bir kavram olarak değil bir davranış şekli olarak da algılanmalıdır (Kahveci, 2017).

Kitab-ı Mukaddes özellikle de Katolik Hıristiyanlar merhamet konusuna baştan beri ayrı bir önem vermişlerdir. Bunun en belirgin göstergesi de Celebrations of St. Mary's Mercy (Kutsal Bakire Meryem'in Merhamet Yılı Kutlamaları) adı verilen merasimlerdir. İlk olarak Hz. İsa'nın ölümünden 50 sene sonra başlamış ve özellikle Katolikler tarafından elliser yıl aralıklarla tekrarlanmıştır. 1950 yılında Tanrı tarafından papaya bildirildiği iddia edilen bir karar neticesinde, kutlamaların 25 yılda bir yapılmasına karar verilmiştir. Kilise aradaki 50 ve 25 yıllık boş zaman diliminde insanı kendi haline bırakmayı tercih etmiştir. Papa Francesco Mart 2013'te yaptığı ilk pazar ayininde, kendisine ve kiliseye misyon olarak merhamet temasını seçtiğini ilan etmiştir. Kilisenin o vakitten sonra dışlanmış, hor görülmüş, aciz, günahkâr insanlara karşı daha şefkatli ve yapıcı bir yaklaşım tarzı uygulayacağını ve bunu yaparken de temel yaklaşım tarzının herkese merhamet olacağını beyan etmiştir (Sepin, 2019). 2015 yılına gelindiğinde Papa Francesco bu seneyi Merhamet Yılı olarak tayin etmiş ve kilisenin kapılarının herkese sonuna kadar açık olduğunu ilan etmiştir (Bergoglio, 2016). Daha sonra da Celebrations of St. Mary's Mercy (Kutsal Bakire Meryem'in Merhamet Yılı Kutlamaları) merasimlerinin adını Extraordinary Jubilee of Celebration of St. Mary's Mercy (Kutsal Bakire Meryem'in Merhamet Yılı'nın Olağanüstü Kutlama Jübilesi) olarak değiştirmiş ve sonuncusunu kutlanmıştır. Jübile olarak nitelenen bu son Meryem'in Merhamet Yılı kutlamalarındaki ritüellerin oluşumu Eski Ahit'teki Leveller kitabına ve Papa Francesco'ya dayandırılmaktadır (Sepin, 2019). Papa, 2018 yılında yayınladığı mesajında, 2013'teki mesajında ifade ettiği merhamet edilmesi gerekenler sınıfını daha spesifik şekilde ele almış ve önceden ifade ettiği dışlanmış, hor görülmüş, aciz ve günahkâr insanlara mahkumları, hayat kadınlarını, eşcinselleri ve dulları da eklemiştir (Bergoglio, 2016).

Papa Francesco'nun (Francesco Jorge Mario Bergoglio) gazeteci Andrea Tornielli'yle 2015 yılında yaptığı söyleşinin kitaplaştırılmış hali olan *The Name of God is Mercy* (Tanrı'nın Adı Merhamet) adlı çalışma Hıristiyanlığın merhamet konusuna bakışının en üst makam tarafından ifadesi şeklindedir. Bu kitapta Papa Francesco, Tanrı'nın özü diye nitelendirdiği merhameti insanlığın içinde bulunduğu sıkıntılı durumlardan bir çıkış yolu ve kilisenin insanların kalplerine yeniden ulaşmasında en önemli vasıta olarak gördüğünü ifade etmiştir. O, Tanrı'nın insandaki ışığı diye adlandırdığı merhamet duygusunu keşfeden kişinin Tanrı'nın himayesine gireceğini de açıkça ifade etmiştir. Ona göre merhamet; dili, dini, ırkı, cinsiyeti, statüsü ne olursa olsun tüm insanlığa Tanrı tarafından verilmiş bir hediyedir (Stevenson, 2015). Papa Francesco'yu kendisinden önceki 265 papadan ayıran en belirgin özellikler biri de merhamet konusuna gösterdiği bu aşırı hassasiyettir. Belki de bu sebepten dolayı papa kendisi için *Miserando Atque Eligendo* (Merhamet Bahşeden ve Seçen) unvanının kullanılmasını tercih etmiştir (Sepin, 2019).

Papa Francesco, yaralı olarak nitelendirdiği insanlığın şefkatli liderlere ihtiyaç duyduğunu dile getirmekle birlikte kendisinin de bir insan olduğunu vurgulamış ve Tanrı'nın merhametine ihtiyacı olduğunu beyan etmiştir. İnsanın hata yapmaya meyilli bir varlık olduğunu özellikle vurgulayan papa, kişinin asıl vazifesinin hatalarının sorumluluğunu kabul edip Tanrı'dan af dilemek ve onun merhamet lütfunun nehrine girmek olduğunu belirtmiştir (Bergoglio, 2016).

Hıristiyanlığın özellikle de Katoliklerin merhamet konusuna en üst makamdaki nasıl baktıklarına dair bu kısa girişten sonra onların kutsal metinlerinden olan Yeni Ahit'te merhamet konusunun nasıl ele alındığına bakacak olursak: Yahudilikte olduğu gibi Hıristiyanlıkta da merhametin kaynağı ve en güzel örneği Tanrı'dır (İbraniler 4:16; 1. Petrus 1:3; 1. Timoteyus 1:2; 2. Timoteyus 1:2). Onun ne kadar merhametli olduğunu anlaması için kulun etrafına bakması yeterlidir. O, hiçbir bedel ve karşılık istemeksizin tüm nimetleri yarattıklarının hizmetine sunmuştur. Çünkü O, merhameti sınırsız ve sonsuz olandır (Luka 1:78-79; Romalılar 9:23).

Yeni Ahit'te Tanrı'nın merhametini bazen doğrudan tecelli ettirdiğinden bazen de körlerin gözlerinin açılmasında, kötürümlerin yeniden yürümesinde, cüzamlıların rahatsızlıklarından kurtulmalarında, sağrıların yeniden duyabilmelerinde, ölümlerin dirilmesinde (Matta 11:5) İsa Peygamberi vesile kıldığı gibi Kutsal Ruh ve imanlı kimseleri de aracı kıldığından bahsedilmiştir (İbraniler 2:17; Titus 3:4-6; 2. Yuhanna 1:3).

İnsanlar yapıları itibarıyla günah işlemeye meyilli varlıklardır. Tanrı, bilerek ya da bilmeyerek yapmış olduğu hatadan dolayı kulunu hemen cezalandırmak yerine ona birçok defa değişik fırsatlar vererek hatasından dönmesi imkânını sunar. Şayet kulu hatasını anlayıp ta pişman olur ve af dilerse onu bağışlayacağını açıkça beyan etmiştir. O, kendisini yarattıklarına karşı azap eden değil merhametli olan diye nitelemektedir (Efesliler 2:4; Luka 18:13; Matta 9:13; Yahuda 1:21-22). Tanrı merhametli olduğu kadar adildir de. Şayet kul, Rabbinin kendine verdiği bunca fırsata rağmen yanlışımdan dönmez ve hatasında ısrar ederse bu defa da Tanrı onun hakkettiği karşılığı verir. Onun merhameti de gazabı da adaletin gereğidir. Fakat buna rağmen bazı ayetlerde geçtiği üzere kalbi nasırlaşmış diye tabir edilen insanlar vardır ki onlara hiçbir zaman merhamet edilmeyeceği açıkça ifade edilmiştir (Romalılar 9:15-16,18).

Yukarıdaki paragrafta Tanrı'nın merhameti ve adaleti arasındaki ilişkiye vurgu yapan ayetlerden bahsedilmesine rağmen Yeni Ahit'te bazı topluluklar bu kuralların dışında tutulmuştur. Bu istisnai konuma sahip olan millet İbrahim ve onun soyundan gelen İsrailoğulları'dır. Tanrı tarafından gerek Eski Ahit'te gerekse Yeni Ahit'te yani Kitab-ı Mukaddes'in tamamında İsrailoğulları diğer milletlerden farklı bir konumda değerlendirilmişlerdir. Burada da İbrahim ve onun soyundan gelen İsrailoğullarına Tanrı tarafından sonsuza kadar sürecek bir merhamet ve yardım vaat edilmiştir. Onlarda ondan başka ilah/lar edinmeyeceklerine ve onun hükümlerini yerine getireceklerine dair ona söz vermişlerdir. Şayet onlar ve diğer inanlar Tanrı'ya verdikleri sözü tutarak onun ve hükümlerine uyup ta yasaklarından sakınırlarsa Tanrı'nın merhameti sonsuza dek onların üzerinde olacaktır (Galatyalılar 6:16; Luka 1:54-55,72). Hatta İsrailoğulları tekrar tekrar yoldan çıksalar dahi Tanrı onlara verdiği sözün arkasında duracağını özellikle vurgulamış ve bu vaadinden dolayı İsa'yı bile onların hizmetkârı yapmıştır (Romalılar 12:1; 15:8).

Buraya kadarki kısımda Tanrı'nın merhametinin ön planda olduğu ayetlerden bahsedildi. Şimdi de Yeni Ahit'te insana özgü merhamet anlayışın nasıl ele alındığına bakacak olursak: İnsan doğumundan itibaren doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik gibi iyi özelliklere sahip olan bir varlıktır (Kızılabdullah, 2018). Onda bu güzel hasletlerin tamamı Tanrı'nın merhametinin sonucudur (1. Korintliler 7:25).

Hıristiyanlara göre Tanrı kulunu merhametiyle kuşatmıştır. Buna erişebilmek ve layık olabilmek için kulun yapacağı en önemli şeyler diğer mahlukata karşı merhametli olmak ve kendisine yapılan iyilik ya da merhameti hiçbir zaman unutmamaktır. Şayet bunları başarabilirse hem dünyasını hem de ahiretini kurtaracağına inanılır (Matta 5:7-9; 2. Timoteyus 1:18; Yahuda 1:2; Yakup 2:13). Bu iki vazifeyi yaparken dikkat edilmesi gereken en önemli kuralda, muhatabına olan merhametin en sıcak ve samimi ifadelerle gösterilmesidir. Sırf Tanrı'nın emri diye zoraki yapıyormuşçasına gönülsüz bir tavırla yaklaşılmasının bir anlam taşımadığı özellikle belirtilmiştir (Romalılar 12:8). Merhametle ilgili akıldan hiçbir zaman çıkarılmaması gereken kuralların bir diğerinin de Tanrı'nın kendisine karşı olan sonsuz merhametine layık bir kul olmaya çalışmak ve onun merhametini en yakın çevresinden başlayarak ulaşabildiği herkese anlatmak olduğu özellikle vurgulanmıştır (Luka 1:58; Markos 5:19).

İnançlı bir Hıristiyan'ın hayatı boyunca karşısına çıkan sıkıntı ve zorluklar karşısında bunaldığı vakit onun rahatlamasını sağlayacak yegâne şeyin Tanrı'nın merhameti sayesinde tüm zorluk ve sıkıntıların aşılacağına olan güven hissini her daim canlı tutması istenmiştir. Bu hissin ona hem kuvvet hem cesaret hem de moral vereceği belirtilmiştir (Filipililer 2:27; 2. Korintliler 1:3; 4:1; 2. Timoteyus 1:16; Yakup 5:11). Zorluklar karşısında yılmamak için yapılması istenen diğer şey de kendisini üzen hatta kendisine zarar veren kimselere dahi kin tutmayıp onlara karşı merhametini sürdürebilmesi şeklinde ifade edilmiştir (Efesliler 4:32; Yuhanna 3:16-17). Buna ek olarak en olumsuz ve sıkıntılı durumlarda dahi empati yapmanın gereği yani kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa karşısındakine de öyle davranmasının gerekliliği birçok kez vurgulanmıştır. Kısacası canı yanacak olsa bile sevgi ve merhameti elden bırakmaması tavsiye edilmiştir. Asıl iyilik sana iyilik yapana karşı iyi olmak değil sana kötülük yapana karşı iyi olabilmektir fikrini aklına kazınması istenmiştir. O kişi düşmanı dahi olsa ona karşı merhametli olabilen kimsenin Tanrı'nın merhametini de hak ettiğine inanılmaktadır. Çünkü Tanrı kuluna karşı bu denli merhametli davranırken bile bir karşılık gözetmezken, kulunun da hiçbir ayırma

gitmeden ve kayıtsız şartsız şekilde herkese karşı merhametli olması gerekmektedir (Koloseliler 3:13; Luka 6:27-36; 1. Timoteyus 1:14,16).

Netice itibariyle bireyin merhamet hususunda yaratıcısını örnek almasının ve yaratılmışlara merhamet penceresinden bakmasının lüzumu Eski Ahit'te birçok kez ifade edilmiştir. Fakat bunu yaparken adil olmanın da merhametin gereği olduğu hususu özellikle vurgulanmıştır. Bu sebeple insanların mensubiyetlerine ya da sahip olduklarına göre değil yaptıklarına göre değerlendirilmeleri istenmiştir. Kısacası hak edene mükafatını vermenin merhametin gereği, hak edene cezasını vermenin de adaletin gereğidir olduğu özellikle belirtilmiştir (Matta 12:7; 23:23; 1. Petrus 2:10; Yahuda 1: 23).

Sonuç

Tüm mahlukata karşı hissedilen sevgi, hoşgörü, acıma, üzülmeye gibi duyguların geneline kısaca merhamet diyebiliriz. Neredeyse tüm inanç sistemleri tarafından takdir ve tavsiye edilen merhamet sadece insana has bir özellik olarak görülmemiş, yaratıcının ya da yüce kabul edilen varlığında en önemli sıfatlarından biri olarak vurgulanmıştır.

Yahudi ve Hıristiyanların kutsal saydıkları metinleri içeren Kitab-ı Mukaddes'in Eski Ahit, Yeni Ahit ve Deuterokanonik kısımlarında merhamet konusu birçok kez ifade edilmiştir. Genel bir bakış açısıyla sevgi, adalet ve lütuf kavramlarıyla özdeşleştirilen merhamet hissi Tanrı'nın yarattıklarına ve kullarında tüm mahlukata karşı merhameti şeklinde iki farklı bakış açısıyla ele alınmıştır. Yahudilikte daha çok Tanrı'yla sınırlandırılan merhamet hissi, Hıristiyanlıkta çok daha geniş bir alana yayılmış ve merhamet odaklı bir din izlenimi ortaya çıkmıştır.

Eski Ahit'te Tanrı'ya ve insana has olmak üzere iki tür merhametten bahsedilmiştir. Bunlar Tanrı hiçbir karşılık beklemez, işlediği günah ve yaptığı hatalara rağmen kullarına her zaman yardımcı olmuş ve onların sıkıntılarını gidermiştir. Onun kullarından tek isteği kendisini unutmamaları, verilen nimetlere karşı nankörlük etmemeleri ve yapmış oldukları hatalarda ısrarcı olup diretmemeleridir. Fakat yarattıklarına karşı bu denli merhametli bir profil çizen Tanrı, söz konusu İsrailoğulları olursa onlara kötülük yapan ve husumeti olanlara karşı merhametini ve adaletini bir tarafa bırakarak son derece gaddar ve zalim olabilmektedir. Eski Ahit'te detaylı şekilde anlatılan, Firavunun İsrailoğullarına yaptıklarından dolayı tüm bebek, hayvan, bitki de dahil olmak üzere tüm Mısır ve Mısırlılara gönderdiği azaplar bunun en bariz örneklerindedir. Eski Ahit'te insana dair merhamet kısmında ise; Tanrı merhametli olunmasını tavsiye etmiş ve bu hususta kendisinin örnek alınmasını istemiş ise de ise de kulunu bu konuda serbest bırakmıştır.

Deuterokanonik Kitaplarda ise daha çok merhameti güzel şeylerin anahtarı olarak ön plana çıkaran hikayelere rastlanılmaktadır. Bunlardan en bilindik olanları ise merhametleri sayesinde Yahudileri yok olmaktan kurtaran Yudit ve Ester adındaki iki kadının mücadelelerini konu alan bölümlerdir.

Yeni Ahit'te de merhamet konusu Eski Ahit'te olduğu gibi Tanrı'ya ve insana has olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Tanrı'nın merhamet anlayışını ifade etmek için Hıristiyanların verdikleri ilk örnek, Tanrı'nın insanlara olan merhametinin göstergesi olarak kendi evladını feda etmesi hadisesidir.

Tanrı sınırsız ve karşılıksız bir merhametin sahibidir. İsa'da onun merhametinin canlı bir örneğidir. Onun ölüleri diriltmesi, hastaları iyileştirmesi bunun bir yansımasıdır. Yeni Ahit'te insanın hata yapmaya meyilli bir varlık olduğunu özellikle vurgulanmış ve pişmanlık duyulan her günahın affedileceği ifade edilmiştir. Tanrı'yı merhametli olduğu kadar adil olarak da niteleyen Yeni Ahit, yaptığı yanlışta ısrar edeninde mutlaka cezasını çekeceğini belirtmiştir. Fakat aynen Eski Ahit'te olduğu gibi burada da Tanrı İsrailoğullarına karşı toleranslı davranmış ve onları bu cezalardan muaf tutmuştur. Yeni Ahit'te insana has olan merhametle ilgili ifadelerde ise; onun doğduğu andan itibaren merhamet hissine sahip olduğundan, sahip olduğu merhamet sayesinde tüm zorlukların üstesinden gelebileceğinden ve yürekten hissedilen merhametin kişinin hem bu dünyasını hem de ahiretini kurtarabileceğinden bahsedilmiştir. "Sana nasıl davranılmasını istiyorsan sen de öyle ol" söylemini kendisine ilke edinen ve bunu uygulayabilen kimsenin en merhametli insan olduğu belirtilmiştir. Temel Hıristiyan mezhepleri arasında özellikle Katolikler merhamet konusuna ayrı bir hassasiyet göstermişlerdir. Neredeyse kilisenin ilk dönemlerinden beri merhamet temalı kutlamalar yapmışlar ve bu konuyu sürekli gündemde tutmaya çalışmışlardır. Hatta mevcut Papa Francesco, 2015 yılını tüm insanlık için Merhamet Yılı olarak ilan etmiş ve kilisenin kapılarının tüm insanlara açık olduğunu beyan etmiştir.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.



Kaynakça

- Akın, Ş. H. (2018). Merhamet kavramı ve Schopenhauer'in merhamet yaklaşımının değerlendirilerek farklı düşünürlerin görüşleriyle karşılaştırılması. *Türkiye Biyoetik Dergisi*, 5(3), 126-131.
- Avşaroğlu, S. (2019). Merhamet eğitimi programının üniversite öğrencilerinin merhametli olma düzeylerine etkisi. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(3), 2484-2500.
- Aydın, M. Z. (2014). *Merhamet*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Bergoglio, F. J. M. (2016). *Allah'ın adı merhamet* (Çev. M. Kalaycı). Kitab-ı Mukaddes Yayınları.
- Birşık, A. (2007). Rahmet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34, 419. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çağrı, M. (2004). Merhamet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29, 184-185. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Dufour, X. L. (2002). Merhamet. *Kutsal Kitaptaki Teoloji Sözlüğü*, 324. Ohan Matbaacılık.
- Fox, M. (1980). *Breakthrough: Meister Eckhart's creation spirituality in new translation*. Image Books Company Inc.
- Goldin, P. R., & Hooria J. (2017). The compassion cultivation training program. İçinde E. M. Seppala & Other (Eds.). *The Oxford handbook of compassion science* (ss. 1-16). Oxford University Press.
- Hacıkeleşoğlu, H., & Kartopu, S. (2017). Merhamet ve dindarlık: Üniversite öğrencileri üzerine ampirik bir araştırma. *The journal of academic social science studies*, 59, 203-227.
- Haleva, Y., Benveniste, M., Adoni, Y., Alaluf, İ., Haleva, N., & Peres, İ. (Eds.). (2007). *Tora ve Aftara: Şemot* (Çev. M. Farsi). Gözlem Gazetecilik Basın Yayın.
- Harman, Ö. F. (2002). Kitab-ı Mukaddes. *İslam Ansiklopedisi*, 26, 75-76.
- Harman, Ö. F. (2013). Yahudilikte ve Hıristiyanlık'ta adalet. *Din ve hayat*, 18, 20-24.
- Hökelekli, H. (2008). Merhamet. *Dem Dergisi*, 1(4), 78-82.
- <https://kutsal-kitap.net>. (2021, 25 Mart).
- Kahveci, K. (2014). *Bir mistik düşünür Meister Eckhart*. Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Kahveci, K. (2017). Tanrı'nın fısıltısı: Bir mistiğin dilinde merhamet. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 58, 115-129.
- Kızılabdullah, Ş. (2018). Dinlerde barışın teolojik temelleri: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam. *Dini Araştırmalar*, 21(53), 169-196.
- Kitabı Mukaddes Şirketi (2001). *Kitabı Mukaddes*. Ohan Matbaacılık Ltd.
- Maslow, A. (1996). *Dinler, değerler, doruk deneyimler* (Çev. H. K. Sönmez). Kuraldışı Yayınları.
- Oman, D., & Thoresen, E. C. (2005). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. The Guilford Press.
- Saint Esprit Church (2000). *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri* (Çev. D. Pamir). Yayıncılık Matbaası.
- Sayar, K. (2015). *Merhamet*. Timaş Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2014). *Merhamet* (Çev: Z. Kocatürk). Dergah Yayınları.

Sepin, S. (2019). *Çağdaş sanatta mekân ve aura: Papa Francesco'nun desteklediği etkinliklerde kutsallık ve dünyevilik* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Işık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Stevenson, B. (2015). *Just mercy: A story of justice and redemption, scribe symons*. Scribe Faber.

The Bible the Quran and violence computerized. (2016, Şubat 02).
<https://www.toledoblade.com/Religion/2016/02/06/The-Bible-the-Qur-an-and-violence-computerized.html>.

Türk Dil Kurumu (1979). Merhamet. *Türkçe sözlük*, 2, 1009. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Uğurlu, A. (2015). *Istırap ve merhamet*. İz Yayıncılık.


Vivino, B. L., Thompson, B. J., Hill, C. E., & Ladany, N. (2009). Compassion in psychotherapy: The perspective of therapists nominated as compassionate. *Psychotherapy Research*, 19(2), 157- 171.



TÜRK KÜLTÜRÜNDE KAHRAMANLIK VE SOSYAL BİLİMLER LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN KAHRAMANLIK ALGISI

 Kemal POLAT^a

 Dündar YENER^b

 Mustafa YILMAZ^c

Özet

Türk tarihi incelendiğinde birçok kahramanlık destanının olduğu ifade edilebilir. Türk kültüründe kahramanlık ve kahraman bireyin özellikleri büyük bir öneme sahiptir. Türk tarihi ve kültürünün, Türk tarihindeki kahramanlıkların en iyi şekilde algılanabilmesi, Türk kültürünün korunması açısından büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla kahramanlık ve kahramanlıkla ilgili kavramların nesillere doğru şekilde aktarımı gerekmektedir. Bireyin öğrendiği şekilde öğretme eğilimi olduğundan ve bir konuya ilişkin bilişsel yapısı, o konuya yönelik algısını temsil ettiğinden Türk tarihine yönelik eğitim alan ve gelecekte Türk tarihine ilişkin eğitim vermeye ilişkin sorumluluk üstlenebilecek olan Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin kahramanlık ve kahramanlıkla ilgili kavramlara yönelik bilişsel yapılarının tespit edilmesi önemlidir. Bu çalışmada, Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin kahramanlık ve kahramanlıkla ilgili kavramlara ilişkin bilişsel yapılarının belirlenmesi amaçlanmıştır. Çalışmada genel tarama modeli kullanılmıştır. Veriler, araştırmacılar tarafından oluşturulan, kahramanlık, sabır, cesaret, umut, zafer, vatan, ahlak, namus, azim, asker, destan ve şehit kelimelerini içeren Kelime İlişkilendirme Testi aracılığıyla toplanmıştır. Çalışma grubu, Orta Karadeniz Bölgesi'ndeki bir Sosyal Bilimler Lisesi'nde 12. sınıf düzeyinde öğrenim görmekte olan 64 öğrenciden oluşmaktadır. Elde edilen verilerin betimsel analizi sonucunda, Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin Atatürk ve Türk askerinin kahramanlık vasıflarını taşıdığına, kahramanlığın cesaret gerektirdiğine ve şehitlik mertebesine erişenlerin kahraman olduğuna ilişkin güçlü bir bilişsel yapıya sahip oldukları ifade edilebilir. Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin Türk kültüründe yer alan kahramanlık özelliklerini kavrayabileceği şekilde eğitim verilmesi önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kahramanlık, Türk kültürü, Kahraman



^a Prof. Dr., Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi, İlahiyat Bölümü, kemalpolat@anadolu.edu.tr

^b Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Matematik ve Fen Bilimleri Eğitimi Bölümü, dndryener@gmail.com

^c Arş. Gör. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Matematik ve Fen Bilimleri Eğitimi Bölümü, mustafayilmaz.fen@gmail.com

Makale Geliş Tarihi: 28.05.2021, Makale Kabul Tarihi: 02.07.2021

HEROISM PERCEPTION IN TURKISH CULTURE AND HEROISM PERCEPTION OF SOCIAL SCIENCES HIGH SCHOOL STUDENTS

Abstract

When Turkish history is examined, it can be stated that there are many heroic epics. In Turkish culture, heroism and the characteristics of the heroic individual have a great importance. Being able to perceive Turkish history and culture and the heroism in Turkish history in the best way is of great importance for the preservation of Turkish culture. Therefore, it is necessary to transfer the concepts of heroism and heroism to the generations correctly. Since the individual has a tendency to teach as he learns, and his cognitive structure about a subject represents his perception of that subject, it is important to determine the cognitive structures of the concepts of heroism and heroism of the Social Sciences High School students who receive education on Turkish history and who can take responsibility for teaching Turkish history in the future. In this study, it was aimed to determine the cognitive structures of the Social Sciences High School students related to the concepts of heroism and heroism. General scanning model was used in the research. The data were collected through the Word Association Test, which includes the words heroism, patience, courage, hope, victory, homeland, morality, honor, perseverance, soldier, epic and martyr. The study group consists of 64 students studying at the 12th grade in a Social Sciences High School in the Central Black Sea Region. As a result of the descriptive analysis of the data obtained, it can be stated that the students of the Social Sciences High School have a strong cognitive structure that Atatürk and Turkish soldiers have heroic qualities, that heroism requires courage and those who reach the rank of martyrdom are heroes. It is recommended that Social Sciences High School students can comprehend the heroic characteristics of Turkish culture.

Keywords: Heroism, Turkish culture, Hero



Giriş

Türk milletinin sahip olduğu millî, manevi ve ahlaki değerler, evrensel ahlak ilkeleri seviyesinde olup binlerce yıldan beri milletimizle bütünleşmiş, içselleşmiş ve büyük çoğunluğunun adeta melekesi hâline gelmiştir. Meleke hâline gelen söz konusu değerler, milletimizin hemen her ferdiyi sardığı, kuşattığı gibi düşmanların bile saygı ve takdirini kazanacağı boyutlara varmış ve dünya halklarına örnek teşkil edecek konuma ulaşmıştır. Türk milletinin millî ve manevi özelliklerinden satır başlarıyla bahsedecek olursak, bunları şöyle sıralamak mümkündür: Nezaket, güvenilirlik, hoşgörü, adalet, doğruluk, dürüstlük, yardımseverlik, cömertlik, şefkat, merhamet, temizlik, misafirperverlik, büyüklere saygı gösterme, komşuluğa önem verme, vakar sahibi olma (Yazıcıoğlu, t.y., s. 203-217) gibi özellikleri yanında diğer önemli özellikleri ise kudretli, cesur, vatan düşkünü ve kahraman bir millet olmasıdır. Zira bağımsız yaşamak, Türklerin vazgeçemeyeceği bir hayat şeklidir. Türk tarihine baktığımızda tarihimizdeki kadar şan ve şerefle dolu kahramanların hiçbir devletin, milletin tarihinde mevcut olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü "Türk tarihi adeta kahramanlar, kahramanlıklar tarihidir.". Bu hususu merhum Akseki (1997, s. 137) şöyle dile getirir: "Müslümanlığın altıncı şartı cihattır, askerliktir. Bu şart; namazdan, hacdan, zekâttan ve oruçtan başka bir vazifedir. İslam milletleri içinde Müslümanlığın farz kıldığı bu vazifeyi en iyi Türkler yapmışlardır. Onlar kadar bunu şanlı, şerefli yapmış başka bir millet yoktur. Türklerle bin yıldan beri savaşan ecnebler bile biz Türklerin cihat meydanında savaş alanlarında gösterdiğimiz kudreti, düşman karşısında nasıl şanla şerefle savaştığımızı takdirle anarlar."

Toplumsal birlik ve beraberliği korumak için millî ve ahlaki değerlere uymak ve özen göstermek büyük önem arz etmektedir. Ahlaki değerlerin zayıfladığı, teknolojik gelişmelerle sarhoş olan insanlığın manevi değerlerden uzaklaşmaya başladığı günümüzde söz konusu bu güzel değerleri sadece bilmek yeterli olmamış; daha derin araştırmalarla bilimsel temellere oturarak gün yüzüne çıkarılması, öğrenilmesi, öğretilmesi ve gelecek nesillere aktarılması millî ve manevi birer vazife hâline gelmiştir. Söz konusu değerlerden birisi de kahramanlık olgusudur.

Bilindiği üzere kahramanlık, evrensel bir olgu olup her toplumda, o topluma mâl olmuş kahramanları bulunduğu gibi, dünyadaki tüm insanların ortak kahramanları da mevcuttur. Fertlerin kahramanlığa ilişkin algıları, toplumsal ve kişisel değer anlayışıyla ilişkilidir. Bu çalışmada, Türk milletinin önemli karakteristik özelliklerinden biri olan, hücrelerinde taşıdığı ve gerekli durumlarda fert ve toplum olarak gösterdiği ve uygulamaya koyduğu kahramanlık olgusu ele alınacak, işlenecek ve gelecek nesillere aktarılması sağlanacaktır.

Bu çalışmada kahramanlık konusu iki bölümde ele alınacaktır. İlk bölümde kahramanlık olgusu ve kahramanlıkla ilgili bazı teorik hususlar açıklanacak; ikinci bölümde ise Orta Karadeniz Bölgesi'nde yaklaşık 150.000 nüfuslu bir şehrimizde yer alan bir Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin kahramanlık kavramına yönelik kelime ilişkilendirme testi ile bilişsel yapılarındaki kahramanlık algısı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

A. LİTERATÜR TARAMASI

1. Kahramanlık ve İlgili Kavramlar

Bu başlık altında kahramanlık kavramı açıklandıktan sonra kahraman ve onunla ilgili olarak hemen akla gelen Alp sözcüğü incelenecektir.

1.1. Kahramanlık

Kahramanlık; kahramanca davranış, yiğitlik demektir (TDK Sözlük, 2021). Kahramanlık kavramı, insanların toplumsal bir birlik içerisinde yaşadığı avcı-toplayıcı kültür döneminden itibaren insanlık tarihinin bir parçası olmuş; daha sonra birtakım özelliklerle bezenerek insanın ve toplumun bilinçaltında kalmış düşüncelerle yeniden şekillenmiştir (Acı, 2016, s. 20).

Kaynaklarda kahramanlık, şecaat terimi ile ifade edilmiştir. Şecaat ise savaş anında kahramanlık gösterme ve sıkıntıları göğüsleyerek kutsal değerleri korumağa yönelten ruhsal yetenek manasında ahlâkî bir terimdir. Ahlak literatüründe bazen saldırganlıkla korkaklığın itidalli bir hâlini ifade ederken bazen de korkaklığın karşıtı olarak sunulur (İslam Ansiklopedisi, 2021a).

Kahramanlık, geçmiş tarihiyle birlikte geleceğine ilişkin de sorumluluk hissederek öz iradeyle kişisel özveri göstermeyi gerektirir. Başta cesaret olmak üzere kararlılık ve fedakârlık kahramanlığın üç temel şartı olarak kabul edilebilir. Kahramanlığın cinnetten ayrışmasını sağlayan vasıf, gösterilen cesaretin şuurlu olmasıdır. Psikolojik açıdan cesaret olarak algılanabilen çılgınlıklar yapan insanla kahraman bir birey arasındaki temel farklılık uğruna cesaret sergiledikleri hedefleridir (Tural, 1994, s. 695). Kahramanlık, insan erdemlerinin en yücesidir (Atsız, 1974, s. 3). Zira milletler, kahramanları

sayısınca itibar kazanmakta ve dayanıklı bir şekilde varlığını sürdürmektedir. İslam'ın benimsemiş olduğu ahlak felsefesi anlayışında, insan nefsinin düşünme, şehvet ve gazap olmak üzere temelde üç yeteneğinin mevcut olduğu; bunların ölçülü bir şekilde işleyişinden hikmetin, şecaatin, iffetin; uyum içerisinde faaliyet göstermesinden ise adaletin oluştuğu, diğer erdemlerin de belirtilen dört erdemden ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Müslüman düşünürler, gazabın, bilinç kontrolünden çıkarak, ifrat derecesine kadar sapabilmesine saldırganlık, insanın erdemlerini korumaktan âciz kalabilmesine korkaklık, gazabın terbiye edilerek korkaklık ve saldırganlıktan kurtarılarak itidal durumunda tutulmasıyla elde edilen erdem ise kahramanlık (şecaat) olarak ifade edilebilir. Kindî, kahramanlığı nefsin galebe gücünün fazileti olarak, uzak durulması gerekenden kaçınabilme, sahip olunması gerekeni elde edebilme ve bu uğurda ölümü göze alabilme şeklinde tanımlamıştır (İslam Ansiklopedisi, 2021b). Hüseyin Nihal Atsız da kahramanlığı en güzel tanımladığı şiirinde kahramanlığın, acı ölüm tasından içerek ileriye atılarak geri dönmemek, göz kırpmadan saldırmak ne yalnız bir yükseliş ne de güneşler gibi sönmek, ölüme atılıp atıldıktan sonra bir daha dönmemek olduğunu ifade etmektedir. Nitekim korkak ve kahraman bireyler, tamamen aynı korkuyu hissederken, kahraman korkusuyla yüzleşebilecek ve korkuyu aleve çevirebilecek cesarete sahiptir (Wattpad, 2020).

Kahramanlık denince hemen akla gelen bazı terimler vardır; alp, yiğit bunlardan ilk akla gelenlerdir. Burada kahraman kelimesini açıkladıktan sonra söz konusu terimlere de kısaca değineceğiz.

1.2. Kahraman

Farsça bir kelime olan kahraman, TDK tarafından, tehlikeli bir durumda veya savaşta yararlılık gösterebilen kişi; yiğit, alp, bir olayda önemli yere sahip olan kimse olarak tanımlanmaktadır (TDK Sözlük, 2021). Benzer şekilde alp kelimesi de yiğit, kahraman kişi olarak tanımlanmaktadır (Tural, 1994, s. 695). Türk kültüründe, kahraman kavramının kullanım şekli düşünüldüğünde, yüklenen anlamın genellikle erkek figürüyle özdeşleştiği söylenebilir. Kahraman kelimesine İngilizce de erkek kahraman için "Hero", kadın kahraman için "Heroine" kelimeleri karşılık gelmekte ve kahramanlık açısından cinsiyet ayrımı yapılmaktadır (Kern, 1958, s. 325-332; Seçmen, 2014, s. 11-12).

Genel anlamıyla kahraman, sevdikleri kişiler ve inandıkları değerler uğruna her türlü fedakârlığı gösterebilen, kendinden daha büyük hedeflerin gerçekleşebilmesi için hayatını feda edebilen birey olarak görülebilir. Kahraman, alışlagelmiş insani biçimlerin bireysel ve toplumsal sınırlarını aşabilmeyi başaran kadın veya erkek birey olarak ifade edilebilir (Seçmen, 2014, s. 11-12). Dolayısıyla kahramanlık yürek işidir, erkek kadın işi değil. Nitekim Türk tarihinde erkek kahramanlar olduğu gibi kadın kahraman da mevcuttur.

Kahraman, içinde yer aldığı toplumun karakteristik özellikleriyle birlikte cesaret, adalet, güç, kararlılık ve fedakârlık gibi evrensel erdemleri bünyesinde barındıran; gerçekleştirmiş olduğu eylemler sonucunda toplumsal statüsü yükselmiş ve toplumsal bir model oluşturmuş karakter olarak tarihin her noktasında karşımıza çıkmaktadır (Acı, 2016, s. 20).

Kahraman, olağan yaşantı süren bireylere kıyasla daha büyük işler başarabilmiş; cesaret, fedakârlık, kararlılık, liderlik, ileri görüşlülük, vatanseverlik gibi temel erdemlere sahip bireylerdir. Toplumsal veya kişisel olarak yaşanan özel durumlar ve oluşan koşullar bir kahramanlık sergilenmesi

için imkân sağlamaktadır. Dolayısıyla kahramanın davranışı, bağlama özgü durumlar ve kişisel özellikler doğrultusunda oluşan dinamik ve karmaşık etkileşimin ürünü olarak açığa çıkmaktadır. Tarihte kahramanların genellikle savaşlarda ortaya çıktıkları ifade edilebilir. Özellikle özgürlük mücadelesinde bulunan toplumların hepsinde savaş kahramanları bulunmaktadır. Günümüzde kahraman kavramının kapsamı genişletilerek; siyaset, bilim, sanat, teknoloji, spor gibi çeşitli alanlarda, ilgili alana özgü kahramanların oluştuğu söylenebilir (Yazıcı & Arslan, 2011, s. 2174-2175).

Kahraman, vatan topraklarındaki bağımsızlığa veya kutsal olarak gördüklerine karşı saldırıda bulunulduğunda, hayatla ilişkili tüm cazip unsurlara sırt çevirerek malını ve canını hiçe sayarak ortaya koyabilme iradesi olarak ifade edilebilir. Milli benliğin timsali olarak görülen kahramanlar, belirledikleri hedefe cesareti kararlılık ve fedakârlıklarla ulaşabilen özverili kişilerdir. Tarihte, adı ve hayatı bilinen kahramanlar olmakla birlikte adları destanlara, efsanelere konu olmuş hayatı bilinmeyen kahramanlar da mevcuttur. Manastırlı Hamdi, Ulubatlı Hasan gibi hayatı bilinmeyen kahramanlar, şuurlu cesaret göstererek kendilerini milli hedefler uğruna feda edebilmişlerdir. Tarihte tüm yönleriyle bilinen kahramanlar da biz olabilmek adına kendi benliklerini bir kenara bırakabilecek fedakârlığa ve bilgi birikimine sahip bireyler olarak bilinmektedir. Çaresizlik ve yılgınlığın yaygınlaşmaya başladığı toplumlarda, yılgınlığa, çaresizliğe, ümitsizliğe karşı başkaldırı cesareti gösterebilen kahramanlar, benliklerini hiçe sayarak kendilerini öne atma cesaretini gösterirler. Bu davranış, manevi hazırlığı olan ve bilinçli bir cesaret olmakla birlikte, kişisel arzulardan da vazgeçebilme cesareti olarak görülmektedir. Tarihi kahramanlar, bir milletin iç düşmanlarının ortaya çıktığı dönemlerle birlikte, ülkeyi yıldırma, sindirme, parçalamak amacıyla dış düşmanların ortaya çıktığı dönemlerde de meydana çıkabilirler. Meydana çıkan kahramanlar, milli bir ihtiyaç doğrultusunda bu fedakârlık, kararlılık ve cesareti bilinçli şekilde ortaya koymuşsa aynı zamanda lider birey olarak görülebilirler. Kahramanlar, ani ve doğru kararlar verebilen, iş birliği yapma noktasında sezgi sahibi olan irade ve cesaret sahibi bireylerdir. Kahramanların genellikle askeri alanlardan meydana çıktığı ifade edilebilir. Askerî liderlik vasıflarını siyasi liderlik vasıflarıyla birleştirebilen bireyler, tarihin sayfalarına kendi uluslarının kahramanlığının da yer almasını sağlarlar. Kahramanlar, şehit veya gazi olabilmekle birlikte şehit veya gazilerin birbirlerine üstünlüğü olmadığı ifade edilebilir (Tural, 1994, s. 695).

1.3. Alp

Anadolu'da kahraman kelimesi yaygın şekilde kullanılmasına karşın eski dönemlerde kahraman kelimesinin karşılığı alp kelimesi olduğu söylenebilir. Türk devletlerinde alplık ve şecaat temel düşüncelerinin benimsendiği ifade edilebilir. Bahaeddin Ögel, alp ve alplık anlayışının Türk devletlerinde büyük öneme sahip olduğunu, ordunun bu anlayış ve inanış temelinde kurulduğunu, Türk devletlerinin temel gücünün alplık ve şecaat olduğunu, alp olan kişinin savaş makinesinden ziyade olgunlaşmış ruha sahip kişi olduğunu ifade etmiştir (Tural, 1994, s. 695).

Alp kelimesi, geçmişten günümüze kadar kullanılan Türk lehçelerinde cesur, kahraman, yiğit anlamlarına karşılık gelmektedir. Alp'in, şahıs adı, sıfat, unvan, boy teşkilatında asalet zümresine verilen ad olarak kullanıldığı ifade edilebilir. Tarih boyunca alp kelimesinden türetilen çeşitli kelimeler de mevcuttur. Alp kelimesinden türetilmiş olan Alpagut kelimesi bir rütbeyi temsil etmektedir. Alpırkanmak kelimesi, bir durum üzerinde ısrarlı şekilde yorulmadan çalışmayı ifade etmektedir.

Alpırkanmak kelimesi, kendisine yiğit izlenimi vermek ve sebatla çalışmayı ifade etmektedir. Alp yol kelimesi, tehlikeli ve çetin yolu ifade etmektedir. Alplık kelimesi kahramanlığı, alplık etmek kelimesi ise cesaret göstermeyi ifade etmektedir (Durmuş, 2013, s. 23).

Alp kelimesi yiğit, kahraman; Alp-Eren ise derviş, mücahit demektir (TDK Sözlük, 2021). Eski Türklerin yiğit kişilerine bu adı vermelerinde kahramanlık, cesurluk, asalet, yiğitlik şartları aranmaktadır. Bu adı alabilmek için asil bir aileden gelmek gerekmektedir. Tutkuları ve arzularından arınarak topluma mal olmuş Alpler, kişilikleri, karakterleri ve davranışları ile ülkülerinin peşinde hareket etmektedirler. Toplumun öz gücünün temsili olan Alpler, mücadelesinden vazgeçmeyen, fiziksel ve ruhsal açıdan derin kişiliğe sahip bireylerdir. Alp tipinin oluşmasında Türklerin avcılık, hayvancılık, konargöçer ve akıncı ruh yaşayışları etkilidir. Konargöçer hayatın düzenleyicisi doğa olduğundan, kişilik ve yaşam felsefesinin oluşumunu sağlayan doğanın yorucu ve yıpratıcı yapısı göçebe insanına da aktarılmaktadır. Birey doğanın kendisine sağladığı yetenekleri geliştirme çabasıyla yaşamını sürdürmektedir. Türk toplumlarındaki konargöçer hayat anlayışı hareketli, aktif ve cevval olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla, Türk tarihinde erkek ve kadın bireylerin akıncı ve avcı kişiler olarak öne çıktıkları ve alplık geleneğinin korunduğu ifade edilebilir. Türk destanlarında ele alınan alp tipleri incelendiğinde, genellikle manevi bir güç olarak Tanrı'ya inanılmakta ve alplık vasıfları Tanrı vergisi olarak görmektedir. Bir alp olarak kabul edilen Oğuz Kağan'ın "Gök Tanrı'ya borcumu ödedim." İfadesi bu inanın göstergesi olarak ifade edilebilir (Yardımcı, 2007, s. 49-50).

İslamiyet'in kabulüyle birlikte yerleşik hayata geçilen Türk toplumlarında alplık; Anadolu'yu Türkleştirmek ve İslamlaştırmak amacıyla mücadele veren Satuk Buğra Han, Battal Gazi gibi kahramanlarla Alp-Eren şeklinde süregelmiştir. Doğuştan olgun ve güçlü olan Alpler, kendi gücü, cesareti ve kuvvetine güvenerek mücadelelere atılmaktadır. Mucizevi doğumlarla tanınan kahramanların genellikle, yiğitlik gösterecek yaşa erişinceye kadar geçen süreçleri hakkında bilgiler bulunmamaktadır. On beş yaşına gelen çocuk yiğitlik gösteremezse ad alamaz. Alp, çocukluk dönemlerinde diğer çocuklardan farklı davranışlar sergileyebilir. Oğuz Kağan'ın annesinin sütünü bir kere emdiği ve kırk gün içerisinde yürüdüğü rivayet edilir. Babasının, onun yiğitliği ve kudretine göre ad alabilmesi için düzenlemiş olduğu şölende, "Benim adım Oğuz'dur." şeklinde birdenbire haykırması üzerine Oğuz adını almıştır. Dede Korkut Destanı'nda Boğaç Han, bir boğayı öldürmesi üzerine bu adı almıştır. Manas Destanı'nda ifade edilen Manas Ata'nın oğlunun doğumunda gözlemlenen olağanüstü haller dolayısıyla Semetey adı konulurken "Beş yaşında yurt yıksın, on beşinde ok atсын, büyük iller alsın!" şeklinde dua edilmiştir. Türk destanları incelendiğinde, genellikle Alplerin güçlü, mücadeleci ve at üzerindeki bireyler olarak anlatıldıkları, bu durumun da Türk düşüncesine "Türk çadırda doğar, at üstünde ölür." Anlayışının yerleştirilmesinde etkili olduğunu ifade etmek mümkündür.

Alp kişi, vatansever olmalı, malına kıyabilmeli, gönlü yüce olmalı, misafiri bol olmalı, yalan söylememeli, güçsüzlere dokunmamalı, aman dileyeni affedebilmelidir. Alp olan kişinin dürüstlük, cömertlik, konukseverlik, mütevazılık gibi karaktere dayanan özellikler ve kan dökmek, baş kesmek, ata binmek gibi özelliklerdir. Dede Korkut hikâyelerinde karaktere dayanan özellikler erdemli sözüyle, diğer belirtilen özellikler ise hünerli sözüyle ifade edilmektedir. Belirtilen tüm özellikler birbiriyle ilişkili ve bütünlük gösteren Alplık özellikleri olarak görülmektedir (Yardımcı, 2007, s. 50-55).

Alperen adının genelde erkek kahramanlara yönelik kullanıldığı görülse de destan ve hikâyeler incelendiğinde, kadın kahramanların da Alperen özelliklerine uygun davranışlar ve özellikler sergilediği ifade edilebilir. İslamiyet'ten önceki konargöçer yaşam şeklinde kadınlar, erkeklere benzer şekilde ata biner, kılıç kullanır, ok atar, gereklilik durumunda düşmanla çarpışır (Kaplan, 1951, s. 9912).

2. Kahramanın Özellikleri

Kaynaklara bakıldığında kahraman ifadesinin tanımlamaları arasında ön plana çıkan temel özellikler arasında şunlar sayılmaktadır: Kahraman, sıradan insanlardan farklı niteliklere sahip, ideal sahibi, karşılaştığı büyük güçlük ve problemlerle başa çıkabilmiş; yaşadığı toplumun duygu ve değerlerini yansıtan kişi olarak karizmanın tecessüm etmiş hâlidir (Yazıcı & Arslan, 2011, s. 2174-2175). Kahramanlık, insan erdemlerinin en yücesidir; dolayısıyla kahraman da en yüce erdeme sahip olan insandır (Atsız, 1974, s. 1-3). Kahramanlık güçlü olmaktan ziyade, olağan insanın tecrübesi ile modern insanın akli melekesini bir uyum içerisinde birleştirerek gerçek kişiliğe kavuşabilmek olarak ifade edilebilir (Bars, 2015, s. 15). Dolayısıyla kahramanın bir özelliği de akıllı olmaktır. Örneğin Köroğlu, bütün versiyonlarında zulme karşı savaşıyor, suçsuz insanları koruyan, düşmana acımasız davranan, zor durumlarda kolayca çözüm bulan, akıllı, hünerli bir kahraman olarak tasvir edilir.

Cihat ve zafer isteği, ölümden korkmama, müşküle yardım etme, haksızlık ve zulme boyun eğmeme, kahramanların en temel özellikleri arasında yer almaktadır. Bir kahramanın en büyük ödülü, savaşa adanmış ömrü şan ve şerefli bir ölümle taçlandırmasıdır (Koca, 2016, s. 99).

Kahraman, hiçbir şeyden hiçbir kimseden korkmayan demektir. Bütün kahramanlar sert mizaçlı, çatık kaşlı değildir. Kahramandan kahramana fark vardır. Bazı kahramanlar hiç gülmez, sert çehreli, korkunç yüzlü olabilir, ancak güler yüzlü, tatlı sözlü kahramanlar da mevcuttur (El-Husri, 1911, s. 141-149). Günümüz toplumlarında kahraman olarak ifade edilen bireylerin ön plana çıkan özelliklerinin başında karşılaşılan problemlerin çözümünde fiziksel güçten ziyade aklın kullanılmasıdır. Günümüzde kahraman, eski dönemlerdeki büyük ve güçlü insan profilinden çıkarak kendi kültürünün bir sembolü olarak ele alınmaktadır.

Türk kültüründe erkek kahramanlar, belli bir yaşın olgunluğuna ve gücüne erişseler bile herhangi bir yiğitlik göstermeden ad alamazlar. Erkeklerin adları, gösterdikleri kahramanlıklara göre Dede Korkut tarafından seçilerek verilir. Örneğin Dede Korkut hikâyelerinden Boğaç Han ve Bamsı Beyrek hikâyelerinde ad verme, geleneğe bağlı olarak yapılmaktadır. Boğaç Han hikâyesinde boğayı yenen Boğaç Han'a Oğuz beylerinin aferin demelerinden sonra Dedem Korkut gelir; boy boylayıp soy soylar ve ona "Boğaç" adını vermektedir (Ergin, 1999, s. 26).

Eski Türklerde cesur, atak, kararlı, düşmana karşı üstün gelebilen ve hâkimiyet oluşturabilen kişiler kahraman olarak nitelendirilmekteydi. Sahip olduğu niteliklerle yavuz düşmanı geri döndürme veya boyun eğdirme maharetini gösterebilmekteydi. O dönemlerde, kahraman yiğitliğini ispatlarsa evlenmeye hak kazanarak kendine yaraşır şekilde dövüşebilen, ok atabilen, ata binebilen, kılıç kullanabilen eş seçerdi. Kadın ile erkek beraber, her zorlukta ve şartta kahramanca göğüs gerebilmelidir. Evlenecek kadın ve erkekte denklik önemli olmakla birlikte kahramanlık açısından erkeğin kadından üstün olması beklenmektedir (Bars, 2015, s. 13).

Toplumun yararı için kendi hayatını tereddüt etmeksizin feda etme anlayışı kahramanların en temel özelliğidir. Bundan dolayı, Türk toplumlarında kahramanlara karşı büyük sevgi, saygı ve hayranlık duyulmakta, değer verilmektedir. Türk toplumlarında “kahramanlık kültü” (kutsal olarak kabul gören varlıklara karşı saygı duyma) vardır (Koca, 2016, s. 98-99). Kahramanlık, erkek kadın işi değil yürek işidir; nitekim Anadolu’da erkek kahramanlar olduğu gibi kadın kahramanlar da doludur. Kahramanın kendine has, onu farklı ve cesur kılan gizemli, derin ve yüceltici bir ruhu vardır.

3. Kahramanlık Ruhu

Türkler geçmişten günümüze tarih boyunca her zaman kahramanlıklarını göstermişlerdir. Bu kahramanlık güdüsü halen taptaze şekilde varlığını sürdürmektedir. Nitekim ‘Kahramanlık Kanımızda var.’ kan bağışi kampanyasına katılımın çok yoğun olması resmî ağızlardan kahramanlık ruhunun milletimizde hâlâ devam ettiğine işaret olarak dile getirilmektedir (Kırmızılar, 2018).

Kahramanlık Ruhu adlı kitabında merhum Alparslan Türkeş şu hususların altını çizmektedir: *“Bir kahramanlık, kendini bekleyen tehlikelerin büyüklüğü ve çokluğu nispetinde kıymet kazanır. Kurtuluş ihtimallerinin sıfır veya sıfıra çok yakın olduğunu bilerek millet yolunda, kutsal bir dava uğrunda mücadele eden yılmayanlar, insanlığın üstüne yükselirler ve adeta ilahlaşırlar. Fani bir hayatın esiri olarak günün birinde sönmeye mahkûm bulunan insanoğlu, yeryüzüne daima ebedileşmek imkânlarıyla birlikte doğar. Maddi seokitabilerden ruhunu biraz kurtarabilmiş olanlar, her zaman tarihte yer almak ve gönüllerde taht kurmak ihtimallerine sahiptirler. Cemiyete hizmet ve tabiata hükmetmek ihtirasları, insanları şahikalara doğru yükselten en emin yollardır. Böyle çetin fakat asil bir yolu seçmiş olan kahramanlar, yaşadıkları devirler içinde bir meşale gibi parlar ve milletlerine ışık ve ruh verirler. Üzerinden ne kadar zaman geçmiş olursa olsun, insanlığın üstüne yükselen böyle varlıklar, tazeliklerini ve hayatîyetlerini daima muhafaza ederler. Tarih sayfaları karıştırılarak, mazinin derinliğine doğru bakıldığı zaman, bunlar önümüzde abide gibi yükselirler ve millete ışık saçarak yol gösterirler...”* diyerek kahramanlık ruhunu izah etmektedir (Türkeş, t.y., s. 11-12). Bu ruha sahip olan dünyaca ünlü kahramanlar olduğu gibi her milletin kendi içinden çıkan millî kahramanları da söz konusudur.

4. Millî Kahraman

Kahraman bireyler, tarihte her zaman saygı görmüş; her yerde kahraman kişiler yetişmiştir. Çünkü kahramanlık, insan erdemlerinin en makbulü ve en yücesidir. Toplumların tarih boyunca çıkardıkları kahramanlar doğrultusunda itibar kazandığı söylenebilir. Fakat “millî kahraman” ile “kahraman” olabilmek arasında önemli bir fark söz konusudur. Milli kahramanlar, yaratmış olduğu etkiyi daha büyük çapta hissettirebilen, gelecek dönemlere etki oluşturabilen, milletlerin hayatına yön vererek adeta kaderlerini değiştirebilen kişilerdir.

Millî kahraman olabilmek, yüksek makamlar gerektirmez. Millî kahramanlar, milletin gelişimini ivmelendiren enerji kaynağı olarak görülebilir. Onlar olmadan büyük filozof, bilgin, şair yetiştirmek herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Hindistan, şairler ve filozoflar yetiştirmekle birlikte, millî kahramana sahip olamayan ülkelerin durumlarının anlaşılabilmesi açısından iyi bir örnektir. Buna karşın, millî kahraman yetiştirebilmesine rağmen, kıymetini bilemeyen, değer göstermeyen, onları unutan bir millet, insanlığını da kaybederek zamanla başkaları tarafından güdülmeye mahkûm olur. Millî kahramanların unutulması kadar sahte millî kahramanlar oluşturmak da bir o kadar tehlikelidir.

Bu durum, dolandırıcılığı deha; hırsızlığı zekâ; olarak kabul etmekle eş değer bir faziletsizliktir (Atsız, 1974, s. 1-2).

Kendi geçmiş tarihimizden örnekler verecek olursak M.Ö. üçüncü yüzyılda, evdeşi ve atını vatan parçasını düşmana vermemek uğruna kaybederek Türk milletinin varlığına yön vermiş olan Mete'yi millî kahraman olarak tanımlayabiliriz. Yenilmiş millî kahraman tipine örnek de Kür Şad'dır. Eğer o çılgınca kahramanlık sergilenmeseydi, Türkler Çin'le baş edemeyeceğinden Türk milleti yeryüzünden tamamen silinmiş olabilirdi. Kahramanca ölen 41 kişinin, koskoca bir imparatorluğa dehşet saçması, onların nasıl millî kahramanlar olduklarının açık göstergesi olarak görülebilir. Yenilgiye uğrayan bu millî kahramanlar, gelecekteki milli hayatın yaratıcıları olmuşlardır. Millî kahramanlık, inanmayı ve ölümü göze almayı gerektirir.

Yakın tarihimiz incelendiğinde, Kurtuluş Savaşı döneminde, Kurtuluş Savaşı'nda ön plana çıkan iki millî kahramanın, en karanlık, umutsuz, çaresiz anlarda kurtuluşa kavuşulacağına inanan Kazım Karabekir ve Mustafa Kemal Paşa olduğu söylenebilir. Kazım Karabekir, donanımlı Ermeni ordusunu onun yarısı kadar bir kuvvetle bozguna uğratarak; Mustafa Kemal Paşa ise bir destansı bir savaş olan Sakarya'yı ve imha savaşı örneği olarak görülen Dumlupınar'ı kazanarak bu payeyi almışlardır. Bu savaşların Türk ve dünya tarihindeki etkileri hâlen devam etmektedir (Atsız, 1974, s. 2-3).

Millî kahramanlardan birisi de destan kahramanıdır. Destan kahramanı, toplumun içerisinde çıkarak ait olduğu toplumun iyi özelliklerini üzerinde toplayabilen millî bir kahramandır. Destan kahramanları, İslamiyet'in kabulü öncesinde kızıl elma ülküsü-cihan hâkimiyeti mefkûresiyle savaşlar yapmaktayken, İslâmiyet sonrasında, ilâ-yı kelimetullah uğruna savaşmışlardır. İslamiyet öncesine ait dönemlerde benimsenen alplık kavramı yerini, İslamiyet sonrasında toplumun ideal kahraman tipini inançlarına göre şekillendirebildiği Eren-Alperen kavramlarına bırakmıştır (Uyaniker, 2014, s. 192-193).

5. Türk Milleti'nin Kahramanlığı

Türkler, geniş bir coğrafyaya yayılarak egemenliklerini bu coğrafyalarda kurmuşlardır. Bu egemenliğin temel sebebi Türklerin askerlik yeteneği ve kahramanlık duyguları, iç dayanışma ve dayanıklılığı sağlayan gelenek ve görenekler olarak görülebilir. Kahramanlık çağrıştıran isim verme geleneği, kahraman savaşçıların yaşamı boyunca öldürmüş olduğu düşman sayısınca balbal dikme, ant içme ve kırmızı sunma geleneği, kahraman atalara saygı ve bağlılık, beçkem takma, atkuyruğu kesme ve bağlama geleneği gibi kahramanlık geleneklerinin "Alp" karakterinin oluşmasında ve Alp (kahraman) ruhunun yaygınlaşmasında etkin rol üstelendiği söylenebilir (Maraşlı, 2014, s. 339).

Her toplum, varlığını ve birliğini koruyacak insan tipini yetiştirmeyi amaçlar. Göçebe ve atlı Türk toplumuna en uygun insan tipi cesur, kararlı ve kahraman insan tipi olarak ifade edilebilir. Türk toplumunun tehlike ve güçlüklerle dolu doğa içerisinde yaşadığı, hayatta kalabilmek için savaşma zorunluluğunun da olduğu düşünülürse, kişisel ve toplumsal olarak kahraman insanların bulunması temel zorunluluk haline gelmekteydi. Mevcut olumsuz durumlarla başa çıkabilmek bu bireylerin cesareti ve kahramanlıklarına bağlıydı. En temelde, toplumun kaderi, kahramanların başarılarına bağlıydı (Koca, 2016, s. 98). Mevcut yaşam koşulları, cengâverlik ve kahramanlık ruhunu doğurmuştur (Akyüz, 2010, s. 171-172). Yabancılara karşı veya kabileler arası yapılan savaşlar ve istilalar, Türk toplumunda en üst şeref

ve mevkiinin kahramanlara sağlanması gerekli hale getirmekteydi. Konargöçer yaşamdan yerleşik yaşama geçiş sonrasında askerî devlet anlayışını devam ettirebilmek amacıyla alp geleneği sürdürülmüştür. Cihat temeline dayanan İslam dininin Türkler tarafından benimsenmesi, Selçuklular döneminde savaşın günlük yaşantının bir parçası hâline gelmesi, kahramanlık-alpçilik geleneğinin varlığını korumasına zemin oluşturmuştur. Hikâye-destan gibi Türk halk edebiyatı ürünü olan sözlü ve sanatsal gelenekte bunları görmek mümkündür (Maraşlı, 2014, s. 339-341).

Türklerin kahraman bir millet olarak tarih sahnesine çıkmalarını hazırlayan saiklerden birisi de onların iliklerine kadar işleyen vatan sevgidir. Çünkü Türkler vatani, karınlarının doymasını sağlayan toprak parçası olarak görmemekte, atalarından miras kalan kutsal bir yadigâr, atalarının şehit kanlarıyla korunmuş kutlu bir varlık, Türk kültürüne ilişkin ürünleri sinesinde barındıran bir hazine olarak görmektedirler. Dolayısıyla vatan, Türkler tarafından kutsal olarak kabul edilen bir olgu olarak görülmektedir. Türk toplumları, yaşamlarını sürdürdükleri doğanın Tanrı tarafından yaratıldığına inanarak tabiatı kutsal olarak kabul etmişlerdir (Polat, 2014, s. 291). Orhan Şaik Gökyay "Bu Vatan Kimin?" adlı şiirinde; "*Tarihin dilinden düşmez bu destan, nehirler gazidir, dağlar kahraman, her taşı bir yakut olan bu vatan, can verme sırrına erenlerindir...*" diyerek Türk'ün vatan sevdasının kahramanlıkla ilişkilendirmiştir. Türk Milletinin askeri, kadını, kızının yanı sıra dağı, taşı, toprağı da kahraman olarak görülmektedir. Vatanın birliğı ve devletin bekası söz konusu olduğunda kahramanlık zamanının geldiğı düşünülebilir. Kahramanlık, Türk'ün genetiğinden nesiller boyunca geçebilir. Türk, tarih sahnesinde yerini aldığı her dönemde kahramanlığını göstermiştir ve her daim kahramanlık ruhu taptazedir (Kırmızılar, 2018).

Türklerde vatan sevgisinin ve vatana bağlılık derecesinin ne kadar yüksek olduğu herkesçe bilinmektedir. İslam'dan önce de Türklerin vatanlarına bağlılığı diğeri hiçbir milletle kıyaslanamayacak derecede yüksektir. İslam'ı kabul ettikten sonra da Türklerin vatana bağlılığı ve sevgisi İslami ölçüler içinde devam etmiştir. Bunu Müslüman bir Arap düşünürü olan El- Câhiz şöyle dile getirmiştir: "*Vatan sevgisi bütün insanlara şâmil beşere has bir histir. Fakat bu his Türklerde başka milletlerden daha fazladır.*" (Küçük, 2009, s. 69). Türklerdeki vatan sevgisi ve kahramanlık ilişkisini Fransız İmparatoru Napoleon Bonaparte'nin şöyle ifade ettiği belirtilmektedir: "*İnsanları yücelten iki büyük meziyet vardır: Erkeğin cesur, kadının namuslu olması. Bu iki meziyetin yanında hem erkeği hem de kadını şereflendiren bir meziyet daha vardır: İcabında tereddütsüz canını feda edebilecek kadar vatanına bağlı olmak. İşte Türkler bu meziyete ve fazilete sahip kahramanlardır. Bundan dolayıdır ki Türkler öldürülebilir lakin mağlup edilemezler.*" (Mert, 2010, s. 34). Yine İbn Hussel'in ve İngiliz Komutan Charles V. F. Townshend'in şöyle dediğı kaydedilir: "*Şecaat ve cesaret bakımından Türklerden üstün, büyük hedeflere ulaşmak bakımından onlardan dirayetli hiçbir kavim yoktur. Cenabı hak onları aslan sıfatında yaratmıştır.*" (Mert & Açıköz, 2010, s. 34).

Eski Türklerde vatan, millet, devlet uğruna can vermiş kahramanların ardından yas tutularak gözyaşları dökülmekteydi. Milletin övünç kaynakları olarak görüldüklerinden dolayı mezarlarının başına yazıt dikilerek hatıraları ölümsüz kılınmaktaydı. Her Türk, kendi soyunun kahramanı ile gurur duymakta, kahramanların yaşanmışlıklarına ilişkin şiirleri, destanlar oluşturmakta, oluşturulan eserler bahşılar ve ozanlar tarafından bayramlarda, düğünlerde, yas törenlerinde kopuz eşliğinde duygulu ve

içli nağmelerle söylenmekteydi. Bu durum kahramanların onurlandırılmasıyla birlikte yeni kahramanların türemesini de teşvik etmektedir.

Türkler, kişisel başarı ve yeteneğe önem vermekle birlikte irsî bir liyakat tanımazlardı. Her birey adını ve toplumdaki yerini kendisi kazanmak durumundaydı. Türk toplumunda aileler, her zaman kendi ideallerini ve değerlerini taşıyan kahraman evlatlar yetiştirme çabası içerisindeydiler. Devlet lideri olan Türk Kağanı'ndan beklenen en temel özellik, onun kahraman ve cesur olmasıydı. Çünkü Türk Kağanı, cesaret ve kahramanlıkla Türk topluluklarını tek bir devlet çatısı altında birleştirmek, isyana kalkışan toplulukların itaat etmesini sağlamak, savaşlarda zafer elde etmek, düzen oluşturmak, istiklali korumak gibi toplumsal açıdan son derece önemli işleri başarabilmeliydi. Türk Kağanı, devletin merkezinde oturarak sadece emirler yağdıran bir kişi olmaktan ziyade tüm mücadelelerde en ön safta yer alan ve emrini öncelikle kendisi uygulayan bir kişiydi. Türk hükümdarı, her mücadelenin başarıyla sonuçlanmasında en büyük rolün öncelikle kendi cesareti olduğunun farkındadır. Hükümdarın cesaret ve kahramanlığı arkasından gelenleri de Ön de cesaret ve kahramanlık göstermesini teşvik edecektir (Koca, 2016, s. 99-102). Türklerin 'cihan hâkimiyeti' düşüncesinden hareketle toplumu birleştiren, devleti yönetme gücünü Tanrı'dan aldığına inanılan Kağan, o döneme ait ideal insan tipinin kahramanlık boyutundaki bir temsili olarak kabul edilmekteydi (Keskin, 2012, s. 9). Türk cihan hâkimiyeti mefkûresi, Oğuz Kağan'dan itibaren Türk destanlarının genelinde alp tipinin temel özelliği olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla "Oğuz Kağan'ın 'Gök Tanrı'ya borcumu ödedim' ifadesi ile 'güneş bayrak, gök kurikan' düşüncesi[ni] bunun bir tezahürü ol[arak] okumak gerektiği" vurgulanmaktadır (Bars, 2015, s. 18).

Türk milleti, kahraman bir millettir ve Türkiye Cumhuriyeti'nin temeli de Türk kahramanlığıdır. Mustafa Kemal Atatürk bu gerçeği 10. yıl nutkunda şöyle dile getirmektedir: "Yurttaşlarımız! Az zamanda çok ve büyük işler yaptık. Bu işlerin en büyüğü, temeli Türk kahramanlığı ve yüksek Türk kültürü olan Türkiye Cumhuriyeti'dir." (Atam, 2021). Yine istiklal marşında merhum Mehmet Akif Ersoy, "Kahraman ırkıma bir gül ne bu şiddet bu celal...Korkma sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak..." derken Türk milletinin kahramanlığına vurgu yapmıştır. Çünkü bu aziz millet, mesele vatan olunca gözünü kırpmadan mermilere göğsünü siper eder, tankların önüne yatar. Kahraman Türk Milleti, Çanakkale'de neyse İstiklal Harbinde de günümüzde de odur. Türk milletinin sıradan bir millet olmadığını; vefalı, kahraman ve eşine az rastlanır bir millet olduğunu gösteren çok sayıda kahramanlık örnekleri vardır. Bunlardan bazılarını zikredersek Anafartalar kahramanı Mustafa Kemal Paşa, Türk'ün kahramanlığını şöyle anlatıyor: "Siperler arası sekiz metre, yani ölüm muhakkak. Üç dakika önce gelen bölüğün tamamı şehit olmuş. Yeni gelenler bunu biliyor ve bir üç dakika sonra kendisinin de şehit olacağını farkında olarak ilerliyor. Ama ne ilerleme! Bir an bile sarsılma, durma, geriye bakma yok. Okuma bilenler ellerinde Kur'an okuyor, bilmeyenler Kelime-i Şahadet getiriyor. Az sonra öleceğini bile bile gözünü kırpmadan şahadete gidiyor. İşte Çanakkale Savaşlarının zaferle sonuçlanmasını sağlayan şey, milletimiz ve onun askerindeki bu yüce ruhtur." (Kemergözcü, 2018). Paşa'nın bu sözünü doğrularcasına Sir Julien Corbet şöyle diyor: "Çanakkale'de başarılı olmadık. Nasıl başarılı olurduk ki? Zira Türkler yuvasına girilmiş aslanların hiddetiyle, cüret, cesaret ve kahramanlığı ile savaşıyorlardı. Böyle bir millet görmedim" (Chip, 2008). Çek bilgini Comenius ise Türklerle ilgili fikrini şöyle dile getirir: "Türkler kahramandırlar, dostlarına zarar vermezler. Yüce Türk milleti tuttuğu eli bırakmaz, sözünden dönmez, iyi ve kötü günlerde dostundan ayrılmaz. Böyle bir ulusla el ele vermek yeryüzünde her zorluğu yenmek için sonsuz bir güç ve yetenek kazanmak demektir.". Türkleri övücü diğer bazı Yabancıların sözleri de

şu şekildedir: “Türkler Müdafaya başkalarının vazgeçtiği noktadan başlarlar.” (Moltke), “Türk, tek başına bir kuvvettir azmini ve iradesini kanundan alır” (Hummer), “Türkler her şeylerini feda eder fakat istiklallerini asla” (Georgia) (Mert ve Açıkgöz, 2010, s.38-40). “Türk askeri cesurdur. Anavatanını sever ve onun için gerekirse çekinmeden canını feda eder.” Albert Einstein (Chip, 2008).

Türk milletinin kahramanlığına ilişkin tarih boyunca farklı örnekler vermek mümkündür. Sadece yoldaşı ile birlikte tereddüt etmeden Çin sarayını basan Kürşat'ın yeşertmiş olduğu kahramanlık ruhu, vatan topraklarının savunulması ve terörle mücadele sürecinde hâlen yaşatılmaktadır. Bir başka kahramanlık Çanakkale Savaşlarında yaşanır. Çanakkale’de savaş sırasında parmağı kopan Mehmetçik, durumun farkında olmadan silahının tetiğine basmaya devam eder fakat silah ateş almaz. Durumun farkında olan komutan, silahın sağlam olduğunu, Mehmetçik’in parmağının koptuğunu kendisine izah eder. Mehmetçik ise diğer elinin sağlam parmağıyla düşmana ateş etmeye devam eder. Conkbayırı ve Seddülbahir’in büyük kahramanlarından birisi de İngilizler tarafından siperlerimize atılan el bombalarını yakalayarak tereddüt etmeden geri fırlatarak tahribatın düşman siperinde oluşmasını sağlayan bombacı Mehmet Çavuş’tur. İngilizler durumun farkına varınca, birkaç saniye sonra fırlatarak Mehmet Çavuş’un bu çabasını önlemeye çalışmışlardı. Bu bombalardan bir tanesi, kararlılığıyla işine devam eden Mehmet Çavuş’un elinde patlayarak sağ elinin bilekten kopmasına neden olmuştu. Bu yiğit delikanlının, hastaneden tabur komutanına yazdığı mektupta: “Sağ kolumu kaybettim, zararı yok, sol kolum var. Onunla da pekâlâ iş görebilirim. Beni müteessir eden ve tekrar kıtama katılıp düşmanla çarpışmama engel olan şey, yaramın henüz kapanmamış olmasıdır. Hastaneden kurtularak halen harbe iştirak edemediğim için beni mazur görünüz, affedeniz muhterem kumandanım.” dediği ifade edilmektedir.(Edebiyatdefteri, 2017).

Türk’ün her zaferi, kahramanlarımızın ruh kudretini gösteren şanlı örneklerdir. 15 Temmuz darbe gecesi gözünü bile hiç kırpmadan canını vatani için yok sayıp tankların altına giren şehit vatandaşlarımızın yaptığı Türk milletinde kahramanlık ruhunun genlerde olduğu ve hala devam ettiğinin en güzel örneklerindedir. Türk milletinin tarihteki uygulamalarına, hayat felsefesine ve irfanına bakıldığında yardımsever, güçsüzün yanında olma, mazlumu koruma dolayısıyla zalime karşı durma gibi erdemleri içselleştirdiği ve bir meleke haline getirdiği görülmektedir. Diyebiliriz ki, Türk’ün olduğu yerde Türk devletinin bulunduğu durumda yeryüzünde kimsesiz hiç kimse yoktur; diğer bir ifadeyle hiç kimse kimsesiz değildir. Bu da Türk milletinin en büyük kahramanlık göstergelerinden birisidir. Türk Milleti’nin kahramanlığı tarih boyunca birçok destana, mitolojiye, nesire ve şiiirlere konu olmuştur. Türklerin kahramanlığına dair bir şiiiri de şöyledir (Antoloji, 2021):

Kahraman Bir Milletiz Biz

*Al rengidir Bayrağımız,
Feda olsun bu canımız,
Şehit dolu her yanımız,
Kahraman bir Milletiz biz*

*Büyük önder savaş açtı,
Gönlümüzde eşsiz taçtı,
Korkak düşman bizden kaçtı,
Kahraman bir Milletiz biz.*

*Bu can feda güzel yurda,
Haddini bil selam durda,*

*Coşkun ırmak gibi aktık,
Düşmanları Yurttan atık,*

*Bayrağımız en üst surda,
Kahraman bir milletiz biz.*

*Toprakları biz kurtardık,
Kahraman bir Milletiz biz.*

*Cumhuriyet temelimiz,
İstikbaldir emelimiz,
Olmazsa da sevenimiz,
Kahraman bir Milletiz biz.*

*Atamızsın, canımızsın,
Damardaki kanımızsın,
Unutulmaz anımızsın,
Kahraman bir Milletiz biz.*

*Tüm düşmanlar birlik oldu,
Dört bir yandan yurda doldu,
İşte o an güneş doğdu,
Kahraman bir Milletiz biz.*

*Anadolu'm güzel yurdum,
Düşmanlardan hesap sordu,
Bayrağıma selam durdum,
Kahraman bir Milletiz Biz.*

*Çanakkale geçilmedi,
Türk ulusu ezilmedi,
Göğüs gerdi çözülmeyi,
Kahraman bir Milletiz biz.*

Selahattin Sahip

6. Sosyal Bilimler Lisesi Öğrencilerinin Kahramanlık Algısı

Bireyin öğrendiği gibi öğretme eğiliminde olduğu dikkate alınrsa (Grove vd., 2004; Ronfeldt vd., 2018) Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin kahramanlık ve kahramanlıkla ilgili kavramlara ilişkin bilişsel yapıları, bu kavramları ilerleyen yıllarda öğretirken veya tartışırken benimseyecekleri anlayışı doğrudan etkileyecektir. Literatürde bilişsel yapının belirlenmesine ilişkin birçok teknik kullanılmakla birlikte (Mizin & Petrov, 2017; Yener, 2017), Kelime İlişkilendirme Testinin (KİT) yaygın şekilde kullanıldığı ifade edilebilir (Suzuki-Parker & Higginbotham, 2019). Kelime ilişkilendirme testi herhangi bir konuya yönelik olarak birbiriyle ilişkili temel kavramlar arasındaki bağlantıların ve belirlenen kavramların ilişkilendirildiği alt kavramların belirlenerek bireyin ele alınan konuya ilişkin bilişsel yapısının tespit edilmesini sağlayan bir araç olarak ifade edilebilir (Hovardas & Korfiatis, 2006; Kostova & Radoynovska, 2008). Kelime ilişkilendirme testinde kavramlar arası ilişkilendirmeler ve bilginin organize edilişi gözlemlenebildiğinden dolayı konu ve kavramlara ilişkin kavram yanılgıları ve öğrenme düzeyi belirlenebilir (Nissen & Henriksen, 2006). Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin kahramanlık ve kahramanlıkla ilgili kavramlara ilişkin bilişsel yapılarının belirlenmesi tarihsel olaylara bakış açısını ve tarihsel olaylara ilişkin yaklaşımını doğrudan etkileyecektir. Dolayısıyla bu araştırmanın amacı, Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin kahramanlık ve kahramanlıkla ilgili kavramlara ilişkin bilişsel yapılarının belirlenmesidir.

B. YÖNTEM

1. Araştırmanın Modeli

Araştırmada Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin kahramanlık ve kahramanlıkla ilgili kavramlara ilişkin bilişsel yapılarını belirleyebilmek amacıyla belirli bir grup üzerinde toplanan veriler doğrultusunda analiz yapılarak elde edilen bulguların olduğu şekilde raporlaştırılmasından dolayı araştırmanın modeli genel tarama modeli olarak belirlenmiştir (Fraenkel & Wallen, 2006; Karasar, 2012).

2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu 2018-2019 eğitim-öğretim yılı güz döneminde Orta Karadeniz Bölgesi'nde yaklaşık 150.000 nüfuslu bir şehrimizde yer alan bir Sosyal Bilimler Lisesi'nde 12. sınıf düzeyinde öğrenim görmekte olan ve araştırmağa gönüllü olarak katılan 64 öğrenci oluşturmuştur.

3. Veri Toplama Aracı ve Veri Toplama Süreci

Araştırmada, kahramanlık ve kahramanlıkla ilgili kavramlara yönelik araştırmacılar tarafından oluşturulan Kelime İlişkilendirme Testi kullanılarak, Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin belirlenen kavramlara ilişkin bilişsel yapıları belirlenmiştir. Bu araştırmada Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerine kelime ilişkilendirme testine yönelik 12 uyarıcı kavramın yer aldığı "kahramanlık, sabır, cesaret, umut, zafer, vatan, ahlak, namus, azim, asker, destan ve şehit" kelimelerini içeren testler verilmiştir.

Zincirleme cevap riskinin önlenmesi için belirlenen anahtar kavramların her birinin ayrı sayfada olduğu ilgili her bir kavramın 10 defa alt alta yazıldığı kelime ilişkilendirme testleri Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerine dağıtılarak her bir kavram için 30 saniye süre verilerek ilgili testi cevaplamaları beklenmiştir. Uygulamaya geçilmeden önce öğrencilere konuyla ilişkili olmayan bir kavram üzerinden kelime ilişkilendirme testi tanıtılmış ve örnek bir uygulaması yapılmıştır. Daha sonra öğrencilerden kahramanlık ve kahramanlıkla ilgili kavramlara yönelik dağıtılan kelime ilişkilendirme testlerini cevaplamaları istenmiştir. Kelime ilişkilendirme testine ilişkin örnek yapı Şekil 1'de belirtilmiştir. Literatürde her bir kavram için verilmesi gereken süreye ilişkin farklı uygulamalar olsa da genellikle her bir kavramın cevaplanmasına ilişkin 30 saniyelik sürenin yeterli olduğu ifade edilmiştir (Aldridge vd., 2018; Krumreich vd., 2019).

Kahramanlık.....
Kahramanlık.....
Kahramanlık.....
Kahramanlık.....
Kahramanlık.....
Kahramanlık.....
Kahramanlık.....
Kahramanlık.....
Kahramanlık.....
Kahramanlık.....

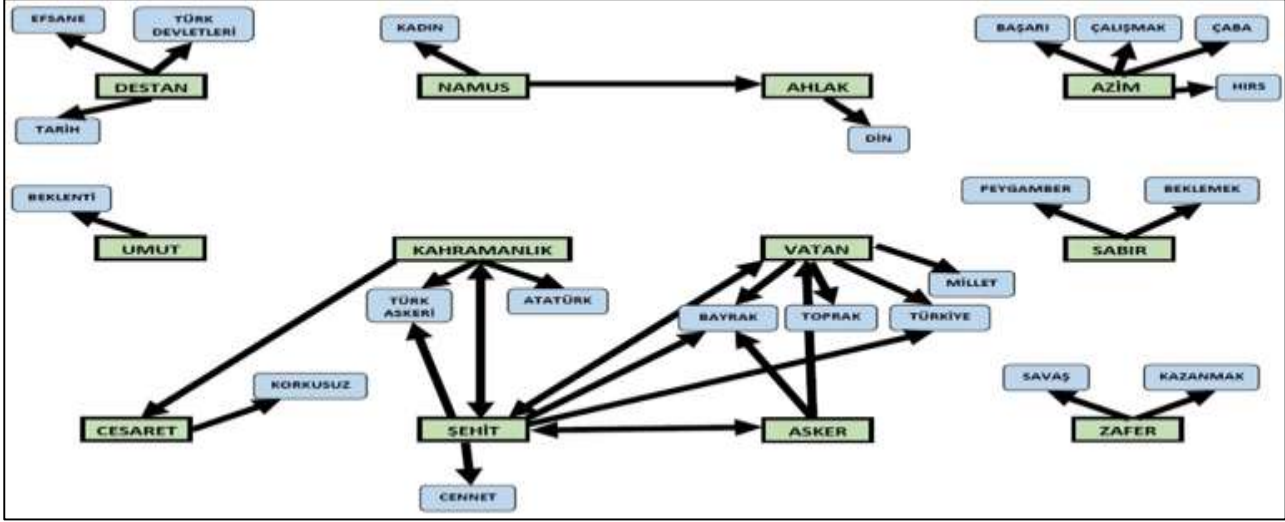
Şekil 1. Kahramanlık ve Kahramanlıkla İlişkili Kavramlara İlişkin Bir KİT Örneği

4. Verilerin Analizi

Kahramanlık ve kahramanlıkla ilişkili kavramlara ilişkin kelime ilişkilendirme testi aracılığıyla verilen cevaplar araştırmacılar tarafından betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiştir (Chambers, 2018; Sidel vd., 2018). Araştırmacılar tarafından belirlenen anahtar kavramlara yönelik olarak Sosyal Bilimler Lisesi öğrencileri tarafından ifade edilen tüm kelimelerin kaçar defa belirtildiğini gösteren her bir anahtar kavrama yönelik ayrı ayrı frekans tabloları oluşturulmuştur. Frekans tablolarında belirlenen değerlerden hareketle anahtar kavramlar arasındaki ilişkiler ve anahtar kavramalara ilişkin alt kavramları belirgin şekilde ortaya koyan kavram ağları oluşturulmuştur. Kavram ağlarının oluşturulmasında Bahar, Johnstone ve Sutcliffe (1999), tarafından geliştirilen Kesme Noktası (KN) tekniğinden yararlanılmıştır. Kesme noktası tekniğinde; kelime ilişkilendirme testinin analizi sonucunda elde edilen frekans tablosunda yer alan anahtar kavramlara ilişkin en fazla ifade edilen cevap kelimesinin frekans değeri üst sınır olarak belirlenir ve belirli sayıda aşağısı kesme noktası olarak alınır. Belirlenen bu kesme noktası birinci kesme noktası olarak ifade edilir. Birinci kesme noktasında belirlenen sayı aralığı doğrultusunda aşağıya çekilerek tüm anahtar kelimeler arasındaki ilişkiler kavram ağında çıkana kadar kesme noktası oluşturmaya devam edilir. Frekans tablosunda en yüksek frekans değeri ile sonraki frekans değerleri arasında kesme noktası aralığından daha geniş ranj bulunduğu durumlarda belirli bir frekans değeri ve üzerindeki frekans değerleri ilk kesme noktası olarak belirlenir. Sonraki kesme noktaları belirlenen kesme aralığı doğrultusunda belirlenir (Bahar vd., 1999). Literatürde örneklem büyüklüğüne göre farklılık göstermekle birlikte kesme noktası aralığının genellikle 5 olarak alındığı ifade edilebilir (Austin, 2020; Escamilla vd., 2018). Bu araştırmada da kesme noktası aralıkları 5 olarak belirlenmiştir.

Anahtar kavramlara ilişkin oluşturulan frekans tablolarında en fazla tekrar eden cevabın “azim” anahtar kavramına ilişkin “çalışmak” cevap kelimesi olduğu tespit edilmiştir. Tüm anahtar kavramlara ilişkin frekans dağılımları incelendiğinde genellikle frekans değerlerinin 30 değeri etrafında yığıldığı ve 30’un üzerinde bulunan değerlerde kesme noktası aralığından daha büyük ranjlerde kavramların bulunduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle araştırmada ilk kesme noktası 30 ve üzeri olarak belirlenmiş olup sonraki kesme noktaları 29-25, 24-20 ve 19-15 olacak şekilde 4 kesme noktası belirlenmiş ve her bir kesme noktasına ilişkin Microsoft Word programında kavram ağları oluşturulmuştur. Her bir kesme noktasında anahtar kavramlara ilişkin Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin bilişsel yapılarında ortaya çıkan alt kavramlar farklı renklerde gösterilerek bilişsel yapıdaki kavramsal gelişimin gözlemlenebilmesinin kolaylaştırılması amaçlanmıştır. Kahramanlık ve kahramanlıkla ilgili anahtar kavramlar yeşil renkte, 30 ve üzeri kesme noktasına ilişkin cevap kelimeleri mavi renkte, 29-25 kesme noktasına ilişkin cevap kelimeleri sarı renkte, 24-20 kesme noktasına ilişkin cevap kelimeleri mor renkte, 19-15 kesme noktasına ilişkin cevap kelimeleri gri renkte gösterilmiştir. Ayrıca kavramlar arası ilişkileri gösteren oklar ilk kesme noktasından itibaren kalın ve koyu renkten ince ve açık renge doğru değişim göstermektedir. Kalın ve koyu renkli oklar anahtar kavramlar arasındaki ilişkilerin ve anahtar kavramlara ilişkin cevap kavramların bilişsel yapıda daha güçlü şekilde bulunduğu göstergesi olarak düşünülebilir. Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin anahtar kavramlara ifade etmiş oldukları cevap kelimeleri, anahtar kavramla ilişkili olmasa dahi olduğu gibi frekans tablosuna aktarıldığından dolayı, analiz sürecinde araştırmacıların verilere herhangi bir yorumlama veya veri temizleme gibi bir etkisi bulunmamıştır.

Belirlenen kesme noktalarına ilişkin frekans tablosunda belirlenen değerlerden hareketle kavram ağları oluşturulmuştur. Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin kahramanlık ve kahramanlıkla ilgili kavramlara ilişkin kelime ilişkilendirme testi aracılığıyla vermiş oldukları cevapların frekans değerleri üzerinden 30 ve üzeri kesme noktasına ilişkin kavram ağı Şekil 2’de belirtilmiştir:

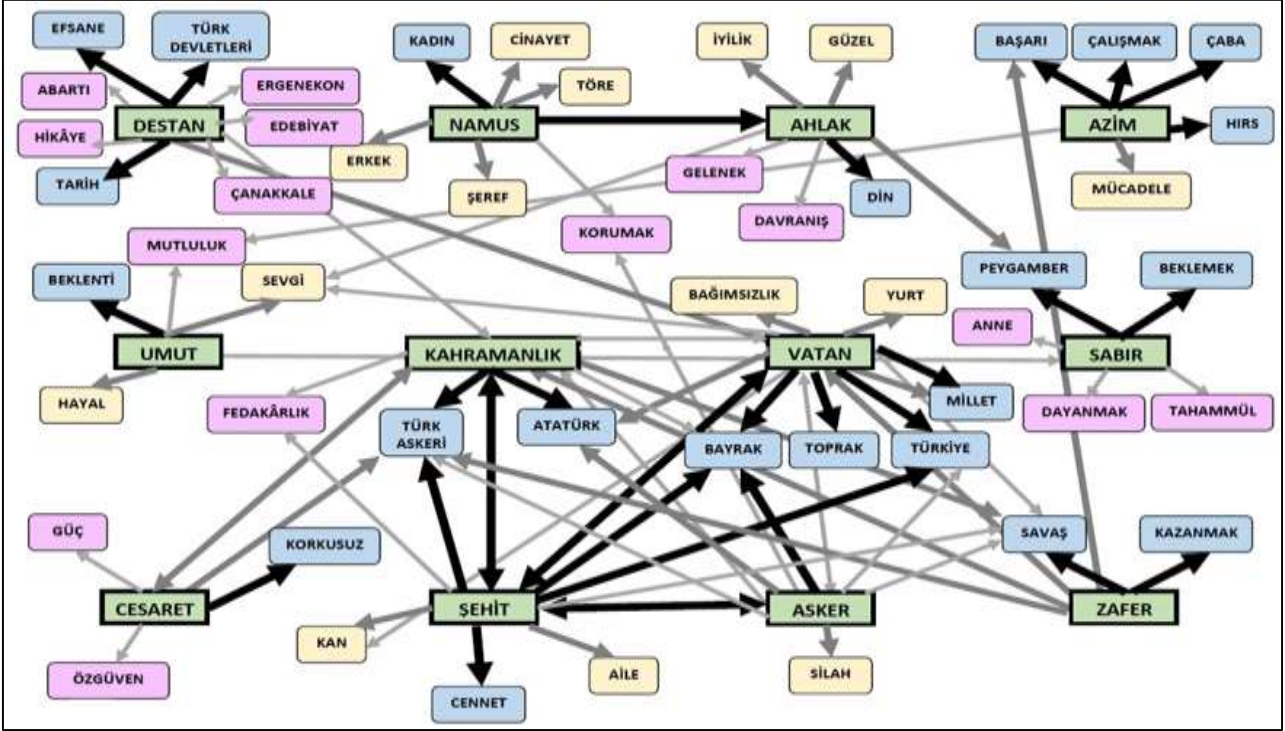


Şekil 2. Kahramanlık ve Kahramanlıkla İlgili Kavramlara İlişkin Kavram Ağı (KN: 30 ve üzeri)

Şekil 2 incelendiğinde 30 ve üzeri kesme noktasına göre Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin bilişsel yapılarında kahramanlık anahtar kavramını cesaret, şehitlik anahtar kavramıyla ve Türk askeri, Atatürk cevap kelimeleriyle ilişkilendirdikleri görülmektedir. İlgili kesme noktasında Sosyal Bilimler Lisesi öğrencileri umut anahtar kavramını beklenti cevap kelimesiyle; destan anahtar kavramını Türk devletleri, efsane ve tarih cevap kelimeleriyle; namus anahtar kavramını ahlak anahtar kavramı ve kadın cevap kelimesiyle; ahlak anahtar kavramını din cevap kelimesiyle; sabır anahtar kavramını, beklemek ve peygamber cevap kelimeleriyle; zafer anahtar kavramını savaş ve kazanmak cevap kelimeleriyle ilişkilendirmişlerdir. Sosyal Bilimler Lisesi öğrencileri cesaret anahtar kavramını korkusuz cevap kelimesiyle; asker anahtar kavramını şehit, vatan anahtar kavramları ve bayrak cevap kelimesiyle; şehit anahtar kavramını kahramanlık, vatan, asker anahtar kavramları ve Türk askeri, cennet, bayrak ve Türkiye cevap kelimeleriyle ilişkilendirmişlerdir. Ayrıca öğrenciler vatan anahtar kavramını şehit, asker anahtar kavramları ve bayrak, toprak, millet ve Türkiye cevap kelimeleriyle; azim anahtar kavramını, başarı, çalışmak, çaba ve hırs cevap kelimeleriyle ilişkilendirmişlerdir.

Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin 29-25 kesme noktasına göre bilişsel yapılarını gösteren kavram ağı Şekil 3’te belirtilmiştir:

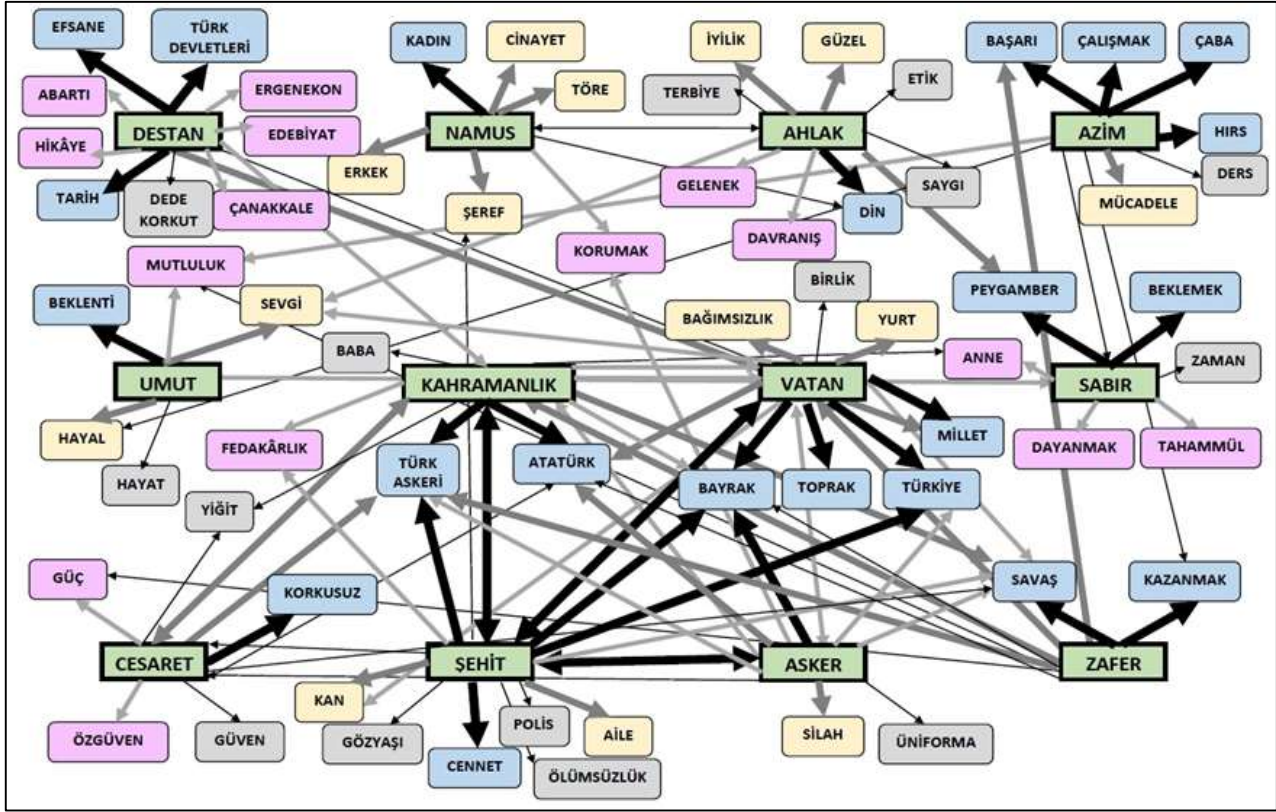
Şekil 3 incelendiğinde 29-25 kesme noktasına göre Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin bilişsel yapılarına kahramanlık anahtar kavramına ilişkin cesaret anahtar kavramı ve savaş cevap kelimesinin eklendiği; umut anahtar kavramına ilişkin sevgi ve hayal cevap kelimelerinin eklendiği; destan anahtar kavramına ilişkin millet cevap kelimesinin eklendiği; namus anahtar kavramına ilişkin erkek, töre, cinayet, şeref cevap kelimelerinin eklendiği görülmektedir. İlgili kesme noktasına bilişsel yapıya ahlak anahtar kavramına ilişkin güzel, iyilik ve peygamber cevap kelimeleri; zafer anahtar kavramına ilişkin



Şekil 4. Kahramanlık ve Kahramanlıkla İlgili Kavramlara İlişkin Kavram Ağı (KN: 24-20)

Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin 19-15 kesme noktasına göre bilişsel yapılarını gösteren kavram ağı Şekil 5'te belirtilmiştir:

Şekil 5 incelendiğinde 19-15 kesme noktasına göre Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin bilişsel yapılarına kahramanlık anahtar kavramına ilişkin baba, anne ve yiğit cevap kelimelerinin; umut anahtar kavramına ilişkin hayat cevap kelimesinin; destan anahtar kavramına ilişkin vatan anahtar kavramı ve Dede Korkut cevap kelimesinin eklendiği görülmektedir. İlgili kesme noktasına ilişkin bilişsel yapıya namus anahtar kavramına ilişkin din kelimesinin; ahlak anahtar kavramına ilişkin namus anahtar kelimesi ve etik, saygı, terbiye cevap kelimelerinin; sabır anahtar kavramına ilişkin zaman cevap kelimesinin, cesaret anahtar kavramına ilişkin Atatürk, yiğit, güven ve savaş cevap kelimelerinin eklendiği görülmektedir. Bilişsel yapıya azim anahtar kavramına ilişkin sabır anahtar kavramı ve hayal, ders, kazanmak cevap kelimeleri; asker anahtar kavramına ilişkin cesaret anahtar kavramı ve üniforma cevap kelimesi eklenmiştir. Ayrıca öğrencilerin bilişsel yapısına zafer anahtar kavramına ilişkin güç, mutluluk, bayrak ve Atatürk cevap kelimeleri; şehit anahtar kavramına ilişkin cesaret anahtar kavramı ve polis, ölümsüzlük, gözyaşı, şeref cevap kelimelerinin, vatan anahtar kavramına ilişkin birlik cevap kelimesinin eklendiği görülmektedir.



Şekil 5. Kahramanlık ve Kahramanlıkla İlgili Kavramlara İlişkin Kavram Ağı (KN: 19-15)

Sonuç

Elde edilen verilerin analizi sonucunda Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin kahramanlık ve kahramanlıkla ilgili kavramlara ilişkin bilişsel yapıları kavram ağları aracılığıyla belirlenmiştir. Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin Atatürk ve Türk askerinin kahramanlık vasıflarını taşıdığına, kahramanlığın cesaret gerektirdiğine ve şehitlik mertebesine erişenlerin kahraman olduğuna ilişkin güçlü bir bilişsel yapıya sahip oldukları ifade edilebilir. Ayrıca Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin vatan ve bayrak için savaşmanın kahramanlık olduğunu, anne ve babaların da kahraman olarak görülebileceğine ilişkin bir bilişsel yapıya sahip oldukları söylenebilir.

Sosyal Bilimler Lisesi öğrencileri, umut kavramını bilişsel yapılarında temelde beklenti olarak yapılandırırken, hayatın bir parçası, sabır gerektiren, sevgi, hayal ve mutluluktan beslenen bir kavram olarak düşünmektedirler. Sosyal Bilimler Lisesi öğrencileri, tarih boyunca Türk devletlerinin yaratmış oldukları efsanelerin destan olduğuna ilişkin güçlü bir bilişsel yapıya sahiplerdir. Ayrıca biraz abartı içeren Ergenekon ve Çanakkale gibi önemli destanları barındıran edebi hikayelerin destan olduğunu düşünmektedirler. Sosyal Bilimler Lisesi öğrencileri, ahlaklı olmanın ve kadınların korunmasının namus anlamı taşıdığına ilişkin güçlü bir bilişsel yapıya sahiplerdir. Ayrıca töre cinayetlerinin namus gereği işlendiği, erkeklerin şerefının namusu olduğunu düşündükleri ifade edilebilir.

Sosyal Bilimler Lisesi öğrencileri, ahlaki yapının dinle sağlanabileceğine ilişkin güçlü bir bilişsel yapıya sahiplerdir. Ayrıca öğrencilerin, geleneklere saygı duymanın, iyilik, güzelliği davranış

edinmenin, terbiyenin, etik davranışın ahlakla doğrudan ilişkili olduğunu düşündükleri söylenebilir. Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin, sabrın en fazla peygamberlerde bulunduğu ve beklemeyi gerektirdiğine ilişkin güçlü bir bilişsel yapıya sahip oldukları söylenebilir. Ayrıca öğrencilerin annelerin de sabırlı olduğunu, sabrın dayanma, tahammül ve zaman gerektirdiğini düşündükleri ifade edilebilir. Sosyal Bilimler Lisesi öğrencileri, zaferin savaş kazanmak olduğuna ilişkin güçlü bir bilişsel yapıya sahiplerdir. Ayrıca öğrenciler, vatan ve bayrak için kahramanca savaşarak başarıya ulaşan Atatürk ve Türk askerinin zaferi temsil ettiğini düşünmektedirler. Sosyal Bilimler Lisesi öğrencileri, kahraman ve korkusuz Türk askerinin cesaret temsili olduğuna ilişkin güçlü bir bilişsel yapıya sahiplerdir. Ayrıca öğrencilerin; cesaretin güç, güven, özgüven, yiğitlik ve savaşmayı gerektirdiğini düşündükleri ifade edilebilir.

Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin, azim kavramını başarı için hırs ve çaba göstererek çalışma olarak düşündükleri ifade edilebilir. Ayrıca hayallerin mutluluğa dönüşebilmesi için azimli şekilde ders çalışılması gerektiğine ilişkin bilişsel yapıya sahip oldukları söylenebilir. Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerin, vatan ve bayrak için şehit olanların asker olduklarına ilişkin güçlü bir bilişsel yapıya sahiplerdir. Ayrıca öğrencilerin Atatürk ve Türk askerinin üniforma ile kahramanlık göstererek vatani koruyan askerler olduğuna ilişkin düşünceye sahip oldukları ifade edilebilir. Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin vatan uğruna kahramanca şehit olarak cennete giden Türk askerinin şehit olduğuna ilişkin güçlü bir bilişsel yapıya sahip oldukları ifade edilebilir. Ayrıca öğrencilerin; şehitliğin şerefli bir merteye olduğu, cesaret gerektirdiği, şehitlerin ölümsüz olduğu, şehit ailelerinin gözyaşı döktüğüne ilişkin düşünceye sahip oldukları ifade edilebilir. Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin Türkiye topraklarının ve Türk bayrağının dalgalandığı her yerin vatan olduğuna ilişkin bilişsel yapıya sahip oldukları ifade edilebilir. Ayrıca öğrenciler, vatanın Atatürk ve Türk askerinin savaşlardaki üstün mücadelesi sonucu kazanıldığına, vatan sevgisinin eşsiz olduğuna, birlik gerektirdiği ve bağımsızlığı temsil ettiğini düşünmektedirler. Bu bağlamda, Türk kültürünün gelecek nesillere doğru aktarılması açısından, Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin kahramanlıkla ilgili kavramlara bakış açılarını Türk kültüründe yer alan kahramanlık ve ilgili kavramlarına yüklenen anlamlar doğrultusunda eğitilmesi önerilebilir.

Etik Kurul İzni

Araştırmanın verileri 2018 yılında toplandığından dolayı Etik Kurul İzni bulunmamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı

Araştırmaya birinci yazar %45, ikinci yazar %35, üçüncü yazar %20 oranında katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Beyanı

Makale yazarları aralarında herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.



Kaynakça

- Acı, M. (2016). *Doğu Akdeniz Havzası'nda kahramanlık mitosları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akçar, M. (2010). *Anadolu sahası Türk halk hikâyelerindeki erkek kahramanlar üzerine tip araştırması* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akseki, A. H. (1997). *Askere din kitabı* (6. Baskı). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Akyüz, Ç. (2010). Manas Destanı'nda alp kadın tipi. *Mukaddime*, 1, 169-180.
- Aldridge, M., Fontaine, L., Bowen, N., & Smith, T. (2018). A new perspective on word association: How keystroke logging informs strength of word association. *Word*, 64(4), 218-234.
- Antoloji* (2021, Mayıs 08). <https://www.antoloji.com/kahraman-bir-milletiz-biz-siiri/>.
- Atam* (2021, Ocak 12). Onuncu yıl söylevi. <http://www.atam.gov.tr/ataturkun-soylev-ve-demecleri/onuncu-yil-soylevi>
- Atsız, H. N. (1974, Mart 03). Kim millî kahramandır?. <http://www.nihal-atsiz.com/yazi/kim-milli-kahramandir-h-nihal-atsiz.html>.
- Austin, L. M. (2020). Psychometric wunderkammern: Word-association testing and the aesthetics of creative genius. *New Literary History*, 51(1), 23-44.
- Bahar, M., Johnstone, A. H., & Sutcliffe, R. G. (1999). Investigation of students' cognitive structure in elementary genetics through word association tests. *Journal of Biological Education*, 33(3), 134-141.
- Bars, M. E. (2015). Türk destan kahramanı tipi bağlamında Battal Gazi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(36), 7-20.
- Chambers IV, E. (2018). Consensus methods for descriptive analysis. *Descriptive Analysis in Sensory Evaluation*, 213-236.
- Chip (2008, Kasım 15). https://www.chip.com.tr/forum/turkler-hakkinda-soylenen-40-soz_t80078.html
- Durmuş, İ. (2013). *Türk tarihinin öncüleri*. Akçağ Yayınları.
- Edebiyatdefteri. (2017, Aralık 26). <http://www.edebiyatdefteri.com/yazioku.asp?id=162939>.
- el-Husri, Satı, M. (1911). *Fenn-i terbiye: Nazariyat ve tatbikatı*. Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası.
- Ergin, M. (1999). *Dede Korkut kitabı*. İstanbul Yayınları.
- Escamilla, M., Sandoval, H., Calhoun, V., & Ramirez, M. (2018). Brain activation patterns in response to complex triggers in the Word Association Test: Results from a new study in the United States. *Journal of Analytical Psychology*, 63(4), 484-509.
- Fraenkel, J. R., & Wallen, N. E. (2006). *How to design and evaluate research in education* (4. Baskı). McGrawHill.
- Grove, K., Strudler, N., & Odell, S. (2004). Mentoring toward technology use: Cooperating teacher practice in supporting student teachers. *Journal of Research on Technology in Education*, 7(1), 85-109.
- Hovardas, T., & Korfiatis, K. J. (2006). Word associations as a tool for assessing conceptual change in science education. *Learning and Instruction*, 16(5), 416-432.

- İslam Ansiklopedisi (2020a, Mart 25). <https://islamansiklopedisi.org.tr/arama/?q=%C5%99secaat&p=m>.
- İslam Ansiklopedisi (2020b, Mart 25). <https://islamansiklopedisi.org.tr/secaat>.
- Kaplan, M. (1951). Dede Korkut kitabında kadın. *Türkiyat Mecmuası, G. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*, 9, 99-112.
- Karasar, N. (2012). *Bilimsel araştırma yöntemi* (24. Baskı). Nobel Yayın Dağıtım.
- Kemergözcü. (2018, Ocak 12). <http://www.kemergozcu.com/haber/19978/feslihan-biz-kahraman-turk-milletiyiz.html>.
- Kern, E. (1958). The modern hero: Phoenix or ashes?. *Comparative Literature*, 10(3), 325-332.
- Keskin, A. (2012). Oğuz Kağan destan metninde kahramanın takdimi. *Millî Folklor*, 96, 5-18.
- Kırmızılar (2018, Ocak 06). <http://www.kirmizilar.com/tr/index.php/guncel-yazilar3/881-kahramanl%C4%B1k-ruhu>.
- Koca, S. (2016). *Türk kültürünün temelleri* (4. Baskı). Berikan Yayınları.
- Kostova, Z., & Radoynovska, B. (2008). Word association test for studying conceptual structures of teachers and students. *Bulgarian Journal of Science and Education Policy (BJSEP)*, 2(2), 209-231.
- Krumreich, F. D., Seifert, M., Santos, R. B., & Gulate, M. A. (2019). Consumers' impression of minimally processed gala apples using word association. *Journal of Food Science*, 84(10), 2955-2960.
- Küçük, A. (2016). *İslâmlık ve Türklük*. Berikan Yayınları.
- Maraşlı, S. (2014). Türk Alp Geleneğinin ortaçağ Anadolu tasvir sanatına yansımaları. *Turkish Studies*, 9(1), 337-355.
- Mert, Y., & Cengiz A. (2010). *Büyük Türk Milleti*. Tutku Yayınevi.
- Nissen, H. B., & Henriksen, B. (2006). Word class influence on word association test results 1. *International Journal of Applied Linguistics*, 16(3), 389-408.
- Polat, K. (2014). Kırgız Türklerinde Vatan algısı ve ilgili inanışlar. *Kafkasya Üniversiteler Birliği Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi* (25-27 Eylül 2013), Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, Ağrı, ss. 290-298.
- Ronfeldt, M., Brockman, S. L., & Campbell, S. L. (2018). Does cooperating teachers' instructional effectiveness improve preservice teachers' future performance? *Educational Researcher*, 47(7), 405-418.
- Seçmen, E. A. (2014). *Sinemada süper-kahramanlık örneği ve indiana jones filmleri örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sidel, J. L., Bleibaum, R. N., & Tao, K. C. (2018). Quantitative descriptive analysis. *Descriptive Analysis in Sensory Evaluation*, 8, 287-319.
- | 662 | Suzuki-Parker, J., & Higginbotham, G. (2019). Does method of administration influence word association test responses?. *Vocabulary Education Research Bulletin*, 8, 11-16.
- TDK Sözlük (2021, Mayıs 15). <https://sozluk.gov.tr/>
- Tural, M. A. (1994). Kahramanlık kavramı ve Atatürk'ün kişiliğinde bu kavramın yeri (Trablusgarp, Çanakkale ve Sakarya'dan İzmir'in alınışına). *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 10(30), 695-716.

- Türkeş, A. (t.y.). *Kahramanlık ruhu*. And Yayınları.
- Uyaniker, N. (2014). Manzum dinî-kahramanlık hikâyeleri bağlamında Hz. Ali ile Kahkaha Sultan cengi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 12(12), 191-227.
- Wattpad (2020, Eylül 21). <https://www.wattpad.com/245383949-t%C3%BCrk-%C5%9Fiirleri-h%C3%BCseyin-nihal-ats%C4%B1z-kahramanl%C4%B1k>.
- Yardımcı, M. (2007). *Türk destanlarında tipler ve motifler, destanlar*. Ürün Yayınları.
- Yazıcı, S., & Mecnun A. (2011). Değerler eğitiminde kahramanlardan yararlanma: sosyal bilgiler ders kitapları ile öğretmen adaylarının kahraman tercihlerinin karşılaştırılması üzerine bir çalışma. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 11(4), 2174-2175.
- Yazıcıoğlu, Ö. (t.y.). *Türklerin kültür tarihi*. Kalipso Yayınları.
- Yener, Y. (2017). Pre-service science teachers' cognitive structure about some epidermal structure in plant. *Universal Journal of Educational Research*, 5(12), 126-133.



İSLÂM HUKUKUNDA MİSLÎ VE KIYEMÎ MAL KAVRAMLARI VE HUKUKÎ YANSIMALARI

 Faruk YILDIZ^a

Özet

İslam hukuk terminolojisinde *misli* ve *kiyemî* ayrımı, malın sınıflandırılması içerisinde yer alan pek çok hükmün anlaşılmasında önemli rol oynayan ve üzerinde durulması gereken kavramlardandır. Kiyemî mal, çarşı pazarda benzeri bulunmayan mallar için kullanılırken misli mal ise tam aksi için kullanılmaktadır. Bu tasnif malların mütakavvim ve gayr-ı mütakavvim tasnifinde olduğu gibi, eşyanın telef edilmesi durumunda tazmin edilip edilmeyeceği, eğer tazmin edilecekse ne şekilde tazmin edileceğiyle ilgili bir tasniftir. Ayrıca bu kavramlardan yola çıkılarak yani malın misli veya kiyemî vasfına bakılarak yapılan muamelenin helal veya haram olduğuna hükmedilebilir. Bununla birlikte bu tasnifler meselelerin anlatımında tekrara düşmeden kavramsal atıfla konunun daha kolay anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Bu makalede kiyemî ve misli kavramların etimolojik tahlili yapıldıktan sonra misli malların kiyemiye dönüşmesinin veya tam aksinin mümkün olabileceğine ve bu dönüşümün hangi şekillerde ortaya çıkacağına değinilmiştir. Buna ek olarak kiyemî ve misli malların Riba, Selem ve Karz akdine konu olup olmayacağı meselesi mezheplerin görüşleri dikkate alınarak mukayeseli bir şekilde ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Karz, Kiyemî, Misli, Tazmin, Selem



CONCEPTS OF MISLÎ AND QIYAMÎ GOODS IN ISLAMIC FIQH AND THEIR JURIDICAL REFLECTIONS

Abstract

In the terminology of Islamic Jurisprudence, the distinction between *misli* and *qiyamî* is vital as these two are of the terms which play an important role in understanding many provisions in terms of classifying goods, so they deserve to be elaborated. While the term *qiyamî* is used for goods similar of which cannot be found around easily, the term *misli* goods is used for the opposite. This classification is about whether the compensation for the goods will be made or not, in case of being destructed, and if they are to be compensated, in which way this is going to be, which is quite similar to the *mutaqawwim* and *ghair-mutaqawwim* classification. In addition, moving from these concepts, and by considering the *misli* and *qiyamî* quality of the goods, it can be adjudged whether the applied procedure is lawful (halal) or unlawful (haram). Along with that, these classifications contribute to a better understanding of the matter by using conceptual references

^a Gazi Antep Hacı Ahmet Ziyilan Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi, Eğitim Görevlisi, farukyildiz6363@gmail.com

Makale Geliş Tarihi: 13.06.2021, Makale Kabul Tarihi: 09.07.2021

without falling into repetition in explanations of the cases. In this article, after etymological analysis of the terms misli and kıyamî, it was stated that misli goods can turn into kıyamî ones and also how this could happen. Additionally, it will be tried to address whether misli and kıyamî goods can be a subject of Ribâ, Salam and Qard main topics, in a comparative way considering the views of religious schools.

Keywords: Qard, Kıyamî, Misli, Compensation, Salam



Giriş

İslam hukukunda mal, farklı taksimlere tabi tutulmuştur. Bunlardan biri de malın misli ve kıyemî olarak taksimidir. *Misli* ve *kıyemî* kavramları, doğrudan fıkıh usûlü konuları arasında yer almasa da ferî meselelerde malın misli veya kıyemî şeklinde sınıflandırılması malî akitlerde akdin cevazına, fesadına veya butlanına yol açacak şekilde akde tesir etmektedir. Zira malın farklı şekilde sınıflandırılması eşya hukukunun anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Örneğin, Hanefi hukukçulara göre karz akdi sadece misli mallarda söz konusu olur. Karz akdinde borçlu taraf (müstakriz) ancak aldığı malı kullanmakla kendisinden istifade edebilir. Dolayısıyla müstakriz malın mislini iade etmekle yükümlüdür. Bu da ancak misli mallarda mümkündür. Ayrıca malın telef olması ya da itlaf edilmesi durumunda telef olan malın kendisini iade etme ihtimali kalmadığından telef olan mal, misli ise misliyle, kıyemî ise kıymetiyle tazmin edilmesi gerekir. Misli ve kıyemî mal taksiminin anlaşılması, bir akdin riba akdi olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği, hangi malların karz ve selem akdine konu olup olmayacağı konusuna, yani malın misli veya kıyemî vasfına bakılarak yapılan muamelenin helal veya haram olmasının anlaşılmasına katkı sunacaktır.

A. MİSLÎ VE KIYEMÎ MAL KAVRAMLARININ TANIMI

Sözlükte “birbirine benzeyen ve birbirinin yerine geçebilen şeyler” (İbn Manzûr, 1417/1997, s. 610) için kullanılan misli kelimesi, misli (مِثْل) kelimesine nispet ya “ي” sı getirilerek türetilmiştir. Bir fıkıh terimi olarak misli mal, “çarşı ve pazarda emsali bulunup aralarında kayda değer bir fiyat farkı olmayan mallar” (Muhammed Sellâm Medkûr, 1996, s. 488) veya “ölçekle ölçülen, tartıyla tartılan ve taneyle satılıp taneleri arasında bariz bir fiyat farkı bulunmayan mallar” yahut “yaratılışları ve menfaatleri itibariyle birbirine benzeyen mallar” (el-Karadağî, 1438/2018, s. 15) gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Fakihlerin çoğunluğu ölçekle ölçülen ve tartıyla tartılan malların misli olduğunu, bunların dışındakilerin ise kıyemî olduğunu ifade ederken; Hanefi hukukçular, yumurta ve ceviz gibi taneleri birbirine yakın olan malları da misli mal kategorisinde değerlendirmişlerdir (İbn Abidin, 1436/2015, s. 117).

Kıyemî kelimesi ise sözlükte “قِيم” kelimesinin tekili olup bir şeyin değeri ve kıymetini ifade eden “kıymet” kelimesine nispet eki getirilerek türetilmiş bir ism-i mensuptur. (İbn Manzûr, 1417/1997, s. 610). Bir fıkıh terimi olarak “kıymet” Mecelle’de “*Bir malın bahâ-yi hakîkîsidir*” (Ahmet Cevdet Paşa, 1959, s. 20) şeklinde tarif edilmiştir.

Bir fıkıh terimi olarak “kıyemî mal” terkihi ise “çarşı ve pazarda emsali bulunmayan ya da dikkate alınan fiyat farkıyla birlikte emsali bulunan mal” (Kal’acî, 1421/2000, s. 407; M. Zuhaylî, 1434/2013, s. 2885)

şeklinde tarif edilmiştir. Kıymet, semenden farklı bir kavramdır. Zira semen tarafların karşılıklı rızayla anlaştığı değerdir/fiyattır (İbn Abidin, 1436/2015, s. 407). Kıymet ise bir malın piyasa değeridir. Dolayısıyla semen kıymetten az veya fazla yahut kıymete eşit olabilir.

B. MİSLÎ MALIN KIYEMİYE KIYEMÎ MALIN MİSLİYE DÖNÜŞMESİ

Bir mal aslı itibariyle mislî iken kıyemiye, kıyemî iken misliye dönüşebilir. Kıyemî malların misliye dönüşmesi: eski dönemlerde zanaat ve el işi yoluyla yapılan mallar kıyemî kategorisinde değerlendirilirdi. Çünkü el işi ile yapılan ürünler kişiden kişiye farklılık arz etmekteydi. Ancak günümüzde fabrika yoluyla üretilen malların mislî mallar kategorisinde değerlendirilmesi mümkündür (el-Karadağî, 1438/2018, s. 17). Zira bir fabrikanın ürettiği belli bir marka kumaş aynı türden mislî bir mal kategorisinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla fabrikasyon ürünü malların itlaf edilmesi durumunda mislinin iadesi gerekir.

Mislî malların kıyemiye dönüşmesi ise şu şekillerde olur:

Malın piyasadan kalkması: Mislî mal, piyasadan kesilmesiyle kıyemiye dönüşür (Mevsilî, 2014, s. 106; Muhammed Sellâm Medkûr, 1996, s. 489).

Karışım: Buğday ve arpa gibi iki farklı mislî mal biri diğerine karışt(ırıld)ığında bu karışım kıyemî mal olur (Gönenç, 1433/2012, s. 322).

Doğal afetlere maruz kalması: Mislî mallar yangın ve sel gibi tehlikelere maruz kaldığında kıyemî hükmünü alır.

Kusurlu hale gelme: Mislî bir malın değerine etki edecek şekilde kusurlu hale gelmesinden sonra telef olur ve da itlaf edilirse kıyemî hükmünü alır ve kıymeti ile tazmini gerekir (el-Karadağî, 1438/2018, s. 80).

Kullanım: Mislî mal kullanıldığında kıyemiye dönüşür. Örneğin sıfır araba mislî bir mal iken kullanılmış araba kıyemîdir. Dolayısıyla tazmin edilmesi gereken durumlarda kıymeti ile tazmin edilir.

İşlemden geçirilmesi: Mislî bir mal sanat yoluyla bir işlemde geçirilip farklı şekle dönüştürülmesi sonucu kıyemiye dönüşür. Örneğin altının süs eşyası haline getirilmesi (el-Karadağî, 1438/2018, s. 79).

C. FÜRÛ FIKHA TATBİKİ AÇISINDAN MİSLÎ VE KIYEMÎ KAVRAMLAR

Malın mislî ve kıyemî şeklindeki tasnifi, ibâdât, muamelât, münakehat ve cinayat gibi fıkhn bütün alanlarında karşımıza çıkan ve hem diyanî olarak hem de kazâî olarak akdin hükmüne etki eden önemli tasniflerden biridir. Özellikle muamelat konularında sıkça karşılaştığımız bu kavramlar, telef edilen malın nasıl tazmin edileceği, alınan borcun değer üzerinden mi yoksa alındığı şekliyle mi iade edileceği, yapılan işlemin helal mi yoksa haram mı olacağı gibi pek çok hükme etki etmektedir.

1. Kıyemî ve Misli Malların Telef Edilmesi Yahut Başkasına Ait Olduğunun Ortaya Çıkması Durumunda Tazmini Meselesi

Eğer akdin konusu misli bir mal ise ve müşteri satın aldığı malı kabzetmeden önce malın satıcıya değil de başkasına ait olduğu ortaya çıkarsa bu alım satım akdi geçerli bir akittir. Çünkü misli olan mallar "ta'yîn ile taayyün etmez" yani belirli hale gelmez. Belirli hale gelmediği için satıcı, başkasına ait olduğu ortaya çıkan malın mislini müşteriye vermekle yükümlü tutulur. Örneğin satılan bir ton buğdayın henüz müşteri tarafından teslim alınmadan başkasına ait olduğu anlaşılırsa yahut satıcının elinde telef olursa bu durumda alım satım akdi fesholmuş sayılmaz. Dolayısıyla satıcı aynı cins ve kalitede olan bir ton buğdayı müşteriye teslim etmekle yükümlüdür. Eğer akdin konusu olan kıyemî bir mal kable'l-kabz telef olsa yahut başkasına ait olduğu ortaya çıksa akdin konusu olan mal yok olduğundan akit geçersiz kabul edilir. Zira "kıyemî mal zimmette (ödeme sorumluluğu açısından) ayn olarak sabit olur." Bu aynın itlaf edilmesi veya başkasına ait olduğu ortaya çıkması durumunda ödenmesi ve teslim edilmesi imkânsız hale gelir.

2. Alım Satım Akdinde Semen Yerine Kıymetin Gerektiği Durumlar

Sahih bir alım satım akdiyle yapılan alışverişte müşteri, üzerine anlaşma sağlanan bedeli/semen-i müsemmayı satıcıya vermekle yükümlüdür. Ancak zorda kalıp açlıktan ölmek üzere olan kimsenin yemek üzere yiyecek satın alması bu genel kaideden istisna edilmiştir. Zira bu durumda kalan bir müşterinin, satıcıyla anlaştığı fiyatı değil de satın aldığı yiyeceğin kıymetini ödemesi gerekir (es-Sübkî, t.y., s. 17).

Sahih bir akitle satılan mal icâb ve kâbulle müşterinin mülkiyetine geçer. Fâsit akitle satılan mal ise icab ve kabulle müşterinin mülkiyetine geçmez. Ancak müşteri, meb'î teslim almasıyla ona malik olur ve onda tasarruf yetkisine sahip olur. Aynı şekilde fâsit hibe, fâsit sulhun bedeli, fâsit taksimatla alınan pay vb. bütün fâsit akitlerin hükmü de böyledir (Ahmet Cevdet Paşa, 2019, s. 82-83; Zerkâ, t.y., s. 750). Dolayısıyla fâsit akitle satılan ve kabzedilen malın telef olması halinde müşteri, satıcıyla anlaştığı semen-i müsemmayı değil de meb'î misliyse mislini kıyemiyse malı kabzettiği günün kıymetini vermekle mükelleftir. Fâsit icârede de müşterinin menfaati elde etmesiyle ecr-i müsemmayı değil de menfaatin piyasa değeri/kıymeti olan ecr-i mislini öder (Zerkâ, t.y., s. 750). Ancak Hanefî hukukçular, fâsit icârede tarafların üzerine anlaşma sağlanması sebebiyle ecr-i müsemmayı tavan fiyat olarak kabul etmiş ve ecr-i mislin belirtilen fiyatı aşması durumunda ecr-i müsemmanın ödeneceği yönünde kanaat belirtmişlerdir. İcârenin fesad sebebinin ücretin belirsizliği olması halinde ise ecr-i mislin ödeneceğini ileri sürmüşlerdir (Ahmet Cevdet Paşa, 1959, ss. 16-17). Cumhura göre ise fâsit akitler batıl hükmünde olduklarından herhangi bir sonuç doğurmazlar. Zira nehiy/yasak, menhiyyi anhın/yasaklanan fiilin butlanını gerektirir (Âmidi, 2010, s. 373; Zerkâ, t.y., s. 730).

3. Riba Konusunda Misli ve Kıyemî Mallar

Riba, "Muâvazalı akitlerde bir bedele karşılık gelmeyen ve taraflardan birinin lehine şart koşulan fazlalık" (el-Aynî, 1428/2007, s. 356; Meydânî, 1431/2010, ss. 3-7) olarak tarif edilir. Riba kendi içerisinde vade faizi/ribe'n-nesîe, fazlalık faizi/ ribe'l-fadl veya borç faizi/ribe'd-deyn, alışveriş faizi/ ribe'l-bey'

şeklinde bir taksimata tabi tutulmuştur (İbn Kudame, 1417/1997, s. 6, 52). Fazlalık faizinin illetini cins ve miktar birliği olarak ele alan Hanefî hukukçulara göre fıkhen haram olan fazlalık faizi kıyemî mallarda cereyan etmez. Ancak keylî/ölçülebilir ve veznî/tartılabilir olan mislî mallarda söz konusu olur (Gönenç, 1433/2012, s. 263; V. Zuhaylî, 1427/2006, s. 2887). Örneğin bir koyunu iki koyuna takas caiz iken bir kile buğdayı iki kile buğday ile takas caiz değildir. Ayrıca Resûlullah'ın (s.a.s.) altının altınla, gümüşün gümüşle, buğdayın buğdayla, arpanın arpayla, tuzun tuzla ve hurmanın hurmayla ancak eşit olmak kaydıyla takas edilebileceğini (Buhârî, 1423/2003, s. Büyû' 77; Ebû Dâvûd, 1436/2015, s. Büyû' 12) ifade eden hadisleri, mislî olma özelliğinin ancak bir cinsin içerisinde söz konusu olabileceğine delalet etmektedir.

Ribanın ancak misli mallarda söz konusu olabileceğini dile getiren Hanefî hukukçular, yarım sâ'dan daha az olan bir avuç buğdayın iki avuç buğdaya takasını ve aynı şekilde taneyle satılması hasebiyle bir elmanın iki elmaya mübadelesini caiz görmüşlerdir. Zira bir avuç buğday, şer'i ölçüğün kapsamına girmediğinden kıyemî hükmünde olup telef edildiği halde misliyle değil kıymetiyle tazmin edilir. Bir elmanın iki elmayla takasının cevazı ise keylî veya veznî kapsamına girmediğinden ve elma taneleri değişkenlik gösteren mal kapsamında olduğundan kıyemidir. Dolayısıyla fazlalık ribası kapsamına girmez (el-Mergînânî, 1435/2014, s. 176).

Günümüz para birimlerinde ise bir devletin kendi parası arasında mislîlik söz konusu olmakla birlikte farklı devletlerin para birimleri arasında mislîlikten bahsedilemez. Bu sebeple farklı para birimlerinin takasında eşitlik aranmaz. Ancak sarf akdi olması hasebiyle peşin olmak zorundadır (el-Karadağî, 1438/2018, s. 61). Yani döviz bürosundan alınan 100 Katar riyaline karşılık 2000 Türk lirasını vermek caiz olmakla birlikte bu iki para birimini vadeli olarak birbirine takası caiz değildir.

4. Selem Akdine Konu Olup Olmaması Açısından Mislî ve Kıyemî Ayrımı

Selem, peşin bedelle vadeli mal satışını (Cürcânî, 1433/2012, s. 193) ifade eder. İslam borçlar hukukunun genel prensiplerinden biri de ma'dumun alım satımına konu olmasının caiz olmadığıdır. Selem akdinde ise selemin konusu olan mal/müslemün fihi, ma'dumdur. Fıkhnın, ma'dumun satışının caiz olmaması ilkesi gereğince selem akdinin caiz olmaması gerekir. Ancak selem akdi ihtiyaca binaen meşru kılınmıştır. Bu sebeple selemde normal akitlerde bulunan şartların yanı sıra;

Selem akdinde ra'sü'l-mal/semen; mütekavvim, miktarı belli ve peşin olmalıdır.

Selem akdine konu olan bedeller, arasında faiz cereyan eden türden olmamalıdır.

Müslemün fihi teslim tarihi taraflar arasında belirtilmiş olmalıdır.

Seleme konu olan mal, miktarı tam olarak belli, piyasada bulunabilen standart nitelikli mislî mallardan olmalıdır.

Seleme konu olan mal, muayyen (göz önünde) bir mal olmadığından, miktar ve nitelik bakımından munzabıt/istikrarlı yani standart nitelikleri olan ve zimmette borç olarak sabit olabilen mallardan olmalıdır. Bunun da ancak keylî, veznî ve taneleri birbirine yakın olan/adediyyât-ı mütekâribe ve metreyle ölçülebilir mislî mallarda söz konusu olabileceğini ifade eden Hanefî hukukçular, selemin

sadece misli mallarda caiz olacağını, kıyemî mallarda ise caiz olmayacağını ifade etmişlerdir (Zerkâ, 1433/2012, s. 148). Zira selem akdine konu olan malın taraflar arasında anlaşmazlığa yol açmayacak nitelikte olması gerekir ki bu da ancak misli mallarda olur. Bunun için kıyemî olan canlı hayvanlar selem akdine konu olamaz (en-Nevevî, 1434/2013, s. 314; Gönenç, 1433/2012, s. 263; İbn Rüşd, 1434/2013, s. 647).

Malikiler ise vasıflarının munzabıt/standart niteliklere sahip olması hasebiyle ister keyli olsun ister vezni olsun, isterse taneyle satılan adedi mallar olsun veya bunların dışındaki herhangi bir mal olsun, standart niteliklere sahip bütün kıyemî malların selem akdine konu olabileceğini ileri sürmüşler (V. Zuhaylî, 1427/2006, s. 3620).

Şâfiîler ise satışa konu olabilen ve taraflar arasında anlaşmazlığı ortadan kaldıracak şekilde cinsi, türü, sıfat ve özellikleri belirtildiği takdirde hayvanlar, (es-Sarderî, 1419/1999, s. 499; Gazzâlî, t.y., ss. 322-323) değerli taşlar, kumaş, demir, kurşun cam ve ahşap gibi kıyemî malların da selem akdine konu olabileceğini ifade etmişler (Şîrâzî, 1412/1992, s. 163; Şîrbînî, t.y., ss. 108-112).

Şâfiîler, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Amr b. Âs'ı ordunun teçhizi için görevlendirdiği ve Amr b. Âs'ın bu görevi yerine getirirken elde bulunan develerin askerlere tahsisi konusunda develerin eksik kaldığını görmesi sonucu durumu Hz. Peygamber'e arz etmesi üzerine Resûlullah'ın (s.a.s.) ileride alınacak zekat develeri karşılığında iki deveye karşılık bir deve satın aldığına dair rivayeti (Ebû Dâvûd, 1436/2015) delil getirerek hayvanlarda ve genel geçer vasıflarla nitelenebilen kıyemî mallarda selemin cevazına kail olmuşlar. Ayrıca İbn Ömer'e ipek kumaşın selem akdine konu olup olmayacağı sorulduğunda İbn Ömer'in bunda bir sakınca görmemesi, İbn Abbâs'ın da kirbas denilen kumaşın uzunluk ölçüsünün ve akdin süresinin belirtilmesi durumunda seleme konu olabileceğini ifade eden rivayeti ile sahabeden gelen benzeri haberler Şâfiîlerin görüşünü desteklemektedir (Şîrâzî, 1412/1992, ss. 163-164).

Hayvanlar gibi kıyemî mallarda selemin caiz olmadığını ileri süren Hanefi fukahası bu görüşlerini Hz. Peygamber'in hayvanlarda selemi yasakladığına dair rivayeti ile temellendirirken aksi görüşte olanlar ise bu rivayetin zayıf olduğunu ileri sürmektedirler. Kendi görüşlerini ise Ebû Raffî'den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir genç deve borç aldığını, daha sonra Ebû Raffî'e alacaklıya devesini ödemesini emrettiğini ancak Ebû Raffî'in Resûlullah'a, aldığı deveden daha kaliteli develerin olduğunu söyleyince Hz. Peygamber, daha kaliteli olan deveyi vermesini emreder ve "İnsanların en hayırlısının borcunu daha iyisiyle ödeyen kimse" (eş-Şâfiî, 1429/2008, ss. 70-71) olduğunu buyurur. Bu rivayet Hz. Peygamber'in belli özellikteki bir deveyi borç aldığını göstermektedir. Dolayısıyla kıyemî olan hayvanların özellikleri belirtildiği takdirde kişinin zimmetinde borç olarak sabit olabileceğini ve selem akdine konu olabileceğini göstermektedir (eş-Şâfiî, 1429/2008, s. 71; İbn Rüşd, 1434/2013, s. 647).

Selemin sermayesi, kıyemî bir mal olduğunda tayin edilmesi/belirtilmesi yeterli görülürken, (Kasânî, 1425/2005, s. 108) misli olduğunda Ebû Hanife'ye göre keyli ise kilesinin, vezni ise kilosunun, belirtilmesi gerekmektedir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre sermaye misli bir mal olsa dahi miktarının belirtilmesi şart değildir. Misli olan sermayeye işaret edilerek tayin edilmesi yeterlidir. Zira akdin geçerliliği için sermayenin miktarının bilinmesine gerek yoktur. Ancak tayin edilmesi yeterlidir. Bu da sermayeyi müslümün ileyhi (müşteri) ye göstermekle meydana gelmektedir (el-Aynî, 1428/2007, s. 380; Kasânî, 1425/2005, ss. 108-109; Şîrbînî, t.y., s. 104).

İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel de selem feshedilme veya sermayenin başkalarına ait çıkma ihtimalinden yola çıkarak mislî olan sermayenin miktarının belirtilmesinin gerekli olduğu kanaatindedirler. Zira bu durumda satıcının ne kadar mal iade edeceği konusu akdin tarafları arasında anlaşmazlığa yol açacaktır (İbn Kudame, 1417/1997, s. 411).

İmam Şâfiî'den ise iki farklı görüş nakledilmektedir. Akdin sıhhati için sermayenin miktarının belirtilmesinin şart olmadığına dair kanaati mezhep içerisinde tercih edilmiştir. Ancak selem akdinin feshedilmesi durumunda sermayenin miktarındaki cehalet, taraflar arasında anlaşmazlığa yol açacağı tezinden yola çıkılarak miktarın belirtilmesinin şart olduğu da ifade edilmiştir (Gazzâlî, 1439/2018, s. 22; Şirbinî, t.y., s. 104). İmam Şâfiî'nin önde gelen talebelerinden Müzeni de (ö. 264/878) selem akdini alım satım akdine kıyas ederek sermayenin mislî olması halinde de miktarının belirtilmesinin şart olmadığını ifade etmiştir (Gazzâlî, 1439/2018, s. 22).

5. Karz Akdine Konu Olup Olmaması Açısından Mislî ve Kıyemî Ayırımı

Sözlükte kesmek, karşılık vermek ve çaprazında dolaşmak (İbn Manzûr, 1417/1997, s. 216) gibi anlamlarda kullanılan karz kelimesi bir fıkıh terimi olarak, "emsali geri ödenmek üzere verilen mal" (İbn Abidin, 1436/2015, s. 407) veya "bedeli ödenmek üzere bir malı başkasına vermek" (M. Zuhaylî, 1434/2013, s. 163) şeklinde tanımlanmıştır. Karz akdi teberru' akdidir. Ödünç verene mukriz, alan tarafa ise mukteriz denir. Türkçede karzın karşılığı olarak ödünç ifadesi kullanılmaktadır. Ancak ödünç kelimesi aynı zamanda âriyet için de kullanılmaktadır. Türk Borçlar Kanunu'nda karz için tüketim ödöncü, âriyet akdi için ise kullanım ödöncü ifadeleri kullanılmaktadır. İslam hukuk literatüründe ise karz, selef ve deyn kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı da ifade edilmiştir.

İnsanlar ihtiyaçları gereği alım satım, adak, miras ve mehir gibi muamelelerden kaynaklı olarak birbirine borçlanmak durumunda kalabilirler. Taraflar arasında borçlanılan malın kalitesi, miktarı ve kıymeti konusunda anlaşmazlıkların çıkması ise kaçınılmazdır. Karz akdinde borç olarak verilen malın iadesi vacip olduğundan hangi malların borç verileceği konusu, fakihler arasında tartışmalıdır.

Ayrıca muamelat bahsi içerisinde karz akdinin kendine mahsus bazı özellikleri vardır. Alınan borcun mislî olarak iade edilmesinin gerekliliği bu durumlardan biridir. Hanefilere göre karz ancak keylî, veznî ve adediyyât-ı mütekâribe gibi mislî mallarda söz konusu olur. Kıyemî mallar ise karz akdine konu olamaz (Muhammed Kadri Paşa, 1891/1308, s. 113; V. Zuhaylî, 1427/2006, s. 3789). Çünkü karz akdi, başlangıç itibariyle ariyet/kullanım ödöncüdür. Bu sebeple ariyet lafzıyla da kurulan bir akittir. Ancak sonuç itibariyle muâvaza akdidir ve ancak verilen malın bizatihi tüketilmesiyle kendisinden istifade edilebilir. Dolayısıyla tüketilen malın benzeri/mislî borçlunun zimmetinde borç olarak sabit olur. Bu da ancak mislî mallarda söz konusudur (İbn Abidin, 1436/2015, s. 407). Ayrıca Hanefilerin bu görüşü, mislî mallar arasında değer bakımından farklılığın bulunmaması ve taraflar arasında anlaşmazlığa yol açmadan kolaylıkla ödenebilmesiyle de açıklanabilir.

Hanefi hukukçular, karzın konusunun kıyemî olması durumunda akdin sahih olmayacağını/fâsit olacağını, buna rağmen mukteriz/karzı alan tarafın kabz etmekle akdin konusu olan mala malik olacağını ifade etmişler. Çünkü Hanefi mezhebine göre fâsit akit, vasfı itibariyle meşru olmamakla birlikte aslı itibariyle meşrudur. Ancak karzı alan tarafın kabz etmekle karza sahip olmasına rağmen akdin konusu

olan malı kullanıp istifade etmesi helal değildir. Fâsit olması, vasfı itibariyle de olsa meşru olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla mukterizin/borçlunun aldığı malın kendisi duruyorsa kendisini, tüketilmişse mislini veya kıymetini fil hal tazmin etmesi gerekmektedir.

Maliki, Şâfiî ve Hanbelilere göre ise selem akdine konu olabilen ve zimmette borç olarak sabit olan her mal, ister altın, gümüş ve buğday gibi veznî veya keylî olsun isterse canlı hayvanlar gibi kıyemî olsun, karz akdine konu olabilir. (Gazzâlî, t.y., s. 325; 1439/2018, s. 44; V. Zuhaylî, 1427/2006, s. 3789). Cumhura göre genel kriter, karza konu olan malın genel geçer niteliklere sahip olmasıdır (Şîrâzî, 1412/1992, s. 184). Zira Ebû Rafî', Hz. Peygamber'in genç bir deve borç aldığını (eş-Şâfiî, 1429/2008, ss. 70-71) aktarmaktadır. Deve ise keylî ve veznî bir mal olmadığı gibi adediyyât-ı mütekâribe/tanıyla satılıp taneleri arasında bariz bir fark bulunmayan mallardan da değildir. Dolayısıyla misli değil, kıyemidir. Hz. Peygamber'in bu uygulaması hayvanlar gibi kıyemî malların zimmette borç olarak sabit olacağını ve karz olarak verilebileceğini göstermektedir. Ancak ev, arazi, mücevher ve benzeri kıymetli madenler genel geçer vasıflara sahip olmadığından, diğer bir ifadeyle tavsif ile mazbut hale gelmediklerinden karz akdine konu olmaları caiz görülmemiştir.

Ayrıca Şâfiîler, misli mallarda mislinin iadesi gerektiğini söylerken kıyemî mallarda ise Şâfiî hukukçulardan iki farklı görüş ileri sürülmüştür; Ebû Rafî'in hadisinden yola çıkılarak şekil açısından benzerinin iade edilmesi gerektiğini ifade edenler olmuştur. Ayrıca telef edildiği takdirde kıymetin iade edilmesi gerektiği gibi, borç olarak verilen kıyemî malın iadesinde de kıymetin verilmesi gerekli olduğunu ifade edenler olmuştur (Şîrâzî, 1412/1992, ss. 189-190; M. Zuhaylî, 1434/2013, s. 171).

Hz. Peygamber'den gelen rivayetler cumhurun kıyemî ve misli malların karz akdine konu olabileceği görüşünü desteklemektedir. Ayrıca karz akdi ihtiyaca binaen ve kolaylık için meşru kılınmış bir akittir. Sadece misli malların akde konu olabileceğini ileri sürmek ise karz akdinin alanını daraltmaktadır. Bu da karz akdinin meşruiyet amacıyla çalışmaktadır. Ayrıca günümüzde kıyemî olan malların değeri toplumun geneli tarafından bilinmektedir. Tarafların arasında çıkacak bazı anlaşmazlıkların ise işin uzmanları tarafından kolaylıkla çözüme kavuşturulabileceği kanaatindeyiz.

6. Borç Olarak Verilen Paranın Tedavülden Kalkması (Kesâda Uğraması)

Sözlükte; bir şeyin ilgisizlikten dolayı değer kaybına uğraması anlamındaki "kesâd" kelimesini mecelle şarihi Ali Haydar Efendi "*Bir paranın kâffe-i bilâdda revâcı sâkât olması yani alınıp verilmekten düşmesi*" (Ali Haydar Efendi, 1438/2017, s. 221) şeklinde tanımlamıştır. Para tedavülden kalktığında veya aşırı değer kaybına uğradığında borç alınan paranın misli mi yoksa kıymeti mi iade edilecek? Bu durum İslam hukukçuları arasında ihtilafıdır.

Ebû Hanife'ye göre ödünç olarak alınan para tedavülden kalktığında ödünç olarak alınan günkü misli ödenir. Zira borçlunun zimmetinde sabit olan teslim aldığı mislidir. Bu durumda mislini iade etmesi de mümkündür. Dolayısıyla ödünç alınan para aşırı değer kazandığında yahut aşırı değer kaybına uğraması durumunda mislinin iadesi gerektiği gibi tedavülden kalktığında da mislinin iadesi gerekir. Şâfiîlerde kabul edilen görüş Ebû Hanife'nin görüşüyle paraleldir. İmâmeyn ise paranın değer kazanması yahut değer kaybına uğraması halinde Ebû Hanife ile aynı kanaatteyken kesada

uğraması/tedavülden kalkması halinde ise borçlunun aldığı mislini değil de kıymetini ödemesi gerektiği kanaatindedirler (es-Serahsî, 1420/2000, s. 2378).

İmam Ebû Yusuf'un ikinci görüşüne göre ise itibari paralarla yapılan borçlanmalarda, borcun ifası esnasında anaparanın değer kaybının dikkate alınması gerektiği yönündedir. Dolayısıyla mislinin değil de borcun kabzedildiği günün kıymetinin ödenmesi gerektiği ifade edilmiştir (Hammad, 1980, s. 89).

Bir rivayete göre Şâfîiler ve Hanbeliler de İmâmeyn ile aynı kanaatedirler. Zira alacaklı borçluya semen/mal olarak verdiğini, mal olarak alma hakkına sahiptir. Tedavülden kalkan para, para olmaktan çıkıp mal olma vasfını kaybetmiştir. Bu durumda mukteriz, tedavülden kalkan paranın borç aldığı yahut tedavülden kalktığı günkü kıymetini ödemesi gerekmektedir (es-Serahsî, 1420/2000, s. 2378). el-Venşerîsî (ö. 914/1508) Maliki hukukçulardan iki farklı görüş nakletmektedir. Bir görüşe göre tedavülden kalkan paranın tedavülde iken kıymeti altın olarak hesaplanıp ödenmesi yönündedir (el-Venşerîsî, 1981/1401, s. 163).

Paranın tedavülden kalkması halinde maliyet vasfını yitirdiğinden kıymetin ödenmesi, aynı şekilde değer kaybına uğradığında da kabzedilen günün kıymetinin dikkate alınması hakkaniyete daha uygun olduğu ve ödünç verene zarar vermediğinden Müslümanlar arasındaki yardımlaşma ruhuna uygun düştüğünden daha isabetli olduğu söylenebilir.

Sonuç

Çalışmada ele aldığımız kıyemî ve mislî kavramları, mal tasnifleri içerisinde yer alan kavramlardandır. Eşya hukukunda malın mütekavvim ve gayr-ı mütekavvim gibi temel ayrımları bulunmakla birlikte, malın vasfına dair özellikler, kıyemî ve mislî şeklinde bir ayrıma tabi tutulmasını da gerektirmektedir. Bu ayrım malın piyasada değer ve şekil bakımından mislinin bulunup bulunmamasıyla ilgilidir. Ayrıca mislî ve kıyemî ayrımı muamelata mahsus bir ayrım değildir. Zira ibâdât ve münakehât konularında da mislî ve kıyemî ayrımı söz konusudur. Malların mislî veya kıyemî olarak sınıflandırılmasının akdin caiz veya fâsit olmasında yahut helal veya haram olmasında da etkili olduğu görülmektedir. Örneğin ribanın illetinin veznilik veya keylilik olduğu varsayıldığında fazlalık ribasının ancak mislî mallarda söz konusu olacağı görülmektedir. Günümüzde de çokça kullanılan selem akdinin konusu mezheplere göre farklılık arz etmekle birlikte Hanefi hukukçulara göre mislî olmalıdır. Kıyemî mallar selem akdinin konusu olamaz. Ancak diğer üç mezhebin hukukçuları, sítandart niteliklere sahip olup taraflar arasında anlaşmazlığı ortadan kaldıracak şekilde cinsi, türü, sıfat ve özellikleri zikredildiği takdirde mislî olmayan malların da seleme konu olabileceğinin ifade etmişlerdir.

Bir malın mislî veya kıyemî oluşu sürekli böyle kalacağı anlamına gelmez. Klasik dönemde kıyemî olarak ele alınan kumaş ve benzeri el yapımı ürünler günümüzde fabrika yoluyla standart şekilde üretildikleri halde misliye dönüşebilir. Yine mislî olarak piyasaya sürülen mallar kullanılmak suretiyle ikinci ele dönüştüklerinde kıyemî olurlar.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.



Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa. (1959). *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Ali Himmet Berki, Ed.; C. 1-1). Güzel İstanbul Matbaası.
- Ali Haydar Efendi. (1438/2017). *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkam* (C. 1-4). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Âmidi, S. E.-H. A. b. E. A. (2010). *El-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (C. 1-2). Mektebetü'l-Asriyye.
- el-Aynî, E. M. B. M. b. A. (1428/2007). *Fethü Babi'l-İnâye* (1. bs, C. 1-3). Darü'l-Erkam b. Eb'l-Erkam.
- el-Mergînânî, E.-H. B. A. b. E. B. b. A. el-Fergânî. (1435/2014). *El-Hidaye Şerhü Bidayetü'l-Mübtedi* (1. bs, C. 1-8). Mektebetü'l-Büşrâ.
- el-Venşerîsî, E.-A. A. b. Y. el-Venşerîsî et-Tilimsânî el-Fâsî. (1981/1401). *El-Mi'yârü'l-Mu'rib ve'l-Câmi'u'l-Muğrib 'an Fetâvâ Ulemâ'î İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. Darü'l-Ğarbi'l-İslamî.
- es-Sarderî, İ. muhammed b. A. b. E. (1419/1999). *El-Meânî'l-Bedia fî İhtilaflı Ehli's-Şeria*. Darü Kütübi'l-İlmiyye.
- es-Serahsî, E. B. Ş. (1420/2000). *El-Mebsût*, (C. 1-15). Darü'l-Fikr.
- es-Sübkî, E. N. T. A. b. A. b. A. (t.y.). *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*.
- eş-Şâfiî, E. A. M. b. İ. b. A. (1429/2008). *El-Üm* (C. 1-8). Darü'l-Hadis.
- Gazzâlî, E. H. (t.y.). *El-Vecîz fî Fıkhî'l-İmam eş-Şâfiî*.
- Gazzâlî, E. H. (1439/2018). *El-Vesît Fi'l-Mezheb* (1. bs, C. 1-9). Darü'n-Nida.
- Gönenç, H. (1433/2012). *El-Mevsûatü'l-Fıkhıyye el-Müeyyessere* (C. 1-2). Mektebetü Seydâ.
- İbn Abidin, M. E. b. Ö. b. A. el-Hüseynî ed-Dımaşkı. (1436/2015). *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (4. bs). Dârü'l-Marife.
- İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. (1417/1997). *El-Mugnî*. Darü Alemi'l-Kütüb.
- İbn Manzûr, E.-F. C. M. b. M. (1417/1997). *Lisânü'l-Arab* (6. bs, C. 1-15). Darü-Sâdır.
- İbn Rüşd, E.-V. M. b. A. b. M. el-Kurtubî. (1434/2013). *Bidâyetü'l-Müctehid Ve Nihâyetü'l-Muktesid* (1. bs, C. 1-1). Müessesetü'r-Risaleti Naşirûn.
- Kal'acî, M. R. (1421/2000). *Mevsu'atü'l-Fıkhıyye el-Müeyyessera* (C. 1-2). Darü'n-Nefâis.
- Kasânî, A. E. B. (1425/2005). *Bedâ'î'u's-Sanâ'î fî Tertîbi's-Şerâ'î*. Darü Kütübi'l-İlmiyye.
- Meydânî, A. b. T. b. H. el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkı. (1431/2010). *El-Lübâb Fî Şerhi'l-Kitab* (C. 1-5). Darü's-Sirâc.
- Muhammed Kadri Paşa. (1891/1308). *Mürşidü'l-Hayrân ilâ Ma'rifeti Ahvâli'l-İnsân fî'l-Muâmelâti's-Şer'iyye 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, (2. bs, C. 1-1). Nezzâretü'l-Mearif el-Ummumiyye.
- Şîrâzî, E. İ. C. İ. b. A. b. Y. (1412/1992). *El-Mühezzeb fî fıkhî'l-İmâm eş-Şâfi'î* (1. bs, C. 1-6). Darü'l-Kalem.
- Şirbinî, Ş. M. b. A. el-Hatîb eş-Şirbinî el-Kâhirî. (t.y.). *Muğni'l-Muhtâc ilâ Marifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc* (1. bs, C. 1-4). Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Zerkâ, M. b. A. b. M. (t.y.). *El-Medhalü'l-Fıkhıyyü'l-Âm*. Darü's-Şamiyye.

Zuhaylî, M. (1434/2013). *El-Mu'temed fî Fıkhî's-Şâfiî* (4. bs, C. 1-5). Darü'lKalem.

Zuhaylî, V. (1427/2006). *El-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühu* (9. bs, C. 1-11). Darü'l-Fikr.



HİRİSTİYANLIĞIN TESLİS DOKTRİNİNE KADI ABDULCABBAR'IN ELEŞTİRİSİ

 İskender OYMAK^a

Özet

Hıristiyanlıkta önemli bir yer tutan ve inanç esaslarının temelini oluşturan teslis doktrini, tarihsel süreçte kiliseler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu konuda kiliseler arasında miladi. II. yüzyılda başlayan tartışmalar, IV. yüzyılda 325 İznik Konsili'nde Baba ile Oğul'un inançtaki yeri ve misyonu; 381'de İstanbul'da yapılan genel Konsilde ise Kutsal Ruh'un teslisteki yeri karara bağlanmıştır. Müslümanlar da tarihsel süreçte hemen hemen her dönemde Hıristiyanların teslis ile ilgili yorumlarına reddiyeler yazmışlar. Müslüman alimler, teslise yönelik eleştirilerinde akli delillerden daha çok teslisteki unsurların ve İsa'ya atfedilen ilahi (lahutî) ve insani (nasuti) tabiatların kadim ve hadis olma bakımından birbiriyle ilişkisi üzerinde durmuştur. Aynı şekilde Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul ile ilişkisi ve bu ilişki ile ilgili yorumların mantığı üzerinde durmuşlardır. Bu noktada Miladi X. yüzyılda yaşayan bir Müslüman âlim olan Kadı Abdulcabbar, teslis konusunda ciddi eleştiriler yapmıştır. Kadı Abdulcabbar'dan sonraki dönemlerde de teslis konusunda Hıristiyanların görüşlerine Cahız, Taberi, Kindi ve Şehriştani gibi âlimler de çeşitli eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu makalede Teslis ve Hıristiyanların teslis algısı; Kadı Abdulcabbar döneminde mevcut Hıristiyan mezheplerinin teslis konusundaki görüşleri ve Kadı Abdulcabbar'ın onlara yönelttiği eleştiriler değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, Teslisin unsurları, Eleştiri, Kadı Abdulcabbar



QADI ABDULCABBAR'S CRITICISM OF THE TRINITY DOCTRINE OF CHRISTIANITY

Abstract

The doctrine of the Trinity, which occupies an important place in Christianity and forms the basis of the principles of faith, has been interpreted in different ways by churches in the historical process. Discussions on the issue that started in the II century between churches settled the place and mission of the Father and the Son in faith in the Council of Nicaea in 325 AD, and the place of the Holy Spirit in the Trinity in the general council held in Istanbul in 381. Muslims have also written refutations to Christian exegesis about the Trinity in almost every period in the historical process. In their criticism of the Trinity, Muslim scholars focused more on the elements in the Trinity, and the relationship between the divine (lahuti) and human (nasuti) natures attributed to Jesus in terms of being ancient and Hadith, rather than rational proof. In the same way, they focused on the relationship of the Holy Spirit with the Father and the Son and the logic of interpretations related to this relationship. In this point Qadi Abdulcabbar, a Muslim theologian living in the 10th century AD, made serious criticisms of the Trinity. In the periods after Qadi Abdulcabbar, scholars such as Al-Jahiz,

^a Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ioymak@firat.edu.tr

Makale Geliş Tarihi: 21.04.2021, Makale Kabul Tarihi: 25.07.2021

Al-Tabari, Al-Kindi, and Al-Shahrastani also directed various criticisms to the views of Christians regarding the Trinity. This article evaluates the Trinity and Christians' perception of the Trinity, the views of existing Christian denominations on the Trinity during the period of Qadi Abdulcabbar and the criticisms directed at them by Qadi Abdulcabbar.

Keywords: Christianity, Elements of the Trinity, Criticism, Qadi Abdulcabbar



Giriş

Bu çalışma, X. yüzyılda yaşayan Müslüman bilgin olan Kadı Abdulcabbar'ın Hristiyan inanç esasları arasında yer alan teslis ve unsurlarına yaptığı eleştiriler esas alınarak hazırlanmıştır. O, yaşadığı dönemde mevcut Hristiyan mezheplerinin teslis ve teslisin unsurları ile ilgili yaptıkları yorumları merkeze almıştır. Söz konusu mezhepler, Hristiyanlıkta itizal hareketleri bağlamında ilk büyük bölünmenin yaşandığı 431 Efes ve 451 Kadıköy konsillerinde gündeme gelen monofizit-diyofizit tartışmaları neticesinde ortaya çıkan Nesturi, Yakubi (Süryani), Melkit ve Marunî gibi kiliselerden oluşmaktadır. Makalede, Kadı Abdulcabbar'ın hayatı ile ilgili kısa bilgi verdikten sonra, teslis ve teslisin unsurları ele alınacaktır. Ayrıca belirtilen Doğu Kiliselerinin teslis ve unsurları konusundaki görüşleri aktarıldıktan sonra, bu görüşlere Kadı Abdulcabbar'ın getirdiği eleştirilere yer verilecektir. Çalışmada tarih, filoloji ve deskriptif metot kullanılarak bilgiler değerlendirilecektir.

İran'ın batısında Hemedan bölgesinde (H. 320-325, M. 932-937) dünyaya gelen Kadı Abdulcabbar, 415/1025 yılında Rey'de vefat etmiştir. İlköğrenimini yaşadığı bölgedeki hadis âlimlerinden ders alarak tamamlamış, 346'da (957) Basra'ya giderek burada Mu'tezile ekolü âlimlerinin görüşlerinden etkilenmiştir. O, kendi dönemindeki birçok ilim merkezine gitmiş; İran'ın Kazvin, Zencan ve Kum gibi bölgelerinde bir süre baş kadılık görevi yapmıştır. Hayatının önemli bir kısmını Rey'de telif ve tedris faaliyetleri ile geçiren Kadı Abdulcabbar, İslami ilimlerin çeşitli alanlarıyla ilgili altmışa yakın eser bırakmıştır (Yurdağür, 2001, s. 103). O, Muğni adlı eserinde çeşitli din ve mezhepler hakkında bilgi vermiş, zaman zaman onların görüşlerini tenkide tabi tutmuş, bu çerçevede Hristiyanların teslis doktrinine de eleştiriler getirmiştir. Bilindiği gibi teslis, Hristiyan âleminde ilk dönemlerden itibaren tartışılan ve ayrılıklara sebep olan önemli bir konudur. Hristiyanlar arasında bu konuda zaman zaman tartışmalar olduğu gibi Müslümanların da bu tartışmalara ilgisiz kalmadıkları bir gerçektir. Teslis doktrini, bazı Hristiyan i'tizallerinin gelişmesine sebep olduğu gibi, tevhit inancına zarar verdiği için İslam âlimleri de konuya ilgisiz kalmamışlardır. Özellikle H. III. yüzyıldan itibaren Müslüman kelimciler, Tanrı'nın mutlak birliği noktasında teslis ve unsurlarına yönelik reddiyeler yazmışlardır. Bunlar Cahız, Ali b. Rabban et-Taberi, Kindi, Varrak, Şehristani, Gazzali vb. şeklinde sıralanabilir (Kaplan, 2006, s. 157-174). Şimdi sırasıyla teslis, teslisin gelişimi süreci, Hristiyan mezheplerinin teslisin unsurları ile ilgili görüşleri ve Kadı Abdulcabbar'ın bunlara yönelttiği eleştiriler değerlendirilecektir.

Teslis kelimesi sözlükte "üçleme" anlamında (Gr. trias; Lat. trinitas) olup, İslam geleneğinde Hristiyanlığın üç unsurlu (baba-oğul-kutsal ruh) ilahlık anlayışını ifade etmektedir. Teslis fikri Hristiyanlık öncesi geleneklerden eski Mısır'da İsis, Osiris ve Horus; Hinduizm'de Brahma, Vişnu, Şiva ve Yahudi mistisizmde farklı biçimlerde yer almıştır. Teslis kelime veya doktrin olarak Kitab-ı Mukaddes'te mevcut değildir ancak "baba", "oğul/insanoğlu/Tanrı oğlu" ve "kutsal ruh/Tanrı'nın ruhu"

ifadeleri geçmekte, teslisin üç unsurundan birlikte bahsedilen sadece iki yer bulunmaktadır (Waardenburg, 2011, s. 548; Wegall, 2002, s. 107-108). Bunlar Matta İncili 28:19'da, İsa havarilerini "bütün milletleri baba, oğul ve kutsal ruh adına vaftiz etmekle" görevlendirirken; Pavlus Korintoslular'a II. Mektubu 13:13'de "Rab İsa Mesih'in lütfu, Tanrı'nın sevgisi ve kutsal ruhun yoldaşlığı hepinizle olsun" diyerek belirtmektedir.

Teslis doktrininin referanslarını İncillerde arayan Hıristiyan dünyası, teslisin unsurları hakkında bilgilere² ulaşmıştır. Yeni Ahit metinlerindeki "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı... Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı" (Yuhanna, 1: 1-3); "Söz, insan olup aramızda yaşadı. O'nun yüceliğini Baba'dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu biricik Oğul'un yüceliğini gördük" (Yuhanna, 1:14); "Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin" (Matta, 28:19); "nasıl ki, ey Baba, sen bendesin, ve ben de sendeyim, onlar da bizde olsunlar da, beni senin gönderdiğine dünya iman etsin" (Yuhanna, 17:21) ifadelerinde görüldüğü gibi teslisin unsurları isim olarak yer almakta, bunların inanç esasları olarak kabul edilmeleri sonraki dönemlerde toplanan ekümenik konsillerde gerçekleşmiştir.

Tanrı, İsa için Yeni Ahitte bir yerde "Sevgili Oğlum" (Matta, 3: 17; 17:5; Markos, 1:11; 9:7; Luka, 9:35) derken, bir başka yerde "Sen Hayy olan Allah'ın Oğlu Mesih'sin" (Matta, 16:16; Markos, 3:11) şeklinde ifadeler kullanmakta; İsa'nın unvanları olarak ise: Tanrı Oğlu, İnsanoğlu, Rab, Mesih (Christus), Tanrı Kelamı, Rabb'in Kulu, Kurtarıcı, Yol, Gerçek, Hayat vb. kavramları kullanılmıştır (Michel, 1992, s. 60-63). Ayrıca Tanrı, "ruh sahibi", "yüce olan", "diri olan", hoş görülmesi, merhametli ve mekân olarak da gökte olan gibi sıfatlarla tanımlanmıştır. Aynı şekilde İsa tarafından da Tanrı, "Adil Baba", "Baba", "göğün ve yerin Rabbi", "Babamın evi" gibi ifadelerle Baba olarak tanımlanmıştır. Babanın oğlu tanımlaması ise Yahya'nın tanıklığıyla (Yuhanna, 1:34) gündeme gelmiştir. Pavlus ise Rab İsa ile Baba'ya aynı seviyede ta'zim edilmesini istemiştir (Pavlus'un Romalılara Mektubu,15:6). Yuhanna ise "Allah'ın oğlu İsa'nın günahlarımıza kefaretiler olarak geldiğini" belirtmiş (Yuhannanın I. Mektubu, 5:10) ve "İsa'nın Allah'ın oğlu olarak kabulünü" teşvik etmiştir (Yuhannanın I. Mektubu, 4:14). Yeni Ahitte Baba ve Oğul'un yanı sıra teslisin üçüncü unsuru olan Kutsal Ruh: Tanrı'nın Ruhu, Oğulluk Ruhu, Tanrı Sözü, yardımcı şeklinde tanımlanmış ve Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un özellikleri geniş bir şekilde ele alınmıştır (Has, 2005, s. 53-64).

Teslis ile ilgili ifadeler ilk defa miladi. II. asırda Grek felsefesi ve Yeni Eflatuncu görüşlerin etkisiyle Hıristiyan teolojisinde bugünkü anlamıyla teslis doktrini kastedilmeden Tanrı, Tanrı kelamı ve Tanrı'nın hikmeti (ruhu) şeklinde kullanılmıştır. Daha sonra Helenistik felsefenin etkisiyle Hıristiyanlıkta tanrı sonsuz, değişmeyen, metafizik varlık veya cevher; İsa'da metafizik kelam olarak kabul edilmiştir. Tanrı ile kelam arasındaki ilişkiyi açıklamak ve formüle etmekte ortaya çıkan problem de, Kutsal Kitabın Tanrı ve Kelam konusunda söylediklerinin ötesine giderek tanrısal şahısların ontolojik açıdan eşitliği; fonksiyonları açısından da ayrılıklarının kabul edilmesiyle çözülmüştür (Ebu Zehra, 1978, s. 65-67; Özcan, 1999, s. 84-85). Ayrıca miladi II. yüzyılda ilk kilise babalarından Irenaeus oğul ve kutsal ruhu tek

² Yuhanna İncilinde ve Pavlus'un mektuplarında İsa Mesih, manevi anlamda babanın oğlu yani logos kabul edilmiştir. Bkz: Yuhanna, 3:14-17; 8:28; 10:36-38; 14:8-11; Korintoslulara I. Mektup, 8:5-6; Koloselilere Mektup 1:12-20; diğer İnciller'de yer alan "Tanrı'nın oğlu" ve "baba-oğul" ifadeleri için bkz: Matta, 3:16; 4:3; 11:27; Markos, 13:32; Luka, 10:22.

bir Tanrı'nın (Baba) farklı görünüşleri olarak yorumlamıştır. Daha sonra ilk Latin kilise babası Tertullian (Ö. 225), teslis inancını belirleyecek şekilde ilahlıktaki üç unsurdan bahsetmiş, bunların özde bir, fakat şahsiyet olarak ayrı olduğunu ve bu şahsiyetlerden her birinin kâinatın yaratılışında farklı birer fonksiyon icra ettiklerini ileri sürmüştür. Ona göre ilk şahsiyet olan Baba'nın görevi yaratma, ikinci şahsiyet olan Oğul'un görevi kurtarma, üçüncü şahsiyet Kutsal Ruh'un görevi kutsamadır (Waardenburg, 2011, s. 548). Miladi ilk üç yüz yılda bu tür tartışmalar doğuda çok görülürken, Roma'da ise Sabellius, Tanrı'nın üç zuhurunu kabul ederek, O'nun yaratılış ve şeriat vermede Baba, kurtuluştaki Oğul, kutsama da ise Kutsal Ruh olarak zuhur ettiğini ileri sürmüştür (Bihlmeyer & Tuchle, 1971, s. 113-117). Hristiyanlığın ilk üç yüzyılında teslis ve unsurların etrafında tartışmalar devam etmiştir.

A. HİRİSTİYANLARIN TESLİSE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

İman esası olarak Tanrı'nın üçlü birliği Hristiyanlıkta önemli bir yer tutmaktadır. Burada teslis inancının tarihsel arka planı irdelenerek teslisin unsurlarına Hristiyanların bakışı ve yaptıkları eleştirilere yer verilecektir.

1. Teslis İnancının Tarihsel Arka planı

Hristiyanlıkta üçlü birlik anlayışı, Tanrı'nın tarih boyu kurtarıcı eylemiyle ve O'nun içsel yaşamıyla ilgili olduğu için, O'nun tek olmasına engel teşkil etmemiştir. Hristiyanlar Tanrı'nın hem Baba, hem Oğul, hem de Kutsal Ruh olduğuna ve bu Tanrı'nın İsa Mesih'te gerçekten insan olduğuna, böylece Tanrı'nın acıya ve ölüme kayıtsız kalmadığına inanmışlardır (Trol, t.y., s. 50). Pavlus'un Koloseli ve Efesli Hristiyanlara mektuplarında İsa, görülmeyen Tanrı'nın simgesi gibi gösterilmiştir. Ama üçlü birlik terimi Kutsal Kitabın hiçbir yerinde geçmemekle beraber, Hristiyanlık tarihinde ilk kez miladi 180 yılında Antakyalı Theophilus tarafından kullanılmıştır. Yeni Ahit'te Tanrı için kullanılan "O Theos" (harfiyen Tanrı) terimi, ebedi Tanrı, Yaratan, hayatı idame ettiren, her şeye üstün Rab anlamlarındadır (Michel, 1992, s. 64-66). Kutsal kitap yazarları genellikle tanrı için, Yahudilikten devraldıkları bir deyim olan "Peder" adını kullanmışlardır. Hristiyanlık tarihinde üçlü birlik teriminden Peder olarak isimlendirilen Tanrı'yı; bedenleşen ve İsa'da yaşayanı ise Tanrı Kelamı'nı; Kutsal Ruh da Tanrı'nın güçlü ve içkin varlığını ifade etmektedir. Tarih boyunca kiliseler, Tanrı'nın üçlü doğasının Tanrı'nın gerçek cevheri ile ilgili bir giz olduğunu, bu niteliğinin ise dillerindeki hiçbir terimle ifade edilemeyeceğini savunmuşlardır. İlk konsiller (İznik, İstanbul, Efes ve Kadıköy Konsilleri) üç "hipoztaz"lı³ (kişili-uknumlu) tek tanrı kavramını tanımlamıştır (Michel, 1992, s. 68-69).

Hristiyanlar arasında teslisin unsurlarından Baba varoluşun, hayatın ve her şeyin kaynağı; Oğul ise Baba'nın kendisine yaşam verdiği bütün yaratılışın ilk doğanı olarak kabul edilir. Bu Oğul tam bir adanma ve sevgi bağı içinde tamamen Baba'dandır. Her şeyi Baba'dan alarak, O'nun bir yansıması olduğu için O'nunla aynıdır. Tanrı'daki Baba-Oğul ilişkisini açıklama noktasında kelam (logos) terimi kullanılmaktadır. Buna göre Kelam, doğasını ifade etmek üzere bilinçten yaratılmış, ondan farklı ama

³ Grekçe bir kelime olan "hipoztaz" (Hypostasis) "var olma" anlamındadır. Tanrı'nın üç hipoztazı, tanrının üç var olma ve etkin olma şekli veya tarzı anlamına gelmektedir. Bu sebeple günümüzde Hristiyanlar, üç şahıslı bir Tanrıdan bahsettiklerinde, bundan üç bireyden veya üç beşeri varlıktan oluşan, bir bakıma üç üyeli bir komite oluşturan bir Tanrıya inanıyorlarmış gibi yanlış bir sonuç çıkarıldığı düşüncesindedirler (Michel, 1992, s. 68-69).

onu aynen açıklayan bir özdür. Bu, Nasıralı İsa'da bedenleşen (insan olan) kelimadır. Böylece bütün yaratılış Baba'nın bu kelamının işaretini taşımaktadır. İsa aracılığıyla insanlık, İsa'nın yaşamının kaynağı olan Baba ile doğru bir ilişki içine girebilir (Troll, t.y., s. 46-47). İnsanın Tanrı tarafından Tanrı'ya yönelik olarak bu doğru ilişkisi, Kutsal Ruh'un⁴ işidir. İsa kendi şahsında tanrılığı ve insanlığı birleştiren Kutsal Ruh'tan doğmuştur. Ruh da O Tanrı'nın oğludur ve O'nun yaptıklarının kaynağıdır. İsa, insanları Tanrı ile bağ içerisine koyan ve bir kılanın da Ruh olduğunu söylemiştir. Hıristiyanlara göre bu ilişki ancak tanrısal olabilir ki bu da Ruh'un Baba ve Oğul ile aynı özden olmasını gerektirir; Ruh tanrısaldir ve Tanrıdaki birliğin bağıdır. Gerçekten Hıristiyanlar Baba ve Oğulun karşılıklı sevgisini Tanrı'nın kendisi olarak tanımlamaktadırlar (Troll, t.y., s. 47-48).

İskenderiyeli rahip Arius, Roma'nın tepkilerine rağmen Oğul'u açık bir şekilde Baba'ya bağlayarak diyalektik bir formül kazandırmıştı. O, teslisi şeklen reddetmese de tek mutlak ilahi ilke olarak Baba'nın yani Bir'in hâkimiyetini esas alan bir ilahlık anlayışını savunmuştur. Ona göre Oğul, Baba'nın bir yaratığıdır, önceden ezeli olarak mevcut değildir. Oğul, Baba ile kendi iradesiyle birleştiği için Oğula ancak dolaylı olarak Tanrı denilebileceğini savunuyordu. Arius'un doktrini ilk defa İskenderiye Piskopos'u Alexandre tarafından mahkûm edilmiş, akabinde 318'de Mısır konsilinde mahkûm edilmiştir (Dvornik, 1990, s. 6; Waardenburg, 2011, s. 548). Daha sonra üç unsuru (*uknumu selase*) uzlaştırmak için MS. 325'de gerçekleştirilen İznik Konsili'nde Baba ile Oğul arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşan tartışmalarda Arius'un tezi konsildeki piskoposların çoğunluğu tarafından reddedilmiş, buna karşılık oğulun baba ile aynı cevhere sahip, dolayısıyla ilah olduğu tezi kabul görmüştür (Waardenburg, 2011, s. 548-549). Bu konsilde Teslis'in iki şahsı onaylamış, daha sonra Aziz Augustinus tarafından da Teslis doktrini tamamlanmıştır. Böylece Teslis inancı bütün Hıristiyan kiliselerinin inançlarının temeli olmuştur (Aydın, 1982, s. 142). Athanasius'un "İznik Dinsel İlkeleri"⁵ adı altında kaleme aldığı Kredo'da teslisin iki unsuru tescil edilmiştir. Buna göre "Kredo'da inanılan Baba ilahdır ve her şeyin halikidir; Mesih ise Tanrı'nın oğludur, sadece Baba'dan doğmuştur. Böylece Oğul da Baba'nın cevherinden meydana gelmiş hak ilahdır. Oğul, yaratılmamıştır ama yerde ve gökte yapılan bütün şeyler onunla vücut bulmuştur. O, biz insanların kurtuluşu için gökten inmiş, cesetlenip insan olmuştur". İznik Konsili'nde, Teslis'in üçüncü unsuru olan "Ruhu'l-Kudüs"ün de aynı derecede ilah olduğu belirtilmiştir. Bu fikir ilk önce üçüncü asırda Origene (252/254) tarafından ortaya atılmış ve daha sonra resmen kabul edilerek özellikle Arius taraftarlarına karşı kullanılmıştır. İznik Konsili'nde kabul edilen Teslis doktrini, daha sonra Aziz Augustinus'un yazdığı "De Trinitate" adlı eseriyle tamamlanmıştır. Fakat İznik Konsili'nde

⁴ Ruh, Eski Ahit'te sürekli olarak Tanrı'nın yaratıcı kudretinin ruhunu (İbr: ruah) tanımlamak için kullanılmıştır. Ruh aracılığıyla yaratıcı, yarattıkları ile canlı bir ilişki içindedir (Troll, t.y., s. 47).

⁵ Bildirgenin tam metni şöyledir: "Biz, her şeye gücü yeten, görünür ve görünmez her şeyin yaratıcısı tek Tanrı'ya, Kâdir-i mutlak Baba'ya inanırız. Ve Tanrı'nın Oğul'u olan, doğrulmuş, Baba'nın özünden, Tanrı'dan Tanrı, ışıktan ışık, gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı, yaratılmamış doğrulmuş, Baba ile aynı özden, kendisi sayesinde yeryüzündeki ve gökyüzündeki her şeyin vücut bulduğu yegâne Rab İsa-Mesih'e inanırız ki; bizim ve kurtuluşumuz için yeryüzüne inerek enkarnel olmuş, insan suretine bürünmüş, acı çekmiş, üçüncü gün yeniden dirilmiş, cennete yükselmiş, ölüleri ve dirileri yargılamak için gelecektir. Ve (biz aynı şekilde) Kutsal Ruh'a da inanırız. Katolik Kilise, Oğul'un var olmadığı bir zaman vardır, doğrulmadan önce yoktu; yoktan yaratılmıştır diyenler veya Tanrı'nın Oğlu farklı bir özdendir ya da yaratılmış veya değişebilen bir tabiata sahiptir diyenleri aforoz eder" (Kelly, 1978, s. 232).

Ruhu'l-Kudüs'ün tabiatı konusu açıklığa kavuşturulmamıştır. Nitekim miladi IV. asrın sonlarında İstanbul Patriği olan Makedonius, Ruhu'l-Kudüs'ün yaratılmış olduğunu iddia edince, ikinci genel Konsil 381'de İstanbul'da toplanmış, bu konsilde "Ruhu'l Kudüs"ün Baba ve Oğul ile aynı cevherden ve üçünün de ulûhiyet bakımından aynı seviyede olduğu ilan edilmiştir (Aydın, 1982, s. 143; Dvornik, 1990, s. 9-11).

381'de yapılan I. İstanbul Konsilinde açıklanan "Teslis Doktrini", Hristiyan resmi otoriteler tarafından her zaman korunmuştur. Hristiyanlık "üçte bir, birde üç" ilah sistemini sürekli muhafaza etmiştir. Hristiyanlığın oluşturduğu bu teslis doktrinine göre Tanrı birdir ve İsa'nın babasıdır. Bu şekliyle Tanrı'da babalık niteliği vardır. Öyleyse Tanrı bir baba olduğundan, bu baba oluş da Tanrı'dır. Tanrı gönderdiği ruh ile İsa'nın anasını gebe bırakmıştır. Bu ruh tanrısal ruhtur ve buna "Ruhu'l-Kudüs" denir. Bu niteliği yüzünden, Ruh da Tanrı'dır. Meryem'in doğurduğu İsa ise Oğul'dur, ancak Tanrısal özden olan oğul olduğu için o da Tanrı'dır (Komisyon, 1999, 2/31- 33). Atanasius, kutsal ruhu üçüncü kişi olarak kabul ederek eş denklikteki teslis kavramını formüle etmiştir. Böylece bir içinde üç, üç içindeki bir şeklinde Hristiyanlığın üstün doktrini olarak bir inanç doğması haline gelmiştir. Böylece "üç birde, bir üçte" şeklinde açıklanan tanrı tasavvuru Hristiyanlığın simgesi olmuştur. Ancak İstanbul itikadında Kutsal ruhun babadan meydana geldiği kabul edilirken, 589 Toledo Sinodu'nda kilise meclisi "Baba ve Oğuldan meydana geldi" ifadesiyle meşhur filioque eklenmiştir (Wegall, 2002, s. 109-110). MS. 869'da İstanbul'da toplanan konsil kararları arasında Ruhu'l-Kudüs'ün Baba ve Oğul'dan neşet ettiği fikri kabul edilmiştir. Doğu ve Batı Kiliseleri arasında Ruhu'l-Kudüs'ün çıkışı konusundaki ihtilaflara rağmen, teslisin üçüncü unsuru olması konusunda ihtilaf bulunmamaktadır Böylece, Baba-Oğul-Ruhu'l-Kudüs tek cevherde toplanmış üç ilahdır. Hepsisi ebedi olup uluhiyette eşittirler. İncillerde de teslisin üçüncü unsuru olan Ruhu'l-Kudüs'e birtakım kutsiyetler zafere edilmiş ve Meryem'i cinsi birleşme olmadan gebe bırakanın Ruhu'l-Kudüs olduğu belirtilmiştir. Yeni Ahit'e göre, "Ruhu'l-Kudüs"e karşı söz söyleyen bağışlanmayacaktır (Aydın, 1982, s. 46-47).

Daha sonraki dönemlerde de teslis ile ilgili tartışmalar devam etmiştir. Papa III. Innocent tarafından 1215 yılında toplanan *IV. Lateran Konsili'nde* Teslis Doğması ile ilgili şöyle bir karar alınmıştır: "Bu yüce gerçek bir. O, anlaşılmaz ve dille ifade edilemez; O, gerçek Baba'dır, Oğul'dur, Kutsal Ruh'tur. Bu gerçek, cevher, öz veya ilahi tabiat, üç varlığa aittir. O her şeyin temel prensibidir. O'nun dışında hiçbir şey yoktur. Bu realite doğmamış, doğurmamıştır, fakat Baba meydana getirmiş, Oğul meydana gelmiş, Ruhu'l-Kudüs meydana gelmiştir" (Aydın, 1982, s. 143). Görüldüğü gibi "Teslis Dogması" üç ana unsur olan Baha, Oğul ve Ruhu'l-Kudüs (Matta, 28:19)'ü içine almaktadır. Bu unsurlardan Teslis dogmasının birinci ve asli rüknü yapılan Baba, Hristiyanlıkta Tanrı olarak tasavvur edilir. Bu tasvirleriyle Tanrı en mükemmel ve sonsuz saf bir ruh olup her şeyin yaratıcısı ve sahibidir. Baba'ya ruhta ve hakikatte tapınmak gerekir. Bu tapınmayı bizzat isteyen Baba'dır (Yuhanna, 4: 23-24). Doktrinin esasını oluşturan Baba, her şeyin yaratıcısı olup cevherinde Baba tanrı, Oğul tanrı, Ruhu'l-Kudüs olarak görünürse de Bir'dir ve bölünme kabul etmez (Aydın, 1982, s. 144-145). Kredonun ilk unsuru olan Baba hakkında kabul edilen iman ilkesi de bunu göstermektedir.

2. Teslisin Unsurlarına Hıristiyanların Bakışı

Teslis konusunda Grek kilise babaları, tanrısal cevher-tanrısal şahıs ilişkisinde önceliği cevhere vermişlerdir. Onlara göre “tanrı bir cevher üç şahıs; bir tabiatı üç şahıstır. St. Augustinus, teslis⁶ konusunda önceliği şahıslara vermekte ve “tek bir şahıs halinde var olan tek bir tanrısal tabiat” olarak nitelendirmektedir. Bu formülde tanrının tabiatı dikkate alınmakta, şahıslar tanrısal realitenin tamamlayıcıları olarak değerlendirilmektedir. Örnek verecek olursak, Grek Babaların “Baba olan biricik Tanrı’ya inanıyorum” cümlesinin nesnesi olan Tanrı, Augustinus’a göre doğrudan doğruya Baba’yı değil, daha çok somut ve şahsi varlığı olan tanrısalılığı gösterir. Ona göre teslis olan Tanrı, zaman ya da tabiat olmadan da Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak üç şahıstır. Tanrı, aynı cevhere sahip olan üç şahıs, bir tek şahıs, hatta aynı özü teşkil eden tek şahıstır. Teslisin Tanrıdaki birliği dışarda bırakmadığı, Tanrı’nın bizim bildiğimizden daha çok realiteye sahip olduğu ve tanrısal realitenin bütünüyle tesliste ifade edildiği belirtilir. Bu sebeple Augustinus, teslisi Tanrı kavramına eklemeyiz. Tanrının sıfatları ve onların tanrısal şahısla özdeşlikleri konusunda söylediklerini, teslis hakkında da söyler. Ona göre var olmak ve teslis olmak, bir ve aynı şeydir. Teslisin ayrılmaz unsurları birbirleri ile karşılıklı ilişki içerisinde değildir. Her üç unsur da aynı derecede Tanrı olduklarından birbirine eşittir. Teslisin ayrılmaz unsurları birbiri ile karşılıklı ilişki içinde değildir. Babanın ruhundan bahsedebiliriz; ancak ruhun babasından bahsedemeyiz. Çünkü o durumda ruhun babanın oğlu gibi anlaşılma ihtimali vardır. Oğulun ruhundan söz etmemiz mümkündür. Teslis ile ilgili bilgiler Kutsal kitapta olduğu için insanlar inanmakla yükümlüdür, ancak onun mahiyetini bütünüyle kavraması mümkün olmadığı için o bir sır olarak kalır. Söz konusu sır, Tanrıya tamamen teslim olanlar için aydınlığın bir başlangıcıdır. Teslisi tanımak ancak bu sır ile mümkündür. Yine Augustinus’a göre kesin iman, bir dereceye kadar bilgi verebilir, teslisin tam bilgisine ancak ahirette ulaşılır (Özcan, 1999, s. 86-88)⁷.

Yine Augustinus’a göre Tanrısal öz, öyle yetkindir ki nesnellikle hiçbir ilişkisi yoktur. O cevher olarak “Baba Tanrıdır; Oğul Tanrıdır; Kutsal Ruh Tanrıdır”; ama burada gerçekte sadece bir Tanrıdan söz etmiş oluruz. Çünkü Tanrı’da cevher ve nitelikler birbirinden ayrılmaz (Özcan, 1999, s. 85-86). Augustinus, teslisin unsurlarını birbirinden sadece insani planda ayırabileceklerini belirtmiştir. Ona göre Baba, Oğul’a göre Baba; Oğul, Baba’nın karşısında Oğul; Kutsal Ruh ise birinin ruhuysa diğerinin de ruhudur. O, çoğu zaman teslisin ilk halkası olarak babayı diğer iki unsurla birlikte zikretmektedir. Baba olarak Tanrı, mutlak kudrettir, yaratma da bu kudretin açık bir tezahürüdür. Augustinus, Oğul’un Kelam (Logos) oluşu konusunda onun metafizik bir öge olmadığını, aksine tanrısal realitenin bir ifadesi olduğunu, ona bir şey katmadığını, sadece onu açıklamaya yardımcı olduğunu belirtmektedir. Ona göre

⁶ O’na göre teslis, asla triteizm (üç tanrıçılık) değil, unsurların her biri ayrı ayrı Tanrı olmayıp, Tanrı’nın unsurlarından her biri tek öz, tek cevher ve tek bir bütünü oluşturmakta ve dışarıya kendisini tek bir tanrısal varlık olarak göstermektedir (Schimmel, 1999, s. 323).

⁷ Augustinus, teslisi analogilerle de açıklamaya çalışmıştır. O bu amaçla gerek insanda gerekse bazı nesnelere bulunan özellikleri teslise örnek vermektedir. Örnek olarak: teslisin kozmik dünyadaki yansıması, tanrısal sanatın tezahürü olan varlıklardaki birlik, güzellik ve düzendir. Her varlıkta ister cisim olsun, isterse ruh, bu üçü vardır. Birlik, güzellik ve düzen ferdi varlıklarda olduğu kadar, varlığın bütününde de bulunur. Her varlıktaki bu üç unsur nasıl ondan ayrılmaz gerçekse, tanrısal varlığın unsurları da öyle gerçektir. Benzer analogiler için bkz: (Özcan, 1999, s. 88-89).

kalam metafizik bir prensip değildir. O bir şahıstır ve şahıs olarak Tanrı'dır. Bu sebeple onda bir değişme yoktur, ezeli ve ölümsüzdür. Augustinus, Logos'un söz anlamının yanında sebep anlamını da teolojisinin temellerinden biri yapmıştır. Buna göre Kelam sadece Baba'nın sözü değil, O'nun yaratılan eserlerle ilişkisini de en iyi şekilde gösteren yaratma sebebidir (Özcan, 1999, s. 90-93). Burada kutsal ruhun da ilk iki unsura eşit tanrısal üçüncü şahıs olduğu, onlar arasında cevher birliği olduğu ve onlar kadar tanrı olduğu ifade edilmektedir.

Tarihsel süreçte teslis doktrinine içerden yapılan eleştirilere Hristiyan bilginleri cevap vermişlerdir. Bunlardan biri Kadı Abdulcabbar'ın da çağdaşı olan monofizit bir Hristiyan filozofu Yahya b. Adıyy'dir (Öl. 364/ 974). O, Hristiyan teslisinin mantıklı olduğunu ve her zaman bunu ispatlamanın mümkün olduğunu belirtmiştir. O'na göre teslis, aslında üç sıfatla mücehhez biricik cevher demektir. Bu sıfatları akl (intellect), akıl (connaissant) ve makul (Connu) ile izah eden Yahya b. Adıyy bu örneklerde şunu açıklamaktadır: "Biliyoruz ki oğul, insan tabiatı ile birleşmiştir. O, bu haliyle akl ile mukayese edilebilir ki, bilgi anında bilinmiş olan şeyin mücerred zatı ile birleşmiş ve onunla bir tek şey olmuştur. Fakat makul, yani fiilen kavranmış şey, aksine bilgi olamaz, yani akıl onu kavrar ve bu tarzda onunla birleşmiş olur. İşte bunun için makul, insan tabiatıyla birleşmemiş olan Ruh'u'l-Kudüs ile mukayese edilebilir" (Aydın, 1982, s. 144).

Teslis anlayışının havariler döneminde olmadığını ileri süren Arthur Weigall, teslis kelimesinin İncilin hiçbir yerinde geçmediğini, bunun eski putperest kavramı olarak Hristiyan teolojisine uygulanmasının, üçüncü varlık olan Kutsal Ruh'un tanınmasıyla mümkün hale geldiğini belirtmektedir. O, Tanrı'dan oluştuğu şekliyle kutsal ruh düşüncesinin, ilk zamanlardan beri Yahudiler tarafından bilindiğini vurgulamaktadır. İbranice "rua" olarak kullanılan bu kelime sözlükte "rüzgâr" veya "nefes" anlamına gelir, bu varlık Yunancaya teolojide "pneumatik" olarak geçmiştir. Bu rüzgâr veya nefes şeklindeki hayatın kutsal ruhu kavramı eski dinlerde de bulunur. Kutsal Ruh'un ilk gelişi hikâyesi "esen güçlü rüzgâr gibi ortaya çıkan" olarak tarif edildiği için, Ruh hakkındaki ilk kavramlar rüzgâr ve nefese götürmüştür (Weigall, 2002, s. 107-108). Arthur Weigall, Tanrı'nın ne bir kişi ne de üç kişi olduğunu; O'nun her türlü şekil ve sınırdan münezzehe olduğunu belirtmektedir. O'na göre Tanrı başlangıç ve sondur, her şeyin ve zamanın aslı ve özüdür; Tanrı'yı kesinlikle bir içinde üç veya birdeki çokluk veya basitçe bir olduğunu düşünmek anlamsızdır. O, sayılardan münezzehe, akli bölünmelerden ve birleştirmeden de beri; sonsuzluğun ya da sonluluğun çok üstünde; tek veya çok tanrıcılıkla ima edilen tanımlamaların da çok üstündedir. Weigall'e göre ruhi kavrayışta Tanrı her şeydir, bütündür ve bu nedenle de O, birden fazla ve birin muhtemel parçalarının hepsinden az değildir, O hepimizi kapladığı için kişidir ve her şeyi kapsadığı için kişi değildir; İnsan düşüncesinin ötesinde ve bizim üç boyutlu kavrayışımızın dışındadır. Kısaca O bütündür ve bütünün tüm parçaları, bölümleri ve özellikleri ondadır (Weigall, 2002, s. 106-107).

Thomas Michel, teslis ile ilgili bazı bilgilerin kaynağı olarak Arap putperestliğini göstermektedir. O, Hicaz bölgesinde yaşayan Hristiyanların dini eğitimlerinin yetersiz olması sebebiyle Hristiyan öğretisi ile ilgili sağlıklı bilgilerinin oldukça az olduğunu, bu sebeple Arap Hristiyanların müşrik kavramlarını kolaylıkla benimsemiş olabileceklerini ifade etmektedir. Söz konusu Arap Hristiyanlar Yüce Tanrıyı Baba ile, Meryem'i Ulu Ana ile ve İsa'yı da fiziksel olarak Tanrı ile Meryem'den doğan oğul Rab ile özdeşleştirmişlerdir. O, bu şekildeki inancın kilise tarafından reddedilmesinin yanında Kur'an'ın da Hicaz'da yaşayan yarı Hristiyan bir müşrikliği lanetlediğini (Michel, 1992, s. 72-73) belirtmektedir.

Michel, İsa ile Tanrı arasındaki ilişkiyi anlamak için sofi yazarların bahsettiği hulul ve ittihad kavramlarından yararlanmak gerektiğini belirtmiştir. O, Ortaçağ Arap Hıristiyan yazarların İsa'nın Pederi ile irtibatını anlatmak için bu terimi kullandıklarına vurgu yapmıştır. O, Tanrı ile bu özel bağından dolayı İsa'ya "Tanrı Oğlu" denildiğini, hiçbir zaman bu nitelendirmenin fiziksel bir doğum anlamı taşımadığını belirtmiştir. Tanrı Oğlu unvanı İlkçağ kilisesinin İsa'nın kesinlikle hiçbir benzeri bulunmayan tabiatına imanını ifade etmek için kullandığı bir yöntem olduğunu Michel (1992, s. 66-67) belirtmektedir. Bu sebeple Hıristiyanlar Tanrı'nın İsa aracılığıyla insanlarla iletişim kurduğuna inanmaktadırlar.

B. KADI ABDULCABBAR'A GÖRE HİRİSTİYAN MEZHEPLERİNİN TESLİSE DAİR GÖRÜŞLERİ

Hıristiyanların teslis anlayışları hakkında Kadı Abdalcabbar, önce onların görüşlerine yer vermekte akabinde de bu görüşlere eleştiriler yöneltmektedir. O, yaşadığı dönemde mevcut Hıristiyan mezheplerinin çoğunun, Allah'ın eşyanın yaratıcısı olduğu; yaratıcının ise diri ve konuşan olduğu düşüncesine sahip olduklarını ifade etmektedir. Bu Hıristiyan gruplar, Allah'ın diri olan yönünün Ruh'u'l Kudüs olarak isimlendirilen ruh olduğu ve konuşmasının ise ilim olduğu görüşündedirler. Bazı Hıristiyanlar da "Hayat"tan maksadın O'nun kudreti olduğunu söylemektedirler. Kadı Abdalcabbar, Hıristiyanların Allah'ın kelimesi ve kudretini ezeli sandıklarını ve Kelime'yi de Oğul olarak kabul ettiklerini; ayrıca yeryüzünde Oğul'un da insan bedeninde ortaya çıkan İsa Mesih olduğunu onayladıklarını, ancak mesih isminin ortaya çıkışında ihtilafa düştüklerini nakletmektedir. Ona göre bazı Hıristiyanlar oğul için, O'nun kelime olduğunu, cismin ona sonradan iliştiğini; bir kısmı ise O'nun cisimsiz kelime olduğunu; bazıları da O'nun bir beden olarak -yani kelime, Meryem'in rahminde şekillenmiş bir beden- insanlar için ortaya çıktığı düşüncesine sahiptir. Ayrıca kelimenin oğul olduğu konusunda Hıristiyanlar arasında fikir birliği olduğu, Kutsal Ruh ve kelime olan oğulun teslisin bir unsuru olarak tek yaratıcı ilah olduğu ve tek cevherden meydana geldiği şeklindeki görüşlerine sahip olduklarını da Kadı Abdalcabbar (1962-1965, s. 81) nakletmektedir.

Tarihsel süreçte Hıristiyan mezhepleri teslis konusunda ittifak etmişlerdir, ancak bunları hayat ve ilim gibi unsur olarak görmemişlerdir. Bazılarına göre üç unsurdan her biri tek başına hayy, nutk sahibi ve ilahtır. Bazıları ise ilah isminin bu üç unsur için kullanılamayacağı görüşündedir. Yine onlara göre oğul, babadan doğmamış, doğduğu zaman Mesih'in cisminde bedenlenmiş ve onunla birleşmiştir. Hudus bedene ve nasuti kısma yöneliktir. Bunlara göre mesih, insan ile ilahın birleştiği bir varlıktır. Her biri ayrı bir cevher, uknum ve değişik tabiattadır. Biri kadim bir cevher iken diğeri muhdes yani sonradan olmalıdır. Biri tam bir insan, diğeri tam bir ilahtır. Aralarında gerçekleşen birleşme, kadimin kademini iptal etmediği gibi muhdesin hudusunu da iptal etmemiştir. Bu ikisi tek bir mesih ve bir tek tabiat haline gelmiştir. Bunlar cevherin yerine tabiatı, uknumun yerine de şahsı geçirmişlerdir (Şehristani, 2014, s. 193-194). Bazı İslam âlimleri, Hıristiyanların İsa'yı anne yönünden nâsûtî (insan), baba yönünden lâhûtî (ilâh) saymak suretiyle, O'nu cins birliği gerektirecek şekilde oğul olarak nitelendirdiklerini belirtmektedir. Bazıları da Hıristiyanların İsa'yı yüceltmede aşırı gittiklerini, bunu Allah'ın İsa'ya hulûl ederek onun bedeniyle veya ruhuyla birleştiği iddiasında bulduklarını nakletmektedir (Gürkan, 2011, s. 550-551).

İlk dönem Hristiyan mezhepleri olarak Yakubiyye⁸, Nesturiyye⁹ ve Melkiyye¹⁰'den bahseden Kadı Abdulcabbar gibi Şehristani de Hristiyanların yetmiş iki fırkaya bölündüklerini ve en büyük fırkaları olarak bu üç mezhebi zikretmektedir. Gerek Kadı Abdulcabbar gerekse Şehristani bu üç fırkanın teslis konusunda birleştikleri görüşleri şöyle sıralamaktadırlar: "Yaratıcı ilah, tek cevher ve üç unsurdan oluşur. Bu unsurların biri baba diğeri oğul, üçüncüsü de Kutsal Ruh'tur. Oğul kelimedir, kutsal ruh hayattır, baba kadim, hayy ve mütekellimdir. Bu üç unsur bir cevherde, cevher bakımından birleşmiş, temel bakımından ayrılmıştır. Oğul Baba'dan meydana gelmiş, Baba Oğul'un Babası, Ruh'u'l Kudüs ise Baba ve Oğul'dan süzülmüştür. Oğul'un oğulluğu soy olarak değil, kelimenin akıldan türemesi; sıcağın ateşten, ışığın güneşten çıkışı gibidir". Bunun ise tek cevherden meydana geldiği düşüncesi hakimdir. Bazı Hristiyanlar teslisi güneş ve ışığı bir cevherde; cevher olma bakımından birleşmiş, ancak ayrı iki şahıs olarak farklı görmüşlerdir (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 104; Şehristani, 2014, s. 191-197). Bunu Tertullianus "Tanrı'nın üç ayrı kişiden oluşan tek bir öz olduğunu; Oğul ve Kutsal Ruh'un Baba'nın varlığının bölünmesiyle ortaya çıkmadığını, güneş ışınları gibi O'nun varlığının uzantıları olarak" (Çamsun, vd., 2004, s. 115-116) açıklamıştır. Kadı Abdulcabbar'a göre ezeli olan üç unsurun cevherlikte birleştiği, şahsiyette ayrıştığı düşüncesi hakikatten uzak bir fikirdir. Çünkü güneşin ışığı güneşten farklı ve ayrı, sıfatı da onun sıfatından ayrıdır. Bu ise onlara göre unsurluk konusunda doğru bir fikir değildir (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 104). Söz konusu Hristiyan mezhepleri, oğulun mesih diye isimlendirilen kişide birleştiği, insanlar için ortaya çıktığı, çarmıha gerildiği ve öldürüldüğü konusunda ittifak etmişlerdir. Onlardan Yakubiyye ve Nesturiyye, unsurların cevher olduğunu, cevherin de üç unsuru oluşturduğu görüşündedirler. Melkiyye mezhebinden bazıları da bu fikre katılmakla beraber kadim varlığın, üç temele sahip bir cevher olduğu düşüncesindedirler. Onlara göre temel (asıl) cevherdir, cevher ise temelsizdir ve O'nun için sayı yoktur. Nesturiler Tanrı'yı bir ve vücut, hayat ve ilim olmak üzere üç unsurun sahibi olarak kabule etmektedirler. Bu üç uknum, tanrının zatı üzerine zait de değildir, O'nun zatıyla aynı da değildir, kelime İsa'nın bedeniyle birleşmiştir, ancak karışma şeklinde değildir. Bu birleşme Melkiyye ve Yakubilerden farklı olarak birleşmenin, güneşin kristal üzerindeki aydınlığı ve nakşın mühür üzerindeki zuhuru gibi gerçekleşmiştir. (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 82; Şehristani, 2014, s. 191-193). Şehristani, Melkaniyye mezhebinin teslis ile ilgili görüşlerine yer vermektedir. Onlara göre kelime Mesih'in bedeni ile birleşmiş ve onun insani yönüyle beden bulmuş; kelimedenden maksadın ilim olduğunu Ruh'ul Kudüs'ten maksadın da hayat unsuru olduğunu, bedenlenme ile beraber İlim'in oğul olduğunu söylemişlerdir. Bunlardan bazılarına göre kelime ile İsa Mesih'in bedeninin kaynaşması sütün suya karışmasına benzediği için, Mesih külli olarak nasuttur, kadim ve ezeldir. Onlara göre Baba tanrı birdir, her şeyin malikidir, görülen ve görülmeyen her şeyin yaratıcısıdır. İsa, onun oğlu olarak bütün âlemin zuhurundan önce Baba'dan neşet etmiştir, yaratılmamıştır, baba ile aynı cevherden olup

⁸ Monofizit Süryanilerdir. I. Efes Konsili'nde İsa Mesih'in Baba ile aynı özden olduğu görüşü onaylanmış, birleşmeden sonra İsa Mesih'te tek tabiat ve tek uknumun var olduğu kararı alınmıştır. İsa'nın Tanrı olduğu ve sadece ilâhî tabiat taşıdığı inancıyla, İsa'nın beşerî yanını yok eden ve onu tamamen tanrılaştıran bu görüş, Antakya ve İstanbul kilisesi dışında, başta İskenderiye ve Roma olmak üzere konsile katılan piskoposlar tarafından imzalanmıştır. (Çelik, 1996, s. 165-166; Şehristani, 2014, s. 195).

⁹ Nesturilik, İsa'da ilahi ve insani olmak üzere iki ayrı tabiatın yan yana, birbirine karışmaksızın varlığını sürdürdüğü görüşüne dayalı olarak diyofizit akideyi savunan İstanbul Patriği Nestorius (Öl. M. 450) taraftarlarının oluşturduğu İsa merkezli cereyanlardan biridir. Antakya İlahiyat Okulunun teolojik görüşlerini savunmaktadır Geniş bilgi için bkz. (Albayrak, 1997, s. 73; Maclean, 1951, s. 323).

¹⁰ İslam literatüründe Melkit mezhebinden Melkiyye, Melikiyye, Milkaniyye ve Melkaniyye olarak bahsedilmiştir (Aydm, 1982, s. 156).

hak ilahtan gelen hak ilahtır. İnsanlığın kurtuluşu için gökten inip Ruhü'l Kudüs ile bedenlenmiş ve insan olmuş, Bakire Meryem'den doğmuştur (Şehristani, 2014, s. 191-192).

Hıristiyan mezheplerinin bu dönemde ihtilafa düştükleri bir konu da Temel (asıl)'dir. Bazı Hıristiyan mezhepleri temeli duyular, bazıları şahıslar, bazıları ise sıfatlar olarak tanımlamıştır. Kadı Abdülcabbar, onların teslisi bir cevher, üç duyu ve üç şahıs şeklinde ifade etmeye çalıştıklarını ve cevherlik konusunda fikir birliğine vardıklarını, ancak temel konusunu asıllara ayırmada ihtilaf ettiklerini belirtmektedir. Ona göre Hıristiyanların bir kısmı: "Biz farklılık olduğunu söylemeyiz ancak deriz ki; o üç unsur bir cevherde birleşmiştir" şeklinde düşünürken, bazı Nesturiler sadece unsurlardan her birinin diri ve konuşan bir ilah olduğunu Kadı Abdülcabbar (1962-1965, s. 83) nakletmektedir. Geriye kalan Hıristiyanlarda, ilahtan herhangi bir unsurun ayrılmasıyla O'nun diri ve konuşan olamayacağı görüşü hakimdir.

Yakubiye mezhebi, Tanrı'nın üç unsurunu kabul etmekte, ancak diğer mezheplerden farklı olarak Tanrı'nın Kelime'sinin ete ve kana büründüğünü, böylece İlahın Mesih olduğunu, zahir olanın da O olduğunu söylemişlerdir. Şehristani bu fırkadan bazılarının "İsa peygamber Tanrı'dır"; bazılarının ise "Lahut nasut ile zuhur etti, İsa Mesih'in nasutu, cevherin tezahür ettiği yer oldu" dediklerini aktarmıştır. Onlara göre bu durum bir parçanın somut bir şekilde ona hululü veya sıfat hükmündeki kelimenin birleşmesi tarzında olmamıştır. Yakubilerin çoğunluğuna göre Mesih tek bir cevher ve tek bir unsurdur, ancak iki cevherden neşet etmiştir. Bazen de iki tabiattan neşet eden bir tabiat olduğunu söylemişlerdir. Bu nedendir ki nefis ile beden birleşmesi gibi kadim ilahın cevheri ile muhdes insanın cevheri de terkip yoluyla birleşip tek bir cevher ve tek bir uknum olmuştur. Bu bütünüyle ilah ve bütünüyle insandır. Ancak ilah insana dönüştü denebilirken, insan ilaha dönüştü denemez. Tıpkı ateşe atılan bir kömür parçası gibi, kömür ateşe dönüştü denirken, ateş kömüre dönüştü denemez. Halbuki o, özü bakımından ne ateştir ne de kömürdür, o artık bir kor parçasıdır. Yakubilere göre Kelime, insan-ı cüz'i ile birleşmiş, insanı külli ile birleşmemiştir. Birleşmeyi bazen imtizaç ile bazen de insan suretinin parlak bir aynaya hululü gibi açıklamaktadırlar. Yakubilere göre Mesih iki cevherden biri olarak ilahtır ve doğmuş olmasından dolayı da Meryem bir ilah doğurmuştur. Onlardan bazılarına göre kadim cevherin iki yönü vardır, bir açıdan kadim diğer açıdan muhdestir. Yakubilerden bazıları, Kelime'nin Meryem'den hiçbir şey almadığını, suyun oluğa uğraması gibi ona uğradığı düşüncesindedirler. Melkaniye fırkasına göre, Mesih nasut'i külli ve ezeli olduğu için Meryem cüzidir. Cüz'i ise külliyi doğuramaz, doğuran kadim uknumdur (Şehristani, 2014, s. 195-196). Yakubilerin iddia ettiği gibi gerçekte iki şeyin tek şeye dönüşmesinin muhal olduğunu ileri sürerek bu fikri Kadı Abdülcabbar (1962-1965, s. 138) batıl olarak nitelendirmektedir. Burada tek şeyin, iki şey olmayacağı, bir şeyin de şeylere bölünmesinin muhal olduğu, bunun da aynı zamanda iki şeyin bir tek şey olmasını imkânsız kıldığı gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Kadı Abdülcabbar'a göre bazı Hıristiyanlar "kelime"nin ilim olduğunu söylerken, bu isimlendirmenin konuşma ile ilgisinden kaynaklandığı düşüncesindedirler. Onlardan bazıları kelime ve konuşmanın ilim olmadığı görüşünde iken, bazıları ise "ruh"un kudret olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Mesih ve birleşme konusunda da Hıristiyanların ihtilaf ettiklerini Kadı Abdülcabbar belirtmektedir. Bu noktada Nesturiler, Mesih'in insan ve ilah (mesih-memsüh) olduğunu, bu ikisinin ise

birleşip bir tek varlık olduğu düşüncesindedirler. Nesturilerin Mesih'in gerçekte iki cevher olduğunu; iki cevherden biri olan kelimenin, Meryem'den doğuncaya kadar bu durumunun devam ettiği, kaybolmadığı; bazen de birleşme yerine, insan haline dönüştüğü, bazen de insan şekline dönüşmeyi birleşme şeklinde algıladıklarını Kadı Abdulcabbar (1962-1965, s. 83-84) belirtmektedir.

Melkitler¹¹, MS. 680'de yapılan III. İstanbul Konsil kararlarına uygun olarak, İsa'da iki tabiatın yanında iki irade ve iki cevherin de var olduğu fikrine sahiptirler (Işık, 2013, 22). Bu konuda Melkit¹² kilisesinin Mesih için biri ezeli diğeri sonradan olan (muhtes) iki cevherden meydana geldiği düşüncesine sahip olduğunu Kadı Abdulcabbar da (1962-1965, s. 84) belirtmektedir. Ya'kubiye mezhebi mensuplarının çoğu, Mesih için tek cevherden meydana geldiğini, ancak iki cevherden oluşsa da "ilahî" olan ezeli kısmın, diğer insani cevher ile birleştiği ve tek cevher (öz)'e, tek unsura dönüştüğünü; bir kısım ise tek yaratılışa dönüştüğünü ileri sürmektedir. İki cevherin aslında tek cevher olduğunu savunan Ya'kubiye mezhebi mensuplarının bir kısmı, birleşmenin meşiet (dileme) anlamında olduğunu, gerçekte ikisinin birleşmediğini; kimisi de umumi cevher insan-ı külli ile birleşti, kimisi insan-ı şahsi ile birleştiğini söyleyerek ihtilafa düşmüşlerdir (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 85). Kelime ve cesedi bir saymayan Hristiyan mezheplerinin, kelimenin mesih olduğu konusundaki birleşmenin oluş şeklinde de ihtilafa düştüklerini Kadı Abdulcabbar vurgulamaktadır. Birleşmenin nasıl ve hangi şekilde meydana geldiği konusunda, bazıları bu birleşme kelimenin insanla karışma (mezc) şeklinde olmasıyla gerçekleştiğini; bazıları ise kelime bedene yerleşti (hulul), ona sarıldı ve beden üzerinde öylece devam ettiği görüşündedir. Bazı Hristiyanlar da bu şekillerin hiçbirisinin olmadığını, ancak insan suretinin parlak bir aynada ortaya çıkışı gibi tezahür ettiği; bir kısmı ise yüzüğün çamura basılması, çamurun izinin yüzükte iz bırakmaması, ama çamura dalışı şeklinde ortaya çıktığı fikrindedir (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 84).

Maruniler¹³, "Mesih tek unsur ve iki cevherdir, ancak tek ilah olarak bizi kurtarmak için çarmıha gerildi" düşüncesindedir. Marunilerden bazıları ise kelimenin ibret (delil) olması için eylemleri sırasında

¹¹ Antakya Kilisesi 451 Kadıköy Konsili'nden sonra ikiye bölünmüştür. Bunlardan birini monofizit Yakubiler (Süryaniler), diğerini de Kadıköy'e bağlı grup temsil etmiştir. Kadıköy taraftarları daha sonra, İmparator taraftarları anlamında veya diyofizit olmalarından dolayı monofizitler tarafından Melkitler olarak isimlendirilmişlerdir. Maruniler de kendilerinin Kadıköy Kilisesine bağlı bir kilise olduklarını, VII. Yüzyılda Melkitlerden veya Süryani Monofizitlerden ayrı bir grup olarak mezhep özelliği kazandıklarını belirtmektedirler. Melkitler zamanla Antakya kilisesinin ayin ve geleneklerini terk ederek İstanbul Ortodoksluğunu benimsemişlerdir. Melkit adı sadece Bizans Kilisesine tabi olanlara verilen bir isimdir. (Gündüz, 1998, s. 255; Işık, 2013, s. 24). Şehristani'ye (2014, s. 191) göre Melkaniyye, Melka tarafından oluşturulan ve Anadolu Hristiyanlarının büyük kısmını kapsayan bir fırkadır.

¹² 451 Kadıköy Konsili'nin iman formülünde Melkitlerin doktrinlerinin iman esasları özetle şöyle yer almıştır: "Biz, Rabbimiz İsa Mesih'in ulûhiyette tam, insaniyette tam olduğuna, onun hakiki Allah ve hakiki insan olduğuna, onun düşünün bir ruh ve vücuttan meydana geldiğine, ulûhiyette Baba ile aynı cevherden, insaniyette bizimle aynı cevherden olduğuna, günah hariç bize benzediğine, ulûhiyete göre asırlar öncesi Baba'dan doğduğuna, insaniyete göre bizim selametimiz için son zamanlarda doğduğuna, Allah'ın annesi bakire Meryem'den doğduğuna inanırız. İki tabiatlı biricik oğuldur. Bu iki tabiat karışmamıştır, birbirine dönüşmemiştir. Bölünemez, ayırlamaz. Zira birleşme, tabiatların ayrılığını ortadan kaldırmamıştır. Tabiatlardan her biri kendi özel varlığını korumuştur" (Aydın, 1998, s. 107).

¹³ Lübnan'da yaşayan Suriye kökenli bir Hristiyan mezheptir. İsa'nın şahsıyla ilgili tartışmalarda monoteist görüşü savunan Maruniler, kendilerini Aziz Maron'a dayandırmaktadırlar. Maruniler daha sonra Katolikliğe yaklaştıklarıdır (Gündüz, 1998, s. 248; Işık, 2013, s. 12-22).

Mesih'e dahil olduğunu, başka zamanlarda ayrıldığını; suyun arkta aktığı, mızrağın havada geçtiği gibi, Mesih'in de (kelime- ruh birleşmesi sırasında) Meryem'in karnından geçtiği düşüncesine sahiptirler. Maruniler Mesih'in latif bir cevherden meydana geldiğini, bu cevherin ruhani, halis, katışıksız ve birleşmeksizin olduğunu, ancak Meryem'den alınmış bir cisim olarak dört tabii unsur (su-hava-toprak-ateş)'dan meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Kadı Abdulcabbar, Mesih'in ilk olarak Meryem'den meydana geldiğini söyleyen meşhur Hıristiyan mezheplerinden de isim vermeden "İsa şerefli, salih bir peygamberdir. Allah onu kerim ve kendine itaat için yüceltti ve onu oğul olarak adlandırdı. Oğul olması doğum yoluyla değil evlat edinme yoluyla" şeklindeki görüşleri (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 86) aktarmaktadır. Görüldüğü gibi başta Yakubi, Nesturi, Melkit ve Maruni kiliseleri olmak üzere Hıristiyanlar, üç unsurun mahiyeti, cevherliği ve birbirleriyle ilişkisi gibi konularda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

C. TESLİS VE UNSURLARI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERE KADI ABDULCABBAR'IN ELEŞTİRİLERİ

Kadı Abdulcabbar'ın teslis ve unsurları ile ilgili Hıristiyanların görüşlerine yaptığı eleştiriler birkaç noktada yoğunlaşmıştır. Bunlar teslisi oluşturan varlıkların cevher olarak özellikleri, ezeliyeti, hayy, konuşan ve ilim sahibi olmaları, unsurların ittihadı, Baba ve Oğul nitelendirmeleri şeklinde sıralanır. Burada söz konusu eleştiriler ayrı ayrı incelenecektir.

1. Teslisin Cevher Olması ile İlgili Görüşlere Eleştirisi

Teslisin unsurlarının cevher olduğu noktasında Hıristiyan mezheplerinin görüşleri mevcuttur. Kadı Abdulcabbar, Hıristiyanların "bir cevher bir cümledir" sözleri anlamsız bulmakta ve Onun her bir parçasının diğerinden farklı olduğunu ileri sürmektedir. Hıristiyanlara yönelik eleştirilerinde, onların "tek cevher" sözü ile mecrasında devam eden bir özelliği açıklamadıklarını ve öyle bir unsuru ifade etmediklerini ve çelişkilerinin devam ettiğini Kadı Abdulcabbar (1962-1965, s. 91) belirtmektedir. Buradaki çelişki bir kişinin bir şey hakkında hem var hem yok demesindeki çelişki gibidir.

Kadı Abdulcabbar, Hıristiyanların cevher konusunda, üç unsurun cevherinin bir tek cevher olduğunu söylemeye mecbur kaldıklarını vurgulamaktadır. Onlara göre sıfat olarak Baba neyi hak ediyorsa Oğul da onu hak ediyor ve O'nun cevheri babanın cevheri gibidir. Abdulcabbar'a göre eğer bir şeyin benzerini üstün sıfatlarında ona muhalif olduğu halde cevherlik yönüyle ispat etmek doğru olursa, onun cevherinden bir şeyin çıkması da doğru olur. Bu durum onların baba ve oğulun yokluğuna inanmamalarını gerekli kıldığı gibi, babanın da ezeli baba olarak çıkmasına inanmamalarını zorunlu kılar. Ona göre oğulun cevheri babanın cevheri olursa, oğulun da baba olması zorunlu olur. Oğul'u baba olarak tespit ettiğiniz zaman, oğulun cevheri babanın da cevheri olur ki bu durumda onların oğulu baba olarak ispatlamaları gerekir (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 96-97). Hıristiyanlar babalığı ilahi sıfat saydıkları için eksikliklerden münezzeh görmüşlerdir. Bu durumda oğulun baba olması noksanlık ifade ettiği için görüşleri isabetli olmamıştır.

Melkaniyye mezhebinin "cevher unsurdan başka bir şeydir" fikrine karşılık, Kadı Abdulcabbar şu soruları yöneltmektedir: "Cevher ondan farklı bir şey olmadığı halde nasıl onun dışında olur? Nasıl akıl ediyor? Eğer bu doğru ise gerçekte cevherin ondan farklı bir şey olması nasıl uygun olacak? Eğer gerçekte böyle ise cevherin onun varlığından gayri oluşundaki tenakuz ne olacak?" O'na göre unsur üç tane

olunca ve cevher de bunun dışında sayılınca, o zaman dördüncü bir varlık için iki varlık daha kabul edilmiş olacağından bu fikir makul değildir. O'na göre eğer cevher olmaları açısından unsurların tek bir varlığa dönüştüklerini düşünüyorlarsa o zaman kendilerinin "cevher ondan başkadır" sözüyle çelişkiye düşmüş olurlar. Onların cevher dördüncü bir varlığın parçasıdır demeleri de doğru olmadığı gibi üç unsurdan biridir demelerini de Kadı Abdulcabbar (1962-1965, s. 97) eleştirmiştir. Burada onların, o dördüncü bir unsur değildir demeleri ile ondan farklı bir cevherdir demeleri arasında bir fark yoktur. Bütün bu deliller, onların bu düşüncelerinin muhal olduğunu ortaya koymaktadır.

Hristiyanlara göre ilahın unsursuz cevherden ayrı, unsurun cevhersiz veya ikisinin bir arada olması mümkündür. Eğer ilah cevher ise onlara göre cevher unsursuz olarak vardır, o zaman onların baba, oğul ve kutsal ruhu ilahlıktan çıkarmaları zorunlu olur. Kadı Abdulcabbar'a göre Hristiyanlar, eğer ilah için "cevhersiz olarak unsurdur" derlerse, o zaman ezeli olan cevherin ilah olmadığını söylemeleri de zorunlu olur ki bu da onların görüşlerini terk etmeleri anlamına gelir. Ona göre, onlar "cevher üç unsurdan oluşan bir yapıdır" diyorlardı; eğer ilah o ikisidir derlerse o zaman baba, oğul ve kutsal ruhun ilah olmadığını söylemeleri gerekir; kim böyle bir ilaha iman ederse, bir ilaha iman etmiş olmaz, kim inkâr ederse bir ilahı inkâr etmiş olmaz. Bir kişinin "Bu üçtür, ondan başka bir şey yoktur sözünün, bu üçtür ve onunla beraber bir şey daha var" sözü gibidir. Bu o şeyin üç dışında başka bir şeyin de varlığını gerektirir ki bu ise o şeyin ispatını veya inkârını gerekli kılar. Bu birdir ve bir sözü onun bir olduğunu gerektirir. Bunun üzerine sayıları artırmayı gerektirmez. Kadı Abdulcabbar'a göre Hristiyanların "unsurların tek cevher olması gerekir" sözünün anlamı, onların tek cevherin varlığını ispatlamalarını gerektirir. Bu durumda "Unsurlar cevherdir, Cevher ise başka bir cevherdir" demeleri gerekir. Bu onlara iki cevheri ispatlamaları sorumluluğunu getirir ki bunu da onların çelişkisi olarak Kadı Abdulcabbar (1962-1965, s. 98-99) vurgulamaktadır. Burada eğer Hristiyan mezhepleri, unsurların cevher olmadığını ileri sürerlerse, o zaman unsurların tek cevher olduğu konusundaki bütün fikirleri boşa çıkmış olur.

2. Teslisin Ezeliliği ile ilgili Görüşlere Eleştirisi

Hristiyanlar, teslisin unsurlarının ezeliliğini savunmuşlardır. Teslisin ezeliliği konusunda onların "gerçekte ezeli birdir iki değil" görüşünü Kadı Abdulcabbar deliller getirerek eleştirmektedir. O, Hristiyanların ilah üç unsurdur dedikleri takdirde, tek sıfat ile onun üç özel sığata dönüşmeyeceği ve bu durumda Allah'ın bir olduğu delilinin onların görüşünü iptal edeceğini savunmaktadır. Aynı şekilde kadim varlığa yaratmada ortak olan şeylerin, zatında diğer unsurlara ezeli olarak yansması muhal olduğu için onların görüşlerini yine geçersiz kılar. Çünkü bu esas unsurlar ezeli olduğu zaman, Baba'ya has olması doğru olmadığı gibi kutsal ruh ve oğul için de mümkün olmaz. Bu düşünce oğulun varlığının baba, babanın varlığının oğul; babanın varlığının kutsal ruh, kutsal ruhun varlığının baba olmasını gerektirir. Kadı Abdulcabbar'a göre bu durumda, oğul oğuldur, ancak ezeli olan babaya yaratmasında ortak olduğundan, onun da yaratmada onun misli olması gerekir. Yine oğulun babadan bir kelime ve ilim olması gerekir ki oğul onun yerine geçmiş olsun. Bu kelime ile ilim sonsuza kadar devam eder. Veleve ki oğul oğuldan olsa bile, o da baba gibidir. Kutsal ruh konusunda da benzer şekilde Baba için kutsal ruh denildiği zaman, kutsal ruhun ruhu şeklinde sonsuza dek devam eder. Bu görüş ise kaçınılmaz olarak oğul için kutsal ruh, kutsal ruh için de oğul olmayı gerektirir. Kadı Abdulcabbar'a göre, Baba için kutsal

ruh ve oğulun beraberliği, O'nun ezeli olarak şekillenmesi açısından gereklidir. O zaman onların baba için söyledikleri "müştereklik" sözü geçersiz olur. Baba'nın ezelikte varlığı oğul ve kutsal ruha muhtaç olduğu için o zatına dönmez, illetine döner (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 87-88). Eğer bu şekilde baba illetine (kutsal ruh-oğul) dönerse alim olması doğru olur. Kelime ve ilim olan oğulun da varlığı doğru olur ve müşterekliği devam eder. Böylece ona atfedilen sıfat da doğru olur.

Kadı Abdulcabbar'a göre Hıristiyanlar, üç şahsın (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) ispatı konusunda Kutsal Ruh ezelikte Baba'ya hayat, Oğul'u da âlim olarak düşünmeleri konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Onların varlık hakkında üçün bir, birin üç olduğu şeklindeki düşünceleri makul olmadığından, üç iken birdir demeleri veya bundan başka bir şey söylemelerinin de sonucu değiştirmediklerini Kadı Abdulcabbar (1962-1965, s. 90) belirtmektedir. Diğer taraftan Hıristiyanların ezeli varlık konusunda: o, tek cevher olması yönüyle unsurlardan meydana geldiği için muhtelif olması noktasında varlığın birleşmiş olması gerektiğinden, o birleşiktir, farklıdır" demelerinin onları ilgilendirdiğini Kadı Abdulcabbar belirtmektedir. Ona göre eşyanın varlığı birleşmiş, muhtelif ve pürüzsüzdür. Ancak eşyanın varlık olarak birleşmiş, zata ait olmayan bir sıfat konusunda da muhtelif olmasını söylemek mümkün değildir. Bilakis bu durum ancak anlam olarak gerçekleşmesini mümkün kılar. Çünkü Hıristiyanlar Babanın cevherinin pürüzsüz, âlim ve diri olduğunu, diğer unsurların da aynı özelliklere sahip olduklarını belirtmektedirler. Ancak bu durumda onların fikirlerini ispat etmeleri gerekir (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 92). Burada bir şeyin varlığının başkası için örnek, eşsiz olması ile kendisi için muhalif olması veya var olması ile yok olması arasında fark yoktur. Sıfatlar konusunda açıklandığı gibi onun muhalif varlığı, uygun olan varlığın ispatını gerektirir ki bu da onların unsurlarda farklılık kabul etmedikleri ortaya çıkarır.

3. Teslisin Hayy, Konuşan ve İlim Sahibi Olması ile ilgili Eleştirisi

Hıristiyanlardan bazıları, insanın yaşayan, konuşan ve ölümlü olması sebebiyle bir insan olduğunu, aynı şekilde İlah'ın da hayy, konuşan ve var olan bir cevher olduğunu söylemiştir. Kadı Abdulcabbar bu düşünceyi insan konuşan, canlı ve ölü olduğundan, canlılık onun bünyesinde farklı bir şey olarak ortaya çıktığı için büyük bir hata olarak görmektedir. Gerçekte insanda bu sıfat olmaksızın söylendiği gibi olsaydı doğru olurdu, ama İnsan tek unsur değil, her biri farklı olan unsurlardan oluşmuştur. Bu durum unsurların tek cevher olmayacağını zorunlu kılmıştır. Hıristiyanlara göre, bünye genel bir cevher olarak kabul edilirse, bu cevher özel bir cevher olur. Onların bu söylemi insan için her bir parçasının diğerini desteklediği şeklindeki fikri desteklemiş olur. Böyle olunca da unsurlardan her biri için bir hüküm ve sıfat edinmiş olurlar. Bu da onların dayandığı bütün görüşleri çürütür. Ancak birçok parçadan yaratılmış insanın tek ve canlı sayılması doğru olur. Kendini oluşturan birçok parça ile ancak yaşama hakkını elde etmiş olur. Kadı Abdulcabbar'a göre ezeli olan Yüce Yaratıcının ise kendinden başka özel bünyelerle varlığını devam ettirmesi doğru olmaz. Çünkü bu şekilde bir varsayım, onun sonradan meydana gelmiş bir varlık olmasını gerektirir. Aynı şekilde Hıristiyanlara, Allah bir cevher ve üç unsurdur demeleri ile O üç unsurlu bir tek cevherdir demelerinin farklı olmadığı söylenebilir. Bu durumda eğer "unsur yönünden farklı, cevher olarak birdirler" derlerse, onlara denilir ki; "cevher olması bakımından farklı, unsur bakımından bir diyen siz değil misiniz?" Eğer onlardan birisi de "ben tek cevher sözüyle tek sıfatlanmış ve üç unsur sözüyle de onun varlığının ezeli, hayy ve mütekellim olduğunu kastediyorum" derse, bu durumda, bu görüş anlam yönünden Hıristiyanların

görüşlerine muhalif olduğundan, bu açıklamalara itibar etmeyeceğini Kadı Abdulcabbar (1962-1965, s. 104-105) ifade etmektedir. Burada Hristiyanlar, üç unsurun gerçekte tek cevher olarak oğulda birleştiği görüşündedirler. Ancak ezeli olan varlık gerçekte tek bir şey olduğundan onların bu birleşme görüşü isabetli değildir.

Hristiyanların, “Babanın varlığı kadir olmaksızın hayy’dır ve bu şekilde olması doğru olur” şeklindeki sözlerini Kadı Abdulcabbar, doğru bulmadığı gibi, O’nun varlığının âlim olmaksızın hayy olmasını da doğru görmez. Çünkü iki durumda da hayy’ın ikisinden arınmış olması gerekir. Görünüşte ikisinin durumu birleşik olduğu için O’nu bazı yönleriyle hayy olmaksızın ilimden, kudretten arınmış olarak akılla kavrarız. Şüphesiz hayy için onların ilim ve kudret olarak herhangi birinden ayrı tutulması bir eksikliktir. Eğer Hristiyanlar, Baba hayy olduğu için, O’nun etkin yaratıcı ilah olması zorunludur derlerse, bu durumda onların “İlah üç unsurdur” görüşleri geçersiz olur. Eğer fikirlerinin devamı için hayy üç unsurdur derlerse, o zaman hayatın diri olarak babayla birlikte bulunması gerekir ki bu da Kadı Abdulcabbar (1962-1965, s. 92-93) tarafından imkânsız görülmektedir. Çünkü illet kendinden başka bir hüküm gerektirdiği zaman kendisiyle birlikte başka birinin hükmünün geçerliliği kalmaz. Bu sebeple ilmin varlığının âlim olarak hem kendinde hem de başkasında bulunması uygun olmaz. Eğer alim olursa o zaman başkasının varlığının alim olmasını da gerektirir. Hristiyanların hayatı diri olarak kabul etmeleri durumunda, bu sıfat kendisiyle beraber başkası için de gerekli olur. Bu durumda hayatı hayy olarak görmeye mecbur olurlar ki bu da sonsuza dek unsurların ispatını gerektirir. Aynı şekilde baba olarak kabul ettikleri hayy’ın kendinden başka bir hayata ihtiyaç duymadığını da kabul etmeleri gerekir.

Kadı Abdulcabbar, üstadımız dediği Ebu Ali’nin üç unsur konusunda Hristiyanlara yönelttiği eleştiriyi şöyle sıralamaktadır: “Üç unsuru, Yüce Yaratıcının varlığından oluşan fail, alim veya hayy olarak düşündüğümüzde, O’na ilim isnat etmiş olursunuz ki bu oğuldur, kelime ve ruh ise hayattır. Fiilin ancak kadir olandan olması doğru olduğu için O’nda bir kudret de tespit etmeniz gerekir. Bu durumda fiil kadir olan failin varlığına ihtiyaç duyar ve varlığını alim, hayy olarak devam ettirir ki O’na da idrak, görme ve duyma isnat etmeniz gerekir. Ayrıca ‘hayy’ olanın müdrik, işiten ve gören olması gerektiğinden O’na irade de isnat etmelisiniz. Fail olan fiilleriyle ve onların bilgisi elinde olması gerektiği için, O’nun aziz, azim ve tek olması noktasında varlığının da iradeli olması gerekir” (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 92). Hristiyanlar, hayatın diğer unsurların da hayatı olduğunu veya ilimin diğer unsurların da ilmi olduğunu söylediklerinde, onların üç etkin (fail) ilahı ispatlamalarını gerekir. Kadı Abdulcabbar’a göre eğer Hristiyanlar, fail insan olduğu için onun ilah olması gerektiğini söylerlerse o zaman da onların ilah üç unsurdan meydana gelen tek cevherdir fikirleri geçersiz olur. Diğer taraftan Hristiyanların “fiil üç unsurun fiilidir” sözleri ise onların her birinin fail olmasını gerektirir ve sonuç olarak her birinin hayy ve kadir olmasını zorunlu kılar. Bu da her birinin varlığının ilah olmasını zorunlu kılar ki onların bu fikirleri de kabul edilmez. Yine Hristiyanlar üçünün fiili tek fiildir derlerse, söylediklerine bir şey denilemez. Çünkü fiil tek olunca üç failin ispatı gerekmez, yalnızca tek failin ispatı gerekir (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 94). Burada Hristiyanlara tek fiilin iki fail için mümkün olmadığı, bir fiilin ancak birinden olmasının doğru olduğu, diğerinin bunu bırakmasının doğru olacağını söyleyebiliriz. Neticede her fiil kendinden başka sahibinin olmasını imkânsız kıldığı için Hristiyanların yorumu geçersiz olmaktadır.

Hıristiyanların, Baba'nın varlık olarak konuşan ve canlı olması zorunlu, aksi durumda varlığının eksik olacağı sözlerine gelince, o zaman onların O'nun varlığını ezeli, kadir, işiten, gören ve anlayan olarak kabul etmeleri zorunlu olur. Tıpkı konuşma ve canlı olma konusunda olduğu gibi, O'nun varlığı cevher olma yönüyle bu şekilde uygun olmayıp mana yönüyle olursa birçok unsuru daha ispat etmek zorunda kalırlar. Onların "canlı ve konuşanın varlığı, cevherin kendindedir" sözü muhaldir. Çünkü cevherin kendinden olan şeyin onun hükmünde olması uygun olmaz. Ancak ondan farklı olursa uygun olur. Eğer cevher, cevher olduğu için canlı ve konuşma sıfatı ile sıfatlanırsa, o cevherin bir özelliği olarak böyle olması zorunludur ve üçüncü bir özellik olarak konuşma ve canlı özelliğine dahil olur, aksi taktirde illetliliği geçersiz olur. O ikisi zaten iki özellik olarak iki haslet olduğu için, üçüncü bir haslet söz konusu değildir. Natik ve hayy olan bir cevherin sadece illetine dayanarak hayy ve natik olması sebebiyle ilah olduğunu söylemeleri gerekir ki bu ise bütün hayy ve natik olanların ilah olmaları fikrini ortaya çıkarır. Hatta Kadı Abdulcabbar'a göre (1962-1965, s. 101) bu düşünce melek, cin ve insanların da ilah olmasını gerektirir. Melekler noksan oldukları için evlenmez ve anne-baba olmazlar. Ancak meleklerin insandan daha faziletli ve mertebe açısından daha yüksek oldukları bir gerçektir.

4. Teslisin Unsurlarının İttihadına Yönelik Eleştirisi

Bazı Hıristiyanların, Mesih'in ittihadının (birleşmesi), ilahi ve insani olarak iki cevherden oluştuğu ve her birinin ondan bir cevher olduktan sonra teke dönüştüğü şeklindeki görüşleri, onları diğer Hıristiyanların görüşlerinden uzaklaştırmıştır. Kadı Abdulcabbar bu görüşleri, Hıristiyanların ilk dönemlerinde yaşayan bazı grupların fikirleri olarak aktarmakta ve iki yönden hatalı bulmaktadır. O hatalardan birincisi, fikirlerin Arap diline göre icra edilmesi olduğu için, bu şeriat açısından hoş görülmemektedir. İkincisi O'nun sıfatlarının kısıtlanmasıdır. Hıristiyanların "O, hayy, ezeli ve mütekellimdir" şeklindeki görüşleri, Allah'ın varlığının kadir, müdrik, mürid, semi, basar olarak sıfatlanmasını nefyettiğinden bu söylemlerinin onları inkâra ve dolayısıyla küfre götürdüğünü Kadı Abdulcabbar (1962-1965, s. 106) ileri sürmektedir. Kadı Abducabbar'a göre Hıristiyanların üç unsurun birleşme fikrinin iki anlam taşıdığını, bunlardan biri unsurun parçası olan şeyin İsa ile birleştiği, diğeri de birleşen şeyin üç unsurdan oluşan cevher olduğu şeklindedir. Ona göre eğer Hıristiyanlar, "Oğul onunla birleşti" derlerse, o zaman Oğul yaratıcı, fail ve ilah olur veya yaratıcıyı babası olmayan oğuldan müteşekkil kelime olan babanın yaptığını söylemeleri kaçınılmaz olur. Lakin birinin dilemesi öbürünün de dilemesini zorunlu kılar. Eğer Hıristiyanlar "İsa, ilah ve insan zatına sahip olursa ikisinin cevheri aynı olur" veya "ittihad ikisinin zatının bulunduğu şekil üzerine olmalıdır" derlerse, bu durumda İsa'nın ona yakın veya taraf olması kaçınılmaz olur (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 114). Ayrıca Kadı Abdulcabbar, Hıristiyanlardan "O hulul etti; yakın olmadı" sözünü söyleyenleri de iki açıdan eleştirmiştir: Ona göre ya İsa'ya Allah bütününü hulul etti veya ondan bir cüz olarak hulul etti demek zorundadırlar; eğer onunla birleştiyse o zaman O ve İsa iki cevher ve iki zat olarak çıkamaz. Eğer Hıristiyanlar Tanrı ve İsa için daha önce anlattığımız Ya'kubiye Mezhebinin "iki cevher tek cevher oldu" görüşüne paralel, bir oldu veya bu birleşme iki zat ve iki cevher çıkardı ve bu iki cevher ve zat bir oldu diyorlarsa, onların bu görüşü sonsuza dek birleşmeyi de zorunlu kılar (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 115-116). Burada Hıristiyanların İsa'nın ölümü veya çarmıha gerilmesi olayında, cevherin ondan çıktığı veya olduğu gibi birleştiği şeklindeki görüşleri sebebiyle İsa'ya tapınmalarını geçersiz kılmaktadır.

Yine Kadı Abdulcabbar'a göre Hıristiyanlar, İsa'nın cismine birleşen ilahın, kadir olan ilah olduğuna, uygun olmayan bir vuku şekliyle onda zuhur ettiğine ve onu ilahlaştırdığına inanmaktadırlar. Bu birleşme Allah'ın oğlu ve kelimesi şeklindedir. O, Hıristiyanların İsa'ya tapınmaları konusundaki fikirleri iki açıdan değerlendirir: Birincisi ilah onunla birleşti fikridir ki bu nedenle onun insani yönüne tapınmayı değil, ilahi yönüne tapınmayı hak etmektedir. İkincisi, oğul ona birleşti, o da baba gibi tapınmayı hak etmiştir. Ona göre Hıristiyanların "İsa iki cevherdir" sözleri onun lahut (ilahî) ve nasut (insani) olduğunu, "Onunla birleşti" sözleri ise ilah olmasını gerektirmektedir. Diğer taraftan Hıristiyanların "cevher veya oğulun üç unsuru kapsadığını" söylemeleri, onların birleşme konusundaki geçersiz sözleri bu iki yönü de geçersiz kılmaktadır. Kadı Abdulcabbar'a göre Hıristiyanlardan kim bu birleşmenin "meşiet"¹⁴ manasında olduğunu söylese, o zaman bu görüşleri üç kısma ayrılır: 1- O ikisinin meşieti farklıdır, ama meşiette ittifak etmeleri zorunludur. 2- Lahut'un dilemesi Nasut'un da dilemesidir. 3-Nasut'un dilemesi, Lahut'un da dilemesidir. Hıristiyanların "ittihad ile lahut'un dilemesi nasut'un dilemesine dönüştü" şeklindeki sözlerine binaen Kadı Abdulcabbar, ezeli olan yüce insan ve ezeli olan Allah'ın iradesinin tek bir mahalde olmayacağını, bu sebeple onların fikirlerinin geçersiz olduğunu (1962-1965, s. 116-117) belirtmektedir

5. Baba ve Oğul Nitelendirmelerine Eleştirisi

Hıristiyanlara yöneltilen eleştirilerden biri de baba ve oğul nitelendirmeleridir. Tanrı için baba ve oğul nitelendirmelerine Kadı Abdulcabbar da çeşitli eleştiriler yapılmıştır. O'na göre Hıristiyanlardan her kim Baba için, oğulluk ve keramet anlamında mesih'in babası ifadesini kullanırsa bu düşünce onların "Baba" fikrini geçersiz kılar. Baba için ölüden canlı çıkması doğru olmadığı gibi, ölü iken onun oğlunun olması da uygun olmaz. Ona göre bununla ancak baba ve oğulun tertipte, ihtisasta ve ahkamda aynı şeylerle alakalı olması istenir ki bu ise ezeli olan Allah hakkında düşünülemez. Bu görüşe göre bütün peygamberler Allah'ın oğul edinmesi yönüyle onun oğlu olurlar. Ancak Kadı Abdulcabbar'a göre bu, İsa için diğerlerinde olmayan özel bir durumun varlığı gibi bir zorunluluk ortaya çıkarır. Gerçekten insanın benzeşme ve kardeşlik cihetiyle başkalarını kardeş ve oğul edinebileceğini ve Hıristiyanlardan "Allah bu anlamda evlat edindi." ile "O başkalarını kardeş edindi" diyen arasında hiçbir fark olmadığını Kadı Abdulcabbar (1962-1965, s. 106-107) vurgulamaktadır. Burada Hıristiyanların "Allah babadır ve onun oğlu vardır" şeklindeki görüşlerinin yanlış ve geçersiz olduğunu söyleyebiliriz.

Hıristiyanlar İsa'yı, Allah erkek olmaksızın yarattığından, O'nu Allah'ın oğlu olarak nitelendirmişlerdir. Kadı Abdulcabbar eleştirisinde, Adem'i de Allah erkeksiz ve kadınsız yarattığından, bu durumun O'nun için de geçerli olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre eğer İsa, başkasının terbiye edilmediği bir şekilde terbiye edildi ve bundan dolayı ona onun oğlu denmesi caizdir derlerse, bu durumun bütün peygamberler için caiz olduğu söylenir. Ancak emzirme, yedirme ve içirme gibi sorumluluk alma Allah için uygun değildir. İsa'nın annesi tarafından eğitilmesi diğer insanlardan farklı değildir. Bir kişi hakkında Allah'ın bunları yaptığı düşünülürse, Adem bu konuda İsa'dan daha yakındır. Çünkü Allah onu özel kılmış, yaratmış, terbiye etmiş, ona cennetinde içirmiştir. Bütün bu işler Adem için daha orijinal ve ilktir. Eğer İsa O'nun oğludur denilirse bu durum Adem için daha öncelikli olur (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 109-110). Mantık silsilesi içerisinde bu görüşler değerlendirildiğinde, Hıristiyan mezheplerinin konu ile ilgili görüşleri boşa çıkmaktadır. Kadı Abdulcabbar, şeyhimiz diye

¹⁴ Allah'a emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olması anlamında nispet edilen sübuti sıfatlardan biridir.

nitelendirdiği bir zattan şöyle bir bilgi nakletmektedir: Hakikatte oğulluk, doğan bir kimse için makul bir şekilde mecazi olmamak kaydıyla iki insandan (anne- baba) olur. Ona göre Allah için mecazi anlamda "O'nun oğlu" denilmesi doğru olmadığı gibi bir fayda da sağlamaz. O, Mecazın kıyaslanmayacağını da bilir. Örneğin bir genç kendi cinsinden olduğu halde yaşlı birisine "Ey oğlum" derse bu hoş karşılanmaz. Hayvan ve cansızlar için de "bu onun oğludur" demek uygun değildir (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 110). Burada ezeli olan Allah'a cisim olan bir şeyle muhalefet, bizzat onun zatına yapıldığı için onun zati hakkında kullanılması doğru değildir.

Kadı Abdulcabbar, Hıristiyanlara "size göre eğer Mesih hakkında o Allah'ın kelimesi ve ruhudur denilse, o zaman İncil'de onun Allah'ın oğlu olduğunu söylemeniz nasıl uygun olur?" şeklindeki soruyla eleştiri getirmektedir. O, İsa için "O, Allah'ın ruhudur" sözünün anlamının, insanların dinlerini onunla diriltmelerinden dolayı olduğunu söylemiştir. Tıpkı kâinattaki varlıkların cesedinin onun ruhlarıyla diri olması gibi. Bu anlayış kelimeyi ve ruhu genişleterek bizden her birimizin ona ihtiyaç duyduğu şekline dönüştürülmektedir (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 112). İsa'nın Allah'ın kelimesi olarak isimlendirilmesi gerçek anlamda kelime olması anlamına gelmez. Çünkü kelime dizilmiş harflerden oluşur ve İsa bir varlık olduğu için O'nun varlığının kelam olması doğru olmaz. Ancak insanları hidayete erdirmesi ve yaratılışı açısından Allah'ın kelimesi denilebilir.

Kadı Abdulcabbar, Kur'an ayetlerinden ruh ile ilgili örnekler vererek konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. O'na göre Şura, 52'de Allah: "*emrimizden sana ruhu vahyettik...*" ve Kadr, 4'te "*Melekler ve Ruh (Cebrail) o gecede, Rablerinin izniyle her türlü iş için inerler*" ayetlerindeki durum Cebrail ve Kur'an'ın Allah'ın oğlu olmasını gerektirmediği gibi, İsa konusunda da aynı şekilde oğul olmasını gerektirmez. Allah'ın "*sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflemiştir...*" (Secde, 9) ayetine gelince, burada ruhtan maksat gerçekte ruh değildir. Çünkü böyle düşünülmesi Allah için muhaldir. Buradaki durum Hz. Adem kıssasındaki gibidir. "*Hani Rabbin meleklere... Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin*" demişti" (Hicr, 29). Bu ayetlerdeki ifadelerin gerçekte Allah'ın ruhu anlamında olmadığını ve onun da (Adem) Allah'ın oğlu anlamına gelmediğini, İsa hakkında da durumun aynı olduğunu Kadı Abdulcabbar (1962-1965, s. 112-113) vurgulamaktadır. O'na göre, eğer Hıristiyanlar fiilin faile dönüşmesinde olduğu gibi "makul olan oğul yaratıldı ve babaya dönüştü; baba ve oğul olarak devam etmelerinde çelişki yoktur" derlerse, ilahın fail olarak var olmasında da çelişki olmadığı düşüncesi ortaya çıkar. Bu durumda onların, O'nun varlığını var ve ezeli saymamaları uygun olmadığı için "O, üç boyuta sahip parçalardan meydana gelmiştir, çünkü ayrı parçalardan meydana gelen cisimdir ve sonradan olmuştur. Bu aynı zamanda her birinin ezeli olduğu unsurlar anlamına gelir. Ezelinin mana olarak alim ve hayy olması gibi" demeleri zorunlu olur (Kadı Abdulcabbar, 1962-1965, s. 96). Burada babanın ezeli ve var sayılması, yokluğunun ve sonradan oluşunun ispatından sonra uygun görülmez. Bu durumda unsurlardan her biri, diğerinden farklı olarak onu vasıflandırdığı için onların görüşlerini geçersiz kılar.

Sonuç

Hıristiyanlığın doğduğu ve yayıldığı coğrafyaların dini ve felsefi mirasının etkisiyle teslisin unsurları hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Teslis inancı ile ilgili Miladi II. yüzyılda başlayan tartışmalar daha sonraki dönemlerde artarak devam etmiştir. Din adamları arasında yapılan

toplantılarda (konsil/sinod), unsurlar hakkında ileri sürülen görüşler hararetle tartışılmış, neticede aforozlar ve bölünmeler gerçekleşmiştir. Bu tartışmalar bir inancın merkezinde yer alan ve ilah olarak nitelendirilen bir varlığa atfedilen sıfatlar üzerinden yapıldığı için, O varlığın zatına uygun düşmeyen fikirlerin ortaya çıkması doğal olarak eleştirilere sebep olmuştur. Tanrı ve İsa için Baba Oğul nitelendirmesi, bazı Hristiyan mezhepleri ve din adamlarından çeşitli tepkilerle karşılanmıştır. Bu noktada Hristiyanlığın ilk dönemlerinde Melkaniyye'nin Tanrı ile İsa'yı özde bir kabul etmesi, Nesturilerin Tanrı ile İsa arasındaki ayrılığı vurgulayan ve aralarında irade birliği olduğunu söylemesi, Yakubiler'in bu inançlara ters düşen ve İsa'da tek bir ilahi tabiatın varlığını kabul eden görüşleri, İsa'nın yaratılmış bir insan olduğunu gösteren İncil ifadeleri ve İslam'ın İsa algısı teslis konusundaki eleştirileri her zaman gündemde tutmuştur.

Bu konularda Yakubi, Nesturi, Melkit ve Maruni gibi kiliselerin teslis ve unsurlarına yönelik yorumları noktasında en ciddi eleştirileri Kadı Abdulcabbar yapmıştır. O, eleştirilerini Baba Oğul, teslisin unsurları, unsurların cevher olarak nitelendirilmesi, İsa'ya atfedilen lahuti ve nasuti tabiatların kadim ve hadis olmaları; Mesih'te birleştiği iddia edilen ilahi ve insani tabiatın karakterinin yarattığı mantıksal çelişkiler üzerine bina etmiştir. Kadı Abdulcabbar, yaptığı eleştirilerle hem kendi döneminde hem de daha sonraki dönemlerde Hristiyan mezheplerine eleştirel düşünce boyutuyla öncülük etmiştir. O aynı zamanda İslam alemine de bu konuda rehberlik etmiştir. Daha sonraki dönemlerde Hristiyanlığa ve Hristiyan mezheplerinin görüşlerine eleştiri bağlamda fikir beyan eden Şehristani, Fahreddin Razi, Cahız, Taberi ve Gazzali gibi yazarların büyük oranda Kadı Abdulcabbar'ın düşüncelerinden yararlandığı, onun kullandığı mantık ve kavramları kullandıkları bir gerçektir.

Netice olarak günümüzde de Hristiyanlar, teslisin unsurları ile ilgili yaptıkları yorumlarla her durumda mantık kurallarını aştıkları için, konunun imani bir mesele olduğunu ileri sürerek problemin üstesinden gelmeye çalışmaktadırlar.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.



Kaynakça

- Albayrak, K. (1997). *Keldaniler ve nesturîler*. Vadi Yayınları.
- Aydın, M. (1982). Hıristiyanlıkta teslis doktrini ve hıristiyan i'tizalleri. *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 5, s. 141-156.
- Aydın, M. (1998). *Müslümanların hıristiyanlara karşı yazdığı reddiyeler ve tartışma konuları*. TDV Yayını.
- Bihlmeyer, K. & Tuchle, H. (1971). *I. ve IV'ncü yüzyıllarda hıristiyanlık* (Çev. Antun Güral). Güler Mabaası.
- Çamsun, M. G., Günay, D., Artuç, M. & Arbinet, R. (2004). *Hıristiyanlık tarihi*. Yeni Yaşam Yayınları.
- Çelik, M. (1996). *Süryani tarihi, I*. Ayraç Yayınevi.
- Dvornık, F. (1990). *Konsiller tarihi, İznikten II. Vatikana* (Çev. M. Aydın). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ebu Zehra, M. (1978). *Hıristiyanlık üzerine konferanslar* (Çev. Akif Nuri). Fikir Yayınları.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve inanç sözlüğü*. Vadi Yayınları.
- Gürkan, L. S. (2011). Teslis, *DİA*, 40, s. 549-552.
- Has, K. (2005). Yeni ahit metinlerinde geçen uluhiyetle ilgili cümleler üzerine bir tahlil çalışması. *Dini Araştırmalar*, 7(21), s. 51-66.
- Işık, R. (2013). *XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda osmanlı deoleti idaresinde lübnan marunileri*. Sage Yayıncılık.
- Kadı Abdulcabbar (1382-1385/1962-1965). *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, (Tah: M. Muhammed Kasım), 5. s. 81-150.
- Kaplan, İ. (2006). *Erken dönem müslüman-hıristiyan teolojik ilişkileri* (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kelly, J. N. D. (1978). *Early christian doctrines*. Harper and Row Publishers.
- Kitab-ı Mukaddes* (2001). Yeni Yaşam Yayınları.
- Komisyon (1999). *Dinler tarihi ansiklopedisi*, (Yay. Yön: Tanju Gökçöl), 31-33. Ansiklopedi Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim Meali* (2008). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Maclean, A. J. (1954). Nestorianizm. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (Ed.), 9, pp. 323-331. Fourty Impresion.
- Michel, T. (1992). *Hıristiyan tanrı bilimine giriş*. Ohan Basımevi.
- Özcan, Z. (1999). *Agustinus'ta tanrı ve yaratma*. Alfa Basım Yayım.
- Schimmel, A. (1999). *Dinler tarihine giriş*. Kırkambar Yayınları.
- Şehristani, M. A. (2014). *el Milel ve'n-nihal, dinler ve mezhepler tarihi* (Çev. Muharrem Tan). Kabcacı Yayıncılık.
- Troll, C. W. (t.y.). *Müslümanlar soruyor hıristiyanlar yanıtıyor* (Çev: Robert Kaya). Orhan Matbaacılık.
- Waardenburg, J. (2011). Teslis, *DİA*, 40, s. 548-549.
- Weigall, A. (2002). *Hıristiyanlığımızdaki putperestlik*, Ozan Yayıncılık.
- Yurdağür, M. (2001). Kadı Abdulcabbar, *DİA*, 24, s. 102-105.



ERZURUM'DA YENİ YILA GİRİŞ RİTÜELİ: 1001 HATİM

 Muhammet Nuri CEYLAN^a

Özet

Dini ve toplumsal hayat içinde kutsalla kurulan ilişki sonucunda ortaya çıkan en önemli uygulamaların başında ritüeller gelmektedir. Bereket ayinleri, felaketlerden korunma, hastalık, kuraklık ve kıtlıktan kurtulma pratikleri, yağmur yağdırma ritüelleri bu türden uygulamalara en güzel örneklerdir. Türkler, benimsemiş olduğu dinler ve kabul ettiği inançlar doğrultusunda bu yönde sayısız mistik işleme başvurmuşlardır. İslami terminolojide bu türden pratikler “rukye” ifadesiyle karşılanmıştır. “Rukye” olarak adlandırılan ve çeşitli işlemlerle iyi etme, olumsuz şey veya durumdan kurtulma yahut muhafaza altına alma uygulamaları asırlardır başvurulan yöntemlerin başında gelmektedir. Bu uygulamalar içinde yeni yıla giriş törenleri ve bu törenlerde icra edilen ritüeller önemli bir yer işgal etmektedir. Erzurum’da yaklaşık beş asırdır devam eden ve birçok dini inanış şekillerinin yanı sıra farklı gelenek, görenek ve pratiği içinde barındıran, kültürel bir miras olarak nesilden nesile aktarılan 1001 Hatim hakkında toplumsal hafızada yer alan tüm bilgi birikiminin kayıt altına alınması, bu ritüelin tanımlanması, ortaya çıkan folklor öğelerinin bilimsel düzlemde değerlendirilmesi; uygulanan pratiklerin altında yatan dini, kültürel, tarihsel ve toplumsal nedenlerin belirlenmesi çalışmanın temel gayesini oluşturmaktadır. Çalışmada, Erzurum’da her yeni yıla girişte icra edilen bu ritüelin, kimler tarafından ortaya çıkarıldığı, ritüelin hangi amaçlar doğrultusunda ve ne şekillerde tatbik edildiği, geleneğin bugünkü durumunun ve ritüele verilen ismin altında yatan sebeplerin ne olduğu, bu ritüele toplumsal yaklaşımın nasıl olduğu, dini ve toplumsal açıdan bu ritüele atfedilen önemin ne şekilde olduğu gibi sorulara cevap aranmıştır. Bu bağlamda çalışmada kullanılan temel yöntemler hem tarihi belgeler ışığında konu ile ilgili bilgileri ortaya koyma; hem de geleneğin icrasını gerçekleştirenler yahut bizzat bu geleneğe katılanlarla sahada görüşme yöntemi kullanılarak derleme yapılması ile bilgi birikiminin kayıt altına alınması üzerine kuruludur. Araştırma, asırlardır devam eden ve kültürel bir hazine olarak addedilen bu geleneğin tüm yönleriyle akademik ve bilimsel bir platformda ele alınması, tanıtılması ve bu sayede Türk kültür mirası envanterine dahlinin sağlanması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Erzurum, 1001 hatim, Ritüel, Pir Ali Baba, Kültürel miras



THE NEW YEAR'S ENTRY RITUAL IN ERZURUM: 1001 HATIMS

Abstract

Rituals are one of the most important practices that have emerged from the relationship of religious and social life with the sacred. Abundance rites, protection from disasters, disease, drought and famine relief practices, rain rituals are the best examples of such practices. The Turks have resorted to numerous religious-magical

^a Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı, muhammet.ceylan@atauni.edu.tr
Makale Geliş Tarihi: 21.05.2021, Makale Kabul Tarihi: 27.07.2021

processes in this direction in accordance with the religions and the beliefs they have adopted. In Islamic terminology, such practices have been named as “rukya”. The practices of healing, getting rid of negative things or situations or preserving them through various processes, called “Rukya”, is one of the methods that has been applied for centuries. Among these practices, the beginning of a new year ceremonies and the rituals performed in these ceremonies have an important place. The main purpose of this study is to record of all the knowledge in the social memory about 1001 Hatim, which has been going on for about five centuries in Erzurum, and consists of many religious beliefs, as well as the different traditions, customs and practice, passed from generation to generation as a cultural heritage, to define the ritual, to make a scientific evaluation of its folkloric elements, to determine the religious, cultural, historic and social reasons underlying the practices. The following questions are sought to be answered in the study. Who started this ritual performed at the beginning of each new year in Erzurum? For what purposes and in what ways is the ritual practiced? What is the current state of tradition? Why is the ritual given this name? How is the social approach to this ritual? The importance of this ritual from a religious and social point of view? In order to answer these questions, the historical documents and field study data are collected and analyzed. In the field, interviews have been done with those who perform or participate to the traditions in order to record the knowledge. The research is important in terms of addressing and introducing all aspects of this tradition, which has been going on for centuries and is considered a cultural treasure, on an academic and scientific platform, and thus providing inclusion in the inventory of Turkish Cultural Heritage.

Keywords: Erzurum, 1001 hatim, Ritual, Pir Ali Baba, Cultural heritage



Giriş

İnsanoğlu ilkel dönemlerden bu zamana, kutsal ile hep iletişim hâlinde olmaya gayret göstermiş, bunu farklı gayeler doğrultusunda ve çeşitli şekillerde yapmıştır. Bu iletişimin en önemli vasıtalarından biri törenler ve ritüellerdir. Bunlar, toplumsal hayatın gelişimiyle orantılı olarak; evreni, doğa olaylarını, yaşamı ve öteki dünya hayatını anlamlandırmak gayesiyle zaman içinde ortaya çıkmıştır. Bu yönde icra edilen ritüellerin; yılın bereketli geçmesi, Tanrı'nın gazabından kaçınmak, yaratıcı tarafından cezalandırılmaktan korunmak; arzu ve dileklerin yerine gelmesini sağlamak gibi birçok farklı amaca hizmet ettiği görülmektedir. İnsanlar bu gayeler doğrultusunda yüce yaratıcıya yahut kutsal kabul edilen üstün güce ibadetler etmiş, kanlı/kansız kurbanlar sunmuş ve çeşitli dinsel-büyüsel pratikler gerçekleştirmişlerdir. Bunlar, farklı zamanlarda çeşitli dinlere tâbi olan hemen hemen bütün toplumlarda uygulanmış, insanların düşünce dünyasında kendine özel bir yer edinmiştir. Emile Durkheim bu yöndeki uğraşları, doğaya hâkim olmak için çeşitli güçlerle insanın kendisini takviye etmesi olarak tanımlar. Ona göre din öğretileri, inançlar, ayin ve törenler insanoğlunun nesne ile mücadelesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İlkeller bu inanışları doğrultusunda; cevherlere, rüzgâra, yağmura, güneşe kısaca bütün doğaya müdahale edebileceğini düşünmüş ve bu amaçla ayinler düzenlemiştir. Tatbik edilen bu ayinler, onların isteklerini doğaya kabul ettirmesi düşüncesinde en önemli vasıtaların başında gelmiştir (Durkheim, 2020). Yapılan uygulamaların nedenlerini yahut hangi amaçlar doğrultusunda yapıldığını sınırlandırmak neredeyse imkânsızdır. Çünkü insanlar her devirde yaratıcıya toplu yahut bireysel olarak iltica etme yoluna gitmiş bunları da sayısız nedene bağlı olarak gerçekleştirmiştir.

Eski dini inançları, başlangıcından İslamiyet'i kabullerine kadar benimsedikleri dinler, özümstedikleri inanışlar ve genel itibarıyla "Eski Türk Dini" başlığı altında yapılan kapsamlı çalışmalar incelendiğinde, Türklerin çok eski dönemlerden beri; ırmaklara, dağlara, nehirlere, ağaçlara, ormanlara, güneşe, aya, yıldızlara, gökyüzüne, üstünde yaşadıkları toprağa kısaca tabiata ve kozmik dünyaya çok büyük önem atfettikleri, tabiat unsurlarının bir ruhu olduğu düşüncesi etrafında, onlara büyük saygı duydukları bilinmektedir. Türkler, doğada vuku bulan her olay ve duruma kendi inanç ve düşünce dünyaları bağlamında bir anlam vermeye çalışmış, bu çerçevede törenler, ritüeller sergilemişlerdir. Bu yaklaşımlar çeşitli inanışları da beraberinde getirmiştir. Eski Türk dini hayatının en önemli yansıması ve bütün Türk inanç sisteminde çok önemli bir yere sahip olan kültler; su kültü, ağaç kültü, orman kültü, oba kültü, tabiat kültü, yıldız kültü, güneş kültü, taş kültü, kaya kültü, ateş kültü, ay kültü, dağ kültü, doğa kültü, vs. böylelikle vücut bulmuştur. Bozkır şartları bağlamında doğa ile iç içe yaşayan ve doğanın her anını müşahade edip, hayatını bu doğrultuda şekillendiren Türkler için gerek gökyüzünde gerek yeryüzünde ve yaşanan mekân içinde cereyan eden hemen hemen her durum, bu bağlamda anlam kazanmış, onların inanış şekillerine yön vermiştir. Bu sebeple tabiat içindeki birçok unsura kutsiyet atfetmiş ve kıymet vermişlerdir. Bu kimi zaman bir dağ kimi zaman bir ağaç yahut ırmak özelinde kendisini göstermiştir. Gök gürültüsü, şimşek, yıldırım, kar, yağmur gibi gök olayları da bu minval üzere eski Türk inanç sisteminde çok önemli bir mevki işgal etmiştir. Tüm bu yönelimler yani kozmik düzen içinde var olan nesne ve durumları, kutsal kabul edip saygı gösterme hassasiyetleri çeşitli inanç ve yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Türkler bu çerçevede dua, ibadet, tören, ritüel vs. gibi pratiklerle doğa olaylarına müdahil olmak istemişlerdir. Yaz, kış, bahar, mevsimler, gece, gündüz gibi kozmik döngüsel vakitler kısaca evrensel işleyiş, onların düşünce dünyalarına, inançlarına, ibadetlerine derinden etki etmiş, dini hayatlarını biçimlendirmiş ve toplum içinde birçok ritüelin ortaya çıkmasına da önayak olmuştur (Durmuş, 2016; Gömeç, 2020; Günay & Güngör, 2019; İnan, 2020). Doğa olayları ve tarihi gelişmelerin, öteki dünyanın varlığını ve şeklini sorgulama biçimlerinin, icra edilen bu ritüelleri derinden etkilediği bilinmektedir.

Dinî tören ve ayinlerin temelinde yatan mistik düşünce ve bunları şekillendiren etkenler kadar önemli bir mevzu da zamandır. Dinsel-büyüsel pratikler incelendiğinde bunların büyük bir bölümünün belirli zaman diliminde yapıldıkları görülmektedir. Doğa olayları karşısında acziyetinin farkına varan insanlar, her ne şekilde inanıyor ve ibadet ediyorsa gücün merkezine o şekilde yönelmiş ve ritüellerle bunları somut hale getirmiştir. Bu ritüellerin -özel bir durum olmadığı sürece- genellikle yılın muayyen zamanlarında, tüm toplumu kapsayacak şekilde yapılmasına gayret edilmiştir. Belirtilen bu uygulamalar, genellikle yılbaşlarına yahut mevsimsel dönüşüm zamanlarına denk getirilmiştir. Abdülkadir İnan bu törenlerin genel itibarıyla iki farklı dönemde icra edildiğini vurgular: Muayyen vakitlerde yapılan ayinler ve tesadüfî olaylar sonucunda yapılan özel ayin ve törenler. İnan'ın belirtmiş olduğu muayyen vakitlerde yapılan ayinlerin; genelde yaz, ilkbahar ve güz dönemlerinde tatbik edildikleri bilinmektedir. Çünkü bu dönemler, toplum için sosyoekonomik açıdan büyük önem arz eden zaman dilimleridir. Yaşamını sürdürmek ve ihtiyaçlarını elde etmek için doğa şartlarına bağlı olan insanlar; ekip-biçme, ava çıkma kısaca hayatlarını idame ettirme doğrultusunda zaman kavramına çok dikkat etmişlerdir. İnsanlar, bu döngü içinde en önemli zamanların, eski yılın bittiği yeni yılın başlangıcı olan dönemler olduğunu düşünmüş, buna binaen birçok tören ve ritüel gerçekleştirmişlerdir. Bu durum

yeni yılı olumlu manada şekillendirme, kutsama ve kendi kontrolü içinde bir düzene sokma inancının sonucudur (İnan, 2015). Belirli zaman dilimlerine yayılan bu uygulamaların kitlesel oluşu ve muayyen dönemlerde icra edilmeleri, toplumların düşünce dünyasında derin izler bırakmış ve her daim toplum nezdinde yaşatılma eğilimi göstermiştir.

Hayatı anlama ve kutsal olanla bağ kurma isteği; mistik uygulamalarda önemli bir çeşitlenmeye sebep olur. Çünkü her toplum farklı bir inanca sahiptir ve her toplumun inancını yansıtmaya şekli de bir o kadar farklı ve kendine özgüdür. Burada önemli olan toplumların bu uygulamaları; dinî görüşlerine, düşünce dünyalarına, sosyoekonomik düzenlerine, kültür seviyelerine göre ne amaçla yaptıkları ve ne şekilde tatbik ettikleridir. Türklerin, Müslüman olmadan önce ortaya koydukları tören ve ritüellerde Şamanizm, totemizm, animizm ve kült olarak addedilen çeşitli inanç biçimlerinin derin izlerini görmek mümkündür. Bu dönemlerde Türkler, doğa ile iç içe yaşamış ve göçebe bir hayat tarzı benimsemiş; gök, yer, su, hayvanlar, tabiat gibi birçok unsur özelinde çeşitli tören ve uygulamalar gerçekleştirmişlerdir. Orta Asya'dan Anadolu'ya göç ettikleri süreç içinde de Türkler kabul ettikleri dinler ve benimsedikleri inanışlar etrafında bu uygulamaları en canlı şekilde yaşatmış ve yüzyıllar sonra dahi çeşitli ritüeller etrafında birleşme eğilimi göstermişlerdir. İslamiyet'i kabulünden sonra da Türkler, bu yönelimlerini tamamen unutmamış, eski inanç ve uygulamalarını İslamiyet ile yoğurmuş ve günümüze kadar getirmişlerdir (Günay & Güngör, 2019). Fuzuli Bayat, Türklerin İslamiyet öncesi ve sonrasında ortaya koymuş oldukları birçok uygulamanın temelinde mitik yönelimler olduğunu belirtir:

“Türkler zamanla çeşitli dinlere girseler de bütün bunlar Türk kültüründe belli izler bırakmış olsa da millî şuurun ortaya koyduğu mitolojik öz her zaman korunmuştur.” (Bayat, 2008, s. 147).

Bayat'ın ortaya atmış olduğu savı, icra edilen tören ve uygulamalarda görülen mitolojik kökenli unsurların çokluğu da kanıtlar niteliktedir. Bu da toplum içinde eski ile yeninin bir bütün oluşturmasına, geçmiş ile bugünün bir arada geleceğe taşınmasına vesile olmuştur. Türklerde, İslamiyet öncesi ve sonrası zaman olgusuna bağlı olarak tertip edilen en önemli uygulamaların başında yeni yıl yahut doğanın yeniden hayat bulduğuna inanılan “yeni gün” (nevruz) törenleri geldiği söylenebilir. Fuzuli Bayat, yeni yıl, nevruz ve diğer tüm mevsimsel tören ve uygulamaların temelinde, Türklerin inanç dünyasını şekillendiren doğa kültürünün olduğunu ve bu inanışın tören ve ritüelleri derinden etkilediğini ifade etmiştir:

“Her millet kutsal bayramlarına, törenlerine bir de mitolojik benzetme bulurlar. Bu aşağı yukarı bütün toplumlarda mevcuttur. Bir bayramın geçirilmesinin, törenin yapılmasının sosyoekonomik bağlamı gerçek dayanakları vardır ki bu da mitolojik özü veya başka bir deyişle millî şuurun tabiat, toplum ve kutsal varlıklarla bağlantılı modelini içerir.” (Bayat, 2008, s. 143-144).

Toprağa ve doğaya bağlı hayatını idame ettiren Türkler tarih sahnesine çıktıkları ilk zamandan bu yana, mitik inanışlar ve anlatımlar etrafında evrene müdahale etme düşüncesi içinde olmuşlardır. Mitik kökenli inançlar ve bu yöndeki pratikler zamanla gelenek, görenek, örf ve adetlerle iç içe geçmiş ve yüzyıllar sonra icra edilen birçok uygulamalar içinde kendini belirgin şekilde göstermiştir. Bu bağlamda Anadolu halkının asırlardır yeni yıl ve bereket törenlerine, felaket ve hastalıklardan korunma/kurtulma amacıyla da sayısız ritüele yer verdiği bilinmektedir.

Yeni yıla giriş törenlerinde kutsal olana iltica ederek yardım isteme düşüncesinin tarihi oldukça eskidir. Dilaver Düzgün, insanların bir kutsal varlığa tapınma ve ondan yardım isteme fikrinin, insanlığın varoluşuyla bir tutulması gerektiğini belirtmiş, bu çerçevede ortaya çıkan ritüel ve uygulamaların temelini şöyle açıklamıştır:

“Tabiat olayları karşısında tavır takınılması, mevsimlerle ilgili değişikliklerin izlenmesi böylece yeni yıl mefhumunun ortaya çıkması da bütün insan topluluklarının genel ve özel ortak özelliği hâline gelmiştir. Bir de milletin karakterlerinin gereği olarak varlığını sürdüren kültür öğeleri mevcuttur.” (Düzgün, 1999, s. 21).

Düzgün'ün ifade ettiği bir topluma/topluluğa has şekliyle icra edilen kültür öğeleri; kutsal törenler, ritüeller, oyunlar ve bu türden tatbik edilen bütün pratiklerdir. Bunların başında çeşitli dinî ve millî bayramların kutlanması, nevrüz-Hıdırellez uygulamaları, yağmur duası törenleri gelmektedir. İşte bu pratiklerden biri de Erzurum'da, Kur'an'ı hatmetme şeklinde icra edilen, yeni yılın hayır, sağlık, mutluluk ve bereket getirmesi temennisiyle uygulanan 1001 Hatim geleneğidir.

Sedat Veyis Örnek gerek ilkel dönem halklarında gerekse bir yaratıcının olduğu inancına sahip farklı dinlerde, tatbik edilen ibadetlerin en önemli parçalarından birinin “dua” olduğuna dikkat çekerek, insanların dua aracılığıyla yaratıcının acımasını ve yardımını sağlamaya çalıştığını ifade eder. Örnek, bu bakımdan duaları üç gruba ayırmış bunları; istek, şükran ve yakınma duaları olarak sınıflandırmıştır (Örnek, 2014). Süreç içinde insanların gerek av törenlerinde gerek kuraklıktan kurtulma amacıyla tatbik ettikleri ritüellerde, gerekse çeşitli türden dileklerin yerine gelmesi isteğiyle gerçekleştirdikleri pratiklerde; kutsal ve yüce varlıklara yahut tanrılara yönelerek dua merasimleri yaptıkları bilinmektedir. Bu bağlamda duanın; dini ve toplumsal hayat içindeki ehemmiyetinin çok önemli olduğu, icra edilen ritüel ve törenlerde duanın merkezi bir rol üstlendiği görülmektedir. Çalışmaya konu olan dua merkezli bu uygulamada, Kur'an'ı okuma/hatmetme ve Allah'a tazarruda bulunma gayesi, özellikle dikkat çekmektedir.

Tören ve ritüellerin oluşum, değişim ve dönüşüm safhalarında dikkat çekilmesi gereken unsurlardan biri de insan faktörüdür. Toplum nezdinde kıymetli bir yere sahip olan saygın şahsiyetlerin, bu uygulamalara büyük bir etkisinin olduğu gerek törenlerin gerçekleştirildiği mekân olarak gerekse tören esnasında ziyaret mekânı olarak bu şahsiyetlerin mezarlarının olduğu yerin seçilmesiyle kendini göstermektedir. Bu kişilerin, tatbik edilen birçok ritüelin öncüsü olduğu, bunları şekillendirdiği ve bir gelenek hâline getirdiği bilinmektedir. Bu bağlamda 1001 Hatim geleneğini başlatan kişi olarak karşımıza çıkan isim, Pir Ali Baba namı Erzurum'da medfun mümtaz şahsiyetlerden biridir. Kaynaklarda hayatı hakkında çok fazla bilgi yer almamakla birlikte bazı tarihi belgelerde ismi geçmektedir.

Pir Ali Baba'nın kim olduğu, nerede yaşadığı, hatim geleneğinin ne zamandan beri tatbik edildiği gibi konular hakkında bilgiler içeren en önemli yazılı belge hicri 946 tarihli Arapça bir vakfiyedir. Miladi 1539-1540 (h. 946) tarihli bu belge Pir Ali Baba'nın asıl adının Mevlâna Pir Ali olduğuna, onun 16. asrın başında Erzurum'da yaşadığına işaret etmektedir. Vakfiyenin tamamına bakıldığında Mevlâna Pir Ali'nin babasından veraset yoluyla birçok köy ve dükkâna sahip; zengin ve hatırı sayılır bir kişi olduğu aktarılmaktadır. Bunun yanı sıra belgede Pir Ali Baba'nın Mevlâna Veli'nin oğlu olduğu, aynı zamanda

Mevlâna Hüseyin namlı bir de kardeşinin bulunduğu belirtilmektedir. Burada Mevlâna Pir Ali ve Mevlâna Hüseyin'e ait vakıflardan bahsedilmekte ve o dönemde hatim geleneğinin icra edildiğine vurgu yapılmaktadır (EV. VKF. No, 580). Geleneğin doğduğu yer hususunda karşımıza çıkan mekân ise Erzurum Tuzcu köyüdür. Tuzcu köyü bu anlamda büyük önem arz etmekte ve yöre halkının dinî ve toplumsal yaşantısında önemli bir yer edinmektedir. Pek çok tarikat şeyhinin mezarlarının yahut makamlarının bu köyde veya bu köy yakınında yer alması nedeniyle köyün “mezarlar ve ziyaretler köyü” olarak anıldığı aktarılmıştır. Bunların başında Yunus Emre, Tapduk Baba, Pir Ali Baba gibi mühim şahsiyetler gelmektedir. Zikredilen isimlerden Pir Ali Baba'nın, 16. asrın başlarında Erzurum'da ikamet ettiği, Safevi-Osmanlı çatışmaları sürerken; doğuda bir Şia tehlikesi ortaya çıkacağı düşüncesiyle, bu yerin “ehl-i sünnet” beldesi olarak kalması için mücadele verdiği belirtilmiştir (Türk, 2014). Erzurum'da dinî hayatın sosyolojik boyutu üzerine önemli çalışmalar yapan Ünver Günay, Pir Ali Baba'nın, Anadolu'nun İslam yurdu olması amacıyla Türkistan'dan gelen sufiler-erenler zümresine dâhil edilebileceğini ve onun bu yörede maddi-manevî çeşitli faaliyetler yürüttüğünü vurgular (Günay, 1999).

Tarihi kaynakların yanı sıra sözlü rivayetlerde de Pir Ali Baba hakkında çeşitli bilgiler aktarılmıştır. Erzurum Tuzcu köyü sakinlerine göre, 1001 Hatim'i başlatan şahıs, ilim ehli bir zat olan Ali Baba'dır ve “Pir” onun lakabıdır. “Pir” lakabının verilmesi, onun bir mürşit yahut veli olduğunu açıkça göstermektedir. Mezarının bulunduğu yerde (Tuzcu köyü civarı) bir dergâh kurmuş, burada şeyhlik makamında oturmuştur. Tarikat ehli olarak burada uzun yıllar hizmetlerde bulunmuştur (KK. 1; KK.2).

Pir Ali Baba'nın kim olduğuna dair önemli bilgiler aktaran araştırmacılardan biri de Abdürrahim Şerif Beygu'dur. Beygu; Pir Ali Baba'nın, 1533-1534 (H. 940) yıllarında Erzurum'da mutasarrıf olarak görev yaptığını ve tasavvuf ehli bir kişi olduğunu belirtir:

“Pir Ali Baba'nın, mezarı köyün yirmi dakika garbında bir tepe üstündedir. Taşları yoktur. Pir Ali Baba, sofiyundan bir zat olup asrının mümtaz adamıdır. Vakfiyesinde şahit gösterdikleri zatlarda kendisi gibi büyük insanlardır.” (Beygu, 1936, s. 170-171).

Pir Ali Baba'nın kim olduğuna dair bilgilere Erzurum hakkında hazırlanmış kapsamlı eserlerden biri olan Erzurum Kitabı'nda rastlanmaktadır. Muammer Çelik'in kaleme almış olduğu bu eserde vermiş olduğu bilgiler yukarıda aktarılanlarla paralellik gösterir. Çelik, eserinde devrin zenginlerinden biri olan Pir Ali Baba'nın; fazıl, zahit ve mübarek bir zat olduğunu, sahibi bulunduğu sekiz köyden dördünün gelirini 1001 Hatim okunması için vakfettiğini belirtmiştir (Çelik, 2018). Bu bilgiler ışığında; onun miladi 1500-1600 yılları arasında Erzurum'da yaşadığı, burada hem maddi hem de manevi bağlamda çeşitli faaliyetler gerçekleştirdiği söylenebilir. Pir Ali Baba'nın mezarı bugün Erzurum sınırları içinde yer alan Tuzcu (Dutçu) köyü yakınlarında bulunmaktadır.



Görsel 1. Pir Ali Baba'nın mezarı (28.01.2021)

Pir Ali Baba'ya atfedilen âlim, arif bir şahıs düşüncesi kültürel bellekte yer alan anlatma ve uygulamalarla da sabittir. Bu anlamda mezarı birçok farklı kesim tarafından ziyaret edilmiş ve edilmeye devam etmektedir. Özellikle dini günlerde bayılma hastalığı olanların ve akıl hastalarının şifa bulması amacıyla buraya getirildiği, gelen ziyaretçilerin burada namaz kıldıkları, kurban kestikleri ve dileklerinin kabul olması için çeşitli ritüeller icra ettikleri belirtilmiştir (Başar, 1972; Sezen, 2013). Erzurum Büyükşehir Belediyesi 2018 yılında Pir Ali Baba'nın mezarının bulunduğu yeri restore ederek bu çevreyi koruma altına almıştır.



Görsel 2. Pir Ali Baba'nın mezarının bulunduğu bölge (28.01.2021)

Sözlü geleneğe Pir Ali Baba hakkında birçok menkıbeye yer verilmiş ve ona atfedilen kutsiyet toplum nezdinde bir nevi tescillenmiştir. Bunların başında; onun mezarı yanında ne dilek dilenirse

yerine geleceği, ziyaret ederken mezar taşına el sürülmemesi gerektiği, Pir Ali Baba'nın cinleri görüp onlara mukavemet ettiği gibi efsaneler gelmektedir (Seyidoğlu, 2018). Görüldüğü üzere halkın düşünce dünyasında önemli bir yer edinmiş olan Pir Ali Baba, bu bağlamda kerametleriyle de efsaneleşmiş bir zat olarak karşımıza çıkar. Toplum nezdinde Pir Ali Baba'ya atfedilen bu değer, onun tarafından uygulamaya konulan ve her yeni yıla girişte icra edilen 1001 Hatim geleneğinin de büyük bir önem ve özenle yapılmasına önayak olmuştur.

A. YENİ YILA GİRİŞ RİTÜELİ: 1001 HATİM

1. 1001 Hatim'in Yapılış Gayesi

İnsanlar yaşamlarını sürdürmek ve her türden ihtiyaçlarını karşılamak gayesiyle çevre şartlarının önemli bir faktör olduğunu fark ettiği ilk devirlerden beri, tabiata büyük önem vermeye başlamış, onu korumuş, kutsamış ve tatbik ettiği ritüellerle de kendi lehinde değiştirmek için gayret göstermiştir. Böylelikle her birey inançları doğrultusunda yüce yaratıcıya yönelmiş, ibadetler yapmış ve yaratanın bu yöndeki kararlarını, kendi temennisiyle bir bütün hâline getirmeye çalışmıştır. Durkheim, ilkel dönemlerden bu zamana insanların yapmış oldukları ibadetlerin kutsal olanla ilişki kurmada önemine dikkat çekerek her ibadetin iki yönü bulunduğunu belirtir. Bunlardan ilki olumsuz yahut negatif yön, ikincisi ise olumlu (hayır dua etmek, şükretmek vs.) yani pozitif yöndür. Tüm bu ibadetlerin; insanın, kutsal güç olarak tanımladığı şeylerle ikili ilişkileri olduğu inancının sonucu olduğu söylenebilir. Durkheim'e göre bu ilişkilerin "olumlu manada düzenlenmesi" görevini; uygulanan ayinler, törenler, ritüeller üstlenir. Bu ayinler sistemi "pozitif ibadet" olarak tanımlanır. Pozitif ibadetler; inananları kutsiyet atfedilen âleme dâhil etme, doğal olguların akışını düzenleme ve kozmik yaşama uyum sağlama gayesiyle tatbik edilirler (Durkheim, 2020).

Pozitif ibadetler bağlamında değerlendirilebilecek pratiklerden biri de 1001 Hatim geleneğidir. Hatim, sözlük manasıyla sona erdirmeye, bitirme anlamlarına gelmekle birlikte dinî terminolojide Kur'an'ın tamamının baştan sona okunması olarak tanımlanmıştır (Türk Dil Kurumu [TDK], 2011). Çalışmaya konu olan hatim geleneği hakkındaki H. 946 tarihli belge, bu gelenek hakkında çeşitli bilgiler içermesi bakımından büyük önem arz eder. Belge, geleneğin beş asır önce Erzurum'da icra edildiğini, zikredilen çeşitli vakıf gelirleriyle de hatimlerin okutulması için çaba sarf edildiğini göstermektedir. Arapça kaleme alınan bu vakfiye çalışmaya konu olan hatim geleneğinin ne kadar kadim bir uygulama olduğunu ispatlar niteliktedir (EV. VKF. No, 580). 1001 Hatim'in ortaya çıkışı yahut icrası hususunda sözlü kültür içinde var olmuş bazı anlatımlar yer almaktadır. Buna göre, Pir Ali Baba rüyasında birkaç defa Palandöken dağından yükselen dumanın Erzurum'u kapladığını görünce Erzurum ulemasını çağırıp rüyasını anlatmış ve onların rüyayı yorumlamasını istemiştir. Yapılan istişarelerin sonucunda rüyanın tabiri olarak; Erzurum'un üstünde bir bela yahut bir tür musibetin olduğu belirtilmiştir. Gelen ulemayla bu halin ortadan kalkması için yeniden istişareler yapan Pir Ali Baba, hemen hatimlere başlanmasını istemiştir (Türk, 2014). Bu menkıbeden; 1001 Hatim geleneğinin, veli bir şahsiyetin görmüş olduğu rüya üzerine başlatıldığı, amacının şehri musibetlerden korumak olduğu anlaşılmaktadır. Geleneğin icrası ve doğuşu hakkında sözlü kültürden gelen farklı anlatımlar da bulunmaktadır. Tuzcu köyü sakinleriyle yaptığımız görüşmede, köy halkı şu bilgileri aktarmıştır: Pir Ali Baba dergâhında, vakıf gelirleriyle hafızlar yetiştirilir, bu vakıf gelirlerinin bir kısmı da Mekke'ye Medine'ye ihtiyaçların

görülmesi için gönderilmiş. Pir Ali Baba, Erzurum'u musibetlerden korumak için 1001 tane hafızın her birine birer altın vermiş ve at üstünde şehrin çevresini dolaştırarak onlara hatimler okutmuştur. 1001 Hatim geleneği böylece başlamıştır (KK. 1; KK. 2; KK. 3).

Konu hakkında yazılı belgelerin eksikliğiyle oluşan boşluk, kültürel bellekte yer alan bilgiler ve efsanelerle bir nebze de olsa giderilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda halk arasında anlatılagelen önemli efsanelerden biri şöyledir:

"Pir Ali Baba Dutçu köyünde kendi hâlinde bir insanmış. Değirmencilik yaparmış. Devrin padişahu tebdil gezerken Ali Baba'nın değirmenine uğrar, 'İhtiyar selamun aleyküm' der. Pir Ali Baba 'Aleykümselam' diye cevap verir. Padişaha gücü nispetinde ikramda bulunur. Padişah: 'Babacığım ben senden çok memnun kaldım, benden bir muradın var mı?' diye sorar. 'Padişahım şu değirmenin suyunun bendinden bana bağışlarsan dünyalar benim olur' der. Padişah 'Bu kadar suyu ne yapacaksın?' diye sorunca Pir Ali Baba 'Kırk değirmen yaptıracağım, kırk değirmenin geliriyle her yıl hafızlar toplayıp 1001 hatim okutacağım. Memleketimi Allah afatından saklasın' diye cevap vermiş. Böylece kırk değirmenin suyu Ali Baba'nın değirmenine bağlanır." (Seyidoğlu, 2018, s. 109).

Aktarılan bu efsane, 1001 Hatim'in ortaya çıkışını, icra şeklini ve yapılaş amacını özetler niteliktedir. Konu hakkında eski Erzurum Müftüsü Solakzâde'nin talebesi İsmail Hakkı Çetres Hoca da çeşitli bilgiler vermektedir. İsmail Hakkı Çetres ile yaptığımız görüşmede, Çetres'in eskiden imamlık yapan babasından ve hocası Müftü Solakzâde'den işittiklerine göre Pir Ali Baba, çok önemli bir âlim ve mutasarrıftır. Şeyhlik makamına yükselmiş, geçmişte Erzurum'da dergâh kurup, Yunus Emre'nin postuna oturmuştur. Dergâhında onlarca hafız yetiştirmiştir. Erzurum'da o yıllarda felaketlerin olması hasebiyle şehrin ileri gelenleri ve halktan bazı kişiler, Pir Ali Baba'ya giderek felaketlerin bitmesi için dua istemişlerdir. Bunun üzerine dergâhta toplu hâlde ibadetler edilmiş, Pir Ali Baba seher vakti namaz kılariken, seccadede yarı uyku yarı uyanıklık haliyle Hz. Muhammed'i görmüştür. Peygamber Efendimiz ona: "Erzurum'da bu felaketlerin bitmesini istiyorsanız 1001 tane hatim okuyun" diyerek nasıl okunacağını da şöyle tarif etmiştir: "Bu hatimler 1000 kere tekrar edilsin, kalan 1 hatim de şehrin çevresinde okunsun." Pir Ali Baba bu hâlden sıyrıldıktan sonra yaşadığı durumu çevresindekilerle paylaşmış, ardından yetiştirdiği hafızlarla birlikte Peygamber Efendimizin ona aktardığı şekliyle bu geleneği uygulamışlardır. Pir Ali Baba ölmeden önce buna devam edilmesini vasiyet etmiştir. İsmail Hakkı Çetres kesintiye uğrayan geleneğin, hocası Solakzâde tarafından tekrardan başlatıldığını ve 1001 Hatim'i icra eden hafız zümresinin içinde kendisinin de olduğu bilgisini vermiştir (KK. 4).

Erzurum'da geçmiş dönemde imam-hatiplik yapan Zeki Koçak ise Solakzâde'ye dayandırılan bilgiler ışığında 1001 Hatim'e dair şu bilgileri aktarmaktadır:

"Pir Ali Baba, dönemin mutasarrıfıdır. Sabık Erzurum Müftüsü Sayın Yunus Kaya hocam, hocası ve Erzurum Müftüsü olan Muhammet Sadık Solakzâde'den naklettiği bilgiye göre, Pir Ali Baba 8 köyden 3 tanesini 1001 hatim okuyan hafızlara, diğer üç köyü ise Abdurrahman Gazî'yi ziyaret edenlere ikram edilmek üzere vakfetmiştir." (Koçak, 2010, s. 15).

Bu bilgilerden hareketle "Eğer her yıl 1001 adet hatim okunursa Allah bu memleketi felaketlerden korur." düşüncesi, geleneğin çıkış noktası ve amacı hakkında bize önemli bir ipucu vermektedir. Önceki

paragraflarda belirtildiği üzere, toplumsal bir varlık olan insanın, kendi üstündeki güce itaat ve her türden felakete karşı korunma ihtiyacı onu çeşitli pratikler sergilemeye itmiştir. 1001 Hatim de bu üstün güce yakarışın ve felaketlerden korunma gayretinin en güzel örneklerinden biridir.

Erzurum'da 16. yüzyıldan itibaren icra edildiği belirtilen bu gelenek, 20. yüzyılın başında vuku bulan savaşlardan ötürü kısa bir süre kesintiye uğramıştır. 1001 hatimlerin daha sonra tekrardan devam ettirilmesi hususunda ise yine bir rüya motifine rastlanmaktadır. Bu rivayette; I. Dünya Savaşı sırasında ve savaş sonrası takip eden yıllarda geleneğin icra edilemediği; daha sonra Erzurum'da görev yapan bir imamın rüyasında Pir Ali Baba'dan bu konuyla ilgili sitem işittiğini söylemesi, bunun üzerine Erzurum Müftüsü Solakzâde'nin olaya müdahil oluşuyla geleneğin tekrardan tatbikine başlandığı aktarılmıştır: Pir Ali Baba'yı rüyasında gördüğünü söyleyen bir imam, Pir Ali Baba'nın "Niçin bin bir hatim kesildi, yoksa bu şehri altını üstüne getirmek mi lazım" diye kendisine serzenişte bulunduğunu anlatmış, bu rüya halk arasında yayılınca Müftü Solakzâde de bunun bir işaret olduğunu düşünerek, çeşitli girişimler sonucunda geleneğin tekrardan başlatılmasına vesile olmuştur (Türk, 2014).

Solakzâde Muhammed Sadık Efendi ismiyle bir eser kaleme alan Nermin Köksal, çalışmasında Solakzâde'nin talebeleri Selahaddin Kıyıcı ve İbrahim Özdemir tarafından aktarılan başka bir rüyaya yer verir. Burada salih bir zâtin gördüğü rüyayı Müftü Efendi'ye tabir ettirmesi üzerine geleneğin tekrardan başlatıldığı ifade edilmiştir. Bu kişi rüyasında Erzurum'un etrafının tellerle çevrili olduğunu fakat tellerin bir kısmının kopmuş olduğuna şahit olur. Müftülüğe giderek rüyasını Solakzâde'ye anlatırken başka bir adam müftülüğe girer ve o da kendinden önce gelen adamın gördüğü rüyaya benzer bir rüya anlatır. Müftü Efendi görülen bu rüyaları; 1001 Hatim okuma geleneğinin yeniden başlatılması için ilahi bir işaret olarak düşünür ve hatimlerin okunması için çaba sarf eder. Böylece 1001 Hatim yıllar sonra tekrardan tatbik edilmeye başlar (Köksal, 2015). Aktarılan bu rüyalar, menkıbe ve efsanelerde rüya motifinin kıymetini gösteren önemli ayrıntılardır. Çünkü asırlardır rüyaların en mistik sırları içinde barındırdığı, kutsal varlık ve kişilerle iletişimin en önemli vasıtalarından biri olduğu düşünülmüştür.

Umay Günay rüyanın, dinî ve toplumsal hayat içinde mühim bir yer işgal ettiğini belirtir. Günay'a göre rüya; ilkel devirde ve farklı dinî inançlarda tanrı buyruğunu ileten, ilahi olandan gelen işareti temsil eden yahut gelecekte haber veren bir vasıttadır (Günay, 2018). Bu bağlamda rüyalar insanlık tarihi boyunca bilinmeyen anahtar, geleceğin habercisi, kutsal olanın nişanesi, yaratıcı yahut özel değer verilen kişiden gelen mesajın kendisi olarak görülmüştür. 1001 Hatim hakkında var olan rüya merkezli anlatımlar kutsiyet atfedilen bu uygulamanın ilahî olanla ilişkilendirilmesi açısından mühim ayrıntılardır. Görülen rüyanın bir mesaj yahut bir uyarı olduğu düşüncesi geleneğin devam etmesinin altında yatan nedenleri açıklar niteliktedir. Bu çerçevede 1001 Hatim'in her aşamasında, toplumsal hafızada yer etmiş mistik bir düşüncenin yer aldığını görmek mümkündür.

Rüya merkezli bu anlatımların dışında konuyla ilgili önemli bir veri de Alvarlı Muhammed Lütfü Efendi'nin (1868-1956), Divanında yer almaktadır. Muhammed Lütfü Efendi bu geleneğin, yaşadığı devirde dahi uygulandığına işaret ederek, 1001 Hatim'in önemini şiirinde şöyle aktarmıştır:

ERZURUM DESTANI

...

Hâfızları binbir hatim okurlar
Nûr-i Kur'an enharına akarlar
Nüzûl-i merhametgâhe bakarlar
Mevlâ'ya emânet olsun Erzurum

Binbir hatim nûru Arş'ı doldurmuş
Belâ musîbeti yerden kaldırmış
Düşmanları kahreylemiş öldürmüş
Mevlâ'ya emânet olsun Erzurum

Kerem-i Kerîm'den oldu inâyet
Binbir hatim beldemizde kırâet
Gönlümüze doldu nûr-i şerîat
Mevlâ'ya emânet olsun Erzurum

Rabb'im hıfz eyleye düşman şerrinden
Gazab göstermeye berr ü bahrinden
Husûsâ ki Erzurum'un şehrinden
Mevlâ'ya emânet olsun Erzurum (Hâce Muhammed Lütfî, 2013, s. 619).

Şiir, 1001 Hatim'in içeriği, kapsamı, ona atfedilen kıymet hususunda önemli bilgiler ihtiva etmektedir. İlk kıtada geleneğin hafızlar tarafından icra edildiğinden ve Kur'an'a verilen büyük önemden bahsedilmiş böylelikle uygulamanın merkezine niçin Kur'an'ın alındığı açıklanmıştır. İkinci kıtada tatbik edilen bu uygulamanın manevî bir atmosfer yarattığı inancı belirtilmiştir. Ardından "Bela musibeti yerden kaldırmış, Düşmanları kahreylemiş öldürmüş" dizeleriyle bu geleneğin neden-sonuç ilişkisi bağlamında yapılaş amacı ve inanışlar doğrultusunda sonucuna yer verilmiştir. Buradan hareketle, 1001 Hatim'in tüm yılı kapsayan bir tür temenni/dilek ritüeli olduğu vurgulanabilir. Üçüncü kıtada, insanoğlunun kendi üstünde bir yüce yaratıcıyı kabullenmesi, ona yakarıшта bulunması ve bunun içinde Kur'an'ı vesile kılması aktarılmaktadır. Bu dizeler geleneğin doğuşunda yatan mistik sebepleri açıklar niteliktedir. Son kıtada yine 1001 Hatim'in yapılaş gayelerine yer verildiği görülür. Burada düşman şerrinden muhafaza olma, kara ve denizden gelecek felaketlerden korunma isteği, geleneğin hizmet ettiği amacı en bariz şekilde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda her yeni yıla girişte icra edilen bu geleneği "yeni yıla giriş ritüeli" olarak adlandırmak mümkündür. Burada 1001 Hatim'in bir "ritüel" olarak adlandırılması onun hem işleyişindeki yer yer sembolik icralara hem de belli bir zaman dilimi içinde ve toplumsal bir katılımıla tatbik edilmesine vurgu yapmak amacıyla tercih edilmiştir. Keza "ritüel" in eski inanç sistemlerinde, simgesel davranış, kutsal ile ilişki kurma, katı kurallar doğrultusunda sergilenen hareketler, sadece icracıların anlayacakları temsili davranışlar bütünü, zihinsel ve bedensel

tarzda toplumsal mistik eylemler, kutsal ile kurulan mekanik ilişki ve tutum gibi tanımlamalara da karşılık geldiği görülmektedir (Olgun, 2016). Fakat bu tanımlamaların ötesinde yukarıda da ifade edildiği üzere 1001 Hatim uygulaması için tercih edilen “ritüel” tabiri, onun yılın belli dönemlerinde, toplumsal katılım ile icrası ve bazı sembolik davranışları içinde barındırması ile ilgilidir. Bu çerçevede geleneğin icrasındaki sembolik çevreleme işlemlerine, dua ve Kur’an’la koruma altına alma, bereket ve dileklerin yerine gelmesi gayelerine, toplumsal katılıma ve geleneğin her yıl belli dönemlerde uygulanmasına gönderme yapılmıştır.

2. 1001 Hatim’de Zaman Olgusu: Mevsim ve Kutsal Günler

Türkler belirlediği halk takvimi özelinde günler, mevsimler ve yıllar hususunda çeşitli inanışlara sahiptirler. Bunlar, toplumun zamana atfettiği önemi ve kutsallığı gösteren en kıymetli emarelerdir. Toplum tarafından bu dönemlerde icra edilen törenler, ritüeller vd. tüm pratikler bir amaca hizmet etmekte ve icra edilmiş gayesine göre şekillenmektedir. Lauri Honko ritüellerin amaçları doğrultusunda üç grupta toplandığını belirtir: Geçiş ritüelleri, takvime dayalı ritüeller ve kriz ritüelleri. Lauri Honko’nun işaret ettiği topluluk tarafından tertip edilen takvime dayalı ritüeller; mevsimleri, insanların hayat şartlarına, sosyoekonomik düzenlerine göre çeşitli evrelere ayıran, başlangıç ve bitiş dönemlerindeki “döngüsel” ayinlerdir. Kısaca bu ritüeller mevsimsel döngüye göre belirlenir ve bu dönemlerin bitimine yahut başlangıcına göre şekillenir. İnsanlar, tabiatla doğrudan bağlantılı olan uygulamaları, gözlemleri sonucunda yani tecrübelerine dayanarak oluşturmuşlardır. Bu ritüeller; kişinin kolektif bilince dahlini sağlaması ve toplumsal etkileşimi canlı tutması açısından da büyük önem arz ederler (Honko, 1979’dan akt. Güvenç, 2020).

Takvime dayalı inanç ve uygulamalar Türk düşünce sisteminde büyük bir öneme sahiptir. Bu bağlamda Türklerde kışın ortalarına denk gelen ve modern takvime göre “Ocak” ayının ortalarına işaret eden zamanlar “en korkunç dönemler” olarak adlandırılmıştır. “Korkunç zaman” olarak addedilen eski ve yeni yılın kesiştiği bu dönemlerde; dünyanın “dağıldığına” ve “yeniden doğduğuna” (eski yılın ölümü yeni yılın doğumu) inanılmaktadır. Var oluşu ve durumların değişimini ifade eden bu zaman birimleri, toplum hayatında büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple Türkler birçok törensel faaliyeti de bu dönemlerde icra etmektedirler. Mevsimsel geçiş dönemlerinin ve yılın bitişinin bu gibi pratiklerle dolu olması; onların hem doğaya hem de kozmik olgulara uyum sağlama gayretinin bir neticesi olduğu ifade edilebilir. Bu sebeple toplum, zaman evrelerinin özel dilimlerini törenlerle güçlendirerek refaha ve mutluluğa ulaşmayı amaç edinmektedirler. Bu durum geleceği, yeni yılı, mevsimleri kısaca hayatın hemen hemen her merhalesini etkileyecek güce sahip olduğu inancının sonucudur (Lvova vd., 2013). Tüm bu uygulamalar çevreye göre farklılık gösterir ve çeşitli etkenler etrafında şekillenerek topluma mal olurlar. Sonraki dönemlerde bir gelenek hâlini alan bu pratikler zamanla küçük değişimler gösterse de kuşaktan kuşağa aktararak yaşatılmaya devam ederler. İşte bu yönde tatbik edilen uygulamalardan biri de 1001 Hatim’dir. Amacı, kapsamı ve uygulanma şekliyle kendine has olması, uzun yıllardır yöre halkı tarafından özenle gerçekleştirilmesi, 1001 hatim geleneğinin değerini artırmış ve onu kıymetli bir toplumsal tören mahiyetine büründürmüştür.

1001 Hatim’in icra edildiği “zaman”, bu çerçevede büyük önem arz eder. Dilaver Düzgün, ritüellerin, mevsimsel törenlerin, şenliklerin ve bunlar etrafında şekillenen uygulamaların çeşitli

sebeplerden dolayı eski yılın son, yeni yılın ilk günlerine denk getirildiğini aktarır. Siyasi, ekonomik, dinî ve kültürel etkenler dolayısıyla geleneksel halk takviminde yer alan uygulamalar çağdaş uygulamalarla birleşmek zorunda kalmıştır. Bu sebeple daha önce yapılan koç katımı, koyun yüzü, nevruz, Hıdırellez gibi özel anlama sahip eğlenceler, önceki fonksiyon ve icra zamanından uzaklaşarak; yılsonu veya yılbaşı uygulamaları arasına girmiştir (Düzgün, 1999). Düzgün'ün ifade ettiği üzere her yeni yılla birlikte oluşan beklentiler yeni yıla giriş merasimlerini de önemli hale getirmiştir. Bu durum yeni yılın yahut yeni yıla girişin toplum muhayyilesindeki önemini açıkça göstermektedir.

Yılsonu ve yılbaşı dönemleriyle bağlantılı bir ritüel olan 1001 Hatim her yıl, "Aralık" ayının ortasına denk gelen "Cuma" günü başlamakta ve "Ocak" ayının ikinci haftası, "Cuma" günü sonlandırılmaktadır. Bu zamanlar, eski yılın bitiş, yeni yılın başlangıç tarihleri dikkate alınarak, "Cuma" gününe denk getirilmek koşuluyla değişmektedir (13 Aralık-17 Ocak, 18 Aralık-15 Ocak gibi). Yani 1001 Hatim'e hem başlanırken hem bitirilirken Müslümanlar için kutsal kabul edilen "Cuma" gününün seçildiği gözlemlenmiştir. Bu da ritüelin kutsiyet atfedilen günler bağlamında uygulanmasına dikkat edildiğini göstermektedir. Belirlenen günler dışında, 1001 Hatim'in icra edildiği mevsim de bir diğer önemli noktaya işaret etmektedir. Anadolu'da halk takvimi, mevsim geçişlerine yani sıcak ve soğuk dönemlere göre şekillenmiştir. Zikredilen bu dönemler dini ve toplumsal yaşamın şekillenmesinde mühim bir yer tutmakta, "karakış" ve "zemheri" adlarıyla anılmaktadır. Karakış; 12 Aralık'tan 22 Aralık'a kadar geçen süreyi, "zemheri" yahut Anadolu'nun çeşitli yerlerinde "zembari, erbain" olarak anılan günler ise 21-22 Aralık'tan 1 Şubat'a kadar geçen süreyi ifade etmektedir. Ergün Veren gerek karakış gerekse zemheri günlerinin yöreye göre değişiklik göstermekle birlikte genellikle yılın en soğuk günleri olduğunu, bu günlerde halkın ekip-biçme vs. işlerinden uzak kaldığını, şiddetli soğuklar sebebiyle oldukça zorluk çektiğini belirtir (Veren, 2019). Böylelikle halk hem hayat şartlarının daha güzel daha elverişli olması temennisiyle hem de kışın bu zahmetli ve zor günlerinin bir an önce son bulması amacıyla yılın bu zamanlarında farklı birçok tören ve ritüel gerçekleştirmektedir. Çalışmaya konu olan 1001 Hatim'in bugün icra edildiği zaman dilimlerine bakıldığında -Pir Ali Baba döneminde ilk defa yılın hangi döneminde uygulandığı bilinmemektedir- geleneğin ilk defa uygulanış gayesi ötesinde, seçilen tarihlerin Erzurum'da mevsimin en sert olduğu dönemlere işaret ettiği görülecektir. Bu bağlamda 1001 Hatim geleneğinin zaman ve amaç bütünlüğü gösterdiği ifade edilmelidir.

3. 1001 Hatim'in İcra Şekli

Her ritüelin kendine has uygulanış şekli ve kendine özgü kuralları vardır. Bu ritüelleri ortaya çıkaranlar, yaşatanlar ve onu kuşaktan kuşağa aktaranlar bu kuralların oluşmasında önemli bir faktör olarak karşımıza çıkar. Buradan hareketle 1001 Hatim'in de kendine özgün bir uygulanış şekli bulunmaktadır: Erzurum'da uzun yıllardır görev yapan, hem bir hafız olarak hatimlerin okunması icrasını gerçekleştiren hem de 1001 Hatim'in dua merasimlerine bizzat katılan, Ulu Cami imam hatipleri Abdülkadir Düzenli ve Emrullah Kaçar, Lala Paşa Cami imam hatibi Memduh Karanlı ile yaptığımız görüşmede, hocalar geleneğin doğuşuna ve icrasına dair bildiklerini, aynı zamanda 1001 Hatim'in anlam ve önemine dair düşüncelerini şöyle aktarmışlardır:

Memduh Karanlı'ya göre bu yörede yaşayan tasavvuf ehli kişiler ve onların bu yöndeki tesiri sebebiyle Erzurum, "manevi bir şehir" olarak anılmaktadır. "Böyle düşünülmesinde en etkili

unsurlarından biri de yaklaşık beş asırdır devam eden 1001 Hatim geleneğidir. Geleneği başlatan Erzurum, Tuzcu köyü civarında yaşayan âlim ve zengin bir zat olan Pir Ali Baba'dır. Bu gelenek bir rüya üzerine başlatılmıştır. Bir gün Pir Ali Baba dergâhta uyurken yattığı yerden irkilerek çevresindekilere rüyasında Palandöken dağı tarafından doğan değişik bir ışık huzmesinin şehri kapladığını gördüğünü anlatır. Pir Ali Baba bunu ilahi bir mesaj olarak kabul eder ve rüyayı; Erzurum üzerinde ciddi felaketlerin vuku bulacağı şeklinde yorumlar. Bunun üstüne şehirde 1001 adet hatim okunmasını salık verir. Kendisine ait sekiz pare köyden üçünün gelirini de hatimleri okuyan hafızlara verilmesi şartını koşar. O dönemde geleneğin icrasında; 1000 adet hatim okunur. En son 1001'inci hatime sıra gelir. Bu son hatmi okuması için şehirdeki en iyi hafızlar seçilir. Bunların hafızlığının çok kuvvetli, Kur'an'ı kural ve kaidelerine göre tam manasıyla okuyabilen hafızlar olmasına özen gösterilir. Böylece hafızların at üstünde sıkıntı yaşamadan bu icrayı tam manasıyla gerçekleştirmeleri beklenmektedir. Bu hafızlar ata binerek at üstünde son hatmi tamamlarlar. Böylece tüm şehrin sembolik olarak çevrelendiği ve muhafaza altına alındığı düşünülür." Karşı, bunun son dönemlerde daha farklı bir şekilde tatbik edildiğini ifade etmiştir. "Her muhitte bir uygulama cami seçilirdi. Halk o camilerde toplanır, en iyi hafızlar Kur'an'ı burada okurlardı. Böylece camilere gelen halk da bu geleneğe iştirak etmiş olurdu. O dönemlerde hatimler akşam namazı ile yatsı namazı arası yahut sabah namazı sonrasında okunurdu. Bu vakitlerde camilerde büyük bir halk kitlesi toplanırdı. Gerek bireysel gerekse mukabele usulü (hafızların tilavetlerini Kur'an'dan takip etme) hatimler tamamlanırdı. Camiye babası, dedesi vs. ile gelen çocukları hem bu geleneğe dâhil etme hem de onların hatim/ Kur'an okuma isteklerini geri çevirmeme adına okunmuş olan cüzler bu çocuklara verilir ve böylece çocukların da bu ibadete katılması sağlanırdı. Bu açıdan 1001 Hatim bir çeşit dua yahut niyaz şeklidir. Çünkü Kur'an'ın birçok ayeti dua ayetidir. Kur'an, burada bir vesile olarak kabul edilir ve onunla Allah'a niyazda bulunma yoluna gidilir. Biz de bu hatimler vasıtasıyla Rabbimizin şahsımıza, beldemize, İslam âlemine ve tüm insanlığa rahmetini, mağfiretini, inayetini göndereceğine inanıyoruz." (KK. 5).

Ulu Cami imam hatibi Abdülkadir Düzenli "Covid-19" salgını sebebiyle bu sene 1001 Hatim geleneğinin gerçek manada bir musibet anına denk geldiğini belirterek, geleneğin ortaya çıkış noktasının bela ve musibetlerin bertaraf olması üzerine kurulu olduğunu ifade etmiştir. Düzenli'ye göre 1001 Hatim, bu yıl ayrı bir önem ve anlam kazanmış ve bu idrakte icra edilmiştir. "Bu salgın sebebiyle camilerde okunan her hatimden, her cüzden sonra "Ya Rabbi bizi bu musibetten kurtar, bize yardım et." diyerek niyazlar edildi. Ayrıca 1001 Hatim hem uygulanışı hem de oluşturduğu manevi atmosfer sebebiyle toplumda ayrı bir haz oluşturmaktadır. Bu heyecanı katılım gösteren halkta görmek mümkündür. 1001 Hatim dua merasimleri her yıl Ulu Cami'de yapılır. Halk dua merasimlerine, sanki bir bayrama ulaşma hazzıyla katılım gösterir. "Bayram" sabahı heyecanı vardır o günlerde. Çünkü o gün en yaşlısından en gencine herkes bu duaya "âmin" demek için kitleler halinde gelirler ve müthiş bir manevi atmosfer oluşur. Herkes yapılan genel duanın yanı sıra kendi dileği, isteği kabul edileceği temennisiyle neşe sevinç içinde hem hatim okumaya hem de bu törenlere katılırlar." (KK. 6).

Lala Paşa Cami imam hatibi Emrullah Kaçar ise bu geleneğin icrasında bizzat bulunmuş Erzurum'un yetiştirdiği, şu an hayatta olmayan Yunus Kaya, Mehmet Kırkinci, Abdulgafur Efendi hocalara dayandırdığı bilgiler ışığında geleneğe dair şunları aktarmaktadır: "Pir Ali Baba zamanın zenginlerinden aynı zamanda ilme, irfana manevi değerlere önem veren bir zattır. Pir Ali Baba'nın

yönlendirmesiyle at üstünde -sayıları değişen- hafızlar şehrin etrafında dolaşarak bu geleneği icra etmişlerdir. İlk dönemlerde hatimlerin sadece hafızlar tarafından okunmasına dikkat edilmiştir. Bugün “sadece hafızlık yapmış olanlar” gibi bir ayrıma gidilmediği için okunan hatim sayıları on binleri bulmaktadır.” Kaçar, zamanla halkın her kesiminden bireyin bu uygulamaya katılması için teşvik edildiğini belirtmiştir. Ayrıca Erzurum’da yüzlerce hafız yetiştirmiş Muhammet Hanifi Kaçar Hoca’nın (babası), önceleri 1001 hatimleri okumaya “yarım hafızları” dahi götürmediğini, hafızlığını tam manasıyla iyi bir dereceye ulaştıran hafızların bu hatimleri okuması gerektiği düşüncesini aktarmıştır. Emrullah Kaçar geçmişte 1001 hatimlerin okunması hususunda Ayaz Paşa Cami’nin ön plana çıktığını, bu caminin Erzurum halkı için öneminin çok büyük olduğunu ifade etmektedir. “Ayaz Paşa Cami, 93 Harbi olarak bilinen 1877-1878 yıllarında Osmanlı Devleti ile Rusya arasında vuku bulan savaşta Erzurum işgal edilince bu caminin müezzini olan Abdullah Efendi minareye çıkarak “Vatanını, bayrağını seven kim varsa koşsun” diyerek halkı bu işgale karşı teyakkuza geçirmiş, halk da bu nida üzerine Ruslara karşı savaşmaya başlamıştır. Bu sebeple Ayaz Paşa Cami bir simge olmuş ve 1001 hatimlerin okunduğu en önemli mekân haline gelmiştir.” (KK. 7).



Görsel 3. Erzurum Ayaz Paşa Cami’nde 1001 Hatim geleneğinin icra edilişi.

Bugün 1001 Hatim geleneğinin icrasında, başlangıç noktası Pir Ali Baba’nın mezarıdır. At sırtındaki hafızlar (hafız sayıları değişkenlik gösterebilir), Pir Ali Baba’nın mezarı başında bir araya gelirler. Burada şehrin ileri gelenleri, devlet büyükleri, din adamları ve yöre halkı da hazır bulunurlar. Yeni yılda şehrin ve Âlem-i İslam’ın felaketlerden muhafaza olması ve yeni yılın bütün insanlığa hayır, bereket, huzur ve sağlık getirmesi amacıyla dualar yapılır. Bu, icra edilen ritüelin ilk adımını oluşturur. Her kesimden insanın mezar başında hazır bulunmasıyla üstün güce, yüce yaratıcıya bir bütün hâlinde yönelim böylelikle sembolik olarak gerçekleştirilmiş olur.



Görsel 4. Pir Ali Baba'nın kabri yanında dua ve hatim merasimi (www.erzurumgazetesi.com.tr/ 13.12.2019)

At sırtındaki hafızlar Kur'an'ı okumaya yani ilk hatmi icra etmeye başlarlar ve şehrin çeşitli yönlerine doğru at sürerler. Yapılan bu uygulamanın, eski Türk inançlarıyla bazı benzerlikler taşıdığı söylenebilir. Çünkü eski Türk düşünce sisteminde dünya dört köşeli olarak tasavvur edilmiş, bulunulan mekân, kutsal merkezin genişlemiş varyantı olarak düşünülmüştür. Toplum bu inanç doğrultusunda merkezden çeşitli yönlere doğru genişleyen yaşam alanlarını koruma altına almışlardır (Bayat, 2017).



Görsel 5. At üstünde hatim okuyarak geleneği icra eden hafızlar (www.diyanehaber.com.tr/ 18.12.2020)

Hafızların çeşitli yönere giderek Erzurum'un sınırlarını temsilen dolaştığı ve gerek Kur'an'la gerekse dua ile kutsal bir işlem gerçekleştirdikleri ifade edilmelidir. Atlıların gittikleri yönler; belirtilen bütünün parçasına işaret eder. Böylece hafızlar atlarla, temsili olarak bütün şehri kuşatmış yahut çevrelemiş olurlar. "Parça-bütüne aittir" ve "parçaya tesir eden bütüne de tesir eder" düşüncesi bağlamında uygulama amacına ulaşmış olduğu böylece düşünülebilir.

Buradan hareketle 1001 Hatim'in uygulanışında ön plana çıkan birçok farklı mistik işlem bulunduğu belirtilmelidir. Aşağıda aktarılacak olan, bu türden koruma altına alma, muhafaza sağlama, güzel temenniler etrafında gelecek olanı etkileme uygulamalarının İslami literatürde de kendine yer bulduğu ve farklı adlandırmalarla (rukya vb.) tanımlandığı ifade edilmelidir. Aşağıda sırasıyla aktarılacak olan mistik işlemlere, ilk dönem inanç sistemlerinde de benzer uygulamaların olduğuna işaret etmek amacıyla yer verilmiştir. Burada temel gaye eski devirlerde Türklerin de benzer pratiklerle kendi yaşam alanlarını birçok farklı işleme başvurarak koruma altına aldıklarını göstermek, Türklerin İslamiyet öncesi ve İslamiyet sonrası uygulamaları arasında senkretik bir bağın bulunduğuna işaret etmektir. Bu çerçevede gelenek, görenek, uygulama, tören vs. bağlamlarında 1001 Hatim ritüelinin eski Türk inanç dünyası ve uygulamalarından bazı izler taşıdığı söylenebilir. Malinowski, yaşanan mekânların mistik işlemlerle kutsanmasının ve bu türden ortaya konan çeşitli pratiklerin en eski dönemlerden beri var olduğunu belirtmiş; bunların "yaşamsal çıkar" gayeleri doğrultusunda yapıldığına, dini ve toplumsal hayatı derinden etkilediğine vurgu yapmıştır. Burada dikkat çeken en kıymetli nokta "yaşamsal çıkar" ifadesidir. Bu da insanoğlunun bu tür pratikleri yaşamı kendi lehine değiştirme çabasının sonucu ortaya çıkardığını göstermektedir. İnsanlar ortaya koymuş oldukları bu pratiklerle yaşadıkları dünya ile metafizik evreni bir ve bütün kılma gayreti içinde olmuşlardır. Malinowski'ye göre bu tarz uygulamaların ilk çıkış noktası; insanların arzuladıkları hedefe ulaşmak isterken, kendi güçlerinin sınırlarını anladıkları yerdir. Burada insan, gücünün sınırlarını öğrenmiş, güç ve varlıkların alanına çeşitli tören ve ritüellerle girme yoluna gitmiştir (Malinowski, 2000). İnsanoğlu üstün gücün varlığının ve kendi aciziyetinin idrakine vardığı günden beri, görüntüler âleminin ötesindeki her durum ve şeye müdahil olmak istemiş, dünyevi yaşamlarında oluşan eksiklikleri ve çeşitli olumsuzlukları bu yolla gidermeye çalışmıştır. Bunun da yaşanan dünya ile fizikötesi yaşam arasında bağ kurmakla olabileceğine inanmıştır. Bu bağlamda ritüeller; tanrı ile insan, doğa ile insan, somut ile soyut, üstün güçle muhtaç arasındaki iletişimde aracı bir rolü üstlenmiştir. Geleneğin icrasındaki her adım; üstün güçle bağ kurmanın ve yaşamı toplum çıkarları doğrultusunda değiştirme gayretinin sonucudur denebilir. Bunların başında atlı hafızların bir nevi sembolik olarak bütün şehri kuşatmayı ve şehri baştanbaca kutsamayı amaç edinen eylemleri gelmektedir. J. G. Frazer bu konuyla ilgili olarak parçaya uygulanmak istenen olumlu yahut olumsuz etkinin bütüne tesir ettiğini ve tüm bunların mistik bir bağla birbirlerine bağlı bulduklarını aktarır (Frazer, 2017). Böylelikle parçaya tesirin bütüne de tesir edeceği inancı, birçok ritüelde kendisini göstermiştir. Yani öz ile biçim arasında "sempatik temas" tasavvuru ile istenilen sonuca ulaşma düşüncesi, mistik işlemde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Görüldüğü üzere bu işlemlerdeki temel inanış; bir insana yahut nesneye olumlu veya olumsuz etki etme isteği doğrultusunda; sempatik bağ kurulan o nesnenin bir parçasına da etki edilmesi ve bunun bütünü etkileyeceği üzerine kuruludur. Freud, bu işlemleri gerçeklik ile düşünsellik arasındaki bağ olarak

tanımlamıştır. Ona göre bu işlemlerde mesafe hiçbir öneme sahip değildir, önemli olan sempati yahut telepati yoluyla parça-bütün bağlamında oluşturulan yakınlık hissiyatıdır:

“Nesneler yerlerini kendilerine ilişkin tahayyüle bırakırlar. Tahayyüllerin başına ne gelirse nesnelerin de başına o gelir. Tahayyüller arasında mevcut olan ilişkiler nesneler arasında da varsayılr.” (Freud, 2018, s. 164-172).

Bu bilgiler ışığında ortaya konan mistik işlemlerin; bir nevi temsiliyet arz ettiği görülmektedir. Yani bu uygulamalarda bütünü etkilemek için temsili bir parça seçilmekte ve uygulanacak pratik buna göre şekillenmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere burada aktarılan düşüncelerin temel gayesi 1001 Hatim geleneği icrasındaki bazı pratiklerin bugün dahi Türklerin inanç dünyası etrafında şekillenen, yer-sub inancı, doğa kültü, çeşitli pratiklerle koruma altına alma gibi mistik uygulamalarla benzerlik gösterdiğine vurgu yapmaktır.

3.1. 1001 Hatim ve Tazarru

Kur'an nazil olduktan sonra; onun okunması, okutulması, ondan öğütler alınması ve İslam'ın kural ve kaidelerinin bu vasıta ile öğrenilmesi her daim telkin edilmiştir. Bu çerçevede Kur'an'ın farklı zamanlarda çeşitli gayeler doğrultusunda okunması birçok uygulamayı da beraberinde getirmiştir. Bunların başında “hatim indirme-hatmetme” gelmektedir. Bu doğrultuda hatimler için vakitler tayin edilmiş, hatme başlama ve bitirme süreleri belirlenmiştir. Özellikle yaz ve kış mevsimlerinin başlangıcında hatimler yapılmış, bunun ardından yaratıcıya yönelerek dilek ve duaların kabulü için yakarıшта bulunulmuştur. Bu yönelimler zamanla çeşitlenmiş; insanlar gerek muayyen vakitlerde gerekse belirli bir zaman dilimine bağlı kalmaksızın bunu tatbik etmeye çalışmışlardır. Böylece insanlar Kur'an'ı hatmederek yüce yaratıcıya hem yakın olmak istemiş hem de çeşitli isteklerinin yerine gelmesi için dua etme yoluna gitmişlerdir. Böylece Kur'an'ın yaratıcıyla iletişim kurmak için önemli bir vesile olduğu inancı yerleşmiştir (Çetin, 1992). Halk içinde şifa, dua, korunma, sıkıntılardan kurtulma vs. istekleri bağlamında tatbik edilen bu pratikler, Kur'an merkezli uygulamaların nedenini açıklar niteliktedir. Bu bağlamda Anadolu halkının dini hayatı içinde Kur'an-ı Kerim her daim özel bir yere sahip olmuştur. Toplumda Kur'an okumak, Kur'an dinlemek ve Kur'an konulu sohbetlere dahil olmak çok kıymetli ibadetler olarak değerlendirilmiştir. Bu minval üzere halk, Kuran okuyana, okutana bu alanda emek verip çaba gösterenlere ayrı bir değer atfetmiş ve maddi-manevi desteklerini bu uğurda her daim göstermiştir. Böylece toplum bu doğrultuda ibadetlerini şekillendirme yoluna gitmiştir (Çollak, 2010).

Halk arasında Kur'an-ı Kerim'e atfedilen; “yaratıcıya yakarış için çok önemi bir vesile” olduğu düşüncesinin temelini bizzat Kur'an-ı Kerim ayetlerinde de bulmak mümkündür. Öyle ki Kur'an'ın birçok ayetinde, gönderilen bu kutsal kitabın bir öğüt, yol gösterici bir rehber, rahmet vs. vesilesi olduğu belirtilmiştir. Allah, bu hususa birçok ayette dikkat çekmiştir:

“Gerçekten onlara, inanan bir toplum için yol gösterici ve rahmet olarak, ilim üzere açıkladığımız bir kitap getirdik.” (Kur'an -ı Kerim Meâli, 2008, el-A'râf, 7/52).

“Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt, kalplerdeki hastalıklara bir şifa, inananlara bir rehber ve rahmet (olan Kur’an) gelmiştir.” (el-Yunus, 10/57).

Ayetlerde görüldüğü üzere Kur’an’ın, inanç dünyasında bir rahmet, şifa, öğüt vesilesi olduğu inancı sabittir. Bu çerçevede Anadolu’da yüzlerce yıldır insanlar Kur’an-ı Kerîm’i okumaya azami derecede özen göstermiş, onunla Allah’a yaklaşımaya, yaratıcı ile sıkı bir iletişim içinde olmaya gayret etmişlerdir. Bu durum kimi zaman sadece sırf bir ibadet olarak kimi zaman da toplu yahut bireysel olarak Kur’an okuma, hatmetme gibi icraların ardından, adak ve dileklerde bulunma şeklinde kendini göstermiştir (Aydın, 2010). Kur’an-ı Kerîm bağlamındaki bu uygulamalar mekâna, zamana ve gayeye göre değişiklik arz etmektedir. Bu çalışmanın merkezinde olan 1001 Hatim incelendiğinde Kur’an’ı okuma/hatmetme geleneğinin zamanı ve uygulanış gayesi özellikle dikkat çekmektedir. Öyle ki aşağıda ayrıntılı şekilde aktarılacak olan 1001 Hatim geleneğinin yeni yıla girerken yapıldığı ve felaketlerden korunmak amacıyla icra edildiği görülecektir. Keza bu konuda birçok hadiste Kur’an okumanın faziletine, Kur’an ile Allah’a tazarrunun önemine, Kur’an ile duanın kabulü arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda Kur’an okunduktan sonra yaratıcıya iltica etme, onu vesile kılarak istek ve dileklerde bulunma ona atfedilen büyük önemi gösterir niteliktedir: “Kur’an’ı hatmeden kişinin kabul olunacak bir duası vardır.” (Heysemî, 1414; s. 73). Bu durum halkın Kur’an’a ve Kur’an’la ilgili yaklaşım ve ibadetlerine yön vermiş, inanç ve ibadet dünyaları bu çerçevede şekillenmiştir. İslami terminolojide çeşitli mistik işlemlerle koruma altına alma pratikleri ve bu tarzda ortaya konulan uygulamalar “rukye” olarak adlandırılmıştır. Rukye; temenniler doğrultusunda yaratıcı güce başvurma olarak tanımlanır. Rukyenin müspet ve menfi yönleri bulunmaktadır. Müspet yönü, Kur’an okuma ve diğer türden uygulanan yöntemlerle koruma, olumsuz durum veya olayların etkisinden kurtulma, tedavi etme olarak görülmektedir. Menfi yönü ise “afsun” olarak adlandırılmış, olumsuz sonuçlar elde etmek için başvuru yöntemler sınıfında değerlendirilmiştir. Hz. Muhammed (Sav) rukyenin, içinde şirk barındırmadığı ve yapılan işlemde Allah’a tevekkülün göz ardı edilmediği sürece hoş karşılanabileceğini belirtmiştir. Rukyenin caiz olduğu hususunda İslam ulemasının da ortak görüş bildirdiği, şirke yer verilmeyip, Allah’a tevekkül terk edilmediği müddetçe bu türden uygulamalar hususunda beis bulunmadığı aktarılmıştır (Çelik, 1995). Muhammed Hamdi Yazır (Elmalılı) da rukye olarak adlandırılan bu tarz uygulamalar hakkında önemli tespitlerde bulunmuştur:

“...Sihir karışmayan, yani şer ve şeytanlık için olmayıp da ondan korunmak ve bir hastalık veya afete Allah'tan şifa niyazı için kendine veya diğerine hulûs-i kalp ve salih niyet ile bir dua veya ayet okuyup üfleme kabildinden olan nefeslerin caiz olduğuna işaret eder. Çünkü bunda kimseye zarar vermek veya sapıtmak veya Allah'tan başkasına sığınma ve iltica manası yoktur.” (Yazır, 1979, s. 6389).



Görsel 6. Ulu Cami İmam-Hatibi Emrullah Kaçar'ın at üstünde 1001 Hatim için Kur'an okuması.

Özellikle bozkır kültürüne sahip tabiatla iç içe olan toplumlar, hayatlarını idame ettikleri coğrafyaya ayrı bir kıymet vermiş, üstünde yaşadıkları yeri, büyük bir önem ve özenle koruma altına almayı gaye edinmişlerdir. Bu sebeple toplumlar ikamet ettiği muhite, hayatlarına yön veren yaşam merkezlerine farklı bir değer atfetmiş, o yerin önemine binaen de çeşitli pratiklere yer vermiştir. Hafızların şehrin çeşitli yönlerine at sürüp aynı anda Kur'an kıraatini gerçekleştirmeleri; icra şeklinin temelinde bir çeşit kutsama yattığını göstermesinin yanı sıra eski Türklerdeki "yer-sub" olarak adlandırılan inancı da çağrıştırmaktadır. Türkler bu bağlamda dağlara, ormanlara, tepelere, nehirlere kısaca doğaya çok büyük kıymet vermiş, bunların bir ruhu olduğuna inanarak onlara saygı göstermiştir. Türklerde eski devirlerden beri kullanılan "ıduk" ifadesi bu bağlamda önemli ipuçları sunmakta ve Türklerin "kutsal" olanı nasıl tanımladıklarına işaret etmektedir. Keza Kaşgarlı Mahmud hazırlamış olduğu kapsamlı sözlükte "ıduk" kelimesinin karşılığını "kutlu, kutsal" olarak ifade etmiştir (Kaşgarlı Mahmud, 1985). Çok eski devirlerden beri bu kelimenin kullanıldığına dikkat çeken R. Rahmeti Arat da onun kutlu olana gönderme yapan bir tür sıfat olduğunu ifade eder (Arat, 1986). Eski Türk yazıtlarında da yer alan "ıduk" kelimesi "kutsal" olanı bildirmesi açısından güzel örnekler barındırır. Orhun Abideleri'nde geçen "Iduk Ötüken yış budun bardıg... (Mukaddes Ötüken ormanının milleti gittin...)" (Ergin, 2008, s. 16-17) ifadeleri, Türklerde hem "kutsal" kelimesinin hangi terimle karşılandığını bildirmesi hem de mekânın saygınlığına yapılan vurguyu göstermesi açısından mühimdir. Bu durum "ıduk yer-sub" düşüncesi bağlamında hayatın idame edildiği mekânın korunmasına, kozmik düzen içinde saygıyla onun varlığını sürdürmesine azami derecede özen gösterilmesine önayak oluşturmuştur.

"Eski Türk panteonuna göre 'ıduk yer-sub' kavramından en geniş şekliyle anlayacağımız şey yeryüzünü temsil eden vatan parçasının duygusal olarak algılanmasıdır. Vatan; dağları, topraklarıyla, ecdat ruhlarıyla bir koruyucudur. Koruyuculuğuna binaen de kutsaldır." (Taş, 2011, s. 74).

Yer-sub inancı, bu çerçevede birtakım pratikleri doğurmuş, birçok ritüeli de beraberinde getirmiştir. Böylece Türkler, üstünde yaşadıkları toprağı, mekânları mistik işlemlerle muhafaza altına almaya çalışmışlar, çeşitli ritüellerle ona olan saygılarını göstermeyi amaç edinmişlerdir. Mukaddes sayılan dağlara kurbanlar kesilmesi, kutlu kabul edilen yönlere dönerek ayin ve ibadetlerin gerçekleştirilmesi, sulara, ırmaklara saçılar sunulması, çadırın yahut obanın kurulduğu yerin büyük bir özenle seçilmesi, obanın kurulduğu yerin mistik işlemlerle koruma altına alınması bu durumu özetleyen en güzel örneklerdendir (İnan, 2015).

Ritüelin icrasındaki sembolik olarak çeşitli yönlere gidiş eylemi bu çerçevede önem arz eden diğer hususlardan biridir. Türklerin, dünyanın yönlerini, buldukları mekânın dört noktası olarak tasavvur ettikleri ve bu dört yöne özel anlamlar yükledikleri bilinmektedir. Bu dört yön hayatın akışıyla yakından ilgilidir. Onlara göre bu dört yön; ölüm ve var oluş kavramlarıyla bağlantılıdır ve bu yönler, hayat döngüsünün -mevsim geçişi, gece gündüz vs.- en önemli unsurlarındandır. Çünkü insanların dünya tasavvurunda; mekân, yönler ve zaman çok önemli bir yere sahiptir. Temelde zıtlığa işaret eden bu yönler aslında mekânın ve zamanın dengelenmesi için elzemdir. Bu sebeple Türk kavimleri dört yöne ayrı önem vermişlerdir. Onlar zamanın mekânla derin ilişkisi olduğunu düşünmüş ve hayatlarını da buna göre şekillendirmişlerdir. Bunun için doğal ve kültürel zaman uyumu aramış ve bu uyumu sağlamak için büyük çaba sarf etmişlerdir. Bu durum; insan, zaman ve mekânın kendi içinde derin ilişkisi olduğu düşüncesinin yansımasıdır. Çünkü insan; zaman ve mekân döngüsüne bağlı olarak hayatını sürdürür. Bu sebeple zaman ve mekân bir bütündür düşüncesi bağlamında bütünün baştan sona uyum içinde olması gayretini hep gözetmiştir. Mekân olgusunu şekillendiren yönler ise bu bütünün parçalarını yani hem zıt olanı hem de kapsayıcılığı ihtiva eder. Mitolojik bilinçte bu yönler sembolik olarak bütün dünyayı içine almaktadır. Bu da mekânın nicel olarak ölçülmediğini sembolik olarak kavramsallaştırıldığını göstermektedir. Belirlenen dört yön (bazı toplumlarda altı yön; doğu-batı-kuzey-güney-aşağı-yukarı veya sağ-sol, yukarı-aşağı, ön-arka) insanın ulaşabileceği her noktayı içine almaya işaret etmektedir (Lvova vd., 2013). Bu durum yaşam merkezli mekânın; yönler ve zaman olgusuyla simgeleştirilmesi anlamını taşımaktadır. Yapılan işlemlerle dört köşeli dünyanın kuşatılması ve bununla mekânın kutsanması sembolik olarak gerçekleştirilmiş olur. 1001 Hatim geleneği özelinde de hafızların çeşitli yönlere doğru at sürmesiyle de sembolik bir çevreleme yapıldığı düşünülebilir. Bu durum dinî inançların mistik işlemlerle iç içe geçtiğini, İslami uygulamalarla, eski Türk inanç ve pratiklerinin halen bir arada yaşatılmaya devam ettiğini göstermektedir. Burada farklı yönlere at sürerek Kur'an okuma eyleminin gerçekleştirilmesi ve bu bağlamda bir nevi bütün şehrin kutsanması yahut koruma altına alınması inancı, ritüelin tatbikindeki uygulamaların eylem-amaç bütünlüğü çerçevesinde sergilendiğini göstermesi açısından mühimdir.

Hafızların şehrin çeşitli yönlerine at sürmesinden sonra burada gerçekleştirilen tören son bulur ve uygulama bütün toplumun iştiraki ve icrasıyla bir aylık serüvenine başlar. Solakzade'nin Erzurum müftüsü olduğu dönemde 1001 Hatim'in, İhmal, Cennetzâde, Derviş Ağa ve Ayaz Paşa camilerinde sabah ve yatsı namazlarına müteakiben okunduğu belirtilmiştir (Köksal, 2015). Geleneğin yaygınlaşmasıyla hatim okunan cami sayısı hayli artmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın belirlediği camilerde (Saime Hatun, Solakzâde, Pir Ali Baba, Suat Aslan, Fatih, Köşk, Sakıp Efendi, Hamidiye, Çırçır, Kavak, Şerefiye, İhmal, Kardeşler, Derviş Ağa, Yukarı Mumcu, Dere Mahallesi, Veysel Karani, Dumlu

Merkez, Ayazpaşa, Nişancı, Köse Ömerağa, Cennetzâde Camii vd.); toplu yahut bireysel olarak ya da halkın kendi ev ve iş yerlerinde bu ritüele katılması teşvik edilir. Bu camilerde “1001 Hatim Köşesi” oluşturulur ve halk burada bulunan cüzlerden gücü yettiğince okumaya devam eder.



Görsel 7. Halkın camilerde geleneğe iştiraki (www.diyanehaber.com.tr/ 14.01.2020)

Erzurum merkezden, ilçelerinden, köy ve mahallelerinden kısaca şehrin her bölgesinden bireyin katılımıyla yaklaşık bir ay boyunca hatimler okunmaya devam eder. Okunan hatim sayıları ikamet edilen yerde bulunan cami imamlarına bildirilir. İmamlar da hatim sayılarını geleneğin icra edildiği son günün ardından Erzurum Müftülüğü'ne ulaştırırlar. Bu süreç içinde farklı ülkelerden dünyaca ünlü meşhur hafızlar (Güney Afrikalı Hafız Abdurrahman Sadien, Mısırlı Hafız Muhammed Ali Rashed, Faslı Hafız Hişam El Azimi, Suriyeli Hafız Zeki Aseli gibi) Erzurum'a gelerek, şehrin büyük camilerinden olan Lala Paşa, Ulu Cami'de Kur'an tilaveti gerçekleştirirler ve geleneğe iştirak etmiş olurlar.

Yaklaşık bir aylık süreç sonunda hatimler tamamlanır ve dua merasimi şehrin en kadim camilerinden biri olarak bilinen Ulu Cami'de, “Cuma” gününe denk gelecek şekilde yapılır. Dua törenlerine, Diyanet İşleri Başkanı başta olmak üzere, şehrin önde gelen devlet erkânı ve büyük bir halk kitlesi iştirak eder. Namazlar kılınır, ilahiler okunur, son olarak uzun ve kapsamlı bir dua yapılır. Duada Erzurum başta olmak üzere tüm İslam beldelerinin gelecek yeni yılda felaketlerden muhafazası istenir. Girilecek yeni yılın tüm insanlığa hayır, huzur, sağlık mutluluk, bereket getirmesi temennisi bildirilir. Bu bağlamda okunan hatimler vesilesiyle yaratıcıya tazarruda bulunularak; bütün beldelerin bir nevi koruma altına alınması ve girilen yeni yılın bereket getirmesi dileğiyle düzenlenen ritüel böylelikle tamamlanmış olur.

4. 1001 Hatim'de Sayı Mistisizmi

Çalışmaya konu olan bu ritüelin uygulanış biçimi kadar geleneğe verilen isim de bir o kadar dikkat çekicidir. Toplumların düşünce dünyasında sayılara yüklenen anlamlar ve sayıların önemi bağlamındaki inançlar büyük bir yer işgal eder. Sayılara atfedilen değer yahut mistik anlam, sayıların kıymetinin ne denli büyük olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda sayılar uğurlu veya uğursuz kabul edilmiş, kimi sayılar tabu olarak yaşatılmış kimi sayılar da kutsala ulaşmanın bizzat anahtarı olarak görülmüştür:

“Sayılar, o dili konuşan milletlerin inançlarından, sosyal ve coğrafi çevrelerinden, etkileştikleri kültürlerden, bütün tarihî olaylarından, gelenek ve göreneklerinden izler taşırlar. Bu yüzden sayılar, dillerin millî özelliklerini yansıtan kelimelerdendir.” (Şavk, 2001, s. 52).

Ahmet Özgür Güvenç toplumlarda görülen sayı simgeciliğinin temelini mitolojiye ve kutsal dinlere bağlamıştır. Ona göre her toplum kendi inanç dünyası doğrultusunda çeşitli nesnelere, kelimelere yahut sayılara simgesel özellik kazandırır. Böylelikle bazı sayılar kazandıkları simgesel değerler sebebiyle kültürel bir unsur hüviyetine bürünür. Güvenç, bu çerçevede toplumların belirli anlamlar yüklediği formel sayıların seçiminde mistik bir anlamın, mitolojik bir bağlamın ve dinî yönelimlerin yattığını belirtmiştir (Güvenç, 2009).

Her sayının, inanış biçimlerine göre her toplumda karşılığı farklıdır. Burada önemli olan kutsiyet ve gizem atfedilen sayının temelinde yatan, o sayı etrafında şekillenen düşüncenin kökeni yani inanışın temelidir. Bu çalışma özelinde karşımıza çıkan sayı ise 1001'dir. Bazı Türk lehçelerinde “bing” kelimesiyle ifade edilen sayının, Türk düşünce siteminde önemli bir yere sahip olduğu ve çok büyük nicelikleri karşılamak için kullanıldığı aktarılmıştır (Irfah, 2016). Annemarie Schimmel göre 1001 sayısı ebedi olana, sonsuz genişliğe vurgu yapar ve “sınırsızlık” manasına gelir (Schimmel, 2018). Bu çerçevede 1001 sayısının genel olarak sonsuzluğa, ölümsüzlüğe ve ebedi olana işaret ettiği söylenebilir. Bu çalışmanın merkezini oluşturan geleneğin temelinde “Kur'an” olduğu ve geleneğe verilen “1001” ismi bir bütün olarak düşünüldüğünde; Allah'ın ve onun kelamının ebedi oluşu, Kur'an'ın sonsuza dek muhafazası veyahut bizzat Kur'an vesilesiyle ebedi muhafaza olma düşüncesi bağlamında böyle bir sayının tercih edildiği çıkarımı yapılabilir. Şunu ifade etmek gerekir ki geleneği ilk başlatanlar, geleneği niçin bu sayıyla ilişkilendirdikleri hususunda herhangi bir beyanda bulunmamışlardır. Burada aktarılan düşünceler 1001 Hatim geleneğinin özü, uygulanış şekli, amacı, kapsamı vs. etrafında sadece bir yorumdan ibarettir. Keza geleneğin icrasına bizzat katılanlar da bu hususta farklı görüşler aktarmışlardır.

1001 Hatim uygulamalarına uzun yıllardır bizzat katılan Lala Paşa imam hatibi Hafız Memduh Karlı'ya göre geleneğe verilen isimde saklı olan sır “1” rakamında gizlidir. 1 rakamı vahdeti, tekliği yani Allah'ı temsil eder. Bu da 1001 Hatim'i ortaya çıkaran yahut uygulayanların yaratıcı ile bir nevi iletişim şekline yahut kutsal ile arasındaki sırra işaret etmektedir (KK. 5). Aktarılan bu bilgiler ışığında Türklerin düşünce dünyasında 1000 sayısının büyük nicelikleri, engin olanı ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Sayı, nicelik olarak çokluğu çağrıştırmaktadır. Tercih edilen 1001 sayısı ile bütünlük gösteren ve “vahdeti vücut” düşüncesi ile temellendirilen 1 rakamının ise Allah'a yani tek olana vurgu yaptığı ifade edilmiştir. Bu rakam, İslami literatürde “vahdeti vücut” fikriyle bağdaştırılmış; Allah'ın her

şeyin özü olduğu ve nihai zeminde her şeyin “bir” ile temsiliyet kazandığı düşüncesiyle temellendirilmiştir (Şerif, 2000). Bu bağlamda bütünlük arz eden Türk-İslam düşünce sistemi etrafında, hatim geleneğine verilen bu ismin temelinde; mistik bir yönelimin olduğunu açıkça göstermektedir. Çünkü ritüellerin her parçası bir amaca hizmet eder. Bu bağlamda ritüellerin içinde barındırdığı her unsurun bir anlam taşıdığı, isimlendirmelerde dahi mistik bir mananın saklı bulunduğu düşünülmektedir. Zikredilen geleneğe verilen bu ismin de bir çeşit mistik mesaj olduğu ifade edilebilir. Bugün Erzurum’da toplumun her kesiminden insanın iştiraki ve birçok farklı mekânda uygulamanın icra edilmesi sebebiyle bu sayı sembolik bir hüviyet kazanmıştır. Her yıl düzenlenen 1001 Hatim programlarında, süreç içinde on binlerce hatim okunduğu görülmektedir.

5. Milli Kültür ve Kültürel Miras Açısından 1001 Hatim’in Önemi

Dursun Yıldırım milli kültürü tanımlarken, sözlü ve yazılı gelenek içinde var olan maddi-manevi değerler bütününe ve milletlerin milli kimliklerini oluşturan ortak kabullerine dikkat çeker. Ona göre toplum içindeki unsurlar, bireylerin kabullenmesiyle ve o milletin çoğunluğu tarafından onaylanmasıyla milli kültürün bir parçası haline gelir (Yıldırım, 1988). Yıldırım’ın belirttiği, kültür öğelerinin ortak kabul gören bir vafa bürünmesi, çalışmaya konu olan 1001 Hatim’in icrasında da görülmektedir. Gerek hatim okuma gerekse dua merasimlerine bakıldığında, tüm bu uygulamalara büyük bir halk kitlesinin iştirak ettiği belirtilmelidir. Bu yönelim ve kabulleniş 1001 Hatim’i milli kültürün bir parçası haline getirmektedir.

Milli kültürün bir yansıması olarak gördüğümüz ve yeni yıla giriş ritüeli olarak adlandırdığımız 1001 Hatim’e katılımın bu denli çok olması, okunan hatimlerin sayısının son yıllarda yüz binlere ulaşması; uygulamanın toplum tarafından ne denli benimsendiğini ve bu uygulamaya ne kadar kıymet verildiğini göstermesi açısından önemlidir. Emile Durkheim toplumsal bütünlük arz eden yönelimlerin bireyler üzerinde etkisinin daha büyük olduğunu ifade ederek; müşterek inançların, geleneklerin, ortak ideallerin toplumsal nesnelere ve kamu düzeniyle büyük bir bağı olduğunu belirtmiştir. Ona göre toplumsal kabulleniş, bireysel kabullenışı tetikler ve yönlendirir (Durkheim, 2020). Yani uygulamalar ne kadar ortak amaca hizmet ederse toplum nezdinde o kadar kabul görür. Bu da tören ve ritüellerin toplumun büyük çoğunluğu tarafından özümsemesi ve uygulamalara daha çok bireyin iştiraki şeklinde kendini gösterir. Bu durum, kültürel değerlerin canlı bir şekilde yaşatılması ve gelecek kuşaklara aktarılması açısından son derece mühim bir husustur. Çünkü toplumda kabul görmeyen yahut icra edilmeyen her gelenek zamanla unutulur ve kaybolur. Unutulan her gelenek toplumsal değerlerin yok oluşu manasına gelir. Bu çerçevede 1001 Hatim etrafında oluşturulan pratik ve uygulamaların, yaklaşık beş asırdır kültürel bellek içinde kuşaktan kuşağa aktarılmasının takdire şayan bir sürdürülebilirlik gösterdiği vurgulanmalıdır.

2020 yılında dünyayı etkisi altına alan “koronavirüs” (Kovid-19) salgınından ötürü, bu yıl 1001 Hatim kapsamında planlanan etkinlikler, “1001 Hatimle Evde Kal, Kur’an’la Kal” sloganıyla dijital platformlar üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda dünyaca ünlü hafızlar tarafından çevrimiçi Kur’an tilavetleri sunulmuş, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın tertip ettiği çevrimiçi 1001 Hatim programları gerçekleştirilmiştir. Erzurum Valisi Okay Memiş, geleneğin Erzurum’da doğduğuna vurgu yaparak gerek icrasının gerekse dua törenleri ve kutlamaların Türkiye genelinde yapılması için

Cumhurbaşkanlığı'na başvuru yapacaklarını belirtmiştir (Karakaya, 2020). Böylelikle 1001 Hatim; yöresel bir ritüelden ulusal bir tören hüviyetine kavuşacak, toplumda tatbik edilen bu gibi uygulamaların birleştirici gücü, farklı bir şekliyle yeniden tekrarlanmış ve gelecek kuşaklara aktarılmış olacaktır. Erzurum'da çeşitli dini görevlerde bulunan Zeki Koçak geleneğin dini ve sosyokültürel boyutunu, toplumsal birlikteliğe işaret eden önemini şöyle özetler:

“1001 hatim okuma geleneği dinî ve millî duyguların canlı tutulduğu, kulluk şuurunun ete kemiğe bürünmüş bir ruh hâlidir. Geçmiş rahmet ve hayırla yâd ederken, geleceği daha güzel bir şekilde inşa etme gayretidir.” (Koçak, 2010, s. 19).

Folklorun işlevselliği bu anlamda büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda halkbiliminin bölgesel yahut yöresel kültürü önce millileştirdiği daha sonra evrensel kültüre dâhil ederek onu insanlığın ortak mirası haline getirdiği ifade edilmelidir (Kaya, 2007). Ahmet Özgür Güvenç bu konuda en güzel örneklerden birinin Nasreddin Hoca olduğuna dikkat çeker. Nasrettin Hoca, Aksaray ve çevresini temsilen öncelikle yöresel bir kimliğe sahiptir. Daha sonra fıkraları, deyişleri kısaca sözlü-yazılı edebiyatın ve dini-toplumsal hayatın her alanında kendine yer bulmasıyla da milli bir hüviyet kazanmıştır. O, sadece milli kültürün mirası olarak kalmamıştır. Bu çerçevede UNESCO tarafından 1996-1997 Uluslararası Nasrettin Yılı olarak ilan edilmiştir. Ayrıca her yıl Uluslararası Nasrettin Hoca Karikatür yarışmaları düzenlenmektedir. Bu etkinlikler, Nasreddin Hoca etrafında şekillenen tüm olguların yöreselden ulusala, ulusaldan evrensele ulaşmasını sağlamış ve onu insanlığın ortak kültür mirası haline getirmiştir. Güvenç, Hoca Ahmed Yesevi, Yunus Emre, Evliya Çelebi gibi ünlü Türk simaları özelinde UNESCO'nun anma ve kutlama yıl dönümleri düzenlediğini, âşıklık geleneği, meddahlık, okçuluk, sıra geceleri geleneği gibi birçok kültürel değerın insanlığın somut olmayan kültürel miras listesine girmesinde UNESCO Türkiye Milli Komisyonu'nun öncü bir rol üstlendiğini belirtir (Güvenç, 2020). UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Başkanı M. Öcal Oğuz, kültürel mirasın korunmasının toplumlar için hayati bir önem taşıdığını belirterek; bu bağlamda bireysel yahut toplumsal yaratım ve aktarımın muhafaza altına alınmasının gerekliliğine dikkat çekmiştir. Oğuz'a göre burada hedeflenen temel amaç; maddi ve manevi kültürel değerleri üreten, yaşatan ve kuşaktan kuşağa aktaranların, gelenek, görenek vs. türden uygulama ve birikimlerin bütün unsurlarıyla kaybolmadan, yozlaşmadan koruma altına alınması ve gelecek kuşaklara aktarılmasıdır (Oğuz, 2013). Erzurum'da uzun yıllardır uygulanan 1001 Hatim geleneğinin de tıpkı Nasreddin Hoca örneğinde olduğu gibi çeşitli çalışmalarla, ilk önce milli/ulusal kültür envanterine, ardından evrensel bir değer odağında tüm insanlığın ortak kültür mirasına dâhil edilmesi, beş asırdır devam eden 1001 Hatim özelinde kültürel değerlerin kazanımları açısından büyük önem arz eder.

Sonuç

1001 Hatim hem dinî hem de sosyal boyutuyla kültürel bellek içinde önemli yer edinen bir tür yeni yıla giriş ritüelidir. Uygulama baştan sona incelendiğinde, bu ritüelin sosyal boyutunun dinî boyutuyla bir bütünlük gösterdiği gözlemlenmiştir. Bu ritüel; Erzurum'a has bir uygulama olarak ortaya çıkmış, yaklaşık beş yüz yıldan bu yana devam edegelmiştir. Uygulamaya devlet adamlarından, halka, gençlerden yaşlılara kadar her kesimden katılım gösterilmektedir. Toplumların harcı kültür; kültürün taşıyıcısı ise gelenek, görenek, örf, adet, bayram, tören ve ritüellerdir. Bu doğrultuda 1001 Hatim

geleneğinin; çeşitli gayeler doğrultusunda hem toplumu birlik ve beraberliği sevk ettiği hem de kültürel değerleri yaşatarak gelecek kuşaklara aktardığı vurgulanmalıdır. Toplumsal bir bütünlük arz eden dinî ve millî bayramların yanı sıra halk arasında icra edilen bu gibi ritüel ve törenlerin de toplum hafızasında büyük bir kıymeti haizdir. İfade edilmelidir ki genel hatlarıyla ritüeller; inanışları, duaları vs. halk kültürünün en mahrem sırlarını barındırmasının yanı sıra en güzel halk edebiyatı örneklerini de içinde saklamaktadırlar. Bu durum icra edilen ritüelleri, muazzam bir konuma taşımaktadır. Çünkü toplum, düşünce dünyasında var olan tüm maddî-manevî kültür değerlerini bu uygulamalar aracılığıyla yaşatır ve gelecek kuşaklara aktarır. Erzurum Büyükşehir Belediyesi ve Erzurum Valiliği tarafından, 1001 Hatim'i ulusal bir tören mahiyetine kavuşturmak için çeşitli girişimler başlatıldığı ve bu yönde çeşitli adımların atılacağı yakın dönemde icra edilen 1001 Hatim açılış programlarında özellikle vurgulanmıştır. Gelecek yıllarda Türkiye'de her yeni yıla girişte, hayır, sağlık, bereket getirmesi temennileri etrafında bu uygulamanın yaygınlaştığını görmek mümkün olabilir. Bu bağlamda Erzurum'da her yeni yıla girişte uygulanan 1001 Hatim'in ve gelenekle birlikte ortaya konan tüm pratiklerin önemi çok daha iyi anlaşılacaktır.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.



Kaynakça

- And, M. (2019). *Dionisos ve Anadolu köylüsü*. Yapı Kredi Yayınları.
- Arat, R.R. (1986). İduk - kut ünvanı hakkında. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 24, 23-33.
- Aydın, H. (2010). Şifa kaynağı olarak Kur'an-ı Kerim. *EKEV Akademi Dergisi*, 42, 55-68.
- Başar, Z. (1972). *İctimai adetlerimiz-inançlarımız ve Erzurum ilindeki ziyaret yerlerimiz*. Sevinç Matbaası.
- Bayat, F. (2008). Sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik bağlamda yengi kün (nevruz): mitolojik olgudan mitolojik kurguya. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 139-148.
- Bayat, F. (2017). *Türk mitolojik sistemi/ontolojik ve epistemolojik bağlamda Türk mitolojisi 1*. Ötüken Neşriyat.
- Beygu, A. Ş. (1936). *Erzurum tarihi, anıtları, kitabeleri*. Bozkurt Basımevi.
- Çelik, M. (2018). *Erzurum kitabı* (4. Baskı). Dergâh Yayınları.
- Çetin, A. (1992). Hatim indirme ve hükümleri-III. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(4), 47-55.
- Çetin, A. (1997). Hatim, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/ 469-470. Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çollak, F. (2010). Hafızlık geleneği üzerine. *Anadolu'da Kur'an Kültürü/Diyanet Dergisi Eki*, 235, 8-11.
- Durkheim, E. (2020). *Dini hayatın ilkel biçimleri* (Çev. Ahmet Ceylan). Gece Kitaplığı.
- Durmuş, İ. (2016). *Türk kültürüne giriş*. Akçağ Yayınları.
- Düzgün, D. (1999). *Erzurum köy seyirlik oyunları*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ergin, M. (2008). *Orhun abideleri* (41. Baskı). Boğaziçi Yayınları.
- Frazer, J. G. (2017). *Altın dal/dinin ve folklorun kökleri*. (Çev. Mehmet H. Doğan). YKY Yayınları.
- Gömeç, Y. S. (2020). *Şamanizm ve eski Türk dini* (5. Baskı). Berikan Yayınevi.
- Günay, U. (2018). *Türkiye'de âşık tarzı şiir geleneği ve rüya motifi* (8. Baskı). Akçağ Yayınları.
- Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve çevresinde dini hayat*. Emek Matbaacılık.
- Günay, Ü. & Güngör, H. (2019). *Başlangıçlarından günümüze Türklerin dinî tarihi* (2. Baskı). Bilge Kültür Sanat.
- Güvenç, A. Ö. (2009). Kırk sayısının halk edebiyatı ürünlerinde kullanımı üzerine bir inceleme. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 41, 85-97.
- Güvenç, A. Ö. (2020). *Folklor ve sinema*. Ötüken Neşriyat.
- Hâce Muhammed Lütfî. (2013). *Hulâsatü'l-hakayık ve mektûbât-ı Hâce Muhammed Lütfî* (6. Baskı) (Haz. Hüseyin Kutlu vd.). Esen Ofset.
- Heysemî. (1414/1994). Buğyetü'r-râ'id fi tahkiki mecma'î'z-zevâ'id. nşr. Abdullah M. ed-Dervîş, I-X.
- Irfah, G. (2016). *Rakamların evrensel tarihi* (Çev. Kurtuluş Dinçer) (c.1). Alfa Bilim.
- İnan, A. (2015). *Tarihte ve bugün şamanizm* (8. Baskı). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, A. (2020). *Eski Türk dini tarihi* (3. Baskı). Altınordu Yayınevi.
- Karakaya, H. T. (2020, Aralık 18). Erzurum'un asırlık geleneği 1001 hatim'in okunmasına başlandı. Anadolu Ajansı. <https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/erzurumun-asirlik-gelenegi>.
- Kaşgarlı Mahmud. (1985). *Divânü lûgat-it-Türk I-III* (Neş. Besim Atalay). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaya, D. (2007). *Türk halk edebiyatı terimleri sözlüğü*. Akçağ Yayınlar.

- Koçak, Z. (2010). 1001 hatim geleneği-Erzurum örneği. *Anadolu'da Kur'an Kültürü/Diyanet Dergisi Eki*, 235, 14-19.
- Köksal, N. (2015). *Erzurum'un yüzleri/Solakzâde Muhammed Sadık Efendi*. Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim Meâli. (2008). (Çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin), (8. Baskı). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Lvova E. L., Oktyabrskaya, İ. V., Sagalayev, A.M., & Usmanova, M.S. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin geleneksel dünya görüşleri/ kâinat ve zaman, nesnelere dünyası* (Çev. Metin Ergun). Kömen Yayınları.
- Malinowski, B. (2000). *Büyük, bilim ve din*. (Çev. Saadet Özkal) (2. Baskı). Kabcacı Yayınevi.
- Oğuz, M. Ö. (2013). Terim olarak somut olmayan kültürel miras. *Milli Folklor*, 100, 5-13.
- Olgun, H. (2016). İbadet, ritüel ve kurban. *Milel ve Nihal*, 13(2), 82-99.
- Örnek, S. V. (2014). *100 Soruda ilkelerde din, büyük, sanat ve efsane*. Bilge Su Yayınları.
- Schimmel, A. (2018). *Sayıların gizemi* (Çev. Mustafa Küpüşoğlu). Alfa Araştırma.
- Seyidoğlu, B. (2018). *Erzurum efsaneleri* (5. Baskı). Dergâh Yayınları.
- Sezen, L. (2013). *Erzurum folkloru* (3. Baskı). Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Sigmund, F. (2018). *Totem ve tabu* (31. Baskı). Lilitih Yayıncılık.
- Şavk, Ü. Ç. (2001). Manas ve Maaday-Kara'da sayılar. *Milli Folklor*, 50, 52-57.
- Şerif, M. M. (2000). *Klasik İslam filozofları ve düşünceleri*. İnsan Yayınları.
- Taş, İ. (2011). *Türk düşüncesinde kozmogoni-kozmonoloji*. Kömen Yayınları.
- Türk Dil Kurumu/Türkçe Sözlük. (2011). *Hatim*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türk, A. (2014). *Erzurum Kandilleri*. Arı Sanat Yayınları.
- Vakıflar Genel Müd. Arşivi. EV. VKF. No: 580. 83. sıra. Mevlâna Pir Ali ve Mevlâna Hüseyin'e ait Hicri. 946 tarihli vakfiye, s. 169.
- Veren, E. (2019). *Kocakarı soğuklarından zemheriye Anadolu halk takvimi*. Doğan Kitap.
- Yazır, M. H. (1979). *Hak dini Kur'an dili* (3. Baskı) (c.9). Eser Neşriyat ve Dağıtım.
- Yıldırım, D. (1988). *Türk bitiği*. Akçağ Yayınları.

Kaynak Kişiler:

- KK. 1, S. L., Doğum yeri: Erzurum. Eğitimi: Lise. Mesleği: İşçi. Görüşme tarihi: 28. 01. 2021/ 15:30. Tuzcu Köyü.
- KK. 2, Ş. Y., Doğum tarihi: 1980. Doğum yeri: Erzurum. Eğitimi: Lise. Mesleği: Tuzcu Mahallesi Cami İmam Hatibi. Görüşme tarihi: 28. 01. 2021/15:30. Tuzcu Köyü.
- KK. 3, A. G., Doğum tarihi: 1945. Doğum yeri: Erzurum. Eğitimi: Okur-yazar. Mesleği: Çiftçi. Görüşme tarihi: 28. 01. 2021/15:30. Tuzcu Köyü.
- KK. 4, İ. H. Ç., Doğum tarihi: 1941. Doğum yeri: Erzurum/ Örekli Köyü. Eğitim: İlkokul. Meslek: Emekli İmam-Hatip. Görüşme tarihi: 04.01.2021/15:00. Erzurum.
- KK. 5, M. K., Doğum tarihi: 1974. Doğum yeri: Erzurum. Eğitim: Üniversite. Mesleği: Erzurum Lala Paşa Cami Uzman İmam Hatip. Görüşme tarihi: 26. 01. 2021/14:00. Erzurum.

KK. 6, A. D., Doğum tarihi: 1969. Doğum yeri: Erzurum. Eğitim: Önlisans. Mesleği: Erzurum Ulu Cami Uzman İmam Hatip. Görüşme tarihi: 26. 01. 2021/15:30. Erzurum.

KK. 7, E. K., Doğum tarihi: 1976. Doğum yeri: Erzurum. Eğitim: Üniversite. Mesleği: Erzurum Ulu Cami Uzman İmam Hatip. Görüşme tarihi: 27. 01,2021/15:45. Erzurum.



İSRAİL'DE KANUN BASKISI VE TOPLUM DIŞLAMASI ARASINDA KALAN MÜSLÜMAN KADIN

 Seyfullah KORKMAZ¹

 Taghread KEADAN²

Özet

Bu araştırmada, İsrail'deki Filistinli kadının yeri ve imajı; medeni, hukukî, iktisadî, içtimai ve siyasi hakları ile bu haklarından ne seviyede faydalandığı hususları araştırılmıştır. Konu, örf, adet ve geleneklerin hâkim olduğu toplum bakışı ile hukuk, kadın hakları, kadının korunmasını ihtiva eden uluslararası sözleşme ve antlaşmalardaki hükümler göz önüne alınarak incelenmiştir.

Filistinli kadın, bir yönden milli kimlik, Araplık ve Arap azınlıktan olmasından kaynaklanan tüm sorumlulukları yüklenirken diğer yönden de genel olarak Araplara karşı, özel olarak da kadınlara karşı uygulanan ırkçı ayrımcılığın sıkıntılarını tahammül etmektedir. Bunun yanında kadın çalışma haklarına karşı yapılan bir kısım hukuksuzluklarla da karşılaşmaktadır. Bu hukuksuzlukların bir kısmı, Arap bölge ve şehirlerinden sorumlu mahalli yönetimler tarafından yapılmaktadır. Arap bölge ve şehirlerinden sorumlu mahalli yönetimler Arap azınlığa karşı sorumluluk ve görevlerini gereği gibi yapmamaktadırlar. Bu durumlar, kadının işgücü piyasasındaki rolünü etkilemektedir.

Araştırmada, sorumlularca, kadınlara çalışma fırsat ve güvencesinin sunulmadığı, kadınlara uygun çalışma ortamlarının hazırlanmadığı, kadınlara uygun toplu taşıma araçlarının temin edilmediği, yanlarında çocukları bulunduğu anlarda dahi gerekli hassasiyetin gösterilmediği, İslam toplumu içerisinde de miras mal taksimi uygulamasında, din ile kanuna aykırı olduğu halde kadına haksızlık edildiği, akrabaları tarafından genç yaşta evlenmeye zorlandığı vb. hususlar tespit edildi.

Araştırmada Tavsiye Edilen Hususlar:

1. Kadınlara, bilimsel ve insanî ihtisas alanlarında araştırmalara yönlendirilmelidir.
2. Kadınlara, eğitim bakanlıklarında öğretmenlik yapmak ve çalışmak amacıyla sadece eğitim ve öğretim alanlarına odaklanmamalıdır. Çünkü, bilimsel alanlarda işsizlik oranı diğer alanlara göre daha düşüktür.
3. Arap kadınının siyasete iştiraki ve parlamentoda temsili iyileştirilmelidir.
4. Genel olarak kadın haklarını, özel olarak da İsrail'deki Arap azınlığın haklarını savunmak ve kendilerine karşı uygulanan ırkçı ayrımcılığına karşı koymak amacıyla kadınların siyasi partilere katılımları kolaylaştırılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Kadın, hukuk, Araplık, Ayrımcılık, Filistinli olmak



¹Prof. Dr., Ahi Evran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, seyfullahkorkmaz@ahievran.edu.tr

²Dr., Al-Qasemi Academic College of Education, tajread.keadan@mail.huji.ac.il

Makale Geliş Tarihi: 20.05.2021, Makale Kabul Tarihi: 27.07.2021

MUSLIM WOMEN ARE AMONG THE OPPRESSORS OF THE LAW TO OVERTHROW ISRAELI SOCIETY

Abstract

This study is intended to reveal the status and image of Palestinian women in Israel, as the study discusses the reality of Palestinian women and their degree of attitude and enjoyment of their civil, economic, social and political rights, and the rights of women. The international law, conventions and conventions that have been established to guarantee and protect women's rights on the other hand.

Through this study, the researcher believes that Arab women bear the burden of their subordination to Arab nationalism and minority on the one hand, and the burden of racial discrimination against Arabs in general and against women in particular, and that local authorities responsible for Arab areas and Arabs , Because it does not fulfill its responsibility towards the Arab minority as required, especially as regards securing employment opportunities for women, and providing adequate conditions for women's work in terms of securing public transport and securing the care required in the event of their children.

The study recommended that:

1. Women are directed to study scientific and humanitarian fields.
2. Lack of focus and orientation in education specializations in order to work in the field of teaching and appointment in the Ministry of Education only; Because in the scientific fields there is a lower unemployment rate among women compared to others.
3. The need to improve the status of Arab women in political participation and parliamentary representation.
4. Improving their participation in political parties in order to protect the rights of women in particular, to protect the rights of the Arab minority in general and to confront the racial discrimination against them.

Keywords: Women, rights, Arabism, discrimination, Palestinian



المرأة المسلمة ما بين اضطهاد القانون وإجهاض المجتمع في إسرائيل

الملخص

هدف هذا البحث إلى الكشف عن مكانة وصورة المرأة الفلسطينية في إسرائيل، حيث يناقش البحث واقع المرأة الفلسطينية ومدى حصولها وتمتعها بحقوقها المدنية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وحقوق المرأة وفقاً لنظرة المجتمع الذي تحكمه العادات والتقاليد والأعراف من جهة، ونظرة مقارنة مع القانون والاتفاقيات والمعاهدات الدولية التي نصت على كفالة حقوق المرأة وحمايتها من جهة أخرى.

وأوصت الدراسة بضرورة:

1. توجه النساء لدراسة التخصصات العلمية والإنسانية.
2. عدم التركيز والتوجه نحو تخصصات التربية بهدف العمل في مجال التدريس والتعيين في وزارة المعارف فقط؛ حيث أن التخصصات العلمية نسبة البطالة فيها بين النساء أقل من غيرها.
3. ضرورة تحسين وضع المرأة العربية في المشاركة السياسية والتمثيل البرلماني.
4. تحسين مشاركتها في الأحزاب، بهدف الدفاع عن حقوق المرأة بشكل خاص والدفاع عن حقوق الأقلية العربية بشكل عام والتصدي للتمييز العنصري الممارس ضدهم.

الكلمات المفتاحية: المرأة، الحقوق، العربية، التمييز، الفلسطينية.



مقدمة

لا يختلف واقع المرأة الفلسطينية في إسرائيل عن غيره من الدول العربية الأخرى المحيطة بها؛ حيث تحكمه العادات والتقاليد والموروثات الثقافية التي تعتبر المرأة تابعاً للرجل وترفض الاعتراف باستقلاليتها وبدورها في المجتمع (عواد، 2008)، وتزيد معاناة المرأة الفلسطينية عن غيرها نظراً لاعتبارها من الأقلية مما يزيد وضيق الخناق عليها وتضطهدها، وذلك بسبب التمييز والسياسات العنصرية هنا وهناك التي تمارسها الدولة تجاه أبناء الشعب الفلسطيني (المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان، 2005).

منذ عام 1948م ومع قيام دولة إسرائيل فرضت على المرأة الفلسطينية حياة تختلف في طبيعتها عن مختلف نساء العالم، ولم يقتصر هذا الوضع على النساء الفلسطينيات المقيمات داخل الأراضي الفلسطينية سواء كانوا في مناطق الضفة الغربية وقطاع غزة والقدس أو كانوا داخل حدود الخط الأخضر، وإنما عانت منه المرأة الفلسطينية اللاجئة في مخيمات الشتات، حيث حرمن من حقوقهن الأساسية والبسيطة التي يفترض أن يتمتع بها جميع بني البشر على اختلاف أجناسهم وأعرافهم.

ولقد رفضت الحركات والاتحادات والجمعيات النسائية الاضطهاد الواقع على المرأة الفلسطينية في إسرائيل واتجهت إلى مناصرة المرأة والضغط على كافة الجهات التي تعرقل تقدمها وتعيق عملها والنهوض بها في المجتمع، الأمر الذي ترتب عليه مشاركة المرأة الفلسطينية في العملية السياسية (رحال، 2010)، وكفالة حقوقها وحرّياتها التي نص عليها الدستور الفلسطيني والاتفاقيات والمواثيق الدولية، مما جعل المرأة تقف جنباً إلى جنب مع الرجل وتقوم بدورها وعليها ما يترتب من واجبات ومسؤوليات.

فالمراة الفلسطينية أدت في الماضي وما زالت تؤدي في الوقت الحاضر دوراً مهماً في البناء الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي للمجتمع؛ حيث شاركت المرأة الفلسطينية في تنمية الحكم المحلي الفلسطيني، وبناء الاقتصاد الوطني، بالإضافة إلى دورها الأساسي في إعداد النشء والتربية والمشاركة في المجالات التعليمية والصحية (الحوارني، 2020)، كما أن المرأة الفلسطينية ترتبط بعلاقة وطيدة و متميزة مع الأرض، فقد ارتبطت بالأرض من خلال علاقات مادية وثقافية ومعنوية؛ حيث لم تكن الأرض بالنسبة للمرأة مجرد مصدر رزق تعيش من خلالها وتجنّي قوت يومها، وبدا ذلك واضحاً في العديد من الكتابات التي أشارت إلى العلاقة الوثيقة بين الثقافة والشعر والأرض والمرأة (عبود، 2009).

هدف هذا البحث إلى الكشف عن مكانة وحقوق المرأة الفلسطينية في إسرائيل كونها تعتبر تابعة للأقلية العربية وفقاً للتصنيف الإسرائيلي، كما سيناقش البحث حقوق المرأة وفقاً لنظرة المجتمع الذي تحكمه العادات والتقاليد والأعراف من جهة، ومن خلال متابعة القانون والاتفاقيات والمعاهدات الدولية التي نصت على كفالة حقوق المرأة وحمايتها من جهة أخرى.

اعتمد باحثنا هذا البحث في هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي بهدف وصف الظاهرة وتحليلها، وتبحث الدراسة في ثلاثة محاور: واقع المرأة العربية في المجتمع الإسرائيلي، وأثر قوانين الدولة على المرأة الفلسطينية، وحقوق المرأة الفلسطينية المدنية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في إسرائيل.

ويتبلور السؤال الرئيس لهذا المقال في: ما مدى تمتع المرأة الفلسطينية في إسرائيل بحقوقها في ظل اضطهاد القانون والمجتمع لها؟

واقع المرأة في المجتمع الفلسطيني

تعتبر النساء الفلسطينيات المواطنات في المجتمع الإسرائيلي جزءاً من الأقلية القومية الفلسطينية أو العربية، وهؤلاء الفلسطينيات يتوزعن في مختلف المدن والقرى في كافة أنحاء إسرائيل بما فيها القرى غير المعترف بها، وتواجه النساء الفلسطينيات في إسرائيل تمييزاً على كافة الأصعدة ورسخ هذا التمييز من خلال القوانين والسياسات الحكومية (لجنة العمل النساء الفلسطينيات المواطنات في إسرائيل، 2010).

وتعاني المرأة الفلسطينية بسبب ثقافة التمييز القائمة على أساس الجندر أو النوع الاجتماعي والذي يعتبر العنف الأسري أحد أشكاله، كما وتسهم الجرائم الإسرائيلية في تأجيج وزيادة هذا التمييز بسبب الضغوط النفسية التي تتفاقم بما يترتب عليها أيضاً تراجع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، الأمر الذي يترتب عليه زيادة تعرض النساء للعنف على اعتبار أنهن الفئة الأضعف في المجتمع الذي يغلب عليه الطابع الذكوري، وقد يأتي العنف ضد النساء على هيئة الإكراه على الزواج، أو الزواج في سن مبكر، أو إجبار الفتيات على ترك التعليم، بالإضافة إلى حرمانهن من حقهن الشرعي في الميراث من أحد الأبوين (غانم، 2014).

ولقد سعت النساء الفلسطينيات إلى تغيير واقعهن وتأطير أنفسهن بهدف طرح قضاياهن ومعالجتها وإيجاد حلول عملية لها بمعزل عن الرجال وعن الجمعيات والروابط النسائية، الأمر الذي دفعهن إلى تأسيس الأطر النسائية واعتبارها أجنحة نسائية للتنظيمات السياسية التي تندرج تحت مظلة إنسانية كان الهدف الأساسي وراء تشكيلها هو تعميق وأصر العلاقة بين النساء في مختلف مناطق فلسطين سواء كانوا في داخل إسرائيل أو في الضفة الغربية أو حتى في الدول الأخرى (عبد الهادي، 2004).

وترتب على التنظيم النسائي بعض التغيرات الاجتماعية التي عبرت عن وعي النساء الاجتماعي والسياسي ومعرفتهن بحقوقهن، وترتب عليها ازدياد نشاط النساء، وتزايد قدرتهن على الحركة والتنقل بحرية والقيام بمهام إضافية، وزيادة ثقة النساء بأنفسهن وقدرتهن على مواجهة التمييز الذي يمارس ضدهن، أما التغيرات الفعلية التي طرأت فهي تتعلق بالحقوق المدنية للمرأة، والتغيير في بعض التقاليد والأعراف الاجتماعية (Abdu, 1994).

تم تشكيل تنظيمان نسويان عربيان، شكلا مثالا على حوض النضال على المستويين القومي والجندري، وعمل هذان التنظيمان على تعزيز الهوية القومية وعلى خلق مجتمع واجه الرجعية، وتحلى بمعايير التقدم والانفتاح، التنظيم الأول هو تنظيم عربي نسوي سمي "الفنار"؛ حيث اعتبر السباق في طرح جريمة قتل النساء ضمن تبرير حماية شرف العائلة، وادعى الفنار انه وبالعكس ما كان متعارف عليه حتى تلك الفترة، فإن قتل النساء اللواتي اتهمن بالمس بشرف العائلة لا يحظى بالإجماع الاجتماعي، ويجب طرح وقف هذه الجرائم للنقاش العام، وعمل تنظيم الفنار لفترة زمنية قصيرة لكن تأثير نشاطه على المجتمع كان وما يزال غير مسبوق، لكونه من أوائل التنظيمات التي تطرقت لهذه الجرائم (AL-Fanar Report, 1994).

أما التنظيم الثاني "البديل" فقد تشكل كتحالف أو مزيجاً من الحركات النسوية ومنظمات لحقوق الإنسان، وظهر بهدف محاربة الظاهرة التي تبناها تنظيم الفنار وهي قتل النساء بدواعي شرف العائلة، وأثار البديل اهتماماً كبيراً داخل المجتمع الفلسطيني في إسرائيل وفي صفوف السلطات الحكومية بما فيهم الشرطة والنيابة العامة. وسعى أعضاء التنظيم من أجل إجبار الشرطة على تبني سياسة صارمة ضد الأفراد الذين يهددون بتنفيذ جرائم قتل على خلفية شرف العائلة، وطالبوا بإنزال أقصى العقوبات لكل من قتلوا نساء بتهمة انتهاك شرف العائلة (خميس، 2005).

وفي المجتمع الإسرائيلي تتعدد الديانات وإن كانت الديانة اليهودية هي السائدة ولكن من بين الفلسطينيين مواطني إسرائيل يوجد مسلمين بنسبة 1.5 مليون نسمة، ومسيحيين بنسبة 177 ألف نسمة، ودرور بنسبة 143 ألف نسمة (دائرة الإحصاء المركز، 2019)، ومعظم التحديات والعوائق التي تواجهها المرأة لا تقتصر على المرأة المسلمة فقط وإنما على الغالبية العظمى من النساء؛ حيث أن التمييز يمارس ضد المرأة بصرف النظر عن دياناتها، وتعمل الجمعيات النسوية على محاربتها والتصدي لها بهدف الدفاع عن المرأة وعن حقوقها.

وفي ضوء التحديات والتي لا تقتصر على المرأة المسلمة فقط، وإنما تطال النساء اليهوديات والمسيحيات والدرزيات أيضاً، ومع وجود الجمعيات النسائية والتي بدأت بالعمل منذ بداية قيام إسرائيل في عام 1948م، واستمرت إلى أن وصلت إلى يومنا هذا، وكانت تتصدى للتمييز الواقع على المرأة؛ حيث أن جُل أهدافها ينصب على العمل من أجل مكافحة الظلم والقمع والاضطهاد المعمول فيه في المجتمع الإسرائيلي سواء كان ضد النساء الإسرائيليات أو النساء العربيات، كما ساهمت التغيرات السياسية والاقتصادية والمحلية والإقليمية في توحيد جهود عمل المنظمات النسائية وأصبحت تعمل من أجل الدفاع عن المرأة وحقوقها بصرف النظر عن الدين (زعيبي، 2016).

ومع كل الجهود التي تبذلها النساء والجمعيات والاتحادات النسوية لجعل دور المرأة مساوٍ لدور الرجل، إلا أن المجتمع الإسرائيلي ما يزال مجتمع ذكوري وعندما يشار للمرأة لا يتم الحديث عن مشاركتها في النضال بشكل خاص، مع العلم أن المرأة الفلسطينية شاركت إلى جانب الرجل في كل مراحل النضال الوطني الفلسطيني (رحال، 2010).

أثر الأمن السياسي على واقع المرأة الفلسطينية

تتأثر المرأة العربية الفلسطينية بالسياسات التي تمارسها الدولة تجاه الأقلية العربية بشكل عام، ويأتي في مقدمة هذه السياسات:

1. القوانين التي تهدد بتقليل المساحة والحيز الديمقراطي للعرب في إسرائيل، والتي تسعى إلى المس بحقوق المواطنين العرب في المساواة وفي حرية الرأي والتعبير في القضايا السياسية.
 2. مجموعة القوانين العنصرية التي أصدرها الكنيست مؤخراً وفي مقدمتها قانون القومية؛ حيث أن هذا القانون شكل صدمة قوية وكبيرة في الأوساط السياسية والقانونية، ولكن ردود الفعل الرسمية جاءت مخيبة للأمل ولم تكن على المستوى المطلوب.
 3. على الرغم من المواقف المعارضة لغالبية الدول العربية لهذا القانون إلا أن هذه المعارضة لم تتعدى القلق والاستنكار ولم تترجم إلى أفعال يتم من خلالها التصدي للقوانين الإسرائيلي وإيقافها عند حدها لكونها تتجاوز القوانين والقواعد الدولية في سنها للقوانين العنصرية (غنيم وباكير، 2019).
- فهذا القانون يهدف إلى إخضاع كافة مقدرات الدولة ومؤسساتها وطابعها الديمقراطي إلى هويتها اليهودية وتكريس التمييز العنصري بشكل كبير تجاه القومية العربية (بن بري، 2017).

عزز سن قانون كهذا التمييز العنصري ضد الفلسطينيين على اعتبار أنهم قومية عربية، وبذلك فهي تتعارض مع القومية اليهودية، وهذا التمييز سيظل العرب بشكل عام والنساء بشكل خاص؛ حيث أن التمييز ضد النساء موجود وقائم في واقع الحال سواء كانت المرأة عربية أو غير ذلك.

ولقد انتهجت إسرائيل سياسة العزل والإقصاء التي هدت مكانة النساء العربيات في إسرائيل وطالت حقهن في الكرامة والمساواة، وعملت جاهدة لإبعادهن عن المشهد ودحرهن إلى هامش الحيز العام، والتقليل من مساحة الحرية الممنوحة لهن، بالإضافة إلى بعض السياسات التي ظهرت من خلال التعامل مع الأقلية العربية بشكل عام والتي غلب عليها طابع التحريض والتمييز، وكل ذلك كان بهدف الإكراه وإجبارهم على مغادرة البلاد (Ibn Bari, 2017).

الحقوق المدنية للمرأة الفلسطينية مواطنة إسرائيل

في إعلان الاستقلال لدولة إسرائيل تم التصريح عن المساواة كاملة بين جميع المواطنين وأنه لا تمييز بالدين، أو العرق أو الجنس (زحالقة، وأخ، 2006)، وعلى الرغم من التحسن الملحوظ الذي طرأ على مكانة النساء، إلا أن التصريح على أرض الواقع ما زال بعيداً عن التطبيق بشكل كامل؛ حيث أن النساء ما زلن يعانين من عدم المساواة بينهن وبين الرجال فعلى سبيل المثال لا الحصر، هناك أماكن عمل تفضل تشغيل الرجال على النساء، وفي العديد من أماكن العمل تحصل النساء على وظائف أقل أهمية من وظائف الرجال، كما أن أجر النساء أقل من أجر الرجال، على الرغم من أنهن يقمن بنفس العمل (شواهنة، 2015)، هذا فضلاً عن التمييز الذي يمارس تجاه النساء الفلسطينيات في إسرائيل فيما إذا عملن بنفس المكان مع النساء اليهوديات الإسرائيليات.

ولقد نص الإسلام على المساواة بين الرجل والمرأة في مختلف مجالات الحياة، وكرم المرأة وأعطاه حقوقها الشخصية والاقتصادية والاجتماعية الكاملة من خلال الدين الإسلامي الحنيف وشريعته السمحاء، وأمر بالتعامل معها بالرفق واللين، وذلك من دافع الحرص عليها والتكريم لها وليس بهدف الانتقاص منها أو امتهان كرامتها، فجاء الإسلام ليخرجها من العدم إلى الوجود وأوصى بها الله تعالى في كتابه وذكر المرأة في أحسن صورها بل سميت سورة من سور القرآن بسورة النساء لما لها من فضل وعناية إلهية، كما أوصى بها رسول الله بإكرامهن ووصفهن بالقوارير (الركابي، 2014).

وهناك بعض الانتهاكات في قانون العمل الإسرائيلي يرافقه غياب الوعي والمعرفة من قبل النساء العربيات العاملات لحقوقهن، مما يؤدي إلى استغلالهن وانتهاك حقوقهن، وغالباً ما يكون التمييز على أساس الجنس من منطلق أن النساء يعتبرن أيدي عاملة رخيصة ومؤقتة (حمدان، و نقولا، 2015)، ومع ذلك فإن وضع النساء في إسرائيل يعتبر جيد إلى حد ما فيما يخص العمل لكونهن لسنا بحاجة إلى خوض النضال من أجل السماح لهن بالخروج إلى سوق العمل، ولكن هنالك بعض الوظائف ما زال دور النساء الفلسطينيات فيها محدود جداً مقارنةً بغيرهن من النساء العربيات وذلك في مجال الإعلام والصحافة (أبو بكر، 2014).

تعتبر مكانة المرأة العربية في سوق العمل الإسرائيلي متدنية جداً بل ومتدنية، وذلك ليس لأن المرأة لا ترغب بالعمل بل بسبب سياسات التمييز التي تنتهجها الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة ضد العرب والنساء العربيات، ورفضهم المستمر لاستثمار موارد الدولة من خلال إنشاء مناطق صناعية وتحسين البنية التحتية داخل المناطق العربية، مما أدى إلى تراجع كبير في وجود فرص عمل تناسب النساء العربيات داخل مناطقهم وقراهم (بولس، 2008).

وانطلاقاً من الدور الكبير الذي تقوم به المرأة، وانسجاماً مع الانضمام لاتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز العنصري ضد النساء، تم إعداد وثيقة حقوقية اعتبرت نتيجة لجهود عمل المؤسسات النسوية الفلسطينية، وانعكاساً لحماية حقوق المرأة الفلسطينية وتعزيزاً لمكانتها والحفاظ على مكتسباتها؛ حيث أكدت هذه الوثيقة على ضرورة تمتع المرأة الفلسطينية بجميع حقوقها المدنية وعدم الاعتداء عليها مع كفالة الدولة لهذه الحقوق وحمايتها، وعدم السماح لأحد بحرمان المرأة من حقوقها بشكل تعسفي، وضرورة منح المرأة حقها في التعبير عن رأيها والمساواة مع الرجل أمام القانون والقضاء، وحقها بالتمتع في الشخصية القانونية الكاملة وعدم منعها من إبرام العقود وإدارة ممتلكاتها (وزارة شؤون المرأة، 2012).

وفي مجال التعليم والذي يعتبر حق أساسي للمرأة (Okıç, 1981) فقد اثبتت المرأة الفلسطينية مكانتها ووجودها في التعليم من خلال تحقيقها تفوقاً ملحوظاً فيه وأثبت أنها لا تقل أهمية عن الرجل، ولكن هذا التقدم لم ينعكس بالشكل المطلوب على كافة مجالات الحياة؛ حيث أن المرأة ما زالت تعاني من نظرة المجتمع الدونية لها، والتي لا تتناسب مع منجزاتها في مختلف المجالات (سلامة، 2017)، وبذلك فإن المرأة العربية الفلسطينية وكونها فرداً في المجتمع العربي لم يكن التمييز ضدها في بيتها وعائلتها فقط، وإنما في المجتمع الإسرائيلي عامة مما زاد الخناق عليها.

وغالبية العائلات في المجتمع العربي في إسرائيل يدعمون تعليم المرأة وحقها في الخروج للعمل (داود، 2017)، ولكن ينخفض هذا الدعم عند بعض العائلات من الطوائف الثلاثة (المسلمين، المسيحيين، الدروز)، وتحديدًا عند المجموعات الذين عرفوا أنفسهم على أنهم متدينين، وعلى النقيض هنالك بعض المتشددون من الحركة الإسلامية في إسرائيل والمتعصبين في القضايا التي تخص المرأة ولكنهم يشددوا على موضوع عمل المرأة نظراً لأهميته، مع التأكيد على ضرورة الفصل بين الجنسين وبناء أماكن للدراسة والعمل تكون منفصلة للبنات (Daoud, 2016).

ومن أشكال اضطهاد المرأة في مجال التعليم هو إجبارها من قبل أسرتها على الاتجاه نحو دراسة الأفرع التي تمكنها من العمل فقط في مجال التربية والتعليم؛ حيث أنه يوجد عدد كبير جداً من النساء حاملات شهادة التدريس ولم تعد وزارة المعارف تستوعبن لكثرتهم، الأمر الذي أثار في اتجاهين الأول هو صعوبة توفير فرص عمل لهذا الكم الهائل من النساء في مجال التعليم، والثاني هو تدني تواجد النساء في سوق العمل في التخصصات الأخرى، وذلك لأن نظرة المجتمع تحصر المرأة العربية بالعمل ضمن الدوام الثابت والساعات المحددة وفي البلدات والقرى العربية فقط (حكروش، 2018)، حيث أن حل أزمة حملة شهادة التدريس في البلدات العربية هو التوجه نحو المدارس اليهودية بهدف تعيين الفائض منهم، إلا أن نسبة المعلمين العرب في المدارس اليهودية تعتبر نسبة قليلة جداً (Fuchs, 2018).

الحقوق الاجتماعية والاقتصادية للمرأة الفلسطينية

إن منح المرأة حقوقها الاقتصادية والاجتماعية والمالية يعتبر أمر في غاية الأهمية وذلك لكونه أحد العوامل التي تسهم في تطور الدولة وتقدمها، ومن الحقوق الاقتصادية هو حقها في الملكية؛ حيث ينبغي على الدولة تعزيز حق المرأة في ملكيتها وضمان المساواة بينها وبين الرجل في هذا الحق، وذلك من خلال منحها الحق في التصرف بملكيتها بحرية ودون وضع قيود عليها إلا في

حدود القانون، كما أن حق المرأة في الملكية يعد من الأمور الأساسية التي ترتبط بالأمن الاقتصادي للمرأة وبالحالت الاجتماعية والسياسية والقانونية والثقافية، بالإضافة إلى أن منح المرأة هذا الحق يقلل من نسبة العنف تجاهها والتي تعتبر من الانتهاكات التي تمارس ضد حقوق الإنسان، مما يؤدي إلى تمكين المرأة وتعزيز موقفها، والتأثير الإيجابي على مشاركتها السياسية في المجتمع (أبو مسلم، 2018).

و يندرج الميراث ضمن الحقوق المالية للمرأة التي كفلتها لها الشريعة الإسلامية (Döndüren) والقانون أيضاً، وأمر الله سبحانه وتعالى بالعدل ومنح النساء حقهن من الميراث وعدم حرمانهن منه واعتبره أمر عظيم، سواء كان الميراث من أحد والديها أو من زوجها، ، وتأكيداً على هذا الحق قال الله عز وجل: { لِلرِّجَالِ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۗ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا } (سورة النساء: 7)، ولا يمكننا التغافل عن أن هنالك عائلات تحرم النساء من هذا الحق وتقتصر تقسيم الميراث على الذكور فقط، ولا يمكننا التغافل عن أن هنالك عائلات تحرم النساء من هذا الحق وتقتصر تقسيم الميراث على الذكور فقط (غنيم، 2020).

تعاني السلطات العربية والمحلية داخل إسرائيل من التمييز في الميزانيات ومن الفساد وسوء الإدارة، وعدم قيامهم بالمهام الموكلة إليهم على أكمل وجه، فالمرأة العربية داخل إسرائيل تسعى جاهدة إلى تغيير حياتها والالتحاق بعمل يمكنها من إثبات نفسها، ولكن مسألة عدم توفر مراكز لرعاية الأطفال تقف عائق أمامها، وهنا يأتي دور السلطات المحلية التي ينبغي عليها تهيئة ظروف وبيئة عمل ملائمة للنساء تؤدي بدورها إلى تخفيض معدلات البطالة بين النساء المتعلقات، حيث أن النساء غير المتعلقات يتجهن للعمل في المصانع في المناطق اليهودية أو يتجهن للعمل في مجال الزراعة بأجور متدنية جداً (داود، 2017).

وتتناقش السياسات المتبعة من أصحاب العمل تجاه العاملات العربيات مع قانون تشغيل المرأة الإسرائيلي لعام 1954م، والذي من المفترض أنه يضمن التعامل المنصف مع المرأة في مكان العمل ويضمن لها بعض الحقوق المتعلقة بالحمل والأمومة والتعويضات والرواتب (رابينا، 2013).

وكل هذه السياسات المتبعة والممارسة تجاه المرأة العربية في إسرائيل من قبل أصحاب العمل والمدراء تهدف إلى إقصاء النساء من سوق العمل والذي بدوره يسبب الإحباط لهن وتحديداً للنساء اللواتي تقدمن بطلبات للتوظيف وما زلن ينتظرن الرد عليها، ووجود بعض النساء اللاتي ينتظرن فرصة للعمل دون تقديم طلب بذلك لأي جهة، بالإضافة إلى أن التمييز المستمر بين الجنسين في سوق العمل يؤدي إلى عدم انخراط النساء فيه، فقد تصل المرأة إلى مرحلة التقاعد أو تفضل التفرغ لأعباء المنزل ورعاية الأبناء على البقاء في عمل لا يمكنها من تحقيق ذاتها وإثبات قدراتها فيه (Shabaneh, 2006).

فالمرأة العربية في إسرائيل تواجه تحديات كبيرة في مجال العمل تظهر من خلال المعوقات المجتمعية والأفكار المسبقة المتخذة ضد مشاركة المرأة في العمل، وتظهر أيضاً من خلال تدني الأجور المقدر للرجال، وهذه الأمور مجتمعة جعلت نسبة مشاركة النساء العربيات في العمل من أدنى نسب مشاركة النساء في العالم، ولكن هذه التحديات بالإضافة إلى التغييرات الجذرية التي طرأت على المجتمع الفلسطيني ساهمت في تشجيع المرأة على العمل وتبني سياسة الانفتاح، لكي تحد ولو بالقدر القليل من إبقاء المرأة على هامش العمل والتقدم (Daoud, 2017).

الحقوق السياسية للمرأة الفلسطينية

تعتبر مشاركة المرأة الفلسطينية مواطنة إسرائيل في الحياة السياسية ضرورة ملحة وذلك بهدف مشاركتها في عملية التنمية الشاملة والمستدامة للمجتمع الفلسطيني، وعلى الرغم من ارتباط المرأة الفلسطينية بالقضية الفلسطينية وبالمشاركة في النضال وفي العمل الوطني، إلا إن هذه المشاركة لم تكن مستقرة وبقية بين مد وجزر، حيث أن المجتمع الفلسطيني يحمل إرثاً كبيراً من العادات والتقاليد ومن الموروثات الاجتماعية والثقافية التي غالباً ما تربط دور المرأة بالإنجاب وفي الزواج والاهتمام بالعائلة فقط ولا تعترف لهن بالمشاركات السياسية والاجتماعية (جودة، 2017).

إن المشاركة الاجتماعية والسياسية للمرأة العربية الفلسطينية مواطنة إسرائيل وبالرغم من التغييرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ساهمت بتطويرها، وعملت على توسع نشاطها في مجال التعليم والعمل الاجتماعي النسائي، فإن مشاركتها ما زالت محدودة وغير جوهرية، وتحديداً في تقليدها المناصب التي تتعلق بصنع القرار سواء كان في الانتخابات البرلمانية أو في المجالس المحلية، وهذا يضعنا أمام حقيقة مفادها أن التغييرات التي حصلت على وضع المرأة العربية في الداخل لم يتمخض عنها إيجاد حلول عملية للقضايا الأساسية التي تتعلق بحقوق المرأة الاجتماعية والاقتصادية من جهة، و مشاركتها في عملية صنع القرار من جهة أخرى (نعيم، 2015).

فالمراة الفلسطينية تشارك في الحياة السياسية دون قيود ولها نفس الحقوق بالتساوي مع الرجل، وأصبحت تتقلد المناصب العامة في الدولة، حيث كفلت القوانين والمعاهدات المختلفة مجموعة من الحقوق للمرأة وأكدت على ضرورة كفالة وحماية هذه الحقوق وعدم منع و قمع المرأة والاعتراض على تمتعها بحقوقها (اشتية، 2012).

ويختلف رأي المجتمع عن القانون؛ حيث أن المجتمع الإسرائيلي مجتمع أبوي وتسلطي يعتمد على تفوق الذكور على الإناث، ويكرس النظرة الدونية للمرأة ويهملها كغيره من المجتمعات الأخرى (Daoud, 2012)، وكذلك الأمر في المجتمع العربي الفلسطيني الذي تطغى عليها النزعة الذكورية السلطوية التي لا تعترف بحقوق المرأة وإن اعترفت بها يكون ضمن إطار معين يدور حول المرجعية للرجل، فالمرأة لا تستطيع الخروج من المنزل والذهاب للعمل دون الحصول على موافقة الرجل سواء كان والدها أو زوجها، وفي حال حصولها على الأذن للعمل فإنه يكون محصور في مجالات معينة فقط، الأمر الذي يشكل عائق لحركة المرأة وتقدمها، ويحد من مشاركتها في العملية السياسية وشغل المناصب التي تمكنها من المشاركة في عملية صنع القرار (اشتية، 2012).

ومع كل التهميش الذي تعرضت له النساء العربيات في العملية السياسية إلا أن ظاهرة النساء في السياسة المحلية حظيت بقبول جماهيري خلال السنوات الأخيرة؛ حيث أن عمليات التغيير التي تمر بها الأقلية العربية على كافة المستويات طالت موضوع تمثيل النساء في العملية السياسية، وساهم في ذلك أيضاً أن النساء لم يعدن يقبلن الرضوخ والتنازل عن حقهن في العمل وشغل المناصب المهمة في الدولة، ويمكن زيادة نشاط المرأة والتمثيل السياسي لها من خلال تشجيع النساء على الاستمرار في العمل السياسي المحلي في إسرائيل؛ حيث أن هذا الأمر يساعد النساء في عدم القبول للضغوط التي تمارس تجاه النساء (داود، 2005).

فلاتزال الحقوق السياسية للمرأة في فلسطين تحتاج إلى العديد من الدوافع القانونية والاجتماعية والاقتصادية في بعض الأحيان، من أجل المساهمة في مواكبة التطور في العالم وبعض الدول العربية التي تميل إلى دعم التمييز الإيجابي للمرأة، فإن التوصيات الأكثر أهمية توصي المشرع الفلسطيني بالعمل على رفع الحصص من خلال تعديل قوانين الانتخابات التي تحد من مشاركتهم بنسبة معينة أو من خلال نظام يضمن التسلسل الهرمي لأسماء النساء في القوائم الانتخابية من أجل تحقيق التمييز الإيجابي الذي يعمل على حماية حقوق المرأة في المشاركة السياسية من أجل عدم الحد من المشاركة السياسية للمرأة كرجل.

وفيما يتعلق بدور النساء في العمل الحزبي فإنه دور محدود نوعاً ما وذلك لعدة أسباب منها طبيعة المجتمع الفلسطيني وبنيته التي ارتبطت بالعادات والتقاليد والسلطة الأبوية التي تقيد النساء وتتحكم في حركتهن وحرية معتقداتهن، والحزب السياسي نفسه الذي أنط المرأة بمهام محددة وغالباً ما تكون مساندة للرجل أو نابعة من طبيعة رؤية الحزب لواقع المرأة الفلسطينية والتي في معظم الأحيان تكون خلف الرجل وتابع له، ولا يمكنها تحمل أعباء العمل الحزبي لوحدها، وأنها دائماً بحاجة ماسة للحماية من الرجل، كما أن المرأة نفسها فرضت بعض القيود على نفسها وأصبحت مقتنعة بالدور الذي أنيط بها ولم تسعى إلى تغيير وضعها أو كسر الصورة النمطية لها، بالإضافة إلى بعض الأسباب والظروف الاقتصادية والسياسية التي ساهمت في تأخر دور المرأة في العمل الحزبي (الشافعي و عواد، 2010).

المراة العربية في إسرائيل لا تزال تعاني من التناقض الكبير الذي يظهر من خلال الانضمام للاتفاقيات والمعاهدات الدولية التي تؤكد على احترام وكفالة حقوق المرأة سواء كانت على صعيد الحقوق الشخصية أو السياسية أو المالية أو الاجتماعية أو حقها في العمل والتعليم والحصول على ميراثها الذي كفلته له الشرائع السماوية والقوانين الوضعية من جهة، ومن عدم العمل أو التطبيق الفعلي لهذه الاتفاقيات والقوانين من جهة أخرى، الأمر الذي يجعل الانضمام حبر على ورق لكونه لم يدخل حيز النساء بالنسبة لأوضاع النساء إذ لم يتغير عليهم شيء، ولو حدث تغيير فيكون بنسبة ضئيلة فقط.

فالقانون سمح للمرأة بالمشاركة السياسية، ولكن في الواقع تواجه المرأة تحديات كثيرة بسبب العوامل الداخلية والعوامل المرتبطة بوجود بالأحكام الاسرائيلية، كما أن مشاركة المرأة السياسية ما زالت نخبوية وتقتصر على عدد قليل من النساء، بالإضافة إلى تأكيد وتوطيد بعض التقاليد والأعراف التي تعزز التمييز ضد المرأة وتزيد من قمعها ونبذها في المجتمع، وذلك على خلاف الدستور والاتفاقيات التي أكدت وبشكل كبير على ضرورة عدم التمييز ضد المرأة والمساواة بينها وبين الرجل في المجتمع.

ومع هذا التناقض الكبير والذي يشكل خطراً وظلماً على المرأة وعلى تمتعها بحقوقها، يقترح باحثاً هذا البحث الاحتكام للدين وللشريعة وتطبيقها لكونه حرم الظلم والتمييز بين بني البشر على أساس الجنس أو اللون أو العرق، فلو تم تطبيق الدين لزال كل العراقيل التي تواجه المرأة ولما كان هناك حاجة لاستيراد الاتفاقيات التي تحمي المرأة ظاهراً، على سبيل المثال لا الحصر مسألة الإرث.

الخاتمة

إن المرأة الفلسطينية وعلى الرغم من مشاركتها في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إلا أنها وحتى الوقت الحالي ما زالت تعاني من مجموعة من التحديات والمعوقات والضغوطات التي تهدف إلى إحباطها وتخفيض عزيمتها وإضعاف قدراتها على العمل والعطاء والإبداع، وكل ذلك بسبب سيطرة العادات والتقاليد رغم وجود الرائدات والرياديات صاحبات القدرة على الإنجاز والخلق والإبداع.

وبعيداً عن سياسات الدولة التي يسيطر عليها التمييز العنصري وعدم إنصاف الأقلية العربية بشكل عام والنساء بشكل خاص، فيمكن للنساء تغيير وضعهن بأنفسهن وإن كان هذا التغيير بنسبة قليلة إلا أنه أفضل من العدم، فيمكنهن التطلع نحو الحصول على الشهادات العليا، والتوجه نحو التعليم العالي في التخصصات العلمية كالهندسة والحاسوب والتخصصات الطبية؛ حيث أن هذه التخصصات قادرة على تأمين فرص عمل أكثر من غيرها، وعدم التركيز على دراسة تخصصات التربية فقط، وضرورة إتقان اللغة العبرية وعدم الاكتفاء باللغة العربية فقط؛ وذلك ليتمكنوا من العمل خارج حدود البلدات العربية.

النتائج

توصل المقال إلى مجموعة من النتائج منها:

1. معاناة المرأة العربية الفلسطينية نظراً لطبيعة المجتمع الذي تعيش فيه؛ حيث أن المجتمعات العربية غالباً ما تتمسك بالعادات والتقاليد والمورثات الاجتماعية والثقافية على حساب أي شيء آخر، ولكون المجتمع الفلسطيني واحد من هذه المجتمعات فإن المرأة العربية فيه تعاني من عقدة السلطة الأبوية والنزعة الذكورية، مما يعيق تمتعها بحقوقها التي كفلها لها القانون وهذا ما يجعلها بين مطرقة المجتمع وسندان القانون.
2. إن المرأة العربية تتحمل أعباء تبعيتها للقومية والأقلية العربية من جهة، وأعباء التمييز العنصري الممارس ضد العرب بشكل عام وضد النساء بشكل خاص، الأمر الذي يؤثر على تمتعها بحقوقها الأساسية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كفلتها لها القوانين الأساسية والاتفاقيات والمواثيق الدولية.
3. إن السلطات المحلية في القرى والمدن العربية تتحمل جزءاً من الانتهاكات التي تقع على حقوق المرأة في التشغيل، وتأثر على دورها في سوق العمل، وذلك لكونها لا تقوم بمسئولياتها تجاه الأقلية العربية بالشكل المطلوب، وتحديدًا فيما يخص تأمين فرص عمل للنساء، وتوفير ظروف ملائمة لعمل المرأة من حيث تأمين المواصلات العامة وتأمين الرعاية اللازمة في حال وجود أطفال لديهن.
4. إن مشاركة المرأة في سوق العمل وفي العملية السياسية والمشاركة في الأحزاب السياسية، ومع كل التقدم الذي حققته المرأة من تقدم نتيجة للتغيرات الجذرية التي طرأت على المنطقة وعلى مكانة المرأة ودورها، إلا أن نسبة مشاركتها ما زالت متدنية حتى الوقت مقارنةً بالدول الأخرى، بل تعتبر من أدنى النسب.

التوصيات

يوصي المقال بما يلي:

1. ضرورة تحمل السلطات المحلية في البلدات العربية مسؤولياتها تجاه المرأة وتأمين فرص عمل لها، وتخفيض معدل البطالة، وتحسين الأجور المقدر للأيدي العاملة من النساء.
2. أوصي بدراسة الاتفاقيات الدولية واستخلاص الحقوق المرسوخة للمرأة ونظام ضماناتها ومدى فعاليتها، واستجلاء الأثر القانوني للمرأة في الاتفاقيات الدولية، ومن ثم رؤية مدى توافق التشريعات الوطنية في إسرائيل مع الاتفاقيات الدولية الضامنة لحقوق المرأة.
3. ضرورة توجه النساء لدراسة التخصصات العلمية والإنسانية وعدم التركيز والتوجه نحو تخصصات التربية بهدف العمل في مجال التدريس والتعيين في وزارة المعارف فقط، حيث أن التخصصات العلمية نسبة البطالة فيها بين النساء أقل من غيرها.
4. ضرورة تحسين وضع المرأة العربية في المشاركة السياسية والتمثيل البرلماني، وتحسين مشاركتها في الأحزاب، بهدف الدفاع عن حقوق المرأة بشكل خاص والدفاع عن حقوق الأقلية العربية بشكل عام والتصدي للتمييز العنصري الممارس ضدهم.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı

Yazarlar makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan eder.

Çıkar Çatışması Beyanı

Makale yazarları aralarında herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.



MUSLIM WOMEN ARE AMONG THE OPPRESSORS OF THE LAW TO OVERTHROW ISRAELI SOCIETY

Summary

This research aims to reveal the status and image of Palestinian women in Israel, where the research discusses the reality of Palestinian women and the extent of their access to and enjoyment of their civil, economic, social and political rights, and the rights of women according to the outlook of society governed by customs, traditions and customs on the one hand, and a comparative view with the law, conventions and international treaties that stipulated On ensuring women's rights and protecting them on the other hand.

Through this study, the researcher believes that Arab women bear the burdens of their subordination to nationalism and the Arab minority on the one hand, and the burdens of racial discrimination practiced against Arabs in general and against women in particular, and that the local authorities responsible for Arab regions and cities bear part of the violations of women's rights in Employment, which affects its role in the labor market, because it does not fulfill its responsibilities towards the Arab minority as required, specifically with regard to securing job opportunities for women, and providing adequate conditions for the work of women in terms of securing public transportation and securing the necessary care in the event that they have children.

The study recommended that:

1. Women are directed to study scientific and humanitarian disciplines.
2. Lack of focus and orientation towards specializations of education in order to work in the field of teaching and appointment in the Ministry of Education only; As the scientific disciplines have a lower unemployment rate among women than others.
3. The need to improve the status of Arab women in political participation and parliamentary representation.
4. Improving their participation in political parties, with the aim of defending women's rights in particular, defending the rights of the Arab minority in general, and confronting the racial discrimination practiced against them.

The reality of Palestinian women in Israel is no different from other surrounding Arab countries. Where it is governed by customs, traditions and cultural legacies that consider women subordinate to men and refuse to recognize their independence and role in society (Awad, 2008), and the suffering of Palestinian women is greater than others due to their consideration of the minority, which increases the constriction and oppression of women, due to discrimination and racist policies here and there practiced by the state Towards the Palestinian people (Palestinian Center for Human Rights, 2005).

Since 1948 AD, with the establishment of the State of Israel, Palestinian women have imposed a life that differs in nature from different women in the world. This situation was not limited to Palestinian women residing in the Palestinian territories, whether they were in the West Bank, Gaza Strip and Jerusalem, or were within the borders of the Green Line, but rather suffered from it. The Palestinian refugee woman in the Diaspora camps, where they were deprived of their basic and simple rights that all human beings of all races and ethnicities are supposed to enjoy.

The movements, unions and women's associations have rejected the oppression of Palestinian women in Israel and have tended to advocate for women and put pressure on all parties that hinder their progress, hinder their work and advance them in society, which has resulted in the participation of Palestinian women in the political process (Rahhal, 2010), and ensuring their rights and freedoms. As stipulated in the Palestinian constitution and international conventions and covenants, which made women stand side by side with men and fulfill their role and have the consequent duties and responsibilities.

Palestinian women have played in the past and are still playing at present an important role in the economic, political, social and cultural construction of society. Where Palestinian women participated in the development of Palestinian local government and building the national economy, in addition to their primary role in preparing children and education and participating in educational and health fields (Al-Hourani, 2020). Material, cultural and moral; For women, the land was not merely a source of livelihood through which to live and earn a living, and this was evident in many writings that referred to the close relationship between culture, poetry, land and women (Abdo, 2009).

This research aims to reveal the status and rights of Palestinian women in Israel because they are considered belonging to the Arab minority according to the Israeli classification. The research will also discuss the rights of women according to the outlook of society governed by customs, traditions and

customs on the one hand, and through the follow-up of the law, international agreements and treaties that stipulate the guarantee of women's rights. And protect it on the other hand.

In this study, the researcher relied on a descriptive and analytical approach with the aim of describing and analyzing the phenomenon. The study examines three axes: the reality of Arab women in Israeli society, the impact of state laws on Palestinian women, and Palestinian women's civil, social, economic and political rights in Israel.



Kaynakça

- Abdo, N. (2009). *Palestinian Women and the Israeli Political Economy*. Mada al-Carmel, Haifa, Israel: The Arab Center for Applied Social Studies. عبدو، ن. المرأة الفلسطينية والاقتصاد السياسي الإسرائيلي. مدى الكرمل، حيفا، المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية إسرائيل.
- Abdu, N. (1994). *Nationalism and Feminism: Palestinian Women and the Intifada*, in *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. Ed. by Valentine Moghadam. London: Zed Books Ltd.
- Abdulhadi F. (2004) Abed AL- Hadi, F. (2004). Towards a Palestinian Feminist Vision: Connecting the National with the Social. *Journal of Palestine Studies*, 58, 1-12. عبد الهادي، ف. (2004). نحو رؤية نسوية فلسطينية: ربط الوطني بالاجتماعي. مجلة الدراسات الفلسطينية، 58، 1-12.
- Abdusselam C. (2010) Et- Tehaddiyât Elletî Tuvacihu'l- Mer'etu fî Âleminâ'l-Muasır, Giriş Tarihi: 7/3/2020; Abed AL- Salam, C. (2010). Challenges Facing Women in Our Contemporary World. <https://www.lahaonline.com/articles/view/35943.htm> عبد السلام، ج. (2010). التحديات التي تواجه المرأة في عالمنا المعاصر. تاريخ الدخول للموقع: 2020/3/7.
- Awwad, W. (2008). Devru'l- Munazzamati'n-Nisviyye Filistiniyyatiyye.. The role of Palestinian women's organizations in activating women's political participation in the period between (2000-2006). Master's Thesis, An-Najah National University, Nablus. عواد، و. (2008). دور المنظمات النسوية الفلسطينية في تفعيل المشاركة السياسية النسوية في الفترة الواقعة ما بين عامي (2000-2006م). جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.
- Daoud, S. (2012). *Palestinian Working Women in Israel: National Oppression and Social Restraints*. *Journal of Middle East Women's Studies*, 2, 78- 101.
- Daoud, S. (2017). *Keeping Palestinian Women In Israel On The Economic Margins*, Palestinian Policy Network Al-Shabaka Policy Brief.
- Daoud, S. (2016). Women in the Islamic Movement in Israel. *Gender and Islamism-Special Issue, Frontiers: A Journal for Women Studies*, 3, 18- 32.
- Davud, S. (2017). Amelu'l- Mer'etifî'l-Hâmiş : Dawud, s. (2017). Women's Work in the Margin: The Deteriorating Conditions of Palestinian Citizens in Israel. Palestinian Politics Network. <https://al-shabaka.org/briefs>; داود، س. (2017). عمل المرأة في الهامش: تدهور أوضاع المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل. شبكة السياسات الفلسطينية
- Davud, S. (2005) Et-Temsilu's-Siyasî-Li'n-Nisâi'l-Filistiniyyâtî'l-Hukmi'l-Mahallî fî İsrail. *Mecelletu'd-Dirâsâtî'l-Filistiniyye*. مجلة. 2003-1950. داود، س. (2005). التمثيل السياسي للنساء الفلسطينيات في الحكم المحلي في إسرائيل 1950-2003. الدراسات الفلسطينية، 62، 1-24.
- Developments In The Struggle Against The Murder Of Women For The Sake Of So-Called 'Family Honor'. (1994). El-Fanar Report ,Haifa, Israel.
- Döndüren, H. (1991). "Ashâbu'l-Ferâiz" "أصحاب الفرائض" TDV. *İslâm Ansiklopedisi, İstanbul*, C. III, 467-468.
- Ebu Bekr, K . (2014) Suretu'n-Nisâ Fî Mecellâtî'l- Hassa Bi'l-Mer'eti, Tasdur Bi'l- Arabiyye Fî İsrail ; Abu Baker, H. (2014). The Image Of Women In Women's Magazines Published In Arabic In Israel, The Palestinians In Israel: Readings In History, Politics And Society, Mada Carmel: The Arab

- Center For Applied Social Studies ; أبو بكر، خ. (2014). صورة النساء في مجلات خاصة بالمرأة تصدر باللغة العربية في إسرائيل
- Ebu Muslim, (2018). El-Hukuku'l-Maliyyeve'l-İktisâdiyyeli'l-Mer'eti, ale'l-Müsteviyeyned-Devlîve'l Vatanî. Camiatu'l-Kuds, Kudüs ; Abu Muslim, N. (2018). The financial and economic rights of women at the international and national levels, Al-Quds University, Jerusalem ; أبو مسلم، ن. (2018). الحقوق المالية والاقتصادية للمرأة على المستويين الدولي والوطني. جامعة القدس، القدس
- El- Merkezu'l- Filistinîli- Hukûki'l-İnsan.. بالتزامن مع حلول الثامن من آذار اليوم. المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان. (2005). العالمي للمرأة معاناة المرأة الفلسطينية تتواصل. تاريخ الدخول للمواقع: 2020/6/3
- Er-Rikâbî. A. İttifakiyyetu'- Kadâ' alâ Cem'î Eşkâlî't-Temyîz Zıdda'l-Mer'eti, Cedaw: Dirâse Nakdiyye fî Dav'i Makâsid-is- Şeriatî'l-İslamiyye. Mecelletu'l-Ullûmi-ş- Şer'iyye, 4, 1603-1733; Alrkabi, A. (2014). The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women "CEDAW": a critical study in the light of the purposes of Islamic law. Journal of Forensic Sciences, 4, 1603-1733; ألكابي، ع. (2014). اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة "سيداو": دراسة نقدية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية. مجلة العلوم الشرعية، 4، 1603-1733
- Eş-Şafi'î ve Avad, El- Mer'etu'l- Filistîniyyefi'l- Ahzabi's- Siyasiyye..; المرأة. (2010). الشافعي، ك. و عواد، ن. (2010). الفلسطينية في الأحزاب السياسية بين الحضور والغياب. رام الله، فلسطين: مركز إعلام حقوق الإنسان والديمقراطية.
- Fuchs, H. & Wilson, T . (2018). Arab Israeli Women Entering the Labor Market: *Higher Education, Employment, and Wages* (Jerusalem: Taub Center for Social Policy Studies in Israel.)
- Gânim, N. (2014). Beyne Mitrakati'l-İhtilali'l- Gâşim... Ghanem, N. (2014). Between the hammer of the brutal occupation and the anvil of the Palestinian society, the Palestinian woman in the absence of international protection laws. *Sawt al-Nisaa journal*, 367. <http://www.radionisaa.ps/article/17391/> غانم، ن. (2014). بين مطرقة الاحتلال الغاشم وسندان المجتمع المرأة الفلسطينية في غفلة من قوانين الحماية الدولية، مجلة صوت النساء، ص 5.
- Guneym, A.- Bakir, A. (2019). Meda Şer'iyyeti Kanunî Kavmiyyeti'l- Yahudî..; A. Ghuneim, A., & Baker, A. (2019). The Legitimacy of the Jewish Nation Law in the Light of International Law. *Gilles Journal of In-depth Legal Research*, 32, 11- 38. غنيم، ع. و باكير، آ. (2019). مدى مدى شرعية قانون القومية اليهودي في ضوء القانون الدولي، مجلة جيل الأبحاث القانونية المعمقة، 32، 11- 38.
- Guneym, A. (2020) İndimamu Devleti Filistin li İttifakiyyeti CEDAW.. Ghuneim, A. (2020). Accession of the State of Palestine to CEDAW: A Critical Study in the Light of Islamic Law. *Journal of International Jurisprudence and Law*, 20, 88-34. غنيم، ع. (2020). انضمام دولة فلسطين لاتفاقية سيداو: دراسة نقدية في ضوء الشريعة الإسلامية، مجلة الفقه والقانون الدولية، 88، 20- 34.
- Hadas, F. (2016). *Gender Gaps in the Labor Market: Wage and Occupational Segregation, State of the Nation Report: Society, Economy and Policy in Israel 2016*. Jerusalem: Taub Center for Social Policy Studies in Israel.
- Hakroush, A. (2018). El- Mer'etu'l- Arabiyyefi'd-Dahil.. The Arab Woman at Home: Aspirations and Challenges. Arab site 48. <https://www.arab48.com/> حكروش، أ. المرأة العربية في الداخل 2020/3/7. تطلعات وتحديات. تاريخ الدخول للموقع: 2020/3/7
- Hamdan, H., & Nicola, G. (2015). Marginal Workers: Arab Women in the Labor Market in Israel. Nazareth, Israel: Worker's address. <https://www.kavlaoved.org.il/wp->

حمدان، ه، ونقولا، غ. (2015). عاملات في الهامش: النساء العربيات في سوق content/uploads/2016/11/ARB-book.pdf العمل في إسرائيل. الناصرة، إسرائيل: عنوان العامل

Ibn Bari, S. (2017). *Situation Report: The State of Human Rights in Israel and the OPT 2017*, (Tel Aviv, Israel: the Association for Civil Rights in Israel.

İbn Berr. S. (2017). Hukûku'l-İnsan fî İsrail, Vakı'ul-Hâl fî Âmi 2017 ; Ibn Berri, S. (2017). Human Rights in Israel - The Reality Of The Year 2017 Anti-Democratic Initiatives Aimed At Harming The Rights Of The Arab Minority. Association For Civil Rights In Israel 2017. https://campaigns.acri.org.il/report2017ar/?fbclid=IwAR2Q5vdAOFh8MHHCD1f4uXIcsrBIM4uK6LXZp_6XNauI3QTJikC23y4UMLY#item-5 بن بري، س، وأخ. (2017). حقوق الإنسان في إسرائيل- واقع الحال في عام 2017 مبادرات معادية للديمقراطية غايتها المس بحقوق الأقلية العربية. تاريخ الدخول للموقع: 2020/3/7

İştiye, A. (2012) Tegrütü'l-Mer'eti'l-Filistiniyyefi'l-Ameli'l-Parlemanî ve EserüZalikef'iTa'zizi'l-Muşâreketi's-Siyasiyye, 1996-2009, Camiatu'n-Necâhi'l-Vataniyye; Nablus, Filistin; Shtayyeh, A. (2012). The Palestinian Woman's Experiment in Parliamentary Work and Its Impact on Enhancing Political Participation 1996-2009, Master's Thesis, An-Najah National University, Nablus; اثنية، ع. (2012). تجربة المرأة الفلسطينية في العمل البرلماني وأثر ذلك في تعزيز المشاركة السياسية 1996-2009. جامعة النجاح الوطنية، نابلس: فلسطين.

Jodueh, W. (2017). Political Empowerment of Palestinian Women: Challenges and Opportunities. *Politics Journal*, 41, 28-54; مجلة سياسات، 41، 28-54. جودة، و. (2017). التمكين السياسي للمرأة الفلسطينية التحديات والفرص. 54.

Khamis, S.. (2005). Double Discrimination: The Status of Arab Women as an Individual in Society and as Part of a National Group Struggling for Their Rights. *Adalah Electronic Journal*, 1, 9-20. خميس، س. (2005). التمييز المزدوج: مكانة المرأة العربية كفراد في المجتمع وكجزء من المجموعة القومية التي تناضل من أجل حقوقها، مجلة عدالة الإلكترونية، 20، 9-1.

Naim A. (2015) El-Mer'etu'l-Filistiniyye Fî Menâki 48. Et-Temsil fî Knesset.. ; Naiem, A. (2015). Palestinian Women in the 48 Areas: Representation in the Knesset and Local Authorities. *Israeli Issues Journal*, 93, 59-103. المرأة الفلسطينية في مناطق 48: التمثيل في الكنيست والسلطات المحلية، مجلة قضايا إسرائيلية، 93، 59-103.

Okiç, M. Tayyib, (1981). *İslamiyette Kadın Öğretimi*. Ankara 1981, 21, 26, 45, 56-57

Paules, S. (2008). Teşgîlu'n-Nisâ Hunâ fil-Vatani'l-Arabi.. ; Employing Women here and in the Arab World, *Mashariqiyat Report*. Tel Aviv, Israel: Association for Civil Rights. <https://law.acri.org.il/pdf/arab48.pdf>. بولس، س. (2008). تشغيل النساء هنا وفي الوطن العربي، تقرير مشرقيات. تل أبيب، إسرائيل: جمعية حقوق المواطن

Rabina, Y. (2013). Welfare and Social and Economic Rights in Israel. <https://mfa.gov.il/mfaar/informationaboutisrael/democracyandpluralism/pages/socio%20economic%20rights.aspx> رابيناء، ي. (2013). الرفاه والحقوق الاجتماعية والاقتصادية في إسرائيل. تاريخ الدخول للموقع: 2020/3/7

Rahal A. (2010) El-Mer'etu'l-Filistiniyye Beyne Mitrakati'l-Evdâ'i-d-Dâhiliyye ve Sendân'i-İhtilal; Ramallah, Filistin; Rahal, A. (2010). The Palestinian Woman Between The Hammer of The Internal Situation And The Anvil Of The Occupation. Ramallah. Human Rights And Democracy

- Media Center; • مركز فلسطين: رام الله، فلسطين: مركز إعلام حقوق الإنسان والديمقراطية
- Selame, A. (2017). Salama, A. (سلامة، ع.) Panoramic Picture Of Palestinian Women, *Politics Magazine* Ramallah: Institute For Public Policy. (2017) ع. (2017) صورة بانورامية للمرأة الفلسطينية، مجلة سياسات (رام الله: معهد السياسات العامة، 2017).
- Shabaneh, L. (2006). *Palestinian Unemployment in the International Context*. Palestinian American Research Center.
- Şevahine, E. (2015). En-Nisâu fî İsrail.; 2020/3/7 تاريخ الدخول للموقع: النساء في إسرائيل وحق المساواة. شواهنة، إ. (2015).
- The Palestinian Center for Human Rights. (2005). In conjunction with March 8, International Women's Day, the suffering of Palestinian women continues. <https://pchr.org/ar/> المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان. (2005). بالتزامن مع حلول الثامن من آذار اليوم العالمي للمرأة معاناة المرأة الفلسطينية تتواصل. تاريخ الدخول للموقع: 2020/6/3.
- The Working Committee on the Status of Palestinian Women Citizens of Israel. (2010). The Status of Palestinian Women Citizens in Israel. New York, America: United Nations. <https://www.wavo.org/en/posts/24>
- Vizaretu Şu'ûni'l- Mer'etive'l- İttihâdu'l- Âmlil Mer'eti'l- filistiniyye.. وزارة شؤون المرأة والاتحاد العام للمرأة الفلسطينية. (2012). وثيقة حقوق المرأة الفلسطينية. رام الله، فلسطين: وزارة شؤون المرأة.
- Wilson, T. (2018). Arab Israeli Women Entering the Labor Market: Higher Education, Employment, and Wages. Jerusalem: Taub Center for Social Policy Studies in Israel.
- Zahalka, T., Tannous, N., & Wted, Z. (2006). Identity. Nazareth, Israel: Al-Irshad Center - Arab Center. https://www.nli.org.il/ar/books/NNL_ALEPH002525014/NLI; زحالقة، ت. وأخ. (2006). الهوية. الناصرة، إسرائيل: مركز الإرشاد- الوسط العربي.
- Zoabi, H. (2016). Women's And Feminist Organizations in The Palestinian Interior. *Israeli Issues Journal*, Women's And Feminist Movements Hub In Palestine, 73-84. زعبي، ه. (2016). المنظمات النسائية والنسوية في الداخل الفلسطيني. مجلة قضايا إسرائيلية، محور الحركات النسائية والنسوية في فلسطين، 73-84.



POST-TRUTH DÖNEM VE TWITTER KULLANICILARININ HAKİKATE BAKIŞI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA *

 Esra YILDIRIM^a

 Emel TANYERİ MAZICI^b

Özet

Türkçe'ye "gerçek sonrası" veya "hakikat sonrası" olarak çevrilen post-truth kavramı kamuoyu oluşturmada nesnel verilerin kişisel duygu ve kanaatlerden daha az etkili olmasına karşılık gelmektedir. Bu dönemde duyguların harekete geçirilmesiyle hakikatleri değil algıları temel alan sahte bir evren üretilmektedir. Oluşturulan bu zeminde belirli boyutlarda algılanan gerçeklik asıl önemini yitirmekte ve bireylerin hakikate verdikleri önemin derecesi azalarak yalan söylemek sıradanlaşabilmektedir.

Bu araştırmada sosyal medya kullanıcılarının hakikate verdikleri önemin ve bu bireylerin hakikat algılarının bir sosyal paylaşım sitesi olan Twitter kullanıcıları üzerinden araştırılması amaçlanmaktadır. Bu kapsamda nitel araştırma veri toplama yöntemlerinden derinlemesine mülakat metodu kullanılarak Twitter kullanıcısı 48 kişi ile yarı yapılandırılmış soru formuna bağlı kalınarak bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Araştırma post-truth dönemin ortaya çıkışında etkili olan medya aracılığıyla sunulan genelde yalan ya da yanlış bilgi ve içeriklerin insanlar tarafından sadece verilen şekilde alınması ve gösterilen şekilde görülmesi durumunu irdelemiştir. Araştırma sonucuna göre katılımcıların Twitter'da yer alan gerçekliğe şüphe ile yaklaştıkları ve bu ortamda yer alan bilgiye ve kullanıcılara karşı bir güvensizliğin hâkim olduğu görülmüştür. İlâveten katılımcıların bilgilerin doğrulanmasıyla ilgilenmedikleri ve bu konuda hassasiyet duymadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca toplumsal düzlemde yalanın yaygın olduğu düşüncesinin kullanıcılarda hâkim olduğu görülmüş, bu durumun kurumların hedef kitleleriyle karşılıklı ilişki ve iletişim yönetiminde güven sağlama noktasında dikkate alınmasının önem taşıdığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Post-Truth, Hakikat sonrası, Gerçeklik, Twitter



A RESEARCH ABOUT THE POST-TRUTH PERIOD AND TWITTER USERS' PERSPECTIVE TO THE TRUTH

Abstract

Translated into Turkish as "post-fact" or "post-truth", the concept of post-truth refers to the fact that objective data is less effective than personal feelings and opinions in forming public opinion. A false universe is

*Bu makale, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı'nda kabul edilen yüksek lisans tez çalışmasından üretilmiştir.

^a Yük. Lis. Öğr, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı, eyildirim20@hotmail.com

^b Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım, etanyeri@erciyes.edu.tr

Makale Geliş Tarihi: 13.07.2021, Makale Kabul Tarihi: 27.07.2021

produced from this world, based not on the quality of education, but on perceptions. On this created ground, the reality perceived in certain dimensions loses its main importance and the degree of importance that individuals attach to the truth decreases and lying can become ordinary.

In this research, it is aimed to research on the importance of social media users' perceptions of truth through a social networking site Twitter users. In this context, a research was carried out with 48 Twitter users using the in-depth interview method, one of the qualitative research data collection methods, by adhering to the semi-structured questionnaire. The research has examined the situation that people generally receive false or false information and content, which is effective in the emergence of the post-truth period, and see it as shown. According to the results of the research, it was seen that the participants approached the reality on Twitter with suspicion and a distrust of the information and users in this environment was dominant. In addition, it was concluded that the participants were not interested in the verification of the information and did not feel sensitive about this issue. In addition, it was seen that the idea that lies are widespread on the social level prevailed in users, and it was concluded that it was important to take into account the importance of providing trust in mutual relations and communication management with the target audiences of institutions.

Keywords: Post-Truth, Truth, Reality, Twitter



Giriş

Medyanın ideoloji ve sahiplik yapısına göre belirlediği eksen şimdilerde yeni medya yoluyla farklı bir ortam yaratmaktadır. Özellikle inşa edilen gerçeklik ana akım medya ve yeni medya ortamlarında farklı temsiller edinebilmektedir. Gerçeğin yeniden kurgulanması ve işlenmesi suretiyle algıların şekillendirilmesinde özellikle sosyal mecralar önemli bir yer edinmektedir.

İletişim teknolojilerinde yaşanan değişimle, gerçekleşen olayların yorumlanma biçiminde ve meselelere bakış açısında farklılıklar oluşmaktadır. Nitekim bu durum pek çok faydanın yanında çeşitli zorlukları ve tehditleri de beraberinde getirmektedir. Algılar olguların yerine geçmekte, kurgu ile hakikat arasındaki çizgi silikleşmektedir.

Bu bağlamda her geçen gün kavram dünyasına daha önce bilinmeyen kelimeler eklenmektedir. Bunlardan biri olarak Türkçe 'ye "Gerçek Sonrası" veya "Hakikat Sonrası" olarak çevrilen post-truth kelimesi 2016 yılında Oxford Sözlükleri tarafından yılın kelimesi olarak ilan edilmiştir. Kavram insanların gerçeklerden çok duygu ve inançlara önem vermesini ifade etmekte, gerçeklerin önemsizleştiği bir döneme işaret etmektedir (Oxford Learner's Dictionary, 2020).

Özellikle postmodern dünyaya ait görüşlerin çıkış noktası olarak görünen sadece edebi metinlerin değil aslında geniş yelpazede günümüzde pek çok şeyin metin olarak yorumlanabileceğini düşünmek, içinde bulunulan bu dönemin doğrular ya da yanlışlardan çok anlatılar üzerinde temellendirilmesine neden olmuştur. Bu süreçteyse dil ve ideoloji ilişkisi hakikatin altının oyulduğu ve önemsizleştirildiği bir ortamı doğurmuştur (McIntyre, 2019, ss. 118-119).

Post-truth (hakikat sonrası) dünyada bireylerin yaşadığı olaylara bakış açısı rasyonel olmaktan daha çok kişisel duygu ve düşüncelere dayalıdır. Bu durumda bireyler olay, olgu ve düşüncelere yönelik verilere dayalı bilgi ve mesajlarda verileri kontrol etme, doğrulama ihtiyacı duymamaktadır. Duygular

ve inançlarla hareket ediliyor olması, analitik çözümlemeyi öldürmekte, dolayısıyla da kalıplaşmış görüşler sorgulanmadan onaylanan bir hâl almaktadır. Artık bireyler kendi inanç, yargı ve kanaatlerine uygun düşen bilgileri doğru olarak kabul etmekte ve yeni medya teknolojileri vasıtasıyla tekrar tekrar dolaşıma sokma imkânı bulmaktadırlar. İnançlar, yargılar ve kanaatlerin aklın önüne geçtiği bu dönemde hakikatin önemsizleştiği görülmektedir. “Hakikat sonrası” kavramı hakikatin önemini yitirdiği bir dönem anlamına gelmektedir.

Hakikat sonrası dönemin ortaya çıkmasında, yoğun veri akışı içerisinde yeterince kontrol mekanizması sağlanamaması ve özellikle sosyal mecraların hakikat olmayanı gerçek olarak sunabilme durumu nedeniyle bireylerin algıları üzerinde etkili olan yeni medya ve yeni medya içerisinde hakikat kavramının yeri bu çalışmanın literatür bölümünde yer almaktadır.

Hakikatin önemini yitirerek değersizleşmesi, aslında gerçek ve ona yönelik yargılar arasındaki uygunluğun yok olması ve bunun artık umursanmamasına işaret etmektedir. Yalanın sıkça kullanılıyor olmasından ziyade, kitlelerin bu duruma verdiği tepki daha önemli olmaktadır. Hakikatin önemsizleşmesiyle birlikte artık kitleler, kendi önyargıları, görüşleri ve kanaatleriyle uyumlu olduğu sürece, yalanın farkında olsa dahi, onları hakikatmiş gibi kabul edebilmektedirler. Yalan olduğu açık bir şekilde ortada olan söylemler karşısında kitleler, yalanları sanki doğruymuşçasına kabul etmekte ve savunmaktadırlar.

Bu bağlamda çalışma, uygulama bölümünde sosyal medya kullanıcıları açısından hakikatin ne anlam ifade ettiği üzerine yoğunlaşmaktadır. Post-truth dönemde hakikat algısının ne noktaya ulaştığı ve sosyal medya kullanıcılarının hakikati nasıl algıladıklarını belirlemek çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Bu kapsamda *Twitter Kullanıcılarının Hakikat Algıları Üzerine Bir Araştırma*'yı konu edinen araştırma bölümünde haber kategorisi içerisinde değerlendirilen, yalan haberler ve algı yönetimi uygulamaları ile sık karşılaşılan bir sosyal platform olan Twitter'ın aktif kullanıcılarının hakikat algılarına yer verilmiştir. Yapılan araştırma nitel araştırma yöntem ve teknikleri kullanılarak fenomenolojik araştırma deseni çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmada Kayseri ili sınırları içerisinde yaşayan 48 Twitter kullanıcısı ile yarı yapılandırılmış görüşme yoluyla veriler elde edilmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen veriler NVivo12 programı yoluyla analiz edilmiş ve bazı bulgulara ulaşılmıştır. Elde edilen sonuçların akademik literatüre katkı sağlamasının yanı sıra hedef kitle ile olumlu ilişkiler kurma amacı taşıyan kişi ve kurumlar açısından fikir sağlaması noktasında önemli olacağı düşünülmektedir.

A. POST-TRUTH DÖNEM VE HAKİKAT KAVRAMI

Post-truth kavramının dünyada yaygın bir şekilde dolaşıma girmesi 2016 yılında Oxford Sözlükleri tarafından yılın sözcüğü seçilmesi ile gerçekleşmiştir. Oxford Sözlükleri açıklamasında post-truth sözcüğünün son on yıldır var olmasına karşın Birleşik Krallık'ta gerçekleştirilen AB referandumu (Brexit) ve ABD'deki başkanlık seçimiyle etkili olduğunu ifade etmiştir. Oxford Sözlükleri, post-truth'u, “*kamuoyunu şekillendirmede, objektif gerçeklerin, nesnel olguların, duygular ve kişisel kanaatlerden daha az etki etmesi durumuyla ilgili veya bunlara işaret eden*” şeklinde tanımlamıştır. Post-truth sözcüğündeki post ön eki sıradan kullanımda bir olay ya da durum sonrasını belirtirken; bu kavramda post ön eki, ek olarak

geldiği kavramın önemsiz veya önemsiz hale geldiği bir zamana ait olduğu anlamını taşımaktadır (Oxford Languages, 2020).

Mantığın asıl ekseninden kayması ve safsatalarla bilinçlerin muğlaklaştırılması post-truth dönemin temel altyapısını oluşturmaktadır. Modernizmin rasyonel bakış açısından ve doğrulamayanlışılama kaygısından uzak bu süreçte duygu ve inançların hakimiyeti hakikatin önemsizleşmesine zemin hazırlamaktadır (Alpay, 2019).

Bireysel algıların, inançların veya görüşlerin nesnel olgulara üstünlüğünün ifade edildiği bu kavramda kavramın sebeplerine ait çıkarımlarda bulunulmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında “post-truth” için önerilen karşılıklardan biri olan “hakikatin önemsizleşmesi” kavramı iyi açıklayan bir tanım olarak görülmektedir (Terzi, 2020, ss. 83-84).

Bu noktada hakikat kavramının ne olduğunu anlamak da önem taşımaktadır. Hakikat sözcüğü Arapça kökenli bir sözcük olup hak ve hakikat kavramlarının birleşiminden meydana gelmektedir. İnkâr edilemeyecek derecede sabit olmak anlamına sahip olan bu kelime varlık, düşünce, inanç ve eylemler için de kullanılabilir (Fazlıoğlu, 2014).

Nitekim “Post-truth” kelimesi Türkçe’ye “hakikat sonrası” ya da “gerçek sonrası” olarak çevrilmektedir. Hakikat ve gerçek kelimeleri ise kavramsal olarak birbiri yerine kullanılmakta ve çoğunlukla birbiriyle karıştırılmaktadır. İngilizce “truth” kelimesinin Türkçe karşılığı “hakikat”, İngilizce “reel” kelimesinin Türkçe karşılığı ise “gerçek”tir (Dictionary Cambridge, 2020). Bu terimler arasında felsefi ve dilbilimsel açıdan farklılıklar olduğu bilinmektedir.

Cevizci (2005, s. 793), Paradigma Felsefe Sözlüğü’nde hakikati (İng. Truth, Fr. Verite, Alm. Wahrheit), 1.En genel anlamda dini, bilimsel, ahlaki vb. hakikatler ekseninde bir bilgi alanı ya da disiplininin konu edindiği varlık alanıyla ilgili temel doğrular bütünü. 2.Özel olarak gerçeklik ya da doğruluk anlamında kullanılan ve gerçekte bir şeyin kendi özü içinde örtüsünü açarak vukua gelmesi ve insanın bunun farkında olması durumu olarak tanımlamıştır.

Hançerlioğlu’na (2016) göre ise gerçeklik somuttur, sınanabilir dolayısıyla doğrulanabilir veya yanlışlanabilir. Hakikatse sınanmayan, test edilemeyen ve hatta yanlışlanamayan şeyleri kapsar. İçeriği nesnel ve insanlar tarafından yaratılamaz. İnsanlar herhangi bir hakikati yaratamayacakları gibi keyiflerine göre değiştiremezler. Hakikat, gerçeğin zihindeki yansıması olduğundan düşünce ile onun nesnesi arasındaki uygunluğu dile getirmektedir. Buna göre elinizde tuttuğunuz kalem gerçek, onun zihninizdeki yansıması hakikattir. Yani bir anlamda somut ve nesnel olarak var olan gerçek iken, gerçekliğin bilinçteki yansıması hakikattir.

Bu açıdan hakikati ve hakikate yüklenen anlamı bilmek bulunan dönemin koşullarını anlamlandırmak açısından önem taşımaktadır. Hakikate verilen önemin değerini kaybetmesi de hakikat sonrası bir dönem yaratmaktadır.

B. POST-TRUTH DÖNEMDE SOSYAL MEDYA VE HAKİKAT İLİŞKİSİ

Sosyal medya, yoğun etkileşimi içeren yeni medya biçimlerini ifade etmek için sıklıkla kullanılan (Manning, 2014), kullanıcılara enformasyon, düşünce ve bilgi paylaşım imkânı tanıyarak etkileşim sağlayan çevrimiçi ortamlar ve web siteleri olarak tanımlanabilir (Sayımer, 2008, s. 123). Keyes'e (2017) göre modern teknoloji hakikat sonrasına uygun bir zemin hazırlamıştır, medya ise hakikat sonrası çağı mümkün kılan başlıca etkenlerden biri olmuştur. Özellikle sosyal medya aracılığıyla kamuoyunu gerçeklerden çok kanaatler ve duygular belirlemede, yalan ve aldatma gündelik refleksler haline gelmektedir. Siyasette ve toplumsal yaşamda yalan yaygın bir hal almış dürüstlük ise değerini yitirmiştir.

Nitekim hakikatin önemini yitirmesi ve yalan haberin yayılmasında sosyal medyanın yükselişi önemli bir yere sahiptir. Bu süreçte haber ve kanaat arasındaki çizginin muğlaklaşması ve insanların nereden ve ne derece doğru olduğu bilinmeyen bilgileri düşünmeden paylaşması bireylerin içeriklere doyması ve gerçeği aramadan doğrulardan sapmasında etkili olmaktadır (McIntyre, 2019, ss. 91-95).

Bu yeni medya ortamında hakikatin itibarsızlaşmasına yetecek pek çok argümanın olması kolaylığının karşısında yalanı itibarsızlaştırmanın mümkün olmaması hakikat sonrasının ortaya çıkışında etkili olmuştur (McIntyre, 2019). Özellikle, belirli yasalar ve kurallar çerçevesinde kontrol edilebilirliği, her zemin ve her ülkede farklılık gösteren sosyal ağlar, bazı suçlar dışında (şiddet, terör vb.) yer alan içeriklerin kontrolsüz bırakılmasına neden olmaktadır. Yanıltıcı, doğruluğu olmayan, manipülasyon amaçlı üretilen içerik ve metinler, sahte haber, görsel ve videolar bu ağlarda dolaşıma sokulmaktadır. Hakikat sonrası dönemin belirleyicilerinden olan kasıtlı, doğrulanmayan, çoğu zaman da doğruluğu kontrol edilemeyen yalan içerik ve yanıltıcı bilgiler medya platformlarında doğru ve gerçek olarak kullanıcıların algısına sunulmaktadır.

Bu doğrultuda medyanın ve kitle iletişim araçlarının modern dönemlerde kitleleri yönlendirme etkisi yeni medya araçları ile dönüşüme uğramış, kitle algısı da bu doğrultuda değişim yaşamıştır. Özellikle Twitter, Facebook gibi sosyal ağ sitelerinden yayılan milyonlarca içerik şaşkınlık veren bir boyuta ulaşmakta pek çoğu gerçek olmayan bilgi barındıran bu içerikler kaynağı sorgulanmadan kitlelerce paylaşılabilir ve kabul görmektedirler. Bireyler tarafından sosyal ağ sitelerinde oluşturulan ve sosyal çevrede meydana gelen etkileşim ile sosyal medya kullanıcıları kendi duygu ve düşüncelerine hitap eden, oluşturdukları sosyal çevrede itibar gören paylaşımları doğru ya da gerçek olmasa bile kabullenebilmekte ve paylaşabilmektedirler. Bu ortam kullanıcıların kendi düşünce ve duygularına hapsediği bir yankı odasına girmelerine neden olmakta büyük kitlelerce paylaşılan bilgilerin yanlış olma ihtimalinin düşük olduğu kabul edilerek, doğruluk payının yüksek kabul edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Sosyal ağlarda yayılan bu bilgilerin her birinin araştırılması ve doğrulanması mümkün olmadığından kişilerin hakikat algısı menfi yönde etkilenmekte ve bu durum birey algısında gerçeğin neredeyse buharlaştığı duygusu oluşturmaktadır. İnsanların kendi düşüncelerine benzer düşünceleri aradıkları, kendileri ile benzer düşünceye sahip insanları dinledikleri farklı bir düşüncenin yer edemediği yankı odalarından çıkarak yayılan sahte haberler, yanlış bilgiler ve sosyal medya yalanları hakikat ötesi çağda toplumun gerçekleri haline gelmektedir (Şimşek & Yalı, 2019).

Öyle ki, yeni medya çağında gelen bilginin doğruluğunu öğrenmek için harcanan vakit, yanlış bilginin yayılma hızından çok daha yavaştır. Bu nedenle sosyal medya ve iletişim araçları ile yayılan enformasyonu hakikat süzgecinden geçirmeden kabul etmek toplum ve bireyler üzerinde olumsuz etkiler oluşturmaktadır (Gülmen, 2020).

Bu bağlamda modernizm ile gelişen ana akım medya ulusaldan uluslararası boyuta erişmiştir. Hakikate ulaşmak için entelektüellerin yönetiminde olan ana akım medya düzeninde yalan, safsata ve çarpıtma yine yapılmaktaydı fakat yayınlanan sahte haberler desteklenmek için olgusal verilere dayandırılarak rasyonel bir zeminde oturtulmaya çalışılmaktaydı. Bu noktada ana akım medya hakikat sonrası çağın ortaya çıkışını engelleyen bir mekanizma görevi görmekteydi. Medyanın yeni teknolojilerle birlikte getirdiği değişim post-truth çağın ortaya çıkmasının önemli sebeplerinden biri olmuştur. Bu platformda haber kaynaklarının yayılarak çoğalması, yalanların, söylentilerin ve dedikoduların ulaşabileceği daha geniş bir alan sağlamıştır. Ana akım medyaya kıyasla insanlar arasında paylaşılan çevrimiçi (online) yalanlar anında hakikat görünümüne bürünebilmektedirler. Artık bireyler tarafından genel kabul görmüş inançlar ile çelişen bir kanıt ortaya atıldığında bireyler kanıtı kabul etmekten ziyade hakikatleri görmezden gelmektedirler (Alpay, 2019, s. 41).

Esasen iletişim olanaklarının bu denli arttığı bir ortamda ters bir biçimde hakikate ulaşmanın daha zorlaşmış olması (Bıçakçı, 2016) post-truth dönemin ironisi olarak da görülebilmektedir.

Öyle ki, internetin keşfiyle sosyal medya algı ve gündem oluşturmada başat konuma yükselmiştir. Bu platformlar üzerinden yayınlanan bilgi, fotoğraf, video görüntülerinin küresel boyutta yayılma ve kitleleri etki altına gücü önemli sonuçlar doğurmaktadır. Bu aşamada sosyal medya kullanıcılarının büyük çoğunluğunun bilinç düzeyinin düşük olması da amaç dışı kötüye kullanımın artmasına neden olmaktadır (Gönenç, 2018, ss. 127-128). Özellikle son yıllarda iklim değişikliği, aşı ve evrim gibi konularda bilimin inkâr edildiği yaklaşımlar hakikatin ön yargularla istismar edilmesini (McIntyre, 2019, s. 34) göstermektedir. Ayrıca sosyal medyada yoğun olarak vuku bulan bilginin tahrifatı ve tahrif olmuş bilginin çarpan etkisiyle yayılımı (Şimşek & Yalı, 2019, ss. 80-120) sosyal medyanın temel amacından uzak kullanımına işaret etmektedir.

Aslında sosyal medyada algı yönetmek tesadüf olmaktan çok geniş anlamda psiko-sosyolojik analize dayanmaktadır. Özellikle bu süreçte birden fazla enstrümanın ve tekniğin kullanıldığı ve süreklilik gerektirdiği görülmektedir. Demografik ve toplumsal özelliklere göre farklı stratejilerin oluşturulması, kültürel dinamiklere göre simge, sembol ve ritüellerin farklılaştırılması (Eraslan, 2020, ss. 122-127) hakikatin kendi zemininden uzaklaştırılabileceğini göstermektedir. Zihinlerin safsataların etkisinde kalmasında bilgi- bilinç-dikkat eksikliği, muhakeme yeteneğinin karışması, önyargı, hırs, ego, manipüle etme isteği ve daha çok kültürel arka plandan kaynaklanan bir takım dışsal nedenler etkili olabilmektedir (Alpay, 2019, ss. 105-109).

Bununla birlikte dijitalleşen dünyayla dijitalleşen kimliklerde algıların yeniden şekillendirilmesinde sosyal medya platformları dezenformasyon ve manipülasyon yaratmaya oldukça elverişli platformlar haline gelmiştir (Göksu, 2021, ss. 22-30). Bu noktada hakikat sonrası dönemi daha

iyi anlamaya yardımcı olacak, dezenformasyonun ve manipülasyonun hem nedeni hem de sonucu olabilecek birtakım kavramlardan da kısaca bahsedilebilir:

-Filtre Balonu: Web taramaları yapan bireylerden edinilen bilgilerin kişiselleştirilmiş bir dünya yaratmasıyla her kişinin kendi zevk, beğeni, duygu ve düşüncelerine ait adeta kişiye özgü bir balon haline dönüşmesini ifade etmektedir. Bu süreçte kendinden gelen benzer bilgilerle beslenen kişiler içinde bulunduğu sosyal grupların aidiyeti içinde mevcut statükosunu devam ettirmektedir (Pariser, 2011).

-Yankı Odası: Metaforik bir tanımlama olan bu kavramda bireyler farklı fikir, görüş ve paylaşımlara kapalıdırlar. Farklı düşüncelerin ve paylaşımların adeta sansürlendiği bu ortamda birey kendine ait ya da kendine çok benzeyen çıktıkların yankı ve yansımalarıyla beslenmektedir (Cinelli, 2021).

- Deep Fake: Sahte içeriklerin oluşmasında da etkili olduğu düşünülen bu kavram özellikle gelişen teknoloji ve yapay zekâ uygulamalarıyla kişilerin mevcut görüntülerinin farklı görüntülerle değiştirilebildiği, ses ve görüntü taklidi yoluyla müdahale edilmiş videoların yaratıldığı gerçeküstü bir uygulamadır (Westerlund, 2019).

-Sanal Gerçeklik: Üç boyutlu uygulamalarla katılımcılarına gerçekmiş hissi veren sanal benzetim modelleridir. Tıp, eğitim, eğlence, oyun gibi pek çok alanda kendine yer bulan bu kavram (Bayraktar ve Kaleli, 2007), Baudrillard (2014)'ın simülasyon kavramına da paralel olarak fiziksel ve sanal olarak çok farklı gerçekliklerin üretildiği bir dünya yaratmaktadır.

- Bilim İnkarcılığı: Gerek medyada gerekse gündelik yaşam içerisinde yer alan söylemlerde bilimsel kanıtlardan ziyade daha çok duygular ve kişisel kanaatlerin yansıtılması ve zaman zaman kişisel menfaatlere zarar vereceği düşüncesiyle de bilim ve bilim insanlarının açıklamalarına olan güvenin zayıflamasını ifade etmektedir (McIntyre, 2019, s. 38).

- Doğrulama Yanlılığı: Psikolojide insanın rasyonel karar vermesinde bir yanlılık olarak görülen doğrulama yanlılığı (confirmation bias) kuramına göre kişinin bir düşünceye inanmasının ardından karşısına gelen tüm bilgi ve olayları farkında olmadan bu düşünce ve fikirlerini desteklemek için kullanmasıdır. Doğrulama yanlılığı bireylerin kendi duygu, düşünce ve inançlarını pekiştiren, onları doğrulayan ve destekleyen bilgi ve enformasyonun aranmasıdır (Psikoloji Sözlüğü, 2021).

- Postmodernizm: Postmodern görüş, insan algısından bağımsız olarak var olan nesnel bir gerçekliği reddederek bilginin sınıf, ırk, cinsiyet ve diğer değişkenlerin süzgecinden geçerek oluştuğunu iddia etmektedir. Nesnel gerçeklik kavramını reddederek hakikatin yerine bakış açısı ve konumlandırma kavramlarını koymaktadır (Kakutani, 2018, ss. 40-57). Postmodernizmin ideolojik sonuçlarıyla gerçeklik belirsizliğe dönüşürken inkâr genel bir tavır olarak kabul görmekte gerçek dünya popülizme ve reality showa evrilmektedir (Ferraris, 2019).

Bu kavramların bireyin gündelik hayatı ve toplum hayatında yaygınlaşması hakikat sonrası kavramına geniş ölçekte bakmayı gerektirmektedir. Hakikat ve dezenformasyon kavramlarının birbirlerine olan zıtlığı, hakikat ve hakikate verilen değerini kaybetmesi kendini bu konuda tehdit altında hisseden devletleri ve belli kuruluşları dezenformasyonla mücadele eden kurumlar oluşturmaya ve eylem planları hazırlamaya mecbur bırakmaktadır (Güner, 2021). Bununla birlikte bu

sürecin olumsuz etkilerinin asgariye düşürülüp zaman içinde kaldırılmasında eleştirel bakış açısı önemli bir çıkış noktası olarak görülebilir. Okuduğu ve dinlediği metni sorgulayan, yorumlayıp sebep sonuç ilişkisi kurabilen, metnin asıl amacını ve çıkarımını anlamlandırabilen bireyler büyük veri karşısındaki kafa karışıklığından sıyrılacaklardır (Şimşek & Yalı, 2019, ss. 167-176). Bu açıdan post-truth dönemde edindiği bilgiyi eleştirel biçimde sorgulayıp doğruluğundan emin olan kaynağını, URL adresini, tarihini, başlığını karşılaştırabilme yetisi elde etmiş bireyler (Tok, 2020, ss. 478-479) için bir anlamda dijital medya okuryazarı olabilmek ayrıca önemli olmaktadır.

C. YÖNTEM

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Hakikatin önemini yitirdiği yeni bir dönem olarak adlandırılan post-truth dönemde sosyal medya kullanıcılarının hakikat algılarının, algı yönetimi uygulamalarının sıklıkla gerçekleştirildiği sosyal medya platformu olan Twitter kullanıcıları üzerinden ortaya konulması araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışma yerli literatürde, post-truth dönemde medya aracılığıyla verilerin ve bilgilerin bireylerin algılarına etkilerini ve bu bağlamda sosyal medya kullanıcılarının özelliklerini gösteren az sayıda çalışma olması nedeniyle önemli olmanın yanında ulaşılan bulguların kurum ve kuruluşlara özellikle halkla ilişkiler uygulayıcılarına hedef kitleleri ile sağlıklı iletişimin yürütülmesi ve sürdürülebilmesi için bir yol haritası sunması açısından önem taşımaktadır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Sosyal medya kullanıcılarının hakikat algılarının fenomenolojik yaklaşım çerçevesinde anlamlandırmaları, tanımlamaları ve sosyal medya mecralarında gerçeğin inşa edilmesine yönelik anlamların incelenmesi amaçlanmıştır. Bu kapsamda nitel araştırma yöntemlerinden olan derinlemesine mülakat tekniği uygulanmıştır.

3. Araştırma Grubu

Post-truth dönemde sosyal ağ sitesi kullanıcılarının hakikat algılarını belirleme amacı taşıyan bu araştırmada ulaşılabilecek özgül bilgilerin yanında, hakikat algısının demografik özelliklere göre nasıl farklar içerebileceğine yönelik olarak da katılımcılar, demografik özellikleri göz önünde bulundurularak farklı gruplardan amaçlı örneklem belirleme yoluyla alınarak bir araştırma grubu oluşturulmuştur. Buna göre Kayseri’de ikamet eden (41-56) yaş arası X kuşağı, (25-40) yaş arası Y kuşağı ve (18-24) yaş arası Z kuşağı olarak sınıflandırılan yaş gruplarından 16’şar ve cinsiyet açısından her gruptan sekiz kadın ve sekiz erkek, toplamda 48 katılımcı araştırma içerisine alınmıştır. Kuşakların sınıflandırılması, literatür değerlendirmesi ve hâkim genel kanıya uygun şekilde Fox ‘un (2011, s. 24) sınıflandırması esas alınarak yapılmıştır. Buna göre 1965-1980 yılları arasında doğanlar X Kuşağı, 1981-1995 yılları arasında doğanlar Y Kuşağı ve 1996 yılı ve sonrasında doğanlar ise Z Kuşağı olarak ele alınmıştır. Katılımcılar aktif şekilde Twitter’ı kullanıyor olmaları ön şartı ile araştırmaya dahil edilmiştir.

4. Veri Toplama Aracı ve Verilerin Toplanması

Bu nitel araştırmada Twitter kullanıcılarının hakikat algılarına ilişkin spesifik bilgilerin elde edilmesi amacıyla, 48 katılımcı ile yarı yapılandırılmış bir form üzerinden birebir görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar ortalama 15-20 dakika sürmüştür. Katılımcı izni dahilinde görüşmeler ses kayıt cihazı ile kaydedilmiş, kayıtlar daha sonra deşifre edilerek yazılı metne çevrilmiştir. Bu metinler NVivo12 programı ile cümle bazında ele alınarak analiz edilmiştir. Araştırma açısından anlamlı cümlelerin analizi neticesinde kodlar (program dilinde node'lar) oluşturulmuştur. Bu kodlarla benzer nitelikteki tüm kodlar bir "tema" altında birleştirilmiştir.

5. Araştırma Soruları

Araştırma formu sorularında Yalçınkaya vd. (2018)' nin çalışmasından faydalanılmıştır. Yine uzman görüşü olarak yapılandırılan formda gerekli düzeltmelerle son şekli oluşturulmuştur.

Araştırma soruları hakikat/gerçeklik algısı, yankı odası etkisi ve yalan söylemeye bakış açısı olmak üzere üç ana tema üzerinden yapılandırılmıştır. Bu temaların belirlenmesinde post-truth dönemde hakikat ve gerçeklik bağlamında; yalanın söylenmesi fakat buna karşın insanların hakikati bilmeyi istememeleri, gerçekliği bilme düşüncesinin değil bizzat gerçekliğin varlığının hiçe sayılması; yankı odası etkisi bağlamında; Twitter uygulamasının belirli bir algoritma kullanmasının farklı ya da rakip görüşlerin sansürlenmesine neden olabilmesi ve sahip olunan bilgilerin, düşünce, kanaat ve inançların kullanıcıların dijital medya ortamlarında seçtikleri mesajlarla yinelenerek kuvvetlendirilmesi; yalan söyleme bağlamında ise; doğruluğa yeterince önem verilmemesi, yalanların samimiyetle çelişmemesi ve kitlelerin kendi önyargılarına, görüşlerine ya da kanaatlerine uyumlu olduğu sürece, yalanların yalan olduğunu bilse dahi, onları hakikatmiş gibi doğru kabul etmesi, onları savunup sahip çıkması etkili olmuştur. Buna göre Twitter üzerinden yapılan paylaşımların insanların hakikat algılarını nasıl yönlendirdiğine dair belirlenen araştırma soruları şu şekildedir:

- Twitter kullanıcıları sosyal medyada hakikati nasıl anlamlandırmaktadır?
- Twitter kullanıcıları bu anlama ulaşırken nelerden etkilenmektedir?
- Twitter kullanıcıları için yalan söylemek ne anlam ifade etmektedir?

6. Verilerin Analizi

Ses kayıt cihazı ile kaydedilen ve yazılı metin haline getirilen veriler NVivo12 programı ile cümle bazında ele alınarak analiz edilmiştir. Araştırma açısından anlamlı cümlelerin analizi neticesinde kodlar (program dilinde node'lar) oluşturulmuştur. Bu kodlarla benzer nitelikteki tüm kodlar bir "tema" altında birleştirilmiştir. Çalışmada ayrıca demografik değişkenler göz önünde bulundurularak demografik veriler üzerinden nicel analiz gerçekleştirilmiştir.

7. Araştırma Bulguları ve Değerlendirme

Araştırma içerisine dahil edilen 48 katılımcı ile gerçekleştirilen görüşmelerde katılımcıların günde en az 1 saatlerini Twitter'da geçirdikleri ortalamasına ulaşılmıştır. Katılımcıların Twitter kullanımındaki

genel amaçlarını "En Son Haberlerin Takibi" ve "İlgilenilen Konulardaki Trend Topic Gelişmeleri Takip Etmek" oluşturmaktadır. Katılımcıların diğer Twitter kullanım amaçlarını ise "İnsanlarla İletişim", "Yazı ve Çalışmaların Paylaşılması", "Boş Vaktin Değerlendirilmesi" ve "Eğlenmek" oluşturmaktadır.

Katılımcılarla yapılan görüşmelerden elde edilen ve NVivo programı ile analiz edilen veriler "haber doğruluğu", "paylaşımlarda doğruluk teyidi", "bilgi ve söylenti ayrımı", "Twitter ve gerçeklik", "platform karşılaştırma", "paylaşılan gerçeklik", "yankı odası", "farklı fikirlere tahammül", "çoğunluğun doğrusu", "paylaşımların düşünce değişimine etkisi" ve "yalana bakış" olmak üzere 11 tema altında kodlanmıştır.

Tablo 1. de katılımcıların sosyo-demografik özellikleri görülmektedir. Katılımcıların isimleri gizli tutularak 1'den 48'e kadar numaralandırılmıştır. "K" katılımcıyı, yanındaki sayı ise kaçınıcı katılımcı olduğunu gösteren bir sembol olarak kullanılmıştır. Bulgularda katılımcıların söylediklerinin takibinin yapılabilmesi açısından her ifadenin yanında onu kimin söylediğine dair katılımcı numarası, yaş ve cinsiyet bilgisi verilmiştir.

Tablo 1. Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri Listesi

Katılımcı Numarası	Cinsiyet	Doğum Yılı	Öğrenim Durumu	Meslek
K1	Erkek	1972	Lise	Gazeteci
K2	Erkek	1964	Lisans	Gazeteci
K3	Erkek	1975	Lise	Memur
K4	Erkek	1971	Ön lisans	Memur
K5	Erkek	1972	Lisans	Gazeteci
K6	Erkek	1971	Ön lisans	Memur
K7	Erkek	1973	Yüksek lisans	Öğr. Gör.
K8	Erkek	1976	Ortaokul	Hukuk Br. Çal.
K9	Kadın	1978	Lise	Basın-Memur
K10	Kadın	1979	Lise	Satış Sorumlusu
K11	Kadın	1969	Lisans	Memur
K12	Kadın	1976	Lisans	Sağlık Çalışanı
K13	Kadın	1966	İlkokul	Ev Hanımı
K14	Kadın	1976	Ön lisans	Memur
K15	Kadın	1978	Ön lisans	Sekreter
K16	Kadın	1973	Ön lisans	Sekreter
K17	Erkek	1994	Lisans	Memur
K18	Erkek	1984	Lisans	Memur
K19	Erkek	1996	Yüksek lisans	Öğrenci
K20	Erkek	1981	Lisans	Gazeteci
K21	Erkek	1993	Ön lisans	Muhabir
K22	Erkek	1984	Lise	Gazeteci
K23	Erkek	1996	Yüksek lisans	Öğrenci
K24	Erkek	1995	Lisans	İşsiz
K25	Kadın	1991	Yüksek lisans	Öğrenci
K26	Kadın	1994	Lisans	Sağlık Çalışanı
K27	Kadın	1982	Lisans	İşsiz
K28	Kadın	1993	Yüksek lisans	Öğrenci
K29	Kadın	1996	Lisans	İşsiz
K30	Kadın	1988	Lisans	Memur
K31	Kadın	1991	Lisans	İşsiz

K32	Kadın	1981	Yüksek lisans	Memur
K33	Erkek	2001	Lise	İşsiz
K34	Erkek	1998	Lise	İşçi
K35	Erkek	1993	Lisans	Memur
K36	Erkek	2001	Lisans	Öğrenci
K37	Erkek	1998	Lisans	Öğrenci
K38	Erkek	1996	Lise	Satış Sorumlusu
K39	Erkek	1997	Lisans	Öğrenci
K40	Erkek	2000	Lise	Satış Sorumlusu
K41	Kadın	1997	Lisans	İşsiz
K42	Kadın	2000	Lise	Öğrenci
K43	Kadın	2000	Lise	Öğrenci
K44	Kadın	2002	Lise	Öğrenci
K45	Kadın	1996	Lisans	Sağlık Çalışanı
K46	Kadın	1998	Lisans	Öğrenci
K47	Kadın	2002	Lise	Öğrenci
K48	Kadın	1999	Lise	Öğrenci

48 katılımcı ile gerçekleştirilen görüşmeler neticesinde, araştırma için anlamlılığı olan toplamda 912 ifade çözümlenmiştir. Anlamlı ifadelerin nasıl kodlandığına ve temalara nasıl ulaşıldığına örnek olması bakımından bir temaya ait analiz ise Tablo 2.'de gösterilmiştir.

Tablo 2. Kodlamalardan Temalara, Analiz Sürecine Bir Örnek

Tema	Kod	Anlamlı İfade
Twitter'da Haberin Doğruluğu	İnanma	"Doğru buluyorum, genelde her şey ilk önce Twitter da yayılıyor." (K42) "İnanıyorum yani %100 doğru buluyorum." (K44) "İnanıyorum, bayağı doğru buluyorum, zaten o yüzden Twitter kullanıyorum."(K30) "Doğru olduğuna inanıyorum, çünkü genellikle doğru çıkıyor." (K48)
	İnanmama	"Çok çabuk yayılıyor ama doğruluğuna ben inanmıyorum." (K24) "Hayır hiçbirine inanmıyorum." (K1) "Hayır inanmıyorum baktığım süre zarfı içinde karşıma çıkan haberlerin doğruluğuna inanmıyorum." (K15)
	Kısmen inanma	"Doğru olanlar da var, bir olayı manipüle eden insanlar da var, Twitter da paylaşılanların geneline baktığım zaman %60'ının gerçek olduğunu düşünmüyorum %40'ı doğru." (K25) "Kısmen, çünkü birisi okullar kar tatili diyor, öyle bir şey yok." (K34)
	Takip edilen ya da paylaşımı yapan kişilere güven	"Takip ettiğim sayfalar güvenilir kişi ve haber kuruluşları olduğu için." (K27) "Kullanıcının kimliği önemli benim için. Tanıdığım güvendiğim bir kaynağın hesabı ise tabi ki güvenirim, onun dışında sahte kullanıcı ise itibar etmiyorum haber dışındaki bilgilere çok inanmıyorum." (K5)
	Kurumsal Kullanıcıya Güven	"Resmi kanalları gördüğüm zaman inanıyorum." (K26) "Resmi kanallardan yapılan haberlerin doğruluğuna inanıyorum." (K9) "Genelde resmi siteleri takip ediyorum ve onların güvenilirliğine %100 olmasa da inanıyorum." (K19) "Güvenilir bir kaynak ise bu bakanlık vb. bir siteyse inanıyorum." (K38)

D.BULGULAR

Analiz sonucu elde edilen bulgular ve bu doğrultuda oluşturulan temalar aşağıda sunulmaktadır.

1. (Tema 1)- Haberin Doğruluğu

Katılımcıların Twitter'da yer alan haberlerin doğruluğuna dair bakış açıları doğruluğuna "inanananlar", "inanmayanlar" ve "kısmen inananlar" olarak üç grupta incelenebilir. İnanananlar arasında 2000 doğumlu Z kuşağı kadın katılımcı (K42), "Doğru buluyorum genelde Twitter da yayılıyor her şey ilk önce" ifadesi ile Twitter'da yer alan haberin doğruluğuna inanmasında, haberin ortaya çıkışı ve yayılımının ilk olarak Twitter'da olmasının etkili olduğu görülmektedir. İnanmayanlar kategorisindeki 1978 doğumlu X kuşağı kadın katılımcı (K15), "Hayır inanmıyorum baktığım süre zarfı içinde karşıma çıkan haberlerin doğruluğuna inanmıyorum" diyerek Twitter'da geçirdiği süre zarfı içinde karşısına çıkan haberlere çok inanmadığını belirtmiştir. Kısmen inananlar arasında 1991 doğumlu Y kuşağı kadın katılımcı (K25) "Doğru olanlar da var, bir olayı manipüle eden insanlar da var, Twitter da paylaşılanların geneline baktığım zaman yüzde 60'ının gerçek olduğunu düşünmüyorum, yüzde 40'ı doğru, özgür bir ortam, sahte hesap kullanan insanlar var, bazı şeyler çok çarpıtılıyor, küçük bir kaza geçirmiş insan kolu kopmuş olarak çıkabiliyor" diyerek Twitter'da yer alan haberlere olan güvensizliğini dile getirmiştir.

Katılımcı görüşleri genel olarak değerlendirildiğinde, haberin doğruluğuna inanan katılımcılar nezdinde Twitter'da haber paylaşım oranı yüksekliği ve resmi makamların ve resmi unvana sahip kişilerin bu platformlarda yoğun paylaşımı, platformun resmi bir yer olarak algılanmasına neden olmaktadır. Twitter'da yer alan paylaşımı kimin yaptığı, sayfanın kurumsallığı ya da sayfa sahibinin güvenilirliği katılımcılar açısından haberin doğruluğuna inanma konusunda da birer etken olmaktadır. Twitter'da yer alan haberin doğruluğuna kısmen inanan katılımcıların sahip oldukları doğruluk algısı bu platformda sahte hesaplarla yapılan paylaşım sıklığı ile yalan, çarpıtılmış ve abartı içeriklerle sıklıkla karşılaşmaları nedeniyle paylaşılan enfomasyona karşı şüphe ile yaklaşılması şeklindedir. Twitter'da yer alan hiçbir bilgiye inanmayan katılımcılarda ise Twitter'dan edinilen haber ya da bilginin genelde asılsız çıkmasının etkili olduğu görülmektedir.

2. (Tema 2)- Paylaşımlarda Doğruluk Teyidi

Post-truth dönemde Twitter gibi sosyal ağ siteleri manipülatif ve provokatif paylaşımların yanı sıra asparagas haberlere aracılık için de kullanılmaktadır. Yalan ya da yanlış bilgi barındıran haberler, çarpıtılmış içerikler kullanıcıların paylaşımları ile çarpan hızıyla çoğalarak dolaşıma girmekte ve hızlı bir şekilde yayılabilmektedir. Bu tür içeriklerin paylaşımına karşı inisiyatif ve sorumluluk sosyal ağ sitesi kullanıcısının kendisinde bulunmaktadır. Bu noktada Twitter'da katılımcıların karşılıklarına çıkan bir bilgiyi ya da haberi paylaşma hususunda tercihleri "doğruluğundan emin olmadan paylaşmama" ve "doğruluğundan emin olmadan paylaşma" olarak iki grupta incelenebilir.

Doğruluğundan emin olmadan paylaşma hususunda 1996 doğumlu, erkek Y kuşağı katılımcı (K23), "Doğruluğuna emin olmadan paylaşıyorum dikkatimi çekti, okudum, beğendim, paylaşım, diğer sitelere bakıp da doğru olup olmadığını araştırmam pek" ifadesiyle doğrulama yapmadığını açıklamıştır. 1997 doğumlu, kadın Y kuşağı katılımcı ise (K41), "Yapıyorum onu evet doğruluğundan emin olmasam da o anki

doğruluğuna inanıyorum.” ifadesiyle anlık paylaşımında bulunduğunu ve emin olmasa da doğrulama yapmadığını söylemiştir. Bir diğer katılımcı ise *“Evet bu huy bende var, Twitter’a inanıyorum genelde, resmi sayfaları takip ettiğim için retweetlerim”* (K28, 1993 doğumlu, kadın, Y Kuşağı) ifadesinde bulunmuştur. Doğruluğundan emin olmadan yapılan kullanıcı paylaşımlarında yukarıdaki katılımcıların belirttiği üzere pek çok katılımcı Twitter’da yer alan habere güven ve inanç, o an oluşan doğruluk algısı, paylaşımın dikkat ve ilgi gibi nedenlerle doğrulama yapmamaktadır.

Twitter’da karşısına çıkan bir bilgi ya da haberi doğruluğundan emin olmadan paylaşmayan katılımcılardan 1991 doğumlu Y kuşağı kadın katılımcı (K25), *“Kesinlikle hayır, özellikle Twitter’da ve sosyal medyada doğruluğuna inanmadığım şeyleri paylaşmam.”* ifadesiyle doğru olmayan bilgiyi paylaşma konusuna olan hassasiyetini dile getirmiştir. Benzer şekilde 1971 doğumlu X kuşağı erkek katılımcı K6’da bu hassasiyeti şu şekilde dile getirmiştir;

“Şimdi ben beğensem de beğenmesem de çok yapmıyorum onu çünkü ben onu yaptığım zaman karşıdaki kişiyi belki yanıltabilirim o açıdan sadece kendim için okuyorum fakat bazı haberler var ki, bazı paylaşımlar var ki, mutlaka yapılması gerekiyor, hani bu milli bir paylaşım, ülke meselesi ile alakalı bir paylaşım, sosyal bir paylaşım ki; yani insanların buna ihtiyacı vardır veya bazı bilgiler içerir, mesela günümüzde covid-19 var, bu tür paylaşımları orada yapıyorum.”

Twitter’da yer alan haberin doğruluğunun teyidi hususunda katılımcıların algısında takip ettikleri kullanıcıların güvenilir kişiler olması, resmi sayfa ve resmi sayfa sahibi kişilerin söz konusu haber paylaşımları, diğer kullanıcıların yapılan haberi aynı şekilde yoğun olarak paylaşmaları, diğer sosyal ağ sitesi ve arama motorları ile tarama yaptıklarında haberin aynı şekilde yer alması gibi faktörler ön plana çıkmaktadır. 1993 doğumlu, Y kuşağı kadın katılımcı (K28), *“Resmi kaynakla doğrulamam, Milliyet gazetesi veya mavi tik almış hesap gibi. Ama sıradan bir hesabı doğrularım”* diyerek hesap kullanıcısının resmi kimliğini önemseyemediğini belirtmiştir. 1988 doğumlu Y kuşağı kadın katılımcı (K30), *“Oluyor evet birkaç tane farklı mecra da aynı şekilde paylaşılırsa doğru olarak görüyorum çok sık RT yapmam ama yaptığım zaman doğruluğuna inandığım için yapıyorum.”* ifadesiyle doğruluk teyidi yapmadan birkaç kaynaktan aynı haberin yer almasına dayanarak paylaşım yaptığını belirtmiştir. Katılımcıların geneli yalan içerik üretimi ve yayımına karşı kurulan doğrulama platformlarının varlığından haberdar olmamakla birlikte haberdar olanların pek çoğu da doğruluk teyidi yapma amaçlı bu platformları kullanmamaktadırlar. Katılımcılardan bazıları ise Twitter’da beğeni ve retweet yapmayı çok tercih etmediklerini bu konuda çok seçici olduklarını ifade etmiş, bazı katılımcılar ise Twitter’da sadece okuyucu olduklarını ve sık paylaşım yapmadıklarını ifade etmişlerdir.

3. (Tema 3)- Bilgi ve Söylenti Ayrımı

Bilgiye erişimin yeni iletişim teknolojileri vasıtasıyla çok daha pratik ve kolay olduğu özellikle sosyal ağların, enformasyonu tüketen bireylerin üretici haline gelmesini kolaylaştırdığı bu dönemde bilgi ve söylenti ayrımının yapılabilmesi ve doğru bilgiye erişimin sağlanması toplumun doğru karar alması ve toplumsal düzenin sağlanması açısından önemli olmaktadır. Twitter’da yapılan paylaşımların bilgi ya da söylenti mi olduğuna yönelik ayrımında katılımcılar, bilgiye yönelik paylaşımlarda bir resmiyet aramakta, paylaşımların içeriğinde kaynak gösterilip gösterilmemesine dikkat etmektedir. Katılımcılar

nezdinde paylaşımın kim tarafından yapıldığı da önem taşımakta ayrıca bilgi ve söylenti ayrımında katılımcılar kendi bilgi, tecrübe ve sezgilerine güvenmektedir. Resmîyet ve kullanıcı kimliği açısından bilgi ve söylenti ayrımında; 1973 doğumlu X kuşağı erkek katılımcı (K7), *“Yayınlayanın kim olduğuna bakarım resmi kuruluş ya da güvenilir bir medya kuruluşu mu ona bakarım”* diyerek resmi bir kurum olmasına önem verdiğini belirtmiştir. 1996 doğumlu Z kuşağı erkek katılımcı (K38) ise *“bilgi sonuçta belli bir sosyal kurumdan yayılan bir şeydir, söylenti de benim senin ya da X bir kişinin söylediği şeydir o şekilde ayırt edebiliyorum”* diyerek resmi bir kurum vasıtasıyla edinilen enformasyonu bilgi olarak nitelendirerek söylentiden ayırmıştır. 2002 doğumlu Z kuşağı kadın katılımcı (K44) ise *“Ayırt ederim, şöyle ki; mesela Sağlık Bakanı Koronavirüs ile ilgili bir açıklama yapıyor, Sağlık Bakanı yaparsa kesin emin olurum ama başka biri yapsa emin olmam şüphe duyarım.”* ifadesiyle bilgi edinimi noktasında kişisel ve kurumsal resmîyete önem verdiğini belirtmiştir. Twitter’da yapılan paylaşımın kaynağına bakarak bilgi ve söylenti ayrımı yaptığını belirten katılımcılardan 1982 doğumlu, Y kuşağı kadın katılımcı (K27), *“Bilgiyse bir kaynağa dayanıyordur, yorumsa söylentidir.”* diyerek bilginin bir kaynağa dayalı olması gerektiğini düşündüğünü belirtmiştir. 2001 doğumlu, Z kuşağı erkek katılımcı (K33), *“Söylenti şahsi olduğu için biraz daha kendini belli ediyor ama bilgi kaynak içerdiği için biraz daha ağır basıyor.”* ifadesi ile paylaşılan içeriklerde kaynak kullanımını ayırt edicilikte ön plana çıkarmıştır. 1988 doğumlu Y kuşağı kadın katılımcı (K30), *“Haberde kaynak gösterilmişse daha ciddiye alıyorum bilgi olarak görüyorum, söylenti olarak diğer insanların paylaşımları”* diyerek kaynağa dayalı paylaşımları bilgi olarak nitelendirirken diğer kullanıcıların yaptığı paylaşımları söylenti olarak değerlendirmiştir.

Bilginin ve bu doğrultuda algının her gün yeniden üretildiği sosyal medya ortamlarında genel olarak katılımcılar Twitter içeriklerindeki bilgi ve söylenti ayrımına dair görüşlerini belirtmişlerdir. Katılımcılar içerisinden 1995 doğumlu Y kuşağı erkek katılımcı K24, *“Söylenti diyelim oradakine bilgi demeyelim daha çok orada insanlar yorum yapıyorlar kendi görüşlerini belirtiyorlar bilgiden ziyade, bilgi için genellikle Google’ı falan kullanıyorum”* diyerek Twitter’da yer alan paylaşımları genelde söylenti olarak nitelendirmiştir. Bu katılımcı düşüncesine benzer şekilde katılımcılar genel olarak Twitter’da yapılan paylaşımlarda bir kaynağa dayanmayan, resmi bir kurum kuruluş ya da kişi tarafından paylaşılmayan, tanınırlık ve bilinirliği olmayan şahsi hesaplardan yapılan paylaşımları bilgi kapsamında değerlendirmemekte, söylenti olarak nitelendirmektedirler.

4. (Tema 4)- Twitter ve Gerçeklik

Sanal alem olarak nitelendirilen yeni medya ortamları bireylerin gerçeklik algıları üzerinde oldukça etkili olmaktadır. Çoğu kez algılar ve olgular yer değiştirmekte kurgu ile hakikat arasındaki fark ayırt edilememektedir. Katılımcılar sosyal ağ sitesi Twitter’da gerçekliği ve Twitter’da kullanıcı davranışındaki gerçekliği değerlendirmişleridir. Buna göre sayıca fazla olan katılımcılar Twitter’ın içinde yaşanan gerçek dünyadan farklı olduğunu düşündüklerini belirtmiş, sayıca daha az kısımda olan katılımcılar ise gündelik yaşam içerisinde bulunan gerçeklik ile Twitter’da var olan gerçekliğin aynı olduğunu düşündüklerini ifade etmişlerdir.

Twitter’ı günlük yaşamdan farklı bulan katılımcılardan, 1994 doğumlu Y kuşağı erkek katılımcı (K17), *“burada sanal bir gerçeklik var, doğru gerçeklikle alakası yok çoğu şeyin, hayatla bir alakası yok”* demiştir. 1979 doğumlu X kuşağı kadın katılımcı (K10) *“Bazı haberler çok şişirilmiş oluyor, gerçeklik payı çok cüzi*

miktarda oluyor ama üstüne ekleme yapılıyor, ben onları kesinlikle paylaşmıyorum” diyerek Twitter’da yer alan paylaşımların gerçek hayatı çok yansıtmadığını belirtmiştir. 1996 doğumlu Z kuşağı kadın katılımcı (K45), *“Tabi ki farklı Twitter ortamı ayrı bir dünya benim de şahsen oradaki halimle normal halim bir değil yani”* söylemi ile kendi gerçekliği üzerinden Twitter’da var olan gerçekliği değerlendirmiştir.

Bir diğer katılımcı ise Twitter ortamının gerçeklikten uzak olduğunu yaşanan bir olay üzerinden örnek vererek ve kendi deneyimini aktararak belirtmiştir:

“Çok farklı. Bunu bayağı sosyal medyada yaşamışsınızdır, sosyal medyada gerçekten Twitter’da müthiş bir etki tepki oluyor. Bunu seçimlerde yaşadık ama bu seçimlerde sandığa gitmediler. Dünya Twitter’dan ibaret değil o yüzden Twitter’ı kullanan çok fazla ama kullanmayan da çok fazla o yüzden Twitter’daki sanal alemle gerçek alem arasında çok fark var. Bunları yaşadık örnek verecek olursam; toplumsal bir olay olmuş bir kadına istismar olayı olmuş kadın sosyal medyada Twitter’da inanılmaz derecede çok fazla destek almış, kadın duruşma gününe kadar söyledi bunu, kadına sürekli destek mesajları atıldı duruşmada yanında olacağız vs. dediler, ortalık yıkıldı sosyal medyada, ben duruşmayı takip ettim o Twitter’da ortalığı yakıp yıkanlar maalesef duruşma salonunda yoktu, beş altı kişi vardı. Sosyal medyada klavye delikanlılığı yapanlar gerçek hayatta maalesef yoklar” (K22, 1984 doğumlu, erkek, Y kuşağı).

Twitter’ı gerçek bir ortam olarak nitelendiren katılımcılar bu kaniya genelde Twitter’ı diğer sosyal platformları karşılaştırarak, bireylerin paylaşımlardan yola çıkarak ve Twitter’da güncel haberlerin yer almasına (kaza, sınav, güncel siyasi gelişmeler) bağlayarak varmışlardır.

Twitter ortamındaki gerçekliği gündelik yaşam içerisindeki gerçeklikle aynı bulan katılımcılardan 1998 doğumlu Z kuşağı erkek katılımcı (K34), *“Orası da gerçek dünya herkes istediğini paylaşıyor zaten, sanal ortam olabilir ama gerçek dünya herkes bütün açığını paylaşıyor.”* sözü ile kullanıcıların kendileri hakkında verdikleri bilgilerden yola çıkarak Twitter ortamının gerçeği yansıttığını vurgulamıştır. 1993 doğumlu Y kuşağı erkek bir diğer katılımcı ise (K35) *“Dünyada da her türlü insan olduğu gibi, orada da her türlü insanın yazıları olduğu için gerçeklikle bağdaştığını düşünüyorum, illa gerçek olması lazım değil insanlar yalandan da bir şey yaşıyor ama oraya da yalandan da yazıyor gerekirse”* diyerek yaşamın içinde olan her şeyin Twitter’da da var olduğunu belirtmiştir. 1997 doğumlu Z kuşağı erkek katılımcı (K37), *“Hayır ora biraz daha herkes ulaştığı için biz nerde ne oluyor bilemiyoruz oradakiler daha şey yani doğru, gerçeği yansıtıyor bir anda herkese ulaşabiliyorsun mesela, haberdar olduğum için gerçek buluyorum oraya bağlı yaşadığım için değil.”* diyerek var olan gerçekliği olaylardan haberdar olabilmesine bağlamıştır. Benzer şekilde bir diğer katılımcı gündelik yaşam gerçekliği ile farklı bulmadığı Twitter gerçekliğini dünya çapında olan olayların yer alması ile ilişkilendirmiştir:

“Yoo ora bir platform yani bir şekilde suiistimal olsa da doğru yanlış şeyleri olsa da sonuçta orada herkes, güncele dair dünya çapında önemli olan şeyler düşünüyorsa, çok farklı değil” (K8, erkek 1976 doğumlu, X kuşağı).

Twitter kullanıcılarının davranışlarındaki gerçeklik üzerine katılımcı algısında; katılımcıların pek çoğu kullanıcıların olduklarından farklı şekilde davrandıklarını düşünmektedirler. Fakat bunun tam tersi bir durumun, kullanıcıların oldukları gibi davrandıkları düşüncesinin katılımcılarda mevcut olduğu da görülmüştür.

Twitter’da kullanıcı davranışlarının gerçek hayatta oldukları ile aynı (benzer) olduğunu, düşünen katılımcılar, Twitter’da bireylerin aslında daha doğal olduklarını, gerçek kişiliklerini yansıttıklarını belirtmişlerdir. Tam tersi görüşte olan katılımcılarda da aslında günlük yaşam içerisinde kullanıcıların kendi gerçek kişiliklerini yansıtmadıklarını Twitter’da ise gizledikleri gerçek kişiliklerini yansıttıklarını düşündüğünü belirtmiştir. Twitter’da katılımcıların algısı genel olarak değerlendirildiğinde takip edilen kişi, edinilen enformasyon ve katılımcıların sosyal çevreleriyle etkileşim ve iletişim biçimlerine bağlı olarak algılanan gerçekliğin katılımcıdan katılımcıya değişiklik gösterdiği görülmektedir.

5. (Tema 5)- Platform Karşılaştırma

Katılımcılarla yapılan görüşmelerde her dört katılımdan biri Twitter’ı diğer popüler sosyal ağ siteleri ile karşılaştırmıştır. Bu karşılaştırmalarda Twitter’ın gerçeklik, güvenilirlik ve doğruluk açılarından değerlendirilmesi yapılmıştır.

1996 doğumlu, Z kuşağı erkek katılımcı (K23), *“Ben öyle çok da farklı olduklarını düşünmüyorum, yani Twitter daha çok insanın diğer Instagram ve Facebook’a göre daha çok mutluluklarını yansıtmıyor da yok hep üzüntülerini yansıtıyor kederlerini paylaşıyor, ifadeler kontrol edildiği zaman bunlar anlaşılır yani bu benim dikkatimi çekmişti bir ara yani insan fazla mutlu olduğu şeyleri Instagram’da paylaşıyor, fotoğrafla paylaşıyor ama üzüntülü olduğunda sinirli olduğunda feryat ettiği zaman bunu hep Twitter aracılığıyla yazıyor, bu benim dikkatimi çekmişti. Yani daha çok insanlar gerçek hayattaki üzüntülü anlarını Twitter’da paylaşıyor diyebiliriz yani, bende bu şeye uyuyorum Instagram’da hiç kötü şeyleri paylaşmadım, Twitter’da eleştirilerimi öfkemi paylaşırım”* diyerek sosyal medya kullanıcılarının duygu durumlarına göre mecra değiştirerek paylaşım yaptıklarını belirtmiştir.

1994 doğumlu Y kuşağı kadın katılımcı (K26), *“Parodi hesapları geçerse kişisel benim gibi isim soy isim kullanıyorlarsa, Instagram olsaydı konu kesinlikle yansıtmıyor derdim ama Twitter olduğu için insanlar kendi duygu düşüncelerini, tepkilerini daha rahat dile getirebiliyorlar, Son dönemde YKS ertelensin diyorlar mesela bir öğrenci Twitter hesabı açıp duygu ve düşüncelerini dile getirmek, resmi kanallara daha çabuk ulaşmak için, tepkisinin görülebilmesini sağlaması için kullanıyorlar. Fotoğraf platformlarının- Instagram, Pinterest gibi- gerçeği yansıtmadığını düşünüyorum.”* diyerek bireylerin Twitter’da duygu ve düşüncelerini daha rahatlıkla dile getirebildiklerini ve bu nedenle de gerçek kimliklerini yansıttıklarını düşündüğünü belirtmiştir. 1976 doğumlu, X kuşağı erkek katılımcı (K8), *“Şahısların güvenilirliği ile ilgili, kurumsal Twitter ile ilgili değil de diğer Facebook, diğer Instagram gibi arkasını takip edemeyeceğimiz yerlere göre on tane hesap var gerçekliğini kimin olduğunu bilemiyorsun belli bir isim üzerine ama burada biraz daha ciddi diğer platformlara göre”* diyerek kullanıcıların diğer platformlara göre daha gerçek kimlikleri ile yer aldığı düşüncesi ile Twitter’ı daha ciddi ve gerçekçi bulmuştur.

Genel olarak Twitter’ı diğer sosyal ağ siteleri ile karşılaştıran katılımcılar, bireylerin Twitter’da diğer platformlara göre sık fotoğraf paylaşımı yapmamaları, duygu ve düşüncelerini daha rahat ifade etmeleri ve yaşadıklarını Twitter’a yansıtılmalarını dikkate alarak Twitter’ı daha gerçekçi bir ortam olarak nitelendirmişler.

6. (Tema 6)- Paylaşılan Gerçeklik

Katılımcılar genel olarak Twitter profillerinde kendi gerçek isim ve fotoğraflarını kullandıklarını belirtmişlerdir. 1972 Doğumlu X kuşağı erkek katılımcı (K5) *“Kullanıyorum başka kullanmam farklı bir kullanıcı adı saçma geliyor yani işte oradan anlıyoruz ki kim olduğunı bilmiyoruz sahte olduğunı oradan anlıyoruz.”* ifadesiyle Twitter’da gerçek kimliği ile yer aldığını belirtmiştir. Katılımcıların geneli Twitter’da yaptıkları paylaşımlarının da gerçek kimliklerini, duygu ve düşüncelerini yansıttığını belirtmişlerdir. 1996 Z kuşağı erkek katılımcı (K23), *“Kendi duygu ve düşüncelerimden oluşuyor beni yansıtmayan şeyleri paylaşmıyorum fikirlerim olsun düşüncelerim olsun, beğeniler de aynı şekilde”* diyerek kendi düşüncelerinden oluşan paylaşımlar yaptığını belirtmiştir. Bazı katılımcılar ise siyasi nedenlerle ya da toplumsal baskı hissetmeleri nedeniyle duygu ve düşüncelerini rahatlıkla Twitter da dile getiremediklerini belirtmişlerdir.

Katılımcılardan profil fotoğrafını kimliğini yansıtır şekilde paylaşmak istemeyen kullanıcıların paylaşmama nedenleri arasında güvenlik, tanınmama, rahatsız edilmeme, korunma, başkaları tarafından takip edilmek istememe gibi nedenler yer almaktadır. Katılımcılardan birkaç kişi, Twitter’da hakarete uğrayabileceklerini, siyasi ve mesleki nedenlerle zarar görebileceklerini düşündükleri için kendi duygu ve düşüncelerini açıkça paylaşmadıklarını belirtmişlerdir. Örneğin 1973 doğumlu, erkek X kuşağı katılımcı (K7), *“Kendi duygu düşünceme göre de paylaşım yapıyorum dolaşırken hoşuma giden video vb. paylaşımları da paylaşıyorum. Her konu hakkında da yazamıyorum, yazmak istiyorum fakat mesleğimden dolayı geri çekiliyorum. Milletçe toplumda eleştiriye tahammülümüz yok, yanlışları söylendiğinde hakaret olarak algılanıyor, beni de eleştirseler ben de hakaret olarak kabul ediyorum. Sonuçta her canımızın istediğini yazamıyoruz.”* demiştir. Katılımcılardan ikisi ise çift hesap kullandığını belirtmişlerdir. Çift hesap kullanan 1991 doğumlu Y kuşağı kadın katılımcı (K31) ise *“sahtedeki ondan oluyor gerçekteki ondan olmuyor, kendi gerçek isminin yer aldığı hesapta sadece takip fake olanda daha çok eleştiri”* diyerek gerçek kimlikli hesabında kendi duygu ve düşüncelerini paylaşmadığını, sahte kimlikli hesabında ise eleştirel tarzda duygu ve düşünce paylaşımı yaptığını belirtmiştir.

7. (Tema 7)- Yankı Odası

Sosyal medya araçları ve pek çok internet sitesi uyguladıkları algoritmalar ile internet kullanıcıların istemedikleri mesajları filtrelemelerine ve bireylerin kendileri ile aynı görüşte olan kullanıcılarla bir yankı odasına hapsolmalarına neden olmaktadır. Bu durum kamuoyu algısının belirlenmesinde de önemli rol oynamaktadır. Yankı odası etkisi, kullanıcıların kendi mevcut görüşlerini güçlendiren bilgilerle karşılaşılmasını ve bu bilgilerin özellikle seçilmesini sağlayarak bu görüşlerinin genel kabul olarak görülüp doğru olarak nitelendirilmelerine de neden olmaktadır. Katılımcıların Twitter’da takip ettikleri kişilerde aradıkları düşünce yapısına veya katılımcıların takip tercihine bakıldığında katılımcıların yarısı Twitter’da genelde kendi düşüncelerine benzer kişileri takip ettiklerini ifade ederlerken diğer yarısı da kendi düşüncelerinden farklı fikirlere sahip kişileri de takip ettiklerini ifade etmişlerdir. 1966 doğumlu, X kuşağı kadın katılımcı (K13), *“evet kendi düşünceme uygun kişileri takip ediyorum genelde farklı paylaşımlar rahatsız ediyor”* diyerek Twitter’da karşısına çıkan farklı düşüncelerden rahatsızlık duyduğunu dile getirmiştir. 1993 doğumlu Y kuşağı kadın katılımcı (K28), *“Şöyle genellikle evet farklı düşünce olunca insanın hoşuna gitmiyor ya da cevap verme gereği duyuyorsun insanlarda bu konularda*

çok anlayışlı olmuyor açıkçası, ben o yüzden genelde yüzde doksan beş kendim gibi düşünen insanları takip ederim.” diyerek farklı görüşlere karşı düşüncesini ifadesi etmiştir. 1996 doğumlu Z kuşağı kadın katılımcı (K45), “İlgimi çeken hesaplar ya da beni eğlendiren görmekten hoşlanacağım şeyler paylaşan kişileri takip ederim, ya işte herkes bunu takip ediyor ben de takip edeyim öyle bir düşüncem yok.” diyerek kendi ilgi ve alakasına göre paylaşım yapan Twitter kullanıcılarını takip yaptığını belirtmiştir.

Twitter hesaplarında takip ettikleri kişiler arasında farklı görüşlerde olan Twitter kullanıcılarını da takip etme tercihinde bulunan katılımcılar ise merak, doğru bilgiye ulaşma, onlardan da ilham alabilme gibi nedenlerle farklı görüşe sahip kişileri de takip ettiklerini ifade etmişlerdir. 1994 doğumlu Y kuşağı, erkek katılımcı (K17), “Karşı görüşü de takip ederim, mesela sağ görüşlü isem sol görüşü de takip ederim. Onların benim hakkımda söyledikleri önemli olduğu için takip ederim.” diyerek kendi düşüncesinden farklı fikre sahip kişileri merak duygusu ile takip ettiğini belirtmiştir. 1993 doğumlu, Y kuşağı erkek katılımcı (K21), “Yok buna karşıyım son zamanlarda her kesimden bilgi almak istiyorum her kesimden bilgim olsun istiyorum.” diyerek sadece kendi görüşü ile aynı görüşe sahip kullanıcıları takip etmeye karşı olduğunu, her kesimden bilgi alınması gerektiğini düşündüğünü ifade etmiştir. 1984 doğumlu, Y kuşağı erkek katılımcı (K22), “Yo hayır asla sağmış solmuş siyasi düşüncesi şuymuş buymuş kesinlikle o derde girmemişimdir, o tarz şeylere girmem insan odaklı her yönden takip ediyorum.” ifadesiyle takipçi ayırmadığını belirtmiştir. 1988 doğumlu Y kuşağı kadın katılımcı (K30), “Özellikle her görüşten takip ediyorum ki haber ne kadar doğru ona bakmak için” söylemi ile edindiği enformasyonun doğruluk oranını farklı görüşlere sahip kişileri takip ederek karşılaştırmalı şekilde belirlediğini ifade etmiştir. 1972 doğumlu, X kuşağı erkek katılımcı (K5), “Yoo, illaki benim bir düşüncem vardır ama ben benim gibi düşünmeyen insanları da takip ediyorum onların penceresinden de bakmaya çalışıyorum.” diyerek sadece kendi görüşüne sahip kişileri takip etmediğini farklı düşünen insanlarla empati yapabilmek amaçlı farklı görüşleri de takip ettiğini belirtmiştir. 1971 doğumlu, X kuşağı erkek katılımcı (K6), “Yok ben karma, şöyle hepimiz belli bir siyasi düşünceye sahibiz beğendiğimiz düşünceler de var beğenmediklerimizde, tamamıyla benim görüşümü paylaşmayan zıt düşünceli bir insanı da okumak istiyorum, onun takip ettiği peşinden koştugu emek sarf ettiği ömrünü tükettiği o siyasi fikri yapısını öğrenmek için takip etmem gerekiyor, bu açıdan ediyorum.” sözleri ile kendi ile zıt düşünceli insanların fikri yapısı hakkında bilgi sahibi olmak amaçlı takip yaptığını açıklamıştır.

Katılımcıların Twitter’da kendilerini ile aynı düşünce yapısında olmayan insanları takip etme hakkındaki düşünceleri genel olarak değerlendirildiğinde, bireylerin kendileri ile aynı düşünce yapısında olmayan insanların da fikirlerine önem verilmesi ve dikkat edilmesi gerekliliğindeki düşünce yapısını ön plana çıkardıkları görülmektedir. Bu bağlamda katılımcıların yankı odası etkisine daha az maruz kalabilecekleri öngörülebilir.

8. (Tema 8)- Farklı Fikirlerle Tahammül

Katılımcılar Twitter’da kendi düşünce yapısına uymayan kullanıcılara ve kullanıcıların paylaştıkları içeriklere karşı tutumları takipten çıkma/engelleme, merak ederek takip etme, öfkelenme ya da saygı duyma şeklinde olmaktadır. Takipten çıkarma ve engelleme düşüncesine sahip 1976 doğumlu X kuşağı kadın katılımcı (K12), “belli bir süre ona zaman veriyorum çok zıt uç noktadaysa takip etmiyorum” ifadesinde bulunmuştur. Farklı dünya görüşü ya da düşünce yapısı içeren paylaşımlara ve bu paylaşımları yapan kişilere karşı saygı duyduğunu belirten 1964 doğumlu X kuşağı erkek katılımcı

(K2), *“Ya şöyle oluyor ne bunlar ne işe yarıyor ne olacak bu kadar kitap diyenlere saygı duyuyorsunuz çünkü onun dünya görüşü öyle, siz kalkıyorsunuz benim 70 bin tane kitabım diyorsunuz ya da bir sergi açıyorsunuz ya da bir kitabı tanıtıyorsunuz ya da bir fotoğrafı paylaşıyorsunuz gayet normal onun dünyası da çok farklı”* ifadesiyle farklı fikirlere saygısı olduğunu belirtmiştir. 1998 doğumlu Z kuşağı erkek katılımcı (K34), *“anladıysam takipten çıkarırım niye takip edeyim hayır yani daha fazla görüp de sinirlerim mi bozulsun, mantıklı olan bu o adamı sürekli göreceksin ana ekranda, keşfette görünce sinirlenip engellersin yani”* diyerek farklı düşünce yapısından hoşlanmadığını ve farklı düşünce yapısına sahip kişilerin onu sinirlendirdiği belirtmiştir. 1979 doğumlu X kuşağı kadın katılımcı (K10), *“Hayır çünkü onun da ne yaptığını bilmek isterim”* ifadesiyle farklı fikir yapısına sahip kişilerle karşı merak duyduğunu onlar hakkında bilgi sahibi olmak istediğini belirtmiştir.

9. (Tema 9)- Çoğunluğun Doğrusu

Katılımcıların Twitter’da trend olan ve çok sayıda destekçi bulan bir konu üzerinden yapılan paylaşımları destekleme konusunda yaklaşımları ya *“desteklemem”* ya da *“aynı fikirde isem desteklerim”* şeklinde olmuştur.

Desteklemem diyen 1996 doğumlu Z kuşağı kadın katılımcı (K45), *“hiç öyle şeylere girmem yok, gerek yok çok bi şeylere ilerlediğimizi düşünmüyorum oralardan”* ifadesiyle hiçbir şekilde destek vermediğini belirtmiştir. 1993 doğumlu, Y kuşağı kadın katılımcı (K28), *“Yok bana garip gelir hatta bu kadar saçma bir şeyi bu kadar insan ne kadar desteklemiş diye hiç etkilenmem benim için yanlışsa yanlıştır. Çoğunluğun paylaştığı benim düşündüğümünden farklı bir düşünceye yorum yapmam ama destek de vermem.”* diyerek çoğunluğun düşüncesine katılmadığını belirtmiştir. Çoğunlukla aynı fikirde ise paylaşımlara destek vereceğini söyleyen katılımcılardan 1993 doğumlu, Y kuşağı, erkek katılımcı (K21), *“bana uygunsu düşünürüm kendi kafamda teraziye ölçerim. Doğru mu bana uygun mu çünkü sürü psikolojisini sevmiyorum ben biri öyle diyor diye ben de paylaşmam bana uygunsu o konudaki fikrimi belirtirim paylaşırım onun dışında pek yapmam.”* şeklinde görüş belirtmiştir. 1982 doğumlu, Y kuşağı, kadın katılımcı (K27), *“bende aynı fikirde isem desteklerim her şeyi desteklemem, vatan millet, şehit konularında destek veririm”* demiştir.

10. (Tema 10)- Paylaşımların Düşünce Değişimine Etkisi

Twitter’da yer alan paylaşımların ve katılımcıların ilgilendikleri konu ya da kişiler hakkındaki paylaşımlarda yer alan içerik ve yorumların katılımcıların ilgilendikleri konu ya da kişiler hakkındaki düşünceleri üzerine etkili olup olmaması ve onlar hakkında fikirlerinin değişmesine sebep olup olmaması noktasında katılımcı düşüncesi ikiye ayrılmaktadır. Katılımcıların bir kısmı düşüncelerini *“etkiler”* olarak beyan ederken diğer kısmı ise *“etkilemez”* şeklinde belirtmiştir. Ayrıca katılımcılar duygu ve düşüncelerinin etkilenip etkilenmemesinin o anki duruma, konuya ve kişiye göre değişiklik göstereceğini belirtmişlerdir. 1993 doğumlu Y kuşağı kadın katılımcı ise *“bu biraz konuya bağlı olarak değişir ama Twitter gündemi bana gerçekçi ve doğru geliyor seviyorum o ortamı, büyük bir konu olay skandal olur ise o zaman değişir tabi. Kişi hakkında da etkilenebilirim ama şöyle değil hiç sevmediğim kişiye karşı birden sevgi beslemek şeklinde olmayabilir ama o sevmeyişim kalkar ortadan yani nötrleşir kırılır oluşmaz.”* ifadesiyle düşünce ve duygu değişiminde konunun önemini belirtmiş, paylaşımlardan etkilenebileceğini dile getirmiştir. 1981 doğumlu, Y kuşağı kadın katılımcı (K32), *“Ben araştırma konusunda iyiyim güzel araştırırım. Bir kişi ile*

ilgili bir haber var ise öncelikle o haberin doğruluğuna bakarım, kendimde süzgeçten geçiririm eğer aklıma yatarsa evet olabilir dersem değişebilir, olumsuz düşündüğüm şeyler olumluya da dönebiliyor. Bir de şu var takip ettiğim birçok insanda bunu yaşadım, ünlülerden sevdiğim kişileri takip ettiğimde hiç sevmediğim birini çok sevdiğim, çok sevdiğim birinden nefret ettiğim olmuştur paylaşımlarından dolayı...” diyerek paylaşımın gerçek olup olmadığını araştırdığını, doğruluğundan emin olduktan sonra bir karara vararak düşüncelerinde değişikliğe gittiğini belirtmiştir. 1993 doğumlu, Y kuşağı erkek katılımcı (K21), “Yani şöyle sempati duyduğum hayran olduğum biri hakkında kötü bir düşünce olduğu zaman açıklayıcı şekilde böyle o konuyu açıklayıcı şekilde onu kötüleyen şey olsun etkilenirim acaba böyle mi gibisinden ama belli bir süre galiba yine devam ederim. Kötü düşüncem varsa doğru düzgün paylaşımlar yazılar gördüğüm zaman yani gerçeği gördüğüm zaman düşüncelerim, düşüncem değişir, etkilenirim kötü düşünmem en azından etkileniyor insan ister istemez gerçeği gördüğüm zaman.” ifadesiyle düşüncesini dile getirmiştir. Katılımcıların pek çoğu da düşüncelerinin etkilenmesi noktasında hakkında paylaşım yapılan kişiyi tanıma ya da kişiye karşı bir sempati duyulması veya yakınlık derecesi olması durumunun o kişi hakkında duygu ve düşüncelerini çok etkilemediğini fakat olumsuz düşünülen, hoşlanılmayan ya da yakından tanınmayan kişiler hakkında yapılan paylaşımların ise duygu ve düşüncelerini etkilediğini belirtmişlerdir.

Twitter'daki paylaşımların düşünce ve duygularını etkilemeyeceğini dile getiren katılımcıların bir kısmı tanıdıkları kişilere karşı düşüncelerinin etkilenmediğini olumsuz düşündükleri kişilere karşı fikirlerinin değişebileceğini ifade etmişlerdir. Örneğin 1975 doğumlu X kuşağı erkek katılımcı (K3), “Değişmez tabi ki, olumsuz düşündüğüm bir kişi ya da konunun gerçek olduğunu bilirsem değişir yoksa yine değişmez” diyerek bu konudaki fikrini açıklamıştır. Twitter'daki paylaşımların düşünce ve duygularını etkilemeyeceğini dile getiren katılımcıların diğer kısmı ise sevmedikleri kişi ya da kişiler hakkında Twitter'da yer alan olumlu paylaşım ve içeriklerin o kişi ya da kişiler hakkında duygu ve düşüncelerini olumlu yönde kesinlikle etkilemeyeceğini ifade etmişlerdir. 1978 doğumlu X kuşağı kadın katılımcı (K9), “Hayır etkilemez, önyargıya karşıyım ben insanları tanırıyorsam seviyorsam sayıyorsam benim için değerli ise o kişi ya da konu hakkında söylenenler beni etkilemez başkasının söylediğine kulak asmam, bir insanı da sevmiyorsam onu ne yaparsa yapsın ne kadar göklere zembille çıkarsalar da sevmiyordum ona karşı düşüncelerimi etkilemez değiştirmez, hayatımda gri yoktur ya siyah ya beyazdır.” ifadesiyle bu düşüncüyü açıklamıştır. Katılımcıların bazıları ise Twitter'da ilgilendikleri bir konu ya da kişi ile ilgili paylaşımlarda yer alan içerikler ve yorumların, paylaşıma konu olan kişi ya da mesele hakkındaki düşüncelerini etkileme ve fikirlerini değiştirmeleri noktasında kendi görüşlerini gözden geçireceğini düşünmektedirler.

11. (Tema 11)- Yalana Bakış

Katılımcıların yalan söylemek hakkında düşünce biçimleri “yalanı hoş karşılamama”, “yalanı hoş görme” ve “yalanın yaygın olduğunu düşünme” şeklinde sınıflandırılabilir. Yalanı hoş karşılamayan katılımcıların pek çoğu yalan söylemenin dini inanışların belirlediği bazı durumlarda ve zorunlu haller dışında iyi bir şey olmadığı, yalanın söylenilmemesi gerektiği, doğru olmadığı, bireyler arası güveni zedelediği ve toplum yapısına zarar verdiği düşüncesi ile yalanı hoş karşılamamaktadırlar:

“Yalan niye söylensin ki bizim ne dinimizde ne kültürümüzde buna icazet verilmemiş yalan ne yetiştirdiğimiz toplumda var. Dünya üzerindeki hangi din olursa olsun hangi kültürde olursa olsun yalan iyi bir şey değil kötü bir şey, onun için bende herkes gibi söylemem söyleyeni de sevmem. Yalan olduğunu bilirsem söylenenin şayet o kişiye

karşıda sosyal medyadan bahsetmiyorum sosyal medyayı zaten biliyoruz o bir çerçeve... Sosyal medya dışında bir kişinin sürekli yalan söylediğini fark edersem bundan eminsem o kişi ile ilişkilerim değişir, o kişi ile münasebetlerimde daha dikkatli davranırım.” (K5, erkek, 1972 doğumlu, X kuşağı)

Yalanı hoş gören diğer katılımcıların yalana karşı yaklaşımları ise şu şekildedir;

“Hayat felsefesi söylemeyen yoktur şimdi baktığın zaman, bence yalan durumu kurtarmak için söylenebiliyor, birçok başka şeyler için de birini üzmemek için de söylenebiliyor, illa kötü bir şey değil yalan, baktığım zaman tamam karşıdaki kişiyi kandırmak ama en çok kendini kandırıyorsun sonuçta gene o yüzden çok yalana karşı önyargılı değilim” (K45, kadın, 1996 doğumlu, lisans mezunu).

Katılımcıların çoğunluğu yalanı hoş karşılasa da hoş karşılamasa da yalanın toplumda çok yaygın olduğunu düşünmektedirler. Katılımcılara yalana destek verip vermeyeceklerine yönelik sorulan *“kendi duygu ve düşüncelerinize uygun bir konu ya da sevdiğiniz bir kişiyi destekler nitelikte dolaşan yalan olduğunu bildiğiniz bir habere destek verir misiniz?”* sorusuna karşılık olarak katılımcıların çoğu destek vermeyeceklerini söylemişlerdir. Katılımcıların yarısı Twitter’da şaka ve mizah amaçlı yalan ya da yanlış bir bilgiyi paylaşım noktasında, tweet’in eğer şaka ve mizah olduğu belliyse, zekice, kimseyi kırmayacak incitmeyecek tarzda ise, toplumun eğlenmeye, şakaya da ihtiyacı olduğu düşüncesi ile paylaşım kendilerinin de yapabileceğini belirtmişlerdir. Katılımcıların diğer yarısı ise bu tür paylaşımları ciddiyetsiz buldukları ve şaka sevmedikleri için paylaşmayacaklarını belirtmişlerdir.

Katılımcılar Twitter’da yer alan yalan bir habere ya da Twitter’da yalan söyleyen bir kişiye karşı tutumlarını *“tepki verenler”* ve *“tepki vermeyenler”* olarak iki şekilde sınıflandırabilmektedir. Katılımcıların yapılan yalan paylaşımına karşı genel tepkileri ise, fikirlerini kibarca ya da ince bir dil kullanarak belirtme, paylaşan kişiyi takibi bırakma/şikâyet etme/engelleme, paylaşımın doğrusunu varsa belge, fotoğraf, kanıt vs. sunarak yapma şeklinde olmaktadır.

Katılımcılara yöneltilen *“Hiç yalan söylediniz mi?”* sorusuna cevap olarak katılımcıların geneli, gündelik yaşam içerisinde yalan söylediklerini belirtmişlerdir. Fakat katılımcıların çoğunluğu yalan söylemenin doğru olmadığını belirtmiş ve söyledikleri yalanın küçük boyutlu olduğunu ve pembe ya da beyaz yalan olarak nitelendirilebileceğini ifade etmişlerdir.

Araştırma sonucunda elde edilen veriler seçilen grup özellikleri (X, Y, Z Kuşağı) ve demografik değişkenleri açısından ayrıca nicel analize tabi tutulmuştur. Nitel araştırma sonucu elde edilen kodlar altında yapılan nicel analiz Tablo 3’te gösterilmektedir.

Tablo 3. Demografik Değişkenler Üzerinden Verilerin Nicel Analizi

Tema ¹	Demografik Değişken	Cinsiyet		Yaş-Kuşak (Doğum yılına göre)			Öğrenim Durumu					
		Kadın	Erkek	1965-1980 (X)	1981-1995 (Y)	1996-2012 (Z)	İlk okul	Orta okul	Lise	Ön lisans	Lisans	Yüksek lisans
Haberin Doğruluğu	Negatif	13	18	6	7	1	1	-	5	3	4	3
	Nötr	3	1	2	3	6	-	1	5	2	8	-
	Pozitif	8	5	8	6	9	-	-	5	2	7	3
Paylaşımlarda Doğruluk Teyidi	Negatif	8	12	13	13	8	-	1	5	1	4	2
	Nötr	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Pozitif	16	12	3	3	8	1	-	10	5	15	4
Bilgi ve Söylenti Ayrımı	Negatif	1	2	3	1	4	-	-	2	1	-	1
	Nötr	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Pozitif	23	22	13	15	12	1	1	13	5	19	5
Twitter ve Gerçeklik	Negatif	11	17	9	9	9	1	-	6	4	14	4
	Nötr	-	2	2	-	-	-	-	-	-	1	-
	Pozitif	13	5	5	7	7	-	1	9	2	4	2
Paylaşılan Gerçeklik	Negatif	3	1	2	2	-	-	-	-	2	1	-
	Nötr	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Pozitif	21	23	14	14	16	1	1	15	4	18	6
Yankı Odası	Negatif	8	11	8	9	5	-	1	6	3	9	4
	Nötr	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Pozitif	16	13	8	7	11	1	-	9	3	10	2
Farklı Fikirlere Tahammül	Negatif	7	9	4	6	4	1	-	4	1	6	3
	Nötr	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Pozitif	17	15	12	10	12	-	1	11	5	13	3
Çoğunluğun Doğrusu	Negatif	21	18	15	12	13	1	1	14	6	18	4
	Nötr	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Pozitif	3	6	1	4	3	-	-	1	-	1	2
Paylaşımların Düşünce Değişimine Etkisi	Negatif	13	12	9	7	6	1	-	9	2	10	3
	Nötr	1	3	-	1	2	-	-	1	-	-	-
	Pozitif	10	9	7	8	8	-	1	5	4	9	3
Yalana Bakış	Negatif	18	17	13	14	8	1	1	11	5	11	4
	Nötr	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Pozitif	6	7	3	2	8	-	-	4	1	8	2
Toplam Kişi Sayısı: (48)		24	24	16	16	16	1	1	15	6	19	6

Veriler demografik bulgular üzerinden nitel olarak yorumlandığında bazı önemli noktalar dikkat çekicidir. Twitter'da yer alan haberin doğruluğuna inanma konusunda erkek katılımcılara nazaran

¹ Platform Karşılaştırma isimli tema, pozitif-negatif-nötr değişkenlerine uyarlanamadığı için, bu nicel analiz tablosunda yer almamıştır.

kadın, X ve Y katılımcılara nazaran Z kuşağı katılımcıların Twitter’da yer alan haberlerin doğruluğuna inandıkları görülmüştür. Twitter’da paylaşımlarda doğruluk teyidi yapma hususunda ise kadın katılımcıların erkek katılımcılara göre; X ve Y kuşağı katılımcıların da Z kuşağı katılımcılara göre yapılan paylaşımlarda doğruluk teyidi yapmaya daha fazla dikkat ettikleri görülmüştür.

Katılımcıların Twitter’da var olan gerçeklik algısına bakıldığında kadın grubu katılımcıların erkek grubu oluşturan katılımcılara göre Twitter’ı sanal bir ortam olmaktan ziyade içinde yaşanan gerçekliğe uygun daha gerçekçi bir ortam olarak değerlendirdikleri görülmüştür. Eğitim düzeyleri dikkate alındığında katılımcıların eşit dağılım göstermediği görülmüştür. Bu nedenle eğitim düzeyi açısından analizde oranlar göz önünde bulundurulmuştur. Buna göre eğitim düzeyi arttıkça Twitter’da var olan gerçekliği içinde yaşanan gerçeklikle aynı olarak düşünen katılımcıların pozitif bakış açılarının düştüğü görülmektedir.

Twitter’da yankı odası etkisi açısından katılımcıların bakış açısı ele alındığında kadın ve erkek katılımcıların genelde farklı fikirlere açık oldukları, kendileri gibi düşünmeyen insanlara saygı duydukları ve farklı düşünce yapısına sahip insanların dünya görüşü hakkında bilgi sahibi olmak istedikleri görülmüştür. Kuşaklar açısından ele alındığında ise X ve Y kuşağı katılımcıların farklı düşünce yapısına sahip insanları da takip ederek siyasi, sosyal ve ekonomik olayları onların penceresinden de değerlendirmeye çalıştıkları, Z kuşağı katılımcıların daha çok kendi düşüncesine sahip sosyal çevre ve yakın arkadaşlarını takip ettikleri görülmüştür.

Katılımcıların yalana bakış açıları ise kadın ve erkek katılımcılar açısından benzer nitelikte negatif bir bakış açısidir. Kuşaklar arası değerlendirme yapıldığında ise genel olarak X ve Y kuşağı katılımcılar yalanı toplum ve bireyler açısından zararlı sonuçları olması nedeniyle olumsuz karşılamakta, Z kuşağı katılımcıların geneli ise yalana karşı daha hoşgörülü yaklaşmakta ve yalanı bazen bir kurtarıcı bazen de vazgeçilmez bir olgu olarak değerlendirebilmektedirler.

Sonuç

Araştırma post-truth dönemde Twitter kullanıcılarının hakikate bakışını ele almaktadır. Bu bakımdan çalışmada öncelikle post-truth dönem, özellikleri ve post-truth dönemde sosyal medyanın kullanıcılar üzerindeki etkileri açıklanmıştır. Çalışmada hakikat sonrası dönemde Twitter kullanıcılarının hakikate bakışını araştırmak amacıyla yarı yapılandırılmış soru formundan elde edilen görüşme verileri NVivo programında analiz edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre katılımcılar genel olarak Twitter’ı en son haberleri, dünya ve ülke gündemini takip etmek amaçlı kullanmaktadırlar. Genel olarak sosyal medya ortamlarına karşı bir güvensizliğin hâkim olduğu katılımcılar Twitter’da yer alan bilgi ve haberlerin çarpıtılarak sunulması, diğer kullanıcıların kendi dünya görüşlerine göre olayları yorumlamaları gibi nedenlerle Twitter’da da bir bilgi kirliliği olduğunu düşünmektedirler ve yer alan paylaşımların doğruluğundan şüphe duymaktadırlar. Ayrıca Twitter’ı diğer sosyal medya platformları ile karşılaştıran katılımcıların geneli Twitter’ı diğer sosyal platformlarına göre resmi bularak daha güvenilir olarak nitelendirmektedir. Twitter’da yer alan bilgileri doğrulama konusunda katılımcı görüşleri genel olarak değerlendirildiğinde, Twitter’da yapılan paylaşımın konusuna olan ilgi düzeyi doğrulama noktasında önem arz etmektedir. Katılımcıların konuya ilgi düzeyleri yüksekse konu

dikkatlerini çekmekte ve doğrulama yapmaktadırlar fakat konuya olan ilgi düzeyi düşükse doğrulama yapma gereği duymamaktadırlar.

Katılımcılar Twitter'da bilgi ve söylenti ayrımını paylaşımın resmîliğe dayalı olup olmamasına bakarak gerçekleştirmektedirler. Katılımcıların Twitter'da var olan gerçekliğe bakış açıları Twitter'ın sanal alem olduğu ve gündelik yaşam içindeki gerçeklikten Twitter'da var olan gerçekliğin farklı olduğu şeklindedir. Katılımcılar bu düşünceye yalan, yanlış, abartılmış ve çarpıtılmış içeriklerle karşılaşmalarından varmışlardır. Twitter'ın gündelik yaşam gerçekliğini yansıttığı görüşünde olan katılımcıların ise bu bakış açısına Twitter'da, kullanıcıların özellikle resmî kurumlara seslerini duyurmaya yönelik yaptıkları paylaşımlardan yola çıkarak ulaştıkları görülmektedir.

Twitter'da kullanıcı davranışlarının gerçeği yansıtmadığı görüşünde olan katılımcılar, birey davranışı hakkında olumsuz bakış açısına sahiptirler. Pek çok bireyin Twitter'da gerçek kimliklerini yansıtmadığı farklı şekilde davranış sergilediği düşüncesinde olan katılımcılar, bu kanıya Twitter kullanıcılarının günlük yaşam içerisinde söylemeyeceği sözleri Twitter ortamında rahatça dile getirebilmelerinden yola çıkarak varmışlardır. Katılımcılardan bir kısmı, Twitter'da pek çok bireyin aslında günlük yaşam içerisinde gizlediği gerçek kimliklerini burada ortaya çıkardıkları düşüncesindedir.

Katılımcıların Twitter'da genel olarak gerçek kimlikleri ile yer alan ve genel olarak kendi duygu ve düşüncelerini paylaştıklarını ifade eden katılımcıların kimi zaman toplumsal baskı, eleştiri, linç, mesleki zarara uğrama gibi nedenlerle duygu ve düşüncelerini rahat dile getiremedikleri, siyasi eleştiri ve paylaşım yapmaktan çekindiklerini ifade etmeleri de dikkate değer bulgular içinde yer almaktadır. Genelde yakın arkadaş ve sosyal çevrelerini Twitter'da takip eden katılımcıların Twitter algoritması da değerlendirmeye alındığında bir yankı fanusu içinde oldukları düşünülebilir. Katılımcıların geneli farklı fikirlere açık olduklarını ifade etmişlerdir. Katılımcıların Twitter'da ilgilendikleri kişi ya da konu hakkında yer alan paylaşımlardan, yorumlardan etkilenmeleri çok söz konusu olmamaktadır. Fakat kişi ya da konu hakkında yeterince bilgi sahibi olmama, kişiyi yakından tanımama ve önyargı sahibi olma gibi faktörler katılımcıların paylaşımlardan, yorumlardan etkilenmelerine ve düşünce değiştirmelerine neden olmaktadır.

Araştırmaya katılan katılımcıların yalana bakış açılarına bakıldığında katılımcıların hayatında yalan vazgeçilmez bir konumdan küçükken söylenebilen, zorunlu hallerde faydalanılan, beyaz ya da pembe olarak nitelendirilebilen bir konuma farklı boyutlarda yer almaktadır. Katılımcılar Twitter'da yalan söylemediklerini buna ihtiyaç ya da gerek duymadıklarını ifade etmişlerdir. Günlük yaşam içinde yalan söyleyebildiklerini ifade eden katılımcıların yalana bakış açıları farklılık göstermektedir. Bazı katılımcılar yalananın zorunlu hallerde dahil hiç söylenmemesi gereken bir şey olduğu düşüncesinde iken bazı katılımcılar için yalan hayatta vazgeçilemez bir araç olarak görülmektedir. Katılımcıların bazıları ise küçük yaşlarda yalan söylediklerini fakat olgunlaştıkça ya da daha bilinçli hale geldikçe, yalananın güveni sarstığı, toplumsal düzeni bozduğu ve insan ilişkilerine zarar verdiğini görüp yalandan uzaklaştıklarını, yalanı hoş karşılamadıklarını ve yalan söylememeyi kendilerine düstur edindiklerini ifade etmişlerdir. Bazı katılımcılar açısından ise yalananın hangi hallerde ve ne amaçla söylendiği önem taşımaktadır. Bu

katılımcılar yalana karşı çok katı bir tavır sergilememekte ve yalanı hoş karşılayabilmektedirler. Katılımcıların geneli ise yalanın toplumda çok yaygın bir şekilde söylendiğini düşünmektedir.

Tüm bu bilgi ve bulgulardan hareketle hakikat sonrası dönemin ortaya çıkışında ve yeni medya kullanıcılarının hakikate bakış açısında yeni iletişim teknolojileri ve dijital devrimin etkisi yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu minvalde post-truth dönemde hedef kitle bakış açısını dikkate alarak yol haritası belirleyen kurum, kuruluş ve halkla ilişkiler uygulayıcıları için gösterdikleri sağduyu ve dürüstlük, uzun vadede olumlu imaj ve güven şeklinde geri dönüş kazanacaktır. Araştırma sınırları ve gelecek araştırmalara yol göstericilik açısından değerlendirildiğinde; araştırmanın sonuçları, ilgili örneklem grubuyla gerçekleştirilen mülakat tekniği ile sınırlandırılmıştır. Gelecek araştırmalar daha geniş bir örneklem grubu ile daha çok katılımcıya uygulanabileceği gibi farklı demografik değişkenler üzerinden daha az örneklem grubuna da uygulanarak benzer araştırma sonuçları birbirleriyle karşılaştırabilir.

Etik Kurul İzni (Gerekliyse)

Bu çalışma için etik kurul izni Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Kurulu'nun 30/06/2020 tarih ve 93 numaralı kararı ile alınmıştır.

Katkı Oranı Beyanı (Zorunlu)

Yazarlar makaleye eşit oranda katkı sağlamışlardır.

Çıkar Çatışması Beyanı (Zorunlu)

Makale yazarları aralarında herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Destek ve Teşekkür Beyanı (İsteğe Bağlı)

Makaleyi önemli ölçüde geliştiren yorumları için Editör ve iki anonim hakeme teşekkür ederiz.



Kaynakça

- Alpay, Y. (2019). *Yalanın siyaseti* (4. Baskı). Destek Yayınları.
- Baudillard, J. (2014). *Simülakr ve simülasyon* (Çev. O. Adanır) (7. Basım). Doğu Batı Yayınları.
- Bayraktar, E., & Kaleli, F. (2007). "Sanal gerçeklik ve uygulama alanları". İçinde IX. *Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri*, s. 1-6, Kütahya, Dumlupınar Üniversitesi, Akademik Bilişim, 31 Ocak - 2 Şubat 2007.
- Bıçakçı, İ. C. (2016). *Halkla ilişkilerin kurmaca dünyası ve hakikatin direnişi*. Ütopya Yayınevi.
- Cevizci, A. (2005). *Paradigma felsefe sözlüğü* (6.Baskı). Paradigma Yayıncılık.
- Cinelli M., Morales G., Galeazzi A., Quattrociocchi, W., & Starnini M. (2021). The echo chamber effect on social media. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 118(9), 1-8. <https://www.pnas.org/content/118/9/e2023301118>
- Dictionary Cambridge (2021, Haziran 15). Real. <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce-t%C3%BCrk%C3%A7e/real>
- Dictionary Cambridge (2021, Haziran 15). Truth. <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce-t%C3%BCrk%C3%A7e/truth>
- Eraslan, L. (2020). *Sosyal medya ve algı yönetimi* (Gen.2.Baskı). Anı Yayıncılık.
- Fazlıoğlu, İ. (2014). Hakikat mi, gerçek mi: Hangisi hakiki? <http://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/ihsan-fazlioglu-hakikat-mi-gercek-mi-hangisi-hakikidir.html> (Erişim Tarihi: 20.05.2020)
- Ferraris, M. (2019). *Yeni gerçekçilik manifestosu* (Çev. K. Atakay). Kolektif Kitap.
- Fox, A. (2011). Mixing it up. *HR Magazine*, May-2011, 22-27.
- Göksu, O. (2021). Algı yönetimi: Geleneksel medya, siyasal iletişim ve dijital medya üçgeni üzerine. İçinde O. Göksu (Ed.). *Algı Yönetimi* (ss. 11-36). Literatürk Yayıncılık.
- Gönenç, Ö. (2018). *Medyada algı yönetimi*. Der Yayınları.
- Gülmen, A. C. (2020, Mart 31). Post truth çağında salgın. *Inmagazine*. <https://www.pressreader.com/turkey/inmagazine/20200331/281509343290614>.
- Güner, O. (2021). Avrupa Birliği'nin dijital platformlarda dezenformasyon ve algı yönetimi ile mücadele politikaları. İçinde O. Göksu (Ed.). *Algı Yönetimi* (ss. 133-152). Literatürk Yayıncılık.
- Hançerlioğlu, O. (2016). *Felsefe sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- Kakutani, M. (2018). *Hakikatin ölümü* (Çev. C. Mizrahi). Doğan Kitap.
- Keyes, R. (2017). *Hakikat sonrası çağ: Günümüz dünyasında yalan ve aldatma* (Çev. D. Özçetin). Tudem Yayın Grubu.
- Manning, J. (2014). Definition and classes of social media. İçinde K. Harvey (Ed.). *Encyclopedia of Social Media and Politics* (ss. 1158-1162). Thousand Oaks.
- McIntyre, L. (2019). *Hakikat sonrası*. (Çev. M. F. Biçici). Tellekt Can Sanat Yayınları.
- Oxford Languages (2020, Mayıs 14). Word of the year 2016. Oxford: Oxford University Press. <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>.
- Oxford Learner's Dictionaries (2020, Temmuz 12). <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/post-truth?q=post+truth>.

- Pariser E. (2011). *The filter bubble: What the internet is hiding from you*. Penguin.
- Psikoloji Sözlüğü (2021, Nisan 12). Prof. Dr. Sibel Karakaş psikoloji sözlüğü. <https://www.psikolojisoszlugu.com/confirmation-bias-dogrulama-yanliligi>.
- Sayımer, İ. (2008). *Sanal ortamda halkla ilişkiler*. Beta Yayınları.
- Şimşek A., & Yalı S. (2019). *Gerçekte(n) öyle mi olmuş post-truth zamanlarda tarihin temsili*. Yeni İnsan Yayınevi.
- Terzi, A. (2020, Nisan). Post-truth kavramı ve Türkçe karşılıkları üzerine. https://tdk.gov.tr/wp-content/uploads/2020/04/%C3%82dem-Terzi_-POST-TRUTH-KAVRAMI_-7-2.pdf.
- Tok, İ. (2020). Hakikat ötesi çağda yeni medyada yalan/sahte haberle mücadele. İçinde Ş. Sağıroğlu, H. İ. Bülbül, A. Kılıç, & M. Küçükali (Eds.). *Dijital okuryazarlık* (ss. 455-483). Nobel Yayıncılık.
- Westerlund M. (2019). The emergence of deepfake technology: A review. *Technology Innovation Management Review*, 9(11), 39-52.
- Yalçınkaya, B., Dönmez, A., Aydın, F., & Kayalı, N. (2018). A survey about university students' perception of post-truth on social media. *Journal of Awareness*, 3(4), 53-64.



TÜRKİYE’NİN YENİDEN ASYA AÇILIMININ TÜRK DIŞ TİCARETİNE YÖNELİK FIRSATLAR VE RİSKLER BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ*

 Şule DEVECİ^a

 İlhan GÜLLÜ^b

Özet

Seksenli yıllardan bu yana hız kazanan küreselleşme sürecinin ülkelere, siyasi, iktisadi ve kültürel hedeflerini gerçekleştirme yolunda büyük fırsatlar sunduğu açıktır. Ülkeler siyasi iktisadi veya güvenlik amaçlı entegrasyonlara dâhil olmakta veya çeşitli açılımlar gerçekleştirerek manevra alanlarını genişletmek istemektedirler. ‘Yeniden Asya Açılımı’ bu çerçevede Türkiye’ye tarihi ve kültürel bağlarını güçlendirmenin yanında, önemli aktörlerin bulunduğu geniş bir nüfuz alanında birtakım riskler ve fırsatlar sunmaktadır. Özelde Şanghay İşbirliği Örgütü üyeleri, genelde ise art bölgelerindeki güçler dikkate alındığında etnik, dini, siyasi, iktisadi çeşitlilikten oluşan geniş bir yelpaze söz konusu olmaktadır. Bu durum, Türkiye’nin bölgedeki menfaatleri açısından risk teşkil edebileceği gibi uygun stratejiler geliştirilmesi halinde avantajlar da sunabilecek niteliktedir. Burada ‘Yeniden Asya Açılımı’ Şanghay İşbirliği Örgütü ülkeleriyle olan ticari ilişkiler özelinde Türkiye-Asya bölgesi geneline taşınacak; yapılabirliği tartışılacaktır

Anahtar Kelimeler: Asya açılımı, Dış ticaret, Dış ilişkiler, Şanghay İşbirliği Örgütü, Türkiye



EVALUATION OF TURKEY'S ASIA ANEW INITIATIVE IN CONTEXT OF OPPORTUNITIES AND RISKS TO TURKISH FOREIGN TRADE

Abstract

It is clear that the globalization process, which has accelerated since the eighties, offers great opportunities for countries to realize their political, economic and cultural goals. Countries are involved in political, economic or security integrations and they want to expand their maneuvering areas by making various initiatives. In this context, the 'Asian Re-opening' presents a number of risks and opportunities in a wide sphere of influence with key actors, as well as strengthening its historical and cultural ties. When Members of the Shanghai Cooperation Organization in particular and in the hinterlands in general are taken into consideration, there is a wide spectrum of ethnic, religious, political and economic diversity. This situation may pose a risk for Turkey's interests in the region and may also offer advantages if appropriate strategies are developed. Here,

* Bu makale Şule Deveci yazarlığındaki “Orta Asya’da Sovyetler Birliği Sonrası Kurulan Bölgesel Örgütler: Şangay İşbirliği Örgütü Örneği” adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

^a Yük. Lis. Öğr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, sule__deveci@hotmail.com

^b Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, igullu@nevsehir.edu.tr

Makale Geliş Tarihi: 27.06.2021, Makale Kabul Tarihi: 04.08.2021

in particular of trade relations with Shanghai Cooperation Organization countries the 'Asian Re-opening' will be carried to the Turkey-Asia region; feasibility will be discussed.

Keywords; Asia initiative, Foreign relations, Shanghai trade, Shanghai Cooperation Organization, Turkey



Giriş

Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarıyla kenetlenen, çatısı altında geniş kitlelerin ait oldukları çeşitli dinlerin, kültürlerin ve milliyetlerin barındığı medeniyetler beşiğidir. Günümüzde elli civarındaki ülkenin bulunduğu Asya, dünyadaki kara parçalarının yüzde 30'unu, 4,4 milyar kişiyle dünya nüfusunun yüzde 60'ını oluşturmaktadır. Katar, Türkiye, Hindistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Suudi Arabistan, Güney Kore, İsrail, Japonya, Çin ve Rusya olmak üzere G20 ülkelerinin yarısı Asya bölgesinde olup bunlardan Çin, Rusya ve Japonya ilk beş ülke arasındadır. Kıta ülkelerinden Çin ve Rusya, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi üyesi olup Hindistan, Pakistan ve İsrail de dahil olmak üzere nükleer silah sahibi ülkelerdir. Soğuk savaş sonrası oluşan dünya düzeninde Çin ile birlikte, Rusya ve Hindistan da dikkate alındığında tek kutuplu dünyanın dengelenmesi yolunun Asya'da oluştuğu görülmektedir. Yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğinde ticaretin ve siyasetin yoğunlaştığı Asya, küresel ölçekteki iktisadi, siyasi ve güvenlikçi analizlerin odağında yer almaktadır.

Kendisi, Türk dünyasının en batısında, kültürünün kaynakları ise en doğusunda olan Türkiye açısından Asya, seksen milyon soydaşının yaşadığı bir anavatan olmanın ötesinde kendisini geleceğe taşıyacak bir manevra alanıdır. Özellikle Soğuk Savaş sonrası şekillenen dünyada Türkiye için de Asya'da birtakım fırsatlar olasıdır.

Siyasi, iktisadi ve kültürel gelişmeler bakımından dünyanın ağırlık merkezi haline gelen Asya bölgesi, Türkiye'nin milli menfaatleri açısından hedeflerini ve stratejilerini güncellemesi gereken bir dünyadır. Asya'nın, menfaatlerin bir çatışma alanı olmaktan ziyade iş birliğinin paydaşlığında aktörlerin buluşma noktası olması olasıdır. Bu açıdan bakıldığında Türkiye, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Orta Asya Türk Cumhuriyetleriyle başlattığı dayanışma ve iş birliği siyasetini, küreselleşme sürecinde bölgedeki diğer aktörlerle devam ettirmelidir. Yeniden Asya açılımı, Türkiye'nin ulusal menfaatlerine ulaşmak amacıyla geliştirdiği stratejilerin Asya bölgesinde güncellenmiş örneği olarak düşünülebilir.

A. RİSKLER VE FIRSATLAR BAĞLAMINDA ASYA'YA GENEL BAKIŞ

Asya bölgesinin genel olarak çerçevesini çizmek hem bölgedeki riskleri ve fırsatları tespit edebilmek hem de Türkiye'nin bölgeye yaklaşımını doğru değerlendirebilmek açısından önem arz etmektedir.

B. ASYA'YI TANIMLAMADA PRATİK YAKLAŞIM

Asya, kıtaların en geniş (%30) ve en kalabalık nüfuslu (%60) olanıdır. Deniz kıyıları kuzeyde Kuzey Buz Denizi, doğuda Büyük Okyanus ve güneyde Hint Okyanusu olmak üzere oldukça geniş bir alanla çevrelenmektedir. Buna karşılık Batı ve Güneybatı yönü o kadar geniş olmayıp, Ural Dağlarıyla

Avrupa'dan, Süveyş Kanalı'yla da Afrika'dan ayrılmaktadır. Endonezya adaları haricinde bütünüyle Ekvator'un kuzeyinde bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, çerçevesini çizdiğimiz bu coğrafya Batı Asya (Yakın ve Ortadoğu), Doğu Asya (Uzak Doğu), Orta Asya, Güneydoğu Asya, Güney Asya bölgelerinin bütününe oluşturmaktadır.¹ Asya en geniş ve kabul gören bir yaklaşımla Rusya Federasyonu'nu, Orta Asya'yı, Ortadoğu'yu, aşağı bölgesiyle birlikte Hindistan'ı ve Uzakdoğu'yu içine alan kıtadır (Faure, 2001).

Bunlara ilaveten Asya ülkeleri, savunma kaygıları, iktisadi kalkınma hedefleri, küresel ölçekte entegrasyon beklentileri gibi nedenlerle kendi aralarında olduğu gibi yakın ve uzak bölge ülkeleriyle iş birliği anlaşmaları yapmaktadırlar. Söz konusu örgütlenmeler bir bakıma sömürgeci, emperyalist, liberal, sosyalist, milliyetçi v.s, düşüncelere dayalı tanımlamaların tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan Çin, Rusya, Japonya ve Amerika gibi bölgesel aktörlerin menfaat ve kaygıları ölçüsünde de ideolojik, iktisadi veya kültürel nitelikli bir tanımlama yapmak mümkündür.

Aşağıdaki tabloda Asya'yı tanımlamak üzere *Encyclopaedia Universalis* içinde yer alan ve eserlerin kaynakçalarında ve basında geçen ifadeler listelenmiştir. Tablodaki terimlerden de anlaşılacağı üzere Asya kıtasının çerçevesi, coğrafi verilerden hareketle olabileceği gibi tarihi, kültürel, psikolojik ve edebi Saiklerle de çizilebilmektedir. Örneğin kurumlar ve örgütler açısından tanımlama yapıldığında;

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere, Türkiye'nin de Asya'yı kültürel, iktisadi ve coğrafi tanımlaması bölgesel ve küresel hedeflerini gerçekleştirmesine hizmet edecektir. En geniş anlamda yapılan Asya tanımı Türkiye açısından açılım yapması durumunda risklerin baş edilemeyecek, fırsatların da hepsine erişilemeyecek kadar çok olmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla Asya bölgesinde Türkiye'ye yönelik riskler ve fırsatların doğru analiz edilebilmesi söz konusu alanın değişik yönlerden daraltılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu çalışmada Asya'nın Şanghay İşbirliği Örgütü üyelerinden oluşan kısmı, Türk dış ticaretine yönelik fırsatlar ve riskler bağlamında hedef alan olarak belirlenmiştir. Planlanan Asya açılımı için analiz edilen bölge ŞİÖ alanıyla sınırlandırılmıştır. Mevcut yakın ticari ilişkilerimizin bulunduğu örgütün iki omurgası Çin ve Rusya, Orta Asya ülkeleri ve Güney Asya ülkeleri olan Hindistan ve Pakistan gibi örgütün 8 üyesi ile ticari ve siyasi ilişkilerimiz gözler önüne serilmiştir.

¹ <https://www.larousse.fr/encyclopedie/autre-region/Asie/106404>.

Tablo 1. Asya Tanımlamalarından Örnekler

Asie	Asia
Asie antérieure	
Asie centrale	Central Asia
Asie de l'Est (Est asiatique)	East Asia
Asie extrême-orientale	Far East Asia
Asie du Nord-Est	Northeast Asia (EU), North-East Asia
Asie du Nord-Est continentale	(GB), Northeastern Asia
Asie du Nord-Est maritime	Mainland Northeast Asia
Asie des moussons	Monsoon Asia
Asie orientale	East Asia
Asie de l'Ouest (Asie occidentale, l'Ouest de l'Asie)	West Asia
Asie Pacifique (Asie du Pacifique, Asie Pacifique)	Asia Pacific (Pacific Asia)
Asie méridionale	Southern Asia
Asie moyenne	Middle East
Asie septentrionale	Northern Asia
Asie sinisée	
Asie du Sud	South Asia
Asie du Sud-Ouest (Asie du Sud occidentale)	Southwest Asia
Asie du Sud-Est (Sud-Est asiatique)	Southeast Asia (EU), South-East Asia
	(GB), Southeastern Asia
Asie du Sud-Est continentale	Mainland Southeast Asia
Asie du Sud-Est maritime	Eurasian Continent
Continent euro-asiatique (eurasiatique)	
Façade asiatique du Pacifique	
Eurasie	Eurasia
NPI (Nouveaux pays industrialisés) d'Asie	Asian NICs (ANICs)
ANSEA (Association des nations du Sud-Est asiatique)	ASEAN (Association of Southeast Asian Nations)
Sommet Europe-Asie	ASEM (Asia-Europe Meeting)
CEAP (Coopération économique de l'Asie-Pacifique)	APEC (Asia Pacific Economic Cooperation)
Comité économique de l'Asie de l'Est	East Asia Economic Caucus

Kaynak: Faure, 2001.

C. KÜRESELLEŞME VE AÇILIM

Küreselleşme sürecinin ivme kazanmasıyla birlikte açılım süreçleri, daha geniş alanlardaki fırsatlara ulaşma, ulusal hedeflerin önündeki riskleri azaltmak yönünde önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Günümüzde Çin'in başta Afrika olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerindeki varlığı bu aracın ne denli kullanılabildiğinin önemli bir göstergesidir. Türkiye de Sovyetler Birliği'nin yıkılması sonrasında Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinin ortaya çıkmasıyla yumuşak güç unsurlarını ilk olarak bu coğrafyada kullanmaya başlamış, iki binli yıllardan itibaren de sistemleştirmiştir.

Türkiye'nin soğuk savaş sonrası geliştirdiği yeni bakış açısı çerçevesinde Afrika ve Asya Türkiye'ye uzak ve sorunlu bölgeler değil, siyasi ve ekonomik alanlarda ilişki kurulması, geliştirilmesi ve gerektiğinde ortak hareket edilmesi gereken muhtemel ortaklar olarak değerlendirilerek sergilenmektedir (Özkan, 2011). 2000'li yıllara gelindiğinde Afrikan-Sahra ve Latin Amerika açılımları gerçekleştirilmiş muhtemel ortaklıklar kurulmuş ardından Asya açılımı planlanmıştır.

1. Türkiye'nin Asya Açılımı

Uzak kavramının anlamını yitirdiği küreselleşme sürecinde Türkiye Cumhuriyeti dış politikadaki manevra alanını yeni hedefleri doğrultusunda açılımlar yapmak suretiyle dünyanın çeşitli bölgelerine taşımıştır. Sahra altı Afrika, Latin Amerika, Asya, Pasifik ve en son ilan edilen Asya açılımı, Türkiye'nin yenedünya düzeninde kendisini konumlandırma girişimlerindedir.

Gerçekte, Türk dış politikasında bölgesel nitelikli açılımların, İsmail Cem dönemi projelerine dayandığı söylenebilir. Afrika, Latin Amerika ve Asya-Pasifik açılımları planları bu dönem öngörülmüş ve tasarlanmış olup daha sonraki hükümetler tarafından da hayata geçirilmiştir. Ancak söz konusu projelerin uygulanma süreci başarılı şekilde sürdürülemediği. Orta Asya Türk Cumhuriyetlerine yönelik olarak gerçekleştirilmek istenen açılım planını da o dönem itibarıyla başarılı şekilde tamamlanamayan projelerdendir (Akıllı, 2016).² Bununla birlikte İsmail Cem dönemi açılım süreçleri daha sonraki hükümetler tarafından ve günümüzdeki hükümetçe hem Avrupalı hem Asyalı olma anlayışıyla devam ettirilmiştir.

Söz konusu açılımlardan Asya'ya yönelik olanı temelinde, Türkiye'nin 2013 yılında diyalog ortağı olarak katıldığı Şangay İş Örgütü'ne (ŞİÖ) dayandırılmaktadır.³ Küresel ekonomide ve siyasette etkin aktör olmanın yolunun Asya ülkeleriyle iş birliği yapmaktan geçtiği düşüncesi Türkiye'yi, Asya açılımını gerçekleştirmeye itmiştir. Bölgenin önemli aktörleri konumundaki ülkelerin Şanghay İşbirliği Örgütü bünyesinde bir araya gelmiş olmalarının ve bu ülkelerle kurulacak işbirliğinin Türkiye'ye sunacağı potansiyel gücün de diğer bir motivasyon unsuru olduğu söylenebilir. Bu şekilde, Brezesinkî'nin (Brezensinkî, 1998) konu ettiği satranç tahtası oyununda Asya'nın kazananı olmak için rekabet halinde olan uluslararası toplumun arasına Türkiye Cumhuriyeti de katılma kararlılığı sergilemiştir.

² Zira İsmail Cem dış diplomasi anlayışı Doğu-Batı diye bir ayırım olmadığını Türkiye dış politikasında tarihsel açıdan hem doğuya hem batıya ait olma avantajı olduğu şeklindedir (Tuğtan, 2016).

³ Türkiye Cumhurbaşkanı Erdoğan 2018 yılı BM 74. Genel Kurulu toplantısında Suriye göçmen ve İç Savaş sorunu üzerine yaptığı konuşmasında uzun süredir BM Güvenlik Konseyi 5 daimî üyesinin BM'yi etkisiz hale getirdiğinin kabul edilemez olduğunu düşünürken "Dünya 5'ten büyüktür" çıkışı yapmış, yıllarca yönünü çevirdiği Avrupa ve Amerika ortaklığına karşı sergilediği insani dış politika anlayışında yalnız bırakıldığını ifade etmiştir. Yapılan bu çıkışın ardından ülke siyasi, akademik, sosyal gündemi Asya Güvenlik Konseyi sayılan ŞİÖ'ne çevrilerek halkın ve siyasilerin Avrupa eşliğinde beklemekten, siyasi yardım ummaktan sıkılmasına bir alternatif olarak sunulmuştur. Ardından 2019 yılı itibarı ile mevcut Dışişleri Bakanı Mevlüt Çavuşoğlu 11. Büyük Elçiler Konferansında "Dünya'nın ağırlık merkezi haline gelen Asya kıtası ile ilişkileri planlı ve odaklı şekilde geliştirmek, ülkemizin diplomasi alanında düşünce merkezlerinden birisi getirmek amacıyla" (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2019b) Yeni Asya Açılımını deklare etmiştir.

Öte yandan, Dikkat edilmesi gereken ayrıntı yeniden Asya açılımının AB'ye yüz çevirme olarak değerlendirmek yanlıgsıdır. Türkiye özel konumu dolayısıyla Avrupa ve Asya arasında köprü konumunda yani bir Avrupa kadar Avrupalı olmak, Asya kadar Asyalı olmak, natürel ve realist bir bakış açısı olacaktır. Çavuşoğlu "Bu iki sacayağında (Avrupa, Asya) yükselmemizin, bizi biz yapan değerler" olduğunu vurgulamaktadır (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2019a). Bu bağlamda ŞİÖ'nün veya ardından gelen Asya açılımının AB'ye veya Avrupa'ya karşı bir alternatif olmadığı anlaşılabilir. Asya açılımı, mevcut dış ticaretinin yarından fazlası Avrupa'yla olan Türkiye için pazar payını küresel ölçekte, gelişen ve büyüyen Asya ile artırma stratejisinin bir parçasıdır. Ülkeler arasında ticari ilişkilerin geliştirilmesi, eğitim alanında iş birliğinin sağlanması, savunma sanayi alanında ticaret ve üretim projelerini gerçekleştirilmesi, ekonomide olduğu kadar diplomaside dijital ortamın kurulması söz konusu stratejinin temel hedefleridir.

1.1. Asya'ya Genel Bakış

Geniş ölçekli bir Asya tablosu çizildiğinde birisi dünyanın en geniş yüz ölçümlü (Rusya), diğer ikisi ise en yoğun nüfuslu iki ülkesi (Çin ve Hindistan), tablonun önemli figürleri olarak belirlemektedir. Çin, GSYİH büyüklüğü bakımından kürenin ikinci büyük ekonomisi olup dünyanın organize sanayi bölgesi konumundadır. Asya'da üyelik ilişkileri kurduğu birçok iş birliği örgütü bulunurken, BM kurulunun beş daimî üyesinden birisidir. Rusya, Brezilya, Hindistan gibi küresel aktörlerle birlikte, ABD hegemonyasına karşı denge unsuru diğer kutbu oluşturabilecek güce sahiptir.

Türkiye ile kurduğu siyasi ve ticari ilişkiler anlamında 2010 yılı itibarıyla ilerleme kaydedilmiş karşılıklı diplomatik zirve sonucunda gelişmeler sağlanarak stratejik iş birliği düzeyine yükseltilmiştir. Türkiye'nin Asya-Pasifik bölgesindeki en önemli siyasi ortağı olan Çin ile ortak yol ve İpek yolu projeleri gerçekleştirilmiş bulunmaktadır (Anadolu Ajansı, 2018).

Rusya uluslararası siyasette Soğuk Savaş sonrası kaybettiği etkinliğini, son yıllardaki askeri ve iktisadi atılımları, genişlemeci politikaları, dünyanın Batı güdümündeki çatışma alanlarına müdahaleleri yoluyla tekrar kurmuştur. Türkiye Rusya dış ticaret hacminin önemli bir kısmı enerji ve savunma sanayi sektörleri oluşturmaktadır. Özellikle son yıllarda gelişen devlet zirveleri (Suriye konulu), Ortak Stratejik Planlama Grubu toplantıları, imzalanan enerji koridoru anlaşmaları (Mavi Akım, Türk Akımı), Türkiye'de tesis edilen nükleer enerji santral yapım ortaklığı, güvenlik ve askeri teknoloji ortaklıkları gibi diyalog mekanizmaları kurulmuştur. Türkiye-Rusya ilişkilerinin bölgesel ve küresel barış ve istikrarın tesisi bakımından özel ve kritik bir önemi bulunmaktadır (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2020).

Hindistan gelişmekte olan ekonomisi ve kalabalık nüfusuyla bulunduğu coğrafya avantajı ve komşularıyla (Çin-Pakistan) dikkat çeken bir güney Asya ülkesidir. Yazılım ve teknolojiye başarıyla yüksek büyüme rakamlarına ulaşan Hindistan, ekonomik büyüme ve nüfus artışı bakımından Çin'e rakip konumundadır. Pakistan ile sınır sorunları, bölgesel güvenlik ve istikrar açısından riskler oluşturmaktadır. Hindistan Türkiye'nin, "ihracat ana planı" çerçevesinde ilan edilen 17 hedef ülkelerden birisidir (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2020). Mevcut ticari ilişkileri çerçevesinde Türkiye'nin Asya ülkeleri içinde en çok ithalat yaptığı ikinci ülkedir. Ancak Hindistan ve Pakistan arasında süregelen Keşmir bölgesi krizi, Türkiye'nin bölgesel ilişkilerini olumsuz yönde etkilemektedir.

Pakistan İslami Cumhuriyeti, batıda Afganistan ve İran'a komşu, ekonomisi tarıma dayalı az gelişmiş bir ülkedir. ŞİÖ üyeliğine 2017'de kabul edilmiştir. Türkiye ve Pakistan arasındaki kültürel bağ, her iki devletin halklarını yakınlaştırmış 2009 yılında "Yüksek Düzeyli İşbirliği Konseyi" seviyesine yükseltilecek mekanizmayla kurumsal bir kimliğe bürünmüştür (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2020). Uluslararası platformda her iki ülke birbirini destekleyici politikalar izlemektedir.

1.2. Orta Asya Özelinde Asya'ya Bakış

Orta Asya, tarihi 'Türkistan' diye tarif edilen geniş coğrafya içinde yer alan, günümüzde Batı Türkistan olarak ifade edebileceğimiz coğrafyadır.⁴ Orta Asya kavramı Türk Cumhuriyetleri'ni kapsayan ancak çoğu zaman Afganistan ve Moğolistan'ın da dâhil edildiği alanı tarif etmektedir. Bununla birlikte en kısa şekliyle tarif edildiğinde; ŞİÖ üye devletleri içerisinde bulunan 4 Türk devleti Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan (üye değil) ve Pers kökenli Tacikistan topraklarını temsil etmektedir.

Kazakistan ve Özbekistan Orta Asya'nın önde gelen ve rakip iki ülkesidir. Her ikisi de hammadde ve enerji kaynakları bakımından oldukça zengindir. Ayrıca her iki devlet izledikleri çok yönlü ve pragmatik dış politikaları sayesinde ülke çıkarlarını üst düzeyde gözetmektedirler.

Bağımsızlığından bu yana otuz yıl boyunca Nursultan Nazarbayev yönetiminde kalkınma sürecinde önemli merhaleler kaydetmiş olan Kazakistan, Bölgenin sahibi olduğu zengin petrol doğalgaz ve uranyum rezervlerinin yanında nükleer endüstrisi, geniş yüzölçümüne sahip ülke toprakları nedeniyle ilgi odağıdır. Türkiye-Kazakistan diplomatik ilişkilerinde "Türk Keneşi" ⁵ 2009 ortaklığı ve 2012 "Stratejik Ortaklık Anlaşması" gibi değerli birliktelik çalışmaları ve ikili anlaşmaların sürdürüldüğü diplomatik yakınlıklar görülmektedir.⁶ Ayrıca akademik anlamda 2012 yılında Türk Keneşi himayesinde Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye arasındaki anlaşmayla resmen kurulmuş olan Uluslararası Türk Akademisi, 2014 yılında uluslararası teşkilat statüsünü kazanırken, günümüzde Türk Keneşinin ilişkili kurumlarından biri olmayı sürdürmektedir (Türk Keneşi, 2021).

Orta Asya'da en yoğun nüfusa sahip Özbekistan, dünyanın en kaliteli altın rezervlerine sahip, bölgenin metal hammadde cenneti olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte, içe kapanık bir siyaset

⁴ Tarihi kaynaklarda adı 19. Yy ortalarına kadar Türkistan (Türk yurdu) olarak bilinen bölge; İran'ın Horasan bölgesinden başlayarak Kuzey Afganistan dahil Pamir ve Hindukuş-Kunlun (Karanlık) dağlarının kuzey eteklerinden Çin'in Tun-huang bölgesine kadar uzanan, oradan Mançurya'nın batısına ulaşan, Moğolistan'la birlikte Güney Sibiry'a'nın tamamını içine alan, batıda Ural dağları ile Volga ırmağının Hazar denizine ulaştığı noktaya kadar devam eden geniş bir alandır. Çoğunluğunu günümüzde Uygur ve Kazak Türkleri ile diğer Türk gruplarının oluşturduğu Çin Halk Cumhuriyeti hâkimiyetindeki bölgeye Doğu (Şarkî) Türkistan, 1924'ten sonra Sovyet hâkimiyetine giren alana Batı (Garbî) Türkistan adı verilmektedir (TDV İslam Ansiklopedisi, 2012).

⁵ Türk Keneşi (Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi) 1992 yılından itibaren yürütülen Zirve toplantıları sonucunda 3 Ekim 2009 tarihli Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi Kurulmasına Dair Nahçıvan Anlaşması ile kurulmuş ve günümüzde Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkiye'nin tam üye, Macaristan'ın gözlemci üye olduğu bir uluslararası örgüttür (Türk Keneşi, 2021).

⁶ Türkiye Cumhuriyeti ile Kazakistan Cumhuriyeti Arasında Stratejik Ortaklık Anlaşması, 22 Ekim 2009 tarihinde imzalanmıştır (T.C. Resmi Gazete, 2021). Mayıs 2012'de Yüksek Düzeyli Stratejik İşbirliği Konseyi kurulmuştur (Dünya Bülteni, 2021; T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2021b).

izlemesi nedeniyle kurulan bölgesel örgütlere karşı tedirgin ve tedbirli yaklaşım sergilemektedir.⁷ Özbekistan- Türkiye ilişkileri 2016 yılı itibarı ile gelişmeye başlamış karşılıklı diplomatik görüşmeler sayesinde bağlar güçlendirilmiş ve 2017 itibarı ile "Yüksek Düzeyli Stratejik İşbirliği Konseyi" kurulması yönünde anlaşmalar imzalanmıştır ve amaç ortaya konmuş, ilgili konsey 2018'de kurulmuştur (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2021a). 2019 yılında Özbekistan Türk Konseyi'ne tam üye olarak katılmıştır.

Orta Asya'nın yüksek dağlarıyla kaplı, geniş bir aşiret yelpazesini bünyesinde barındıran Kırgızistan, bağımsızlığından buyana gerçekleştirdiği demokratik seçimlerle dikkati çekmektedir. Elektrik enerji santrali gücüne sahip olmasına karşın bölgenin az gelişmiş Türk Cumhuriyetlerindedir. Komşu olması dolayısıyla Çin ile yakın ilişkiler kurmuş, ikili anlaşmalarla bu ilişkilerini güçlendirmiştir. Kırgızistan ile Türkiye arasında imzalanmış iki adet stratejik iş birliği anlaşması bulunmaktadır. Türkiye-Kırgızistan "Ortak Stratejik" Planlama Grubu'nun çalışmaları devam etmekte olup henüz düşük kapasiteli ticaret hacmin artırılması yönünde potansiyel mevcuttur.

Tacikistan dağlık arazisi ulaşım yollarının elverişsizliği ve iç savaşı ile bilinen Orta Asya'nın en az gelişmiş ülkesi olarak bilinmektedir. Tacikistan ve Türkiye arasındaki ilişkiler 2012 yılında hız kazanmış mevcut "Ortak İşbirliği Konseyi" ve "Karma Ekonomi Komisyonu" bağlantılarıyla devam etmektedir.

1.3. Şanghay İşbirliği Örgütü Özelinde Asya'ya Bakış

Şangay İşbirliği Örgütü (ŞİÖ) 1996 yılında bağımsızlığına kavuşmuş Orta Asya Cumhuriyetleri olan Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan ve bölgenin iki mevcut gücü Rusya Çin ortaklığında uluslararası bölgesel güvenlik örgütü olarak kurulmuş ve 2001 yılında örgüte Özbekistan'ın da katılımıyla kurumsal bir kimliğe kavuşmuştur. Örgütün amacı; komşular arasında karşılıklı güvenin tesis edilmesi, bölgesel barış ve istikrarın korunması, yasadışı örgütlere, terörizm, köktencilik ve ayrılıkçılığa karşı mücadele edilmesi, siyaset, kültür, bilim, eğitim, ticaret bağlamında iyi ilişkilerin kurulması planlanmıştır. Örgütün merkezi Çin'in Şangay kentindedir, adını aldığı kuruluşa tartışmalı üyelik süreçleri ardından Güney Asya'nın iki rakibi Pakistan ve Hindistan da katılarak üye sayısı 8'e yükselmiştir. Şangay İşbirliği Örgütü kapsadığı alan coğrafya, nüfus ve ekonomi bakımından dünya genelinde büyük bir çoğunluğu oluşturmaktadır Örgüt, tam üyelerin yanı sıra 4 gözlemci üye (Afganistan, Moğolistan, İran, Belarus) ve 6 diyalog ortağı üye (Türkiye, Azerbaycan, Sri Lanka, Ermenistan, Kamboçya, Nepal) gibi ülkeleri mevcut bulundurarak dünya nüfusunun yarısını oluşturmaktadır.

1.3.1. Çin Halk Cumhuriyeti

Genel Bilgiler

Yüzölçümü: 9,6 milyon kilometre kare

⁷ Afganistan'da süre gelen köktenci hareketler sonucu sınır komşusu olması ve Fergana vadisi sınır çekişmeleri nedeniyle Özbekistan'a sığınan İslami aşırılık hareketleri hükümetin otorite kurma kaygısıyla içe kapanmış demir devlet olarak anılmış Kerimov yönetimi değişmesinin ardından devlet politikaları değiştirilerek komşularla iyi ilişkiler kurma gibi önemli sıcak adımlar atılmıştır.

Nüfus: 1,396 milyar

Ortalama Ömür: 76 yıl

Dini İnançlar: Budizm, Taoizm, İslam, Hristiyanlık

Etnik Yapı: Başlıcaları: Han %91,6, Zhuang %1,3, Uygur %1

Ekonomik Göstergeler

Kişi Başına GSYİH: 16.117 dolar

En çok ihracat yaptığı ülkeler: ABD %17, Hong Kong %10, Japonya %6

En çok ithalat yaptığı ülkeler: Güney Kore %9, Japonya %8, Avustralya %7

En çok ithal ettiği ürünler: Ham petrol, entegre devreler, demir

En çok ihraç ettiği ürünler: Yayın ekipmanları, bilgisayarlar, entegre devreler

Türkiye ile Ekonomik İlişkileri: Türkiye'nin Çin ile olan dış ticareti son yıllarda artmış olmakla birlikte açık vermektedir. Çin'in Türkiye'den ithalatı 3,8 milyar dolar iken ihracatı 17,9 milyar doları göstermektedir (TİM, 2020). Türkiye Çin'in ithalatında %0,2'lik bir paya sahipken, Türkiye Çin'in ihracatında %0,7'lik bir orana sahiptir (TİM, 2020).

Türkiye'nin ŞİÖ ülkeleri arasında en çok ihracat yaptığı ülkelerden birisi olan Çin'e en fazla madencilik ürünleri, kimyevi maddeler, fındık mamulleri, iklimlendirme sanayii ve elektrik elektronik ihraç edilmektedir. Buna karşılık Türkiye'nin Çin'den ithal ürünleri taşınabilir dizüstü bilgisayarlar, radyo/televizyon yayını için verici cihazlar, hava taşıtı, radar, telsiz-uzaktan, kumanda cihazı aksam, parçaları, gösterge tabloları-sıvı kristal, diyot tertibatlı telefon cihazları başı çekmektedir. Türkiye Çin'e hammadde ihracatı yaparken Çin Türkiye'ye teknoloji ihracatı yapmaktadır. Çin'in Türkiye'ye atmış olduğu yapıcı adım "Modern İpek yolu" projesiyle eski ipek yolu güzergâhından Asya ve Avrupa'yı birbirine bağlayan Türkiye üzeri geçişiyle Uzakdoğu'dan batı dünyasına demir yolu döşenecek ve bu sayede ticari potansiyel artarak iki ülke arasında ticari gelişmişlik artacaktır.

1.3.2. Kırgızistan Cumhuriyeti

Genel Bilgiler

Yüzölçümü: 200 bin kilometre kare

Nüfus: 6 milyon

Ortalama Ömür: 72 yıl

Dini İnançlar: Müslümanlık %90, Hristiyanlık %7, Diğer %3

Etnik Yapı: Kırgız %73,5, Özbek %14,7, Rus %5,5

Ekonomik Göstergeler

Kişi Başına GSYİH: 5.253 dolar

En çok ihracat yaptığı ülkeler: Birleşik Krallık %56, Kazakistan %13, Rusya %13

En çok ithalat yaptığı ülkeler: Çin %53, Rusya %17, Kazakistan %7, Türkiye %5

En çok ithal ettiği ürünler: Altın, değerli metaller, çeşitli fasulye, rafine edilmiş petrol

En çok ihraç ettiği ürünler: Rafine edilmiş petrol, ayakkabı, giyim ve konfeksiyon

Türkiye ile Ekonomik İlişkileri: Kırgızistan yaptığı dış ticareti ile Türkiye'nin ilk 5 içerisinde bulunduğu gözlemlenmektedir Çin'in ayrıcalığı Kırgızistan a duyduğu enerji yol hammadde ihtiyacından ötürü sarf ettiği maddi yardımlar, ikili anlaşmalar ve özenilen diplomatik ilişkiler yoluyla kaynaklanmaktadır DTÖ'ne ilk üye kabul edilen OA devleti olan Kırgızistan ile Türkiye ticari ilişkileri sürdürülebilirliğini korumak koşuluyla yapılması planlanan Asya açılımıyla ulaştırma ve taşıma koşullarının iyileştirilmesi yanında gümrük işlemlerindeki kayıt dışılığın azaltılması (T.C Ticaret Bakanlığı,2020b) önemli iyileştirmeleri ve ticaret hacminin artmasını sağlayacaktır 1991 den bu yana iki ülke arasında devam eden anlaşma ve protokoller sürdürülmektedir her yıl Türkiye ile yaptığı ticaret sonunda pay açığı veren Kırgızistan için kendisinden daha güçlü devletlerle ticarete verdiği açıklarla kıyaslandığında (Çin) Türkiye'nin karşılıklı ürünlerin satışı bağlamında daha avantajlı bir devlet olduğunu önemsemeli ve bu yönde çabalaması gerektiğini öngörmelidir. Türkiye Kırgızistan ithalatının yaklaşık %8'lik payının elinde bulundurmaktadır fakat bu payın Türkiye'nin Kırgızistan pazarına satabileceği dünya pazarıyla rekabet etmesi gerekli ürünlerle artırılması mümkündür.

1.3.3. Rusya Federasyonu

Genel Bilgiler

Yüzölçümü: 17 milyon kilometre kare

Nüfus: 142,320 milyon

Ortalama Ömür: 72 yıl

Dini İnançlar: Rus Ortodoks %15-20, Müslüman %10-15, Diğer Hristiyan %2

Etnik Yapı: Rus %77,7, Tatar %3,7, Ukraynalı %1,4

Ekonomik Göstergeler

Kişi Başına GSYİH: 27.044 dolar

En çok ihracat yaptığı ülkeler: Çin %14, Hollanda %10, Beyaz Rusya %5, Almanya %5

En çok ithalat yaptığı ülkeler: Çin %20, Almanya %13, Beyaz Rusya %6

En çok ithal ettiği ürünler: Arabalar ve araç parçaları, paketlenmiş ilaçlar, yayın ekipmanları

En çok ihraç ettiği ürünler: Ham petrol, rafine edilmiş petrol, doğal gaz

Türkiye ile Ekonomik İlişkileri: Türkiye ile olan coğrafi yakınlık ve karşılıklı ihtiyaçların cevap verilebilirliği sonucu oldukça gelişkindir ve yaklaşık olarak Rusya ihracatının %4 ünü oluşturan Türkiye ülke ithalatını %1,5 ini oluşturmakta anlaşılacağı üzere ikili ticari ilişkilerde pay açığı vermektedir. Türkiye Rusya karşısında enerji ithalatçısı konumundayken Rusya Türkiye karşısında taze meyve sebze ve aksen parçaları satın alıcısı konumundadır. Türkiye ŞİÖ devletleri arasında en fazla ticari alışverişi Rusya ile yapmakla birlikte gerekli durumlarda stratejik ortaklıklarda kurabilmektedir iki ülke arasında kurulan ortaklıklar sonucunda Asya açılımı ile yapılması planlanan projeler Rusya ve Türkiye arasında ŞİÖ ülkeleri içinde daha güçlü ve stratejik önem taşıyacağı hiç kuşkusuz açıkça görülmektedir. Türkiye denizlere kıyısı olan veya olmayan ŞİÖ ülkeleri için değerlendirilmesi gereken bir pazar olup en önemli özelliği olan stratejik konumu dolayısıyla transit yol vurgusunun önemsenmesi kritik bir değer taşımaktadır. Nitekim tüm Asya toprakları ile kurulacak olan demiryolu karayolu bağlantıları Türkiye'nin deniz ve karayollarını canlandırırken ŞİÖ ülkelerine ticaret hacmini genişletme olanağı sağlamaktadır.

1.3.4. Kazakistan Cumhuriyeti

Genel Bilgiler

Yüzölçümü: 2,724 milyon kilometre kare

Nüfus: 19,245 milyon

Ortalama Ömür: 72 yıl

Dini İnançlar: Müslüman %70,2, Hıristiyan %26,2, Ateist %2,8

Etnik Yapı: Kazak %68, Rus %19,3, Özbek %3,2, Ukraynalı %1,5

Ekonomik Göstergeler

Kişi Başına GSYH: 26.351 dolar

En çok ihracat yaptığı ülkeler: Çin %13, İtalya %12, Rusya %10

En çok ithalat yaptığı ülkeler: Rusya %34, Çin %24

En çok ithal ettiği ürünler: Paketlenmiş ilaçlar, doğal gaz, arabalar, yayın ekipmanları, uçaklar

En çok ihraç ettiği ürünler: Ham petrol, doğal gaz, bakır, demir alaşımları, radyoaktif kimyasallar

Türkiye ile Ekonomik İlişkileri: Kazakistan, ŞİÖ devletleri arasında stratejik ortaklıkları olan Çin ve Rusya ile en büyük ihracatı yaparken, diğer ŞİÖ devletleri Özbekistan, Hindistan, Kırgızistan, Tacikistan şeklinde sıralanmış, Türkiye ise %3,7 ihracat değeri ile 7. sırayı tutabilmiştir. Türkiye kıymetli metaller, mücevher, halı, elektrik ve aksamaları, otomobil ve konfeksiyon ihraç ederken, Kazakistan demir alaşımları, petrol gazları ve hububat-baklagil ihracatı yapmaktadır (T.C. Ticaret Bakanlığı, 2020b). Ülkemiz son yıllarda Kazakistan ile yaptığı dış ticaretinde pay açığı vermektedir. Kazakistan'ın en çok

ithalat yaptığı ülkeler Rusya (açık ara), Çin, Almanya şeklinde sıralanırken, ŞİÖ devletleri Özbekistan, Kırgızistan, Tacikistan, Hindistan şeklinde sıralanmaktadır. Türkiye ise %2,5 ithalat değeri ile Kazakistan dış ticaretinde 6. sırada bulunmaktadır. Türkiye tarafından değerlendirildiğinde Kazakistan ihracat yaptığımız ülkeler arasında 51. sırada bulunmaktadır. Bu yönüyle değerlendirildiğinde Türkiye Kazakistan için önemli bir pazar haline gelmektedir. Ülkeler arası etkileşimin ve ortaklığın azlığı soydaşlıktan ileriye geçememiş olmakla, daha sıkı olmayı gerektiren koşulları vurgulamaktadır. Asya açılımının ticari ilişkiler açısından atak yapması gereken en önemli ülkelerden birisi Kazakistan'dır.

1.3.5. Özbekistan Cumhuriyeti

Genel Bilgiler

Yüzölçümü: 447,400 bin kilometre kare

Nüfus: 30,842 milyon

Ortalama Ömür: 71 yıl

Dini İnançlar: Müslüman %88, Doğu Ortodoks %9, diğer %3

Etnik Yapı: Özbek %83,8, Tacik %4,8, Kazak %2,5

Ekonomik Göstergeler

Kişi Başına GSYH: 6.999 dolar

En çok ihracat yaptığı ülkeler: İsviçre %19, İngiltere %17, Rusya %15, Çin %14

En çok ithalat yaptığı ülkeler: Çin %23, Rusya %18, Güney Kore %11, Kazakistan %9

En çok ithal ettiği ürünler: Arabalar ve araç parçaları, paketlenmiş ilaçlar, rafine edilmiş petrol.

En çok ihraç ettiği ürünler: Altın, doğal gaz, pamuk elyafları, bakır.

Türkiye ile Ekonomik İlişkileri: Türkiye Özbekistan ihracatında %10'luk bir paya sahipken, ithalatında %6'lık küçümsenemeyecek bir paya sahiptir. Diğer taraftan Özbekistan Türkiye ihracatında %0.41 paya sahip ve ithalatında %0.38'lik paya sahiptir (Observatory of Economic Complexity [OEC], 2020). İstatistiklerin gösterdiği bilgiler dahilinde Türkiye'nin Özbekistan dış ticaretine yansımaları önemli oranları göstermektedir. Son yıllarla birlikte 2 ülke arasında gerçekleştirilen ithalat ihracat oranları artarak ilerlemekte olup, dış ticaret açığı vermediğimiz ülkeler arasına girmiştir. Devam eden ikili anlaşmalar ve protokoller ülkenin ticari yararlarına sürdürülmektedir. Özbekistan'ın yabancı yatırımcıları ülkesine çekmek istediği şu günlerde zaten hali hazırda inşaat sektöründeki dış yatırımlarımıza karşılık çeşitli sektörlerdeki yatırım olanakları değerlendirilmeli, uygun bulunan proje ve kapsamlara öncelik verilmeli, el çabukluğuyla yatırımlar yapılmalıdır. Planlanan Asya açılımını bu yönüyle Özbekistan Türkiye ilişkileri anlamında ağır katkı sağlayacak olması da göz ardı edilmemelidir.

1.3.6. Tacikistan Cumhuriyeti

Genel Bilgiler

Yüzölçümü: 144,100 bin kilometre kare

Nüfus: 8,990 milyon

Ortalama Ömür: 69 yıl

Dini İnançlar: Müslüman %98, Diğer %2

Etnik Yapı: Tacik %84,3, Özbek %13,8

Ekonomik Göstergeler

Kişi Başına GSYH: 3.380 dolar

En çok ihracat yaptığı ülkeler: Türkiye %24, İsviçre %22, Özbekistan %16

En çok ithalat yaptığı ülkeler: Çin %40, Rusya %38, Kazakistan %19

En çok ithal ettiği ürünler: Rafine edilmiş petrol, buğday, doğal gaz.

En çok ihraç ettiği ürünler: Altın, alüminyum, pamuk.

Türkiye ile Ekonomik İlişkileri: Ülkenin mevcut ekonomik durumu ve boyunu aşan dış borcu kapsamında ülke komşu devletlere bağımlı halde bulunmaktadır. Türkiye çerçevesinden ekonomik boyutu değerlendirildiğinde ise dış ticaret payı çok küçük oranlarda bulunan Tacikistan faydalı bir partner görüntüsü vermemektedir.

1.3.6. Hindistan Cumhuriyeti

Genel Bilgiler

Yüzölçümü: 3,287 milyon kilometre kare

Nüfus: 1,339 milyar

Ortalama Ömür: 70 yıl

Dini İnançlar: Hindu %79,8, Müslüman %14,2, Hristiyan %2,3

Etnik Yapı: Hindistan-Aryan %72, Dravidiyen %25, Mongoloid ve diğer %3

Ekonomik Göstergeler

Kişi Başına GSYH: 6.700 dolar

En çok ihracat yaptığı ülkeler: ABD %17, Birleşik Arap Emirlikleri %9, Çin %5

En çok ithalat yaptığı ülkeler: Çin %15, ABD %7, Birleşik Arap Emirlikleri %6

En çok ithal ettiği ürünler: Ham petrol, altın, kömür, elmas.

En çok ihraç ettiği ürünler: Rafine petrol, elmas, paketlenmiş ilaçlar.

Türkiye ile Ekonomik İlişkileri: Türkiye ihracat yaptığı ülkeler arasında %2'lik ortalama bir paya sahiptir. Bunun yanında ithalatında ufak bir pay taşımaktadır. Diğer yandan Türkiye açısından değerlendirildiğinde Hindistan %3'lük bir ithalat oranına sahipken, ihracat anlamında küçük bir payı temsil etmektedir (OEC, 2020). Yükselen ithalat ihracat oranlarına rağmen ülkemiz dış ticaret açığı verdiği ülkelerden birisi de Hindistan'dır. Maden taşları, demir ve çeşitleri, makine aksamaları ihraç ettiğimiz ürünlerdir. Hindistan nüfusu itibari ile satın alma gücü bulunan bir ülkedir (T.C. Ticaret Bakanlığı, 2020a). Bunun yanında, Türkiye potansiyel ihracat sektörlerine yönelebilir. Örneğin tarımsal ve gıda ürünleri, mobilya, tekstil, inşaat malzemeleri gibi dallarda ülke yatırımcılarını yönlendirebilir. Sanayicileri de ihracat konusunda teşvik edici olabilir. Dünyada sert esen Hindistan rüzgarları, Türkiye'ye meltem misali uğramış bulunmaktadır. Asya açılımı kapsamında bölgeye sağlanacak özel sektörün kapasitesi artırılarak, ayrıca akademik anlamda ilişkilerin geliştirilebileceği önemli bir ŞİÖ ülkesidir.

1.3.7. Pakistan İslam Cumhuriyeti

Genel Bilgiler

Yüzölçümü: 796,095 bin kilometre kare

Nüfus: 238,181 milyon

Ortalama Ömür: 69 yıl

Dini İnançlar: Müslüman %96,4, diğer (Hristiyan ve Hindu dahil) %3,6

Etnik Yapı: Pencap %44,7, Peştun %15,4, Sindi %14,1

Ekonomik Göstergeler

Kişi Başına GSYH: 4.690 dolar

En çok ihracat yaptığı ülkeler: ABD %14, Çin %8, Almanya %7

En çok ithalat yaptığı ülkeler: Çin %28, Birleşik Arap Emirlikleri %11, ABD %5

En çok ithal ettiği ürünler: Rafine edilmiş petrol, ham petrol, doğal gaz.

En çok ihraç ettiği ürünler: Tekstil, giyim ve konfeksiyon, pirinç.

Türkiye ile Ekonomik İlişkileri: Dışa bağımlı bulunan Pakistan ekonomisi uluslararası ve bölgesel yardım kredilerini kabul etmektedir. Türkiye'nin Pakistan'ın dış ticaretindeki konumu ise oldukça düşük oranlara tekâmül etmekte, aynı konumu Pakistan Türkiye dış ticaretinde sürdürmektedir. İki ülke arasında taşımacılıktaki olumsuzluklar farklı gümrük uygulamaları ticari ilişkileri zedeleyerek zarar

vermektedir. Ancak inşaat, enerji, altyapı telekomünikasyon sektörlerinde potansiyel iş birliği olanakları değerlendirilerek, Pakistan'a olan ilgi artırılmalıdır.

2. Türk Dış Ticaretinin Bölgesel Görünümü

Küreselleşme ve bölgeselleşme sürecinin sonuçlarından Türk dış ticareti de etkilenmiş olup genel niteliği itibari ile batılı bir görünüm arz etmektedir. TÜİK in 2019 verilerine bakıldığında Türk dış ticaretinin ihracat yapılan ülkeleri arasında Almanya, İngiltere, İtalya gibi AB ülkeleri ilk sırada yer almaktadır. İthalatta ise Rusya ve Çin ilk sırada olmakla birlikte Almanya gibi bazı AB ülkeleri önemini korumaktadır. Türkiye'nin komşuları ve yakın coğrafi bölgesi dikkate alındığında ise dış ticarete Irak, İran, Birleşik Arap Emirlikleri ön sıralarda yer almaktadır. Dünya dış ticaretinde %0,86 gibi bir paya sahip olan Türk dış ticareti bu oran ile gelişmekte olan ülkelere özgü bir nitelik arz etmektedir.

Tablo 2. Türkiye'nin Ülke Gruplarına Göre Dış Ticaret Miktarları

Ülke Grupları	İthalat Miktarı (\$)	İhracat Miktarı (\$)
Avrupa Birliği 27	73.366.674.374	72.847.018.856
Kuzey Amerika	14.358.599.026	9.576.338.798
Güney Amerika	7.774.819.033	1.771.980.114
Yakın ve Orta Doğu	17.858.423.071	29.456.785.902
Orta Asya	2.775.545.113	2.668.062.511
Diğer Asya (Pakistan-Hindistan-Çin-Tayvan-Hong Kong)	30.351.123.767	5.562.352.548

*TÜİK 2019 verilerine dayandırılarak oluşturulmuştur.

Türkiye'nin ihracatında Asya bölgesi (yakın ve Ortadoğu %18,6, diğer Asya %7,3) yüzdelik dilimde 25,9 gibi çeyrek bir paya sahip bulunmaktadır (TÜİK, 2020). İthalatta ise Asya Türkiye için (yakın ve Orta doğu %7,6, diğer Asya %22,5) %30,1'lik gibi oldukça hatırı sayılır bir paya sahip olduğu görülmektedir.

Türkiye için en büyük ithalat-ihracat payına sahip ülke gruplarından olan AB'nin yanı sıra Türk cumhuriyetleri ithalat değerleri geçmiş yıllara nazaran %22'lik değişim kapsamında rakamlar artış göstermiştir. İhracat kapsamında ise %18,6'lık bir değişim söz konusu olup rakamlar azalış çizgisinde değil artış çizgisinde ilerlemektedir.

Türk dış ticaretinin dünyadaki farklı bölgelere göre dağılımı dikkate alındığında bugüne kadar yapılmış olan serbest ticaret anlaşmalarının etkili olduğu söylenebilir. Serbest ticaret anlaşmasının geçerli olduğu ülkeler genel manada Avrupa ve balkan, doğu Avrupa ülkelerini kapsarken Asya ülkeleriyle herhangi bir serbest bölge anlaşması bulunmamaktadır.⁸

Rusya Türkiye'nin enerji ithalatında birinci sıradaki konumunu hali hazırda sürdürürken Türkiye, Orta Asya Türk Cumhuriyetleri ile dış ticaretinde ihracat kapasitesini artırmaya çalışmaktadır. BDT

⁸ Türkiye'nin serbest ticaret anlaşmaları konusundaki çabaları devam etmektedir. Bu çerçevede Asya ülkeleri ile yeni STA gerçekleştirilmesi mümkün görülmektedir. Devam eden görüşmeler arasında Endonezya, Japonya, Pakistan gibi ülkeler bulunmaktadır. Buna karşın Türkiye'nin de içinde bulunduğu G-20 ülkelerinde ŞİÖ kapsamında Çin, Endonezya, Hindistan ve Rusya bulunurken Türk cumhuriyetleri bulunmamaktadır.

ülkeleri ve Türk cumhuriyetleri ile yapılan toplam ihracat 2019 TÜİK verilerine göre 16,208 milyon dolar gibi cüzi bir miktarı barındırmaktadır. Türkiye'nin en fazla ihracat yaptığı 10 ülke arasında ŞİÖ devletlerinin hiçbiri bulunmazken en fazla ithalat yaptığı 10 ülke arasında Rusya, Çin ve Hindistan bulunmaktadır. Rusya ithalat oranının %11,0 Çin %9,1 ve Hindistan ise %3,2 paylarına sahiptir.

Tablo 3. Türkiye'nin ŞİÖ Ülkelerine Yaptığı Dış Ticaret Miktarları

Ülkeler	İthalat (\$)	İhracat (\$)
Çin	22.485.817.501	3.978.733.748
Rusya	21.989.573.934	3.399.662.315
Hindistan	7.534.558.003	1.121.411.888
Kazakistan	1.470.256.504	695.265.278
Özbekistan	795.545.065	951.457.612
Pakistan	330.748.263	462.206.912
Kırgızistan	47.342.116	377.072.881
Tacikistan	201.406.474	177.097.715

*TÜİK 2019 verilerine dayanarak derlenmiştir.

ŞİÖ ülkelerine Türkiye'nin ihraç ettiği ürünler şu şekilde sıralanabilir; çelik, toprak-çimento-seramik-cam, demir-demir dışı metaller, deri-deri mamulleri, diğer sanayi ürünleri, elektrik-elektronik, fındık ve mamulleri, halı, hazır giyim ve konfeksiyon, hububat-bakliyat, yağlı tohumlar ve mamulleri, iklimlendirme sanayii, kimyevi maddeler ve mamulleri, kuru meyve mamulleri, madencilik ürünleri, makine ve aksamları, meyve-sebze mamulleri, mobilya kağıt orman ürünleri, mücevher, otomotiv endüstri, su ürünleri ve hayvansal mamuller, tekstil ve hammaddeleri, yaş meyve-sebze sektörleridir.

Türkiye'nin 2019 yılı ihracatını sektörlere göre dağılımı şu şekildedir; %76,6 sanayii, %13 tarım, %2,4 madencilik sektörel dağılımıdır. Türkiye'nin en çok ithal ettiği ürünler ise mineral yakıtlar, mineral yağlar, kazanlar, makinalar, mekanik cihazlar ve aletler, kıymetli veya yarı kıymetli taşlar, demir ve çelik, elektrikli makina ve cihazlar, motorlu kara taşıtları, plastikler ve mamulleri, hava taşıtları, uzay taşıtları ve bunların aksam ve parçalar, organik kimyasal ürünler, eczacılık ürünleridir.

2.1. Türkiye'nin Şanghay İşbirliği Örgütsel Alanı İle Dış Ticaret Hacmini Etkileyen Faktörler

Türkiye 1980'den itibaren serbest piyasa içinde ihracatı artırmak yoluyla kalkınma stratejisini benimsemiş, günümüz itibarıyla dünyanın 17. Büyük ekonomisidir. İhracatında otomotiv, petrokimya, elektronik sanayi, tekstil, gıda ve tarım ürünleri ön sıralarda yer alırken ithalattaki en önemli pay petrol ve doğalgaz gibi enerji hammaddelerinden oluşmaktadır. 2013 yılı itibarıyla Şanghay İşbirliği Örgütü'nün diyalog ortağı olmak suretiyle bölgedeki üye ülkelerle yakın ilişkiler geliştirmek amacıyla adım atmıştır. Bununla birlikte, Türkiye'nin ŞİÖ üyesi devletler ile gerçekleştirdiği dış ticaret hacimlerinden hareketle olumlu ve olumsuz bazı faktörlerden söz edilebilir.

2.1.1. Olumlu Faktörler

Türkiye'nin ŞİÖ örgütsel alanı ile geliştirdiği dış ticaret ilişkilerinde olumsuz faktörlerin yanı sıra birçok olumlu faktöründe bulunduğu inkâr edilmemelidir. Öncelikle ülke yararını derinden koruyan bölgesel alan bazı üye devletleriyle bulunan soydaşlık ve dindaşlık kardeşliği köklerini birbirine derinden bağlarken iş birliği kurma konusunda da istekliliği artırmaktadır. Orta Asya devletleri ile hem ırksal hem de dinsel açıdan ortaklıklar bulunurken ortak dil, kültür, tarih kavramları önemini

hissetirmekte Müslüman dünyasının önde gelen ülkesinden olan Türkiye liderlik ve öncülük rolünü üstlenmekte kararlı duruşuyla örgüt içi soydaşları yüreklendirmekte ve yıllardır kurulması istenen yakın dış ilişkiler diplomasisine ivme kazandırmaktadır. Orta Asya devletleri ile süre gelen yapıcı ilişkiler ticari, siyasi ve kültürel anlamda sağlamlaşarak ilerlemekte ayrıca gelişen ilişkiler her anlamda ülkelerin yararına süregelmektedir. Mevcut olumlu faktör ise dış ticaretin yanında bölge üzerindeki siyasi ve kültürel ağırlığın da güçlendirerek öncülük rolünün pekiştirilmesini kolaylaştırılmasıdır.

Bir diğer önemli pozitif faktör ise Türkiye'nin bulunduğu stratejik konumu dolayısıyla planlanan projeler ve yatırımlar için kilit noktanın getirmiş olduğu ehemmiyettir. Türkiye sadece kıtaları birbirine bağlayan yarımada olarak düşünülmemeli hem siyasi hem ticari hem de kültürel anlamdaki köprü konumu akıllarda tutulmalıdır. Aynı anda hem Asyalı hem Avrupalı olmayı becerebilmiş Türk toplumu taşımış olduğu maddi değerlerin yanında daha güçlü manevi kabiliyetleri bünyesinde barındırarak ŞİÖ toplumu için de birçok avantajı beraberinde getirmektedir.

Türkiye dünyanın tampon bölgelerinden birisidir ve siyasi refahı bölge refahı için son derece önemlidir. Karakterinin getirmiş olduğu diyalog ortaklığı rolünü dünyanın her bölgesi her ülkesi için sergilemiş ve siyasi-ticari-kültürel köprü konumu çekiciliğini artırmıştır. Sıkça bahsedilen "İpekyolu" projesi için Türkiye kilit konumda bulunurken ŞİÖ içerisindeki en güçlü devlet olan Çin için de mühim stratejik ortaklık kurulması gereken ülke konumuna yükselerek pazarlık yapma gücünü artırmaktadır. Aksi takdirde Çin bir anlamda rakibi olan Rusya'ya bağlı kalacak ve gerçekleştirmek istediği maksimum egemen güç etkisini riske atmış olacaktır. Bir diğer taraftan Rusya enerji koridoru olarak Avrupa ihracatında Türkiye kara ve deniz hatlarını kullanarak var olan stratejik ortaklık ilişkilerini ülkenin stratejik konumu avantajıyla sürdürme gelmektedir. Sergilenen ticari ilişkiler, transit projeler, enerji koridorları gibi ülkelerin dış diplomasi alanında bel kemiğini oluşturan faktörlerin tamamını içerirken olumluluğun ilgisi kanıtlanmaktadır.

Bahsedilen tüm bu etkilerin devamında ise Brzezinski'nin (1998) dillendirdiği Türkiye'nin önemli jeostratejik oyuncu rolünün çekiciliği ülke adına müspet bir etki yaratmaktadır. Aslına bakıldığında Türkiye coğrafi stratejik konumu ile jeostratejik bir karakter kazanmakta bunun yanında uluslararası arenada aranan bir müttefik değerini kazanmaktadır. Bu durum ŞİÖ ülkeleri için de aynen geçerli olmakla birlikte, Türkiye'nin ŞİÖ'ye üyeliğine sıcak bakan iki omurga (Çin ve Rusya) bulunmaktadır. Böyle değerlendirildiğinde küresel anlamda güç tarafı olan iki devlet Çin ve Rusya Türkiye'nin mevcut konumunun farkında olarak akıllıca politikalar izlemekte ülke çıkarlarını koruyacak şekilde Türkiye'nin müttefikliğine cevap vermektedirler. Bu anlamda hem Orta Asya devletleri hem Güney Asya ülkeleri ve iki omurga olan Rusya-Çin, Türkiye ile kurulan ticari ilişkileri her geçen gün artırmakta olup ülkeler arası diplomasi gelişmesi adına çalışmalar başlatılmış ve sürdürülerek ilerletilmektedir. Türkiye ise "Asya Açılımı" devlet ajandasıyla tercih ettiği çok yönlü diplomasi politikası sonucu devlet çıkarları gözetme faktörünü üst düzeylere taşıyarak mevcut jeostratejik konumunu yukarılara taşımayı başaracaktır.

Sarf edilen satırlar olumlu faktörleri daha az etkili olma yanılısamasını önlemek için dikkatle oluşturulmuştur. Zira sıralanan olumlu faktörlerin etkisi daha çok manevi boyutlarda karşımızda görünse de bir ülkenin sahip olduğu en büyük avantajın mevcut coğrafi konumu olduğu hatırlanmalı ve

Türkiye'nin şansının yaver gittiği bu önemin ülkenin her alanda söz sahibi olma yeterliliğini vurgulayarak uluslararası anlamda iş birliği kurulması gereken devletlerden birisi olma özelliğini taşımasına sebep olmaktadır. Manevi faktörlerin etkisi maddi oluşumların kaynağıdır ve bunun sonucunda ülkeler arası etkileşimler oluşarak ticari-siyasi ve kültürel yakınlaşmalar kurulmaktadır. ŞİÖ devletleri ile kurulacak olan ilişkiler adına süre gelen hiçbir düşmanlık veya olumsuzluk bulunmazken yapılan Asya açılımı sayesinde mevcut ticari ve siyasi ilişkiler bahsedilen pozitif faktörlerin etkisiyle gelişimini hızlandırması tahmin edilmektedir.

2.1.2.Olumsuz Faktörler

Türkiye Şangay İşbirliği örgütsel alanıyla ilişkilendirilen Asya açılımı kapsamında mevcut üyeler içerisinde dünyanın önde gelen G20 ülkeleri arasında olmakla beraber Hindistan, Çin, Rusya gibi güçlü ekonomilerle dış ticari ilişkileri yürütmektedir. ŞİÖ örgütsel alanı ile yıllık ihracat rakamları %5,23'lük bir payı barındırırken, ithalat rakamları yaklaşık dört katı büyüklüğünde %22'lik bir miktarı barındırmaktadır. Üye devletler içerisinde en büyük miktarı Çin (%13) ve Rusya (%82) korumakta Hindistan da %4'lük bir payla takipte bulunmaktadır. Türkiye'nin ŞİÖ karşısında kurmak istediği hacimce büyük dış ticaret ilişkilerini etkileyen en olumsuz faktör hedef pazar Orta Asya devletleri ile yapacağı ticari faaliyetlerin karşısında bulunan dünyanın en güçlü ikinci ekonomisi Çin pazarının bulunmasıdır. Bunun yanında Rusya ve Hindistan'ın ekonomik gücü de göz ardı edilmemelidir. Bölge ülkeleri arasında 2019 yılı ithalat rakamlarına bakıldığında Rusya %11, Çin %9,3 ve Hindistan %3,2 orana sahip en fazla ithalat yapılan 10 ülke arasındadır. Bunun yanında en fazla ihracat yapılan 10 ülke içinde ŞİÖ devletleri bulunmamaktadır. Bölge ülkeleri arasındaki komşuluk ilişkileri nedeniyle maliyet avantajına sahip Çin'in buna ilave olarak transit yolların yakınlığı sayesinde taşıma maliyetlerini daha da düşürmektedir. Bu durum, Türkiye'nin hedeflenen ihracat rakamlarını olumsuz etkileyerek yeni çözümler üretmesini zorunlu hale getirmektedir.

Sonuç olarak ŞİÖ örgütsel alanının Türkiye açısından ortaya koyduğu en önemli risk, dünya devi Çin ile karşı karşıya kalınan rekabet ortamıdır.

Dış ticaret hacmini etkileyen bir diğer negatif faktör ise ihracatın ana değeri olan lojistik kavramının gerekli şekilde önemsenmemesi sonucunda ortaya çıkan transit ulaşım yolu yetersizliğinden etkilenmesidir. Türkiye mevcut demir yolları ile Gürcistan ve İran üzerinden Asya'ya ulaşabilmektedir. Asya'nın engebeli coğrafi yapısı, üzerinde bulunan devletlere yüksek taşıma maliyeti olarak yansımıştır. Bu durum, bölgede ulaştırma sektörünün geri kalmasına neden olmuş ve lojistik sektörü fazla gelişmemiştir. Bunun yanında deniz taşımacılığında yoksun olması Asya ticaretini olumsuz etkilemektedir. Bu tür sorunların aşılması amacıyla Türkiye, demiryolu ve karayolu bağlantılarından oluşan "orta koridor" projesi yoluyla Gürcistan, Azerbaycan ve Hazar geçişini kullanarak Orta Asya ülkelerine, oradan da Çin'e ulaşmayı hedeflemektedir. Geliştirilen bu proje "bir kuşak bir yol" projesinin uzantısı olup mevcut ticari hacmi %100 etkileyerek güvenilir bir ticari kapı aralayacaktır.

Türkiye'nin ithal ettiği ürünlerin büyük çoğunluğu %73'ünün ara mallar (yarı işlenmiş sanayi ürünleri) oluşturmaktadır. Bu durumun önüne geçmek amacıyla bakanlıklar bünyesinde çalışmalar yapılmakla birlikte hedef pazar belirleme ve yatırım araştırmaları konusunda yetersizlikler söz

konusudur. Son yıllarda Türkiye ticaret merkezi aracılığıyla hedef pazar araştırmaları yapımının büyük ticaret hacmine sahip ülkelerinin gerisinde kalmış (Çin, Rusya, Japonya), bölgede daha elverişli ama kısmen küçük ekonomiler (OA devletleri, Pakistan) üzerine çalışmalar geliştirilmemektedir. Oluşan bu verisel anlamdaki yetersizlik sonucunda hedeflenen ihracat rakamları pazar bilgisizliği nedeniyle artışa geçemeyerek gelişme sağlamakta zorlanmaktadır. Bunun sonucunda Türkiye ŞİÖ ülkeleri ile ihracattan daha çok Çin ve Rusya ağırlıklı ithalat bağı kurarak dış ticaret dengelerinin sağlanamadığı bir tablo oluşturmaktadır.

Hedef pazarların yeniden tespit edilmesi adına mevcut araştırma kapasitesi artırılarak dış ticaret açığının kapatılması ilk hedeflerden birisi olmalıdır. Bu menfi faktör bir başka olumsuzluk yaratmakta olup yapılan ithalat-ihracat sonucunda arz talep dengesinin sağlanamaması durumunu oluşturmaktadır. Örneğin Çin'in en çok ithal ettiği makine sanayi ve tekstil sektöründe Türkiye avantajlı konumda bulunurken kapsamlı bir pazar araştırması sonucu sağlam lojistik desteği ile deniz taşımacılığı aktif Türkiye pazar potansiyelini ucuz ve kaliteli sunabilmenin yolları keşfedilerek mevcut olumsuz faktörler asgari düzeye indirilebilir.

D. YENİDEN ASYA AÇILIMININ YAPILABİLİRLİĞİ

Yeniden Asya açılımı stratejik bir köprü konumundaki Türkiye'ye Batı'da Avrupa Birliği, Doğu'da Şanghay İşbirliği Örgütü arasında geniş bir fırsatlar ve riskler alanı sunmaktadır. Dış ticaretinin yarısını gerçekleştirdiği ve Gümrük Birliği uygulamasıyla bütünleşme sürecine dâhil olduğu Avrupa Birliği, Türkiye'nin kalkınma sürecinin önemli bir ayağını oluşturmaktadır. Henüz gözlemcisi olduğu Şangay İşbirliği Örgütü'nün büyüme potansiyeli olmakla birlikte, hatırı sayılır nüfusu, coğrafyası ve ekonomisiyle sunacağı artılar, Batı dünyasında olduğu kadar sistemli ve net değerlidir. Türkiye'nin yeniden Asya açılımının somut sonuçları, sürece bağlı olarak ortaya çıkacaktır.⁹

Planlanan Asya açılımı, bölgesel aktörlerin stratejik konumları dikkate alındığında Türkiye'nin ulusal hedeflerinin bir bütün olarak Asya menfaatleriyle örtüşmesini zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ise Türkiye'nin atacağı adımlar uzun soluklu, stratejileri sürekli olan, güçlenen Asya dünyasının bir parçası olmalıdır. Bölgeye yapılan ihracat oranlarını artıracak yeni çözümler ve teşvikler geliştirilmesi, dış ticaretin yönünün Türkiye lehine çevrilmesi bakımından önemlidir. Asya devletleriyle soydaşlık, din kardeşliği ve tarihi birikim kapsamındaki bağların sağlamlaştırılması, bölgedeki fırsatların yakalanması bakımından Türkiye'nin elini güçlendirmekle kalmayıp aynı zamanda küresel anlamda Türkiye'nin kimliğini daha da zenginleştirecektir.

Asya açılımı Türkiye'yi, diyalog ortağı olduğu Şanghay İşbirliği Örgütü'ne bir adım daha yaklaştırması bakımından önemlidir. Bölgenin iki büyük aktörü Rusya ve Çin'le Türkiye'nin ortak menfaatler potasında buluşması, örgütsel bir çatı altında yer almalarının zeminini oluşturacaktır. Türkiye yıllardır üstlenmiş olduğu arabulucu ve uzlaşmacı diyalog ortağı rolünü bu açılımla güçlendirecektir. Asya açılımı sayesinde ayrıca önem verilmesi gereken Orta Asya cumhuriyetleri ile kurulacak olan her etkileşim ve iletişimin Türkiye'nin ortaklıklar geliştirmesine katkı sağlayacaktır.

⁹ Ayrıca Batı ve Doğu dünyası arasında tercih edilen bir partner durumuna geçerek siyasi ağırlığı artıracak ve pazarlık gücü (Anka Enstitüsü, 2019) artacaktır.

Diğer yandan Pakistan ile Türkiye arasında tarihi boyutta süre gelen kardeşlik bağı da mevcut ticaret hacminin artırılması için önemli bir araçtır.

Çin ve Hindistan gibi ekonomik devlerin karşısında Türkiye'nin dış ticaret açığını kısa vadede kapatması ihtimal dahilinde görünmemekle birlikte, ithalatçı zayıf devletlerin pazarında daha fazla pay alarak dış ticaret hacmini artırma potansiyeli bulunmaktadır. Ekonomik anlamda sıcak ilişkiler kurma yolunda ilerlerken siyasi anlamda herhangi bir yaptırım uygulamamaya dikkat etmeli, sempatik ılımlı yaklaşımçı siyasi tavrını sürdürmeye devam etmeli ve bölge ülkelerine meydan okuyacak söylemlerden ve tavırlardan kaçınmalıdır. Aksi takdirde Rusya ve Çin'e rakip konumuna düşerek, kurmuş olduğu stratejik dengeyi kaybetme riskiyle karşılaşacaktır.

Rusya boyutundan Asya açılımı değerlendirildiğinde ise iki ülke arasında mevcut süre gelen sıcak diplomasi ve ticari ortaklıkların daha da önem kazanarak müttefik olma boyutuna ulaşması mümkün görünmektedir. Oluşan stratejik ortaklığın, Şanghay İşbirliği Örgütü'nün iç dengesini bozma ihtimali az olmakla beraber, küresel diğer aktörler açısından hoşnutsuzluklara yol açacağı kuşkusuzdur. Bu noktada önem arz eden, Türkiye'nin yapacağı tercihten ziyade kuracağı dengenin hassasiyetidir.

Sonuç

Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte Türkiye, Orta Asya Türk Cumhuriyetleriyle olan bağlarını kültürel, iktisadi ve siyasi temelde güçlendirme yoluna gitmiş, bu şekilde Asya'ya yönelik açılımın çekirdeğini oluşturmuştur. 1990'lardan itibaren ivme kazanmış olan küreselleşme süreciyle Asya ve Uzak Doğu'da yeni aktörlerle birlikte yeni fırsatlar ortaya çıkmış olması, Türkiye'nin de dikkatini Türkistan bölgenin ötesine yaymıştır. Zira Doğrudan Yabancı Yatırımların, sermaye akımlarının ve yeni teknolojilerin çekim merkezi Asya, dünya tüketiminin tedarik merkezine dönüşmüştür.

Asya'nın sadece Şanghay İşbirliği Örgütü üyesi ülkelerden oluşan kısmıyla 50 milyar dolar civarında ithalat, 10 milyar dolar civarında ithalat olmak üzere 60 milyar dolarlık dış ticaret hacmi olan Türkiye, dış ilişkilerini ekonomide olduğu gibi siyasi ve kültürel boyutta geliştirebilecek potansiyele sahiptir. Bu doğrultuda Asya, Türkiye'nin milli menfaatlerini yüceltme hedefleri açısından önemli bir açılım bölgesidir.

Küreselleşmeyle birlikte dünya pazarlarına açılan Çin, Avrupa'ya ulaşmak için tarihi ticaret yollarını canlandırma projelerini hayata geçirmeye çalışmaktadır. Hem Asya hem de Avrupa kültürünün bir parçası Türkiye, Avrupa'dan Asya'ya uzanan ulaşım yollarının uğrak yeridir. Batı'ya uzanan Asya'nın yüzü Türkiye'ye dönüktür ve Türkiye'nin bu gerçeğe stratejilerinde yer vermesi kaçınılmazdır.

Bölgeselleşme ve küreselleşme hareketlerinin hız kesmeden devam ettiği günümüzde Türkiye, sergilediği girişimci siyasetinin gereği olarak birçok bölgesel ve küresel örgüte üyeliğini sürdürmektedir. Bu bağlamda Türkiye ikili yakınlaşma ve anlaşma yöntemlerini kullanarak dış ticaret bağlarını güçlendirebilecek potansiyele sahiptir. Bununla birlikte Asya açılımının çekirdeğini Orta Asya Türk Cumhuriyetleri oluşturmaya devam etmeli, bu zemin sağlamlaştırılarak geri bölgede alan kazanılmalıdır. Nitekim Türkiye'nin 1990'lardan beri bölgedeki girişimleri bu yönde olmuştur. Siyasi anlamda, denge sağlayıcılar arasında bulunarak din kardeşliğini ve soydaşlığı önemseyen laik bir ülke

olarak siyasi gündemin belirleyicileri arasında bulunmaktadır. Kültürel manada ise siyasi çizgisini devam ettirerek dindaşlık ve soydaşlık bağlamında yakınlaşmaları benimsemiş Ortadoğu ve Orta Asya devletleriyle sosyal bağları güçlendirmeye çalışmıştır. Orta Asya Türk devletleri ile ortak bulunan Türk Keneşi topluluğunda yer alarak ortak kültürel ve akademik çalışmalara değer vermiş Uluslararası Türk Akademisi gibi çok değerli sosyal yapılanmalar oluşturmuştur. Kazakistan'da Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kırgızistan'da Manas Üniversitesi gibi birçok akademik kurum bu stratejinin ürünüdür. Ayrıca Türkiye, Orta Asya Türk Cumhuriyetlerine direkt uçuşlar sağlamakta, uydular üzerinden ortak TV yayınları yapmaktadır.

Söz konusu Asya açılımının gerçekleşmesinde önemli bir aşamayı oluşturan Orta Asya ayağında önemli mesafeler kat edilmiş olunduğu ortadadır. Ancak halka genişlediğinde potansiyel fırsatlar geri planlarında birtakım riskleri de barındırmaktadır.

Sosyoekonomik yapıları dikkate alındığında bölge ülkelerine ilişkin, güçlendirmelere dayalı birtakım düzenlemelere ihtiyaç olduğu ortadadır. Bölge içi ve bölge dışı ticaret ve iş birliğinin güçlendirilmesi yapısal sorunların aşılmasını zorunlu kılmaktadır. Sadece Şanghay İşbirliği örgütü üyeleri özelindeki Asya bölgesinde dahi birbirinden farklı çok sayıda siyasi ve iktisadi rejimin söz konusu olması sorunların aşılmasındaki güçlüğü ifade etmektedir.

Bölge ülkelerinin aralarındaki sınır anlaşmazlıkları, etnik ve dini çeşitlilik, Çin ile Pakistan, Rusya ile Hindistan arasındaki yakınlık, Hindistan ve Pakistan ilişkilerine güvenlik arayışları olarak yansımaktadır. Türkiye'nin bölgede olası yaklaşımı bir kısım bölge aktörleri tarafından endişeyle karşılanacaktır. Diğer bir ifadeyle Türkiye Asya pazarına girişte çok boyutlu bir strateji geliştirmek durumundadır. Ayrıca Çin ve Rusya'nın mevcut otoriteleri Türkiye için açılımın yapılabilirliğini kısıtlamaktadır. İki gizli rakip ülkenin çıkarlarıyla çatışmadan bir açılım sergileyebilmek ancak maharetli bir stratejik diplomasiyle mümkündür.

Avrupa Birliği ile Türkiye arasındaki ticari ilişkiler, Asya ülkeleriyle ilişkilere model alınması durumunda Türkiye, AB ülkelerine karşı elde ettiği rekabet avantajını, Asya ülkelerine özellikle de Çin ve Hindistan'a karşı kaybetmektedir.

Sonuç olarak Asya, çok sayıda ülkenin bulunduğu geniş bir coğrafyadır ve Türkiye'nin ulusal menfaatlerini bu ülkelerin tümüyle aynı potada buluşturması kolay değildir. Rusya söz konusu olduğunda Kafkaslar, Çin söz konusu olduğunda Doğu Türkistan, Hindistan söz konusu olduğunda Pakistan, Özbekistan, Kırgızistan ve Tacikistan söz konusu olduğunda Fergana Vadisi sorunu adeta iç içe geçmiş sorunlar yumağının çözümsüzlüğünü ortaya koymaktadır.

Türkiye'nin genel anlamda Asya açılımı zamanın ruhuna aykırı bir yöneliş değildir ayrıca potansiyel gücü ve Asya gibi geniş coğrafyadaki hedef bölgelerinin isabetli olup olmadığı konusu tartışmalara mahal vermemelidir. İyi tasarlanmış bir Asya açılımı, Türkiye Cumhuriyeti'nin gerçekleştirilebilir hamlelerinden biri olabilir ancak kısa vadede sonuç odaklı olmayıp sürece yayılması gerektiği göz ardı edilmemelidir. Her şeyden önemlisi, Asya açılımı tecrübesi, ileride Türkiye'nin bölgeye yönelik olası girişimlerine yol gösterici katkı sağlayacaktır.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma için etik kurul izni Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Kurulu'nun 4 Ağustos 2021 tarihli ve 958310 numaralı kararı ile alınmıştır.

Katkı Oranı Beyanı

Makalenin yazarları makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

Çıkar Çatışması Beyanı

Makale yazarları aralarında herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.

Kaynakça

- Akıllı, E. (2016). *Türkiye’de ve dünyada dış yardımlar* (1. Basım). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Anadolu Ajansı (2021, Haziran 25). ‘Kuşak ve Yol’ projesi, Çin’in yeni vizyonu ve Türkiye. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/-kusak-ve-yol-projesi-cin-in-yeni-vizyonu-ve-turkiye/960778>
- Anka Enstitüsü (2019, Nisan 9). Gerilim artışı ve beklentiler-3, <http://ankaenstitusu.com/gerilim-artisi-ve-beklentiler-3/>
- Aydın, H. (2019). *Küresel ekonomide modern ipek yolu projesinin doğuşu, Avrupa-Asya (Avrasya) taşıma koridorları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Brzezinski, Z. (1998). *Büyük satranç tahtası: Amerika’nın önceliği ve bunun jeostratejik gerekleri*. Sabah Kitapları.
- Dünya Bülteni (2021, Ağustos 4). Artık Kazakistan’la stratejik ortağız. <https://www.dunyabulteni.net/asya/artik-kazakistanla-stratejik-ortagiz-h211022.html>
- Faure, G. (2001). Les Mots de l’Asie: essai de terminologie géopolitique, In: Mots, n°66, juillet 2001. *Discours d’Asie : identites et ruptures, Persee*, 8-18
- Larousse (2021, Haziran 25). Asia. <https://www.larousse.fr/encyclopedie/autre-region/Asie/106404>
- Observatory of Economic Complexity [OEC]. (2020, Mart 24). Country Profile. <https://oec.world/tr/profile/country/>
- T.C. Dışişleri Bakanlığı (2018, Mayıs 10). Şanghay İşbirliği Örgütü (ŞİÖ). <https://www.mfa.gov.tr/-sanghai-isbirligi-orgutu.tr.mfa>
- T.C. Dışişleri Bakanlığı (2019a, Mart 25). Sayın bakanımızın Yeniden Asya Çalıştayı hitabı, 26 Aralık 2019. <http://www.mfa.gov.tr/sayin-bakanimizin-yeniden-asya-calistayi-hitabi-26-12-19.tr.mfa>
- T.C. Dışişleri Bakanlığı (2019b, Mart 25). Dışişleri bakanı Sayın Mevlüt Çavuşoğlu’nun XI. Büyükelçiler Konferansı’nda düzenlediği basın toplantısı, 8 Ağustos 2019, Ankara. http://www.mfa.gov.tr/disisleri-bakani-sayin-mevlut-cavusoglu_nun-on-birinci-buyukelciler-konferansi-basin-toplantisi.tr.mfa
- T.C. Dışişleri Bakanlığı (2019c, Aralık 18). Orta Asya ülkeleri ile ilişkiler. <https://www.mfa.gov.tr/-turkiye-orta-asya-ulkeleri-iliskileri.tr.mfa>
- T.C. Dışişleri Bakanlığı (2020, Nisan 20). 2020 yılına girerken girişimci ve insani dış politikamız. http://www.mfa.gov.tr/site_media/html/2020-yilina-girerken-girisimci-ve-insani-dis-politikamiz.pdf
- T.C. Dışişleri Bakanlığı (2021a, Ağustos 4). Türkiye-Özbekistan ilişkileri. <https://www.mfa.gov.tr/-turkiye-ozbekistan-cumhuriyeti-siyasi-iliskileri.tr.mfa>
- T.C. Dışişleri Bakanlığı (2021b, Ağustos 4). 22-24 Mayıs paragrafı. https://www.mfa.gov.tr/-mayis___.tr.mfa

- T.C. Resmî Gazete (2021, Ağustos 4). Türkiye Cumhuriyeti ile Kazakistan Cumhuriyeti arasında stratejik ortaklık anlaşması. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/10/20101005-1-1.pdf>
- T.C. Ticaret Bakanlığı (2020a, Mart 24). En fazla ithalat yapılan 10 ülke. <https://ticaret.gov.tr/-data/5d63d89d13b8762f7c43a738/6-En%20Fazla%20Ithalat%20Yapilan%2010%20Ulke.pdf>
- T.C. Ticaret Bakanlığı (2020b, Nisan 20). Ekonomik görünüm 2020. <https://ticaret.gov.tr/-data/5e18288613b8761dccc355ce/Ekonomik%20G%C3%B6r%C3%BCn%C3%BCm%20Mart%2020.pdf>
- Tuğtan, M. (2016). Kültürel değişkenlerin dış politikadaki yeri: İsmail Cem ve Ahmet Davutoğlu. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 13(49), 3-24.
- Türk Keneşi (2021, Ağustos 4). Organizasyon tarihçesi. <https://www.turkkon.org/tr/organizasyon-tarihcesi>
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (2021, Haziran 25). Türkistan. <https://islamansiklopedisi.org.tr/turkistan>
- Türkiye İhracatçılar Merkezi (TİM) (2020, Mart 24). İhracat rakamları. <https://tim.org.tr/tr/ihracat-rakamlari>
- Türkiye İstatistik Kurumu [TÜİK] (2020, Mart 24). <http://www.tuik.gov.tr/-Start.do?sessionId=p9nQp7qT6JHpG05Jk1bYWbbx7F2hbtpJzlhKp4G1Jln1rmF52QHpl1607868194>



PROTESTAN REFORMUNUN MEYDANA GELMESİNDE ETKİLİ OLAN DİNİ FAKTÖRLER*

 Abdulkadir PARLAK^a

Özet

Avrupa insanı özellikle Orta Çağ'ın sonlarında veba salgını, kıtlık, savaşlar ve yüksek vergiler gibi ağır yüklerin altında ezilmekteydi. Ekonomik ve sosyal yönden zaten çok kötü durumda olan bu insanlar bir de Katolik kilisesi din adamları tarafından dini yönden sömürülmekte ve baskıya maruz kalmaktaydı. Kilisenin din adına olduğunu iddia ettiği endüljans, engizisyon ve aforoz uygulamaları tamamen sömürü ve baskı aracına dönüşmüştü. Din adamlarının bu uygulamaları Martin Luther'in 95 maddelik manifestosunda eleştirdiği konuların en başında gelmekteydi. Buradan hareketle Protestan reformunun gerçekleşmesinde dini faktörlerin etkisinin oldukça fazla olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu makalede Katolik kilisesinin din adına yaptığını iddia ettiği uygulamaların reformun meydana gelmesindeki etkileri ele alınacaktır. Konunun daha iyi anlaşılması adına Katolik kilisesinin Kutsal Kitap'a ve Hz. İsa'ya dayandığını iddia ettiği otoritesine ana hatlarıyla yer verilecektir. Ayrıca endüljans belgeleri, engizisyon mahkemeleri ve aforoz uygulamalarının ortaya çıkışı ve bu uygulamaların reformun oluşumuna nasıl zemin hazırladıkları konusu üzerinde durulacaktır. Reformun meydana gelmesinde ekonomik, toplumsal, siyasi ve dini birçok sebep olmakla birlikte bu makalede sadece dini altyapıya yer verilmesi amaçlanmaktadır. Bu çalışmada dini faktörlerin Protestan reformunun meydana gelmesinde başat rol oynadığı sonucu ön plana çıkmaktadır. Fakat tek etken olarak dini faktörleri zikretmek yetersiz olacaktır. Özellikle XIV. ve XV. yüzyılda Avrupa'nın sosyal, siyasi ve ekonomik durumu farklı çalışmalarda ele alınarak reformun ortaya çıkış sürecinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunulabilir.

Anahtar Kelimeler: Martin Luther, reform, endüljans, engizisyon, aforoz



RELIGIOUS FACTORS AFFECTING THE OCCURATION OF PROTESTAN REFORM

Abstract

European people were crushed under heavy burdens such as plague, famine, wars and high taxes, especially at the end of the Middle Ages. These people, who were already in a very bad situation economically and socially, were also religiously exploited and oppressed by the Catholic church clergy. The practices of

*Bu makale, "İngiltere'nin Protestanlaşma Sürecinde Etkili Olan Faktörler" isimli yüksek lisans tez çalışmasından üretilmiş ve Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından SYL-2020-10540 kodu ile desteklenmiştir.

^aYük. Lis. Öğr., Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, abdulcadir2790@gmail.com

Makale Geliş Tarihi: 29.06.2021, Makale Kabul Tarihi: 11.08.2021

indulgence, inquisition and excommunication, which the church claimed to be in the name of religion, had turned into tools of exploitation and oppression. These practices of the clergy were at the top of the issues that Martin Luther criticized in his 95-item thesis. From this point of view, we can easily say that the effect of religious factors on the realization of the Protestant reform was quite high. In this article, the effects of the practices claimed by the Catholic Church in the name of religion on the reformation will be discussed. For a better understanding of the subject, the Catholic Church's Bible and its authority, which he claims to be based on Jesus, will be outlined. In addition, the emergence of indulgence documents, inquisition courts and excommunication practices and how these practices paved the way for the reform will be discussed. Although there are many economic, social, political and religious reasons for the reform, it is aimed to include only the religious infrastructure in this study. In this study, the conclusion that religious factors played a dominant role in the emergence of the Protestant reform comes to the fore. However, it would be insufficient to mention religious factors as the only factor. Especially in the 14th and 15th centuries, the social, political and economic situation of Europe can be discussed in different studies and contribute to a better understanding of the emergence of the reform.

Keywords: Martin Luther, reform, indulgence, inquisition, anathema



Giriş

Martin Luther'in 1517 yılında Wittenberg kilisesinin kapısına 95 maddelik manifestosunu asma Protestan reformunun başlatıcı unsuru olarak kabul edilmektedir. Bu manifestosunda Luther, papalık otoritesine karşı gelmiş ve Katolik kilisesinin din adına yaptığını iddia ettiği yanlış uygulamaları da sert bir dille eleştirmiştir. Luther'in manifestosundaki eleştirilerinin en başında Katolik kilisesinin bir sömürü aracı haline getirdiği endüljans uygulamaları yer almaktaydı. Ayrıca kilise kendi otoritesini korumak ve bu otoriteye karşı gelenlere baskı yapmak için engizisyon mahkemelerini de bir araç olarak kullanmaktaydı. Bu sebeple papalık kurumunu ve kilise otoritesini eleştiren ve bu eleştirilerinden geri adım atmayanlar aforoz edilmek suretiyle dinden çıkarılmaktaydı. Katolik kilisesinin bu uygulamaları, Orta Çağ'ın sonlarında birçok sorunla karşı karşıya kalan Avrupa halkları için artık dayanılmaz bir hal almıştı. Özellikle Orta Çağ'ın sonlarında Avrupa'da birçok toplumsal, ekonomik ve siyasi sorunlar baş göstermişti. Bir yandan Kara Veba olarak bilinen büyük salgın Avrupa'nın neredeyse üçte birini yok ederken diğer yandan insanlar art arda gelen kıtlıklar sebebiyle açlıktan ölmekteydi. Bununla birlikte meydana gelen savaşlar ve halktan alınan ağır vergiler halkı iyice bunaltmıştı. Toplumsal ve ekonomik sorunlara bir de dini sömürü uygulamaları eklenince artık reformun meydana gelmesi kaçınılmaz olmuştu. Katolik kilisesi kendi otoritesini ve uygulamalarını Kutsal Kitap'a ve Hz. İsa'ya dayandırmaktaydı. Halkın bunca zorluk içinde olmasına rağmen yıllarca din adamlarına karşı çıkamaması büyük oranda Katolik kilisesinin dine dayanan otoritesinden kaynaklanmaktaydı. Bu çalışmada Katolik kilisesinin otoritesini dayandırdığı dini arka plan ana hatlarıyla ele alınacaktır. Bunun yanında endüljans belgeleri, engizisyon mahkemeleri ve aforoz uygulamaları ayrı ayrı başlıklarda ele alınacak ve bu uygulamaların Protestan reformunun meydana gelmesindeki etkileri üzerinde durulacaktır.

A. KATOLİK KİLİSESİ OTORİTESİNİN TEMELLERİ

Katolik kilisesinin tarihsel gelişim safhaları ve dayandığı dini güç anlaşılmadan Orta Çağ'da din adına yapmış olduğu yanlış uygulamalara ve baskılara halkın uzunca bir dönem nasıl karşı çıkmadığını, onlara neden inandığını ve nasıl boyun eğdiğini anlamak güç olacaktır. Bu sebeple ilk olarak Katolik kilisesinin tarihsel süreci ve dayandığı dini gücün kaynağı üzerinde durulacaktır.

Katoliklik, en çok inananı olan ve dini otorite olarak papanın kabul edildiği Hıristiyan mezhep/kiliselerinden bir tanesidir (Harman, 2002, s. 55). Katolik kelimesi Orta Çağ'da çoğunlukla sapkın olarak tanımlanan heretik akımların karşıtı olarak kullanılmış; 1054 yılındaki "Büyük Bölünme" olarak adlandırılan Ortodoks kilisesi ile Katolik kilisesinin birbirini aforoz etmesinden sonra Batı kilisesi kendini tanımlamada Katolik ismini kullanmayı uygun görmüştür (Harman, 2002, s. 56). Papa ise baba anlamına gelen Grekçe "pappas" kelimesinden türetilmiştir (Aydın & Eroğlu, 2007, s. 160). Papa; hem Katolik kilisesinin en yüksek mertebedeki din adamı hem de Vatikan devlet başkanı olması hasebiyle dini-siyasi ünâna sahiptir. Katolik kelimesi Kutsal Kitap'ta geçmemesine (Harman, 2002, s. 56) rağmen Katolik kilisesi kendisini Hz. İsa'nın başı, Hz. İsa'ya inananları ise bu başın bedeni olarak kabul etmektedir (Eşmeli, 2014, s. 958). Katolik kilisesi ve papa kendi otoritelerini Kutsal Kitap'ta Hz. İsa'nın Petrus'a "Ben de sana şunu söyleyeyim, sen Petrus'sun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım" (Matta, 16: 18) sözüne, başka bir pasajda ise "İsa, O'na kuzularımı güd dedi" (Yuhanna, 21: 15) ifadelerine dayandırmaktadır. Petrus'un kilisesi Roma kilisesidir çünkü Petrus Roma'da ölmüştür, papa ise Petrus'un vekili olması hasebiyle Katolik inancında İsa'nın kendi toplumundaki yeri gibi lider bir konuma sahiptir. Bu haliyle papa, ilk Roma piskoposu sayılan Petrus'un halefi (Aydın & Eroğlu, 2007, s. 160), Katolik kilisesinin lideri ve yeryüzündeki Hıristiyanların çobanıdır (Alıcı, 2015b, ss. 51-52) ve kilise otoritesinin somut hali olma gücü ve yetkisine sahiptir (Alıcı, 2015b, s. 49). Papanın kendi makamını Petrus'un makamı olarak görmesi kilise tarihinde ilk defa Papa I. Callixtus tarafından III. yüzyılın başlarında olmuştur (Gündüz, 2019, s. 116) ve o günden sonra bu görüş kalıcı hale gelmiştir. Orta Çağ boyunca insanların reforma kadar papaya karşı çıkmaması ve itaat etmesindeki temel sebebi, papanın önce Hz. İsa'ya ve sonra da onun havarileri üzerine bina edilen otoritesinde aramak gerekir. Roma'nın başkent olması ve Havari Petrus'un da Roma kilisesinin ilk başpiskoposu olması dolayısıyla 451 yılındaki Kadıköy konsilinde de Roma; İstanbul, Antakya ve Kudüs gibi piskoposluklardan daha öncelikli görülmüş ve ilk sırada yer alması gerektiği kabul edilmiştir (Aydın & Eroğlu, 2007, s. 160).

Hıristiyanlığın ilk yılları Hz. İsa'ya inananlar için çok sancılı geçmiştir. Bir yandan Yahudilerle mücadele içinde olan Hıristiyanlar diğer yandan da Roma devletinin zulmüne maruz kalmış ve ilk üç asır boyunca gizli olarak ibadetlerini yapmışlardır. Dahası İmparator Neron, Roma'nın yakılmasından Hıristiyanları sorumlu tutmuş onlara çeşitli baskı ve zulümler yapmıştır. Hatta Petrus ve Pavlus Roma'da öldürülmüş ve bu baskı ortamında Hıristiyanlar mecburen gizlenmiş ve yeraltına çekilmiştir (Harman, 2002, s. 56). Tüm bu baskılardan sonra Konstantin'in 313 yılında yayımladığı Milano Fermanı bir dönüm noktası olmuş ve Hıristiyanlar bir nebze de olsa rahata kavuşmuşlardır. Hıristiyanların zulümlerden ve baskılardan tamamen kurtulması ise 380 yılında İmparator 1. Theodosius'un Hıristiyanlığı devlet dini haline getirmesi ve paganizmi yasaklaması ile olmuştur. Yıllarca yönetilen ve zulüm gören Hıristiyanlar artık tamamen rahata kavuşmuştur. Her ne kadar dini otoriteye sahip olan Hıristiyanlar bu yıllarda güçlenme eğiliminde olsa da siyasi otoriteyi elinde bulunduran Roma İmparatorları da hala güçlü durumda idi. Hatta İmparator Konstantin 325 yılında sapkın bir hareket olarak nitelendirilen Ariusçuluğa karşı İznik'te bir konsil toplanmasına karar verecek kadar dini alanda

yetki sahibiydi (Eroğlu, 2000b, s. 315). Ancak imparatorların bu güçlü konumları gittikçe zayıflamaya başlamıştı. 395 yılında Roma İmparatorluğunun ikiye bölünmesi bunun bariz bir örneğidir. Bu ayrılık ile Batı Hıristiyanlığı Latin kökene bağlı kalıp başkenti Roma kabul edilirken; Doğu Hıristiyanlığı ise İstanbul'u merkez edinmişti. İmparatorluk ile din adamlarının otoritesinin hemen hemen dengede olduğu bu dönemi sonlandıran şey ise Batı Roma'nın çöküşü olmuştur. 476 yılında Germen kabileleri ve diğer kabilelerin saldırı ve istilaları sonucu Batı Roma çökmüş ve artık karşısında güçlü bir siyasi otorite olmayan Roma piskoposu papanın gücü daha da artmıştı (Harman, 2002, s. 57). Bu tarihten itibaren Katolik kilisesi ve papanın hem dini işlerde hem de dünyevi işlerde yetkileri daha da fazlalaşmıştır.

Uygulamalarını İsa ve Petrus'un otoritesine dayandıran papa kendini dini otorite alanında tek yetki sahibi görmekteydi. Bir anlamda dini tekeline almış olan papanın sadece yetki verdiği kişiler kilise sakramentlerini yönetebilir, evlilikleri ve ayinleri gerçekleştirebilirdi. Sadece onlar günah itirafını uygulayabilir ve hastaların şifa bulması için dua edebilirdi (Alıcı, 2015b, ss. 56–57). Dahası konsil toplama yetkisi ve kararı da sadece papaya aitti (Aydın & Eroğlu, 2007, s. 161). Hıristiyanlığın tüm mezhepleri için Hz. İsa mutlak otorite olarak kabul edilmiş (Alıcı, 2015a, s. 43) olmasının yanında Katolik kilisesi kendisini Hz. İsa'nın tekrardan dünyaya gelip Tanrı krallığını kuracağı günlerin hazırlayıcısı olarak görmekte ve bir anlamda kendisini Hz. İsa'nın mukaddes ancak beşeri-somut bir ifadesi olma konumuna çıkarmaktaydı (Alıcı, 2015b, s. 57). Dini konularda tüm yetkiyi eline alan papa daha da güçlenerek artık dünyevi konularda da söz sahibiydi. Krallara taç giydirmekten devletlerarası anlaşmazlıklarda orta yolu bulmaya varana kadar birçok meselede artık papa önemli bir noktada yer almaktaydı. Krallar ancak papadan onay aldıktan sonra kendi halklarınca meşru olarak görülüyorlardı (Taşmerdivenli, 2019, s. 31). Papa III. Leo'nun (796-816), 800 yılında Frank Kralı Charlemagne'ye taç giydirmesi papanın dünyevi otoritesini gözler önüne sermektedir. Papa sadece taç giydirme yetkisine değil aynı zamanda kralları azletme yetkisine de sahipti. Tanrının dünyevi ve uhrevi olmak üzere iki kılıcı da papaya verdiğini, dünyevi olanı kılıcı krallara papanın eliyle verildiği için papa kendisinin krallardan üstün olduğunu iddia ediyordu. Bu üstünlüğünü sadece iddia etmekle kalmayan papa X. yüzyılda Kral IV. Henry'i krallıktan azletmiştir. Bunun da ötesinde Papa VII. Gregory (1073-1085) imparator karşısında kendisinin dokunulmaz olduğunu bir genelge ile ifade etmiş ve gücünü tescillemişti (Aydın & Eroğlu, 2007, s. 161). Fakat siyasi yönetimlerin bu kadar zayıf duruma düşürülmesi ve papanın bu kadar güçlenmesi kralların pek de hoşuna gitmemişti. Çünkü papa izin vermeden krallar kendi yetkilerini tam anlamıyla kullanamıyor hatta birçok krallık papaya vergi veriyordu. Papalık bu durumun farkında olduğu için kendi otoritesini güçlendirme adına birtakım adımlar attı. Siyasi otoriteleri devre dışında bırakmak adına papa seçimleri artık kardinaller kuruluna devredilmişti. Buna ek olarak ileride birçok soruna neden olacak olan ruhbanların evlenme yasağı kararı da bu dönemde alınmıştı (Erbaş, 2015, s. 17). Alınan bu kararların kralların hoşuna gitmeyeceği aşıkardı ki zaten öyle de oldu. XII. yüzyıldan itibaren krallar ile papanın arası gitgide açılmıştı. Artık kilise ve papa, kralları ve halkları kontrol altında tutmak için daha baskıcı bir evreye geçiş yapmıştı. Buraya kadar Katolik kilisesinin ve papanın dini ve dünyevi anlamdaki otorite dengelerinin değişimleri ele alınmıştır. XII. yüzyıl itibariyle kilisenin ve papanın halkları ve kralları kontrol altında tutmak ve kendi otoritesini sağlamlaştırmak adına yapacağı engizisyon mahkemeleri, endüljanslar ve aforoz uygulamaları bir bakıma Katolik kilisesinin birliğine çok büyük bir darbe vuracak olan Protestan reformuna zemin hazırlamıştır.

B. REFORMUN MEYDANA GELMESİNDE ETKİLİ OLAN DİNİ FAKTÖRLER

1. Endüljans Belgeleri

Endüljans belgeleri, Martin Luther'in 95 maddelik manifestosunda en çok karşı çıktığı konulardan birisi olup Protestan reformunun meydana gelmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Latince kökenli İndulgentia kelimesinden gelen endüljans, sözlük anlamı olarak "bağışlama" manasındadır. Katolik kilisesine özgü bir terim olan endüljans, tanrının affettiği günahların dünyevi cezalarının kilise tarafından bağışlanmasını ifade etmektedir (Harman, 1995, s. 209). Hıristiyanlığa göre günahların hem dünyevi hemde uhrevi iki boyutu vardır. Uhrevi boyutunu affetmek tanrı tarafından olurken dünyevi boyutunun affedilmesi için din adamlarının aracılığı gereklidir. Hıristiyanlıkta "Günah İtirafı" olarak bilinen bu işleme göre günaha giren insanlar din adamlarına günahlarını itiraf etmeli ve din adamları da onlar adına tanrıdan af dilemelidirler. Katolik kilisesi bu aracılık uygulamasını da Kutsal Kitap'a dayandırmaktadır. Yuhanna İncili'nde Hz. İsa'nın havarilerine "Kimin günahlarını bağışlarsanız, bağışlanmış olur; kimin günahlarını bağışlamazsanız, bağışlanmamış kalır" (Yuhanna, 20: 23) şeklindeki ifadeleri sebebiyle Hz. İsa'nın havarilerine günahları bağışlama yetkisini verdiğine inanılmaktadır. (Alıcı, 2015b, s. 44). Kendisini havarilerin temsilcisi gören papalık kurumu da bu yetkiye dayanarak insanların günahlarını bağışlama işlemine aracılık etmekte veya onlara ceza verme yetkisine sahip olmaktadır (Alıcı, 2015b, s. 46).

İlk endüljans uygulamaları XI. ve XII. yüzyıllarda başlamış olsa da Hıristiyan teologların bu uygulamanın meşruiyetini kabul etmeleri XIII. yüzyılda olmuştur (Harman, 1995, s. 210). Buna ek olarak 1215 yılında toplanan IV. Lateran/Latran konsilinde ergenlik çağına giren her Hıristiyanın yılda en az bir defa günah çıkarması gerekliliği karara bağlanmıştır (Küçük vd., 2017, s. 368). Her insanın yılda en az bir kez günah çıkarması zorunluluğu bu işleme aracılık edecek din adamlarının dolayısıyla da Katolik kilisesinin önemini artırmıştır. Ancak zamanla Katolik kilisesine mensup din adamları ve papa, endüljans uygulamasını kendi arzu ve isteklerini tatmin etmek ve lüks yaşamlarını idâme ettirmek için kullanmaya başladılar. Papanın avlanmak için yaptırdığı büyük Petrus kilisesinin yapımında büyük miktarlarda para lazım olduğu için papa genel af belgeleri sattırmaya başlamıştır (Kolb, 2009, s. 20). Sadece papa değil o dönemde birçok din adamı lüks ve zevk uğruna zaten fakir olan halka bir de din adına Endüljanslar satmıştır. Papa sadece lüks için değil Haçlı seferlerine insanların katılmasını teşvik etmek amacıyla da endüljanslar vermiştir. Bunun en bariz örneği 1095 tarihli Clermont konsilinde Papa II. Urban'ın (1042-1099) Haçlı ordusuna katılan herkese umumi endüljans dağıtacağını duyurması ve bunu kanunlaştırmasıdır (Eco, 2015, ss. 31-32; Olgun, 2005, s. 331). İlerleyen zamanlarda papa halkı daha çok endüljans almaya teşvik etmek için bazı tarikatlerden destek almıştır. Bunlardan en önemlisi Dominiken tarikatidir. Bu tarikat, papanın onayıyla 1216 yılında Aziz Dominik tarafından kurulmuş ve papa, engizisyonun idaresini onlara vermiştir (Eco, 2015, s. 19; Yılmaz, ss. 190-191). Papanın bu konuda destek aldığı bir diğer tarikat de Fransiskanlardır. Papa, Dominikenleri Fransa'nın Toulouse kentine gönderirken Fransiskanları İtalya'ya göndermiştir. Bu tarikatlerin görevi ateşli konuşmalar ve sert vaazlar yaparak halkı endüljans almaya teşvik etmek olmuştur (Esen, 2020, s. 74). Papa, halkı endüljans almaya teşvik etmek için sadece tarikatlerle değil etkili aileler ile de işbirliği yapmıştır. Almanya'daki Fugger ailesi bu ailelerin en meşhurdur. Fugger ailesi endüljanslardan aldığı %33 komisyon ile zamanla Almanya'nın en zengin ailelerinden birisi haline gelmiş ve birçok kimse onlara borçlanmıştır (Kaya, 2020, s. 177).

İlk yıllarda elde ettiği endüljans gelirlerini yeterli bulmayan papa daha da ileri giderek ölümler için de endüljans satmaya başladı. Zaten yoksulluk ve sefalet içinde olan halk bir de ölümleri üzerinden

sömürülmeye çalışılıyordu. Ölüler için ilk endüljans 1476 yılında yapılan doktrinel bir düzenleme ile Papa IV. Sixtus tarafından, ölmüş olup arafta olan ruhların da bağışlanabileceği şeklinde ilan edilmiştir (Olgun, 2005, ss. 331–332). Hıristiyan itikadına göre araf, cennetle cehennem arasındaki ara bir mekandır ve araf ölümden sonra günahkarların arınma yeri olarak kabul edilir (Gündüz, 2019, s. 132). Katoliklerdeki araf inancına göre suçu tanrı tarafından bağışlanan ancak cezasını çekmeden ölenler arafta azap görmek suretiyle bu suçtan temizlenirler (Harman, 1995, s. 209). Artık endüljans sadece dirileri değil ölüleri de günahlardan temizlemek suretiyle kilisenin, halkın dini duygularını sömürerek daha da zenginleştiği bir araç haline gelmiştir. Günah çıkartma esnasında alınan kutsama, günahları silmekle birlikte günahtan kaynaklı bozulmaları tamamen ortadan kaldırmadığı için rahipler, günahkar kişiye hayır hasenat yapmalarını ve insanlara yardım etmelerini telkin etmişlerdir (Olgun, 2005, s. 329). Günahtan tamamen arınmak adına rahiplerin daha önce hayır hasenat yapmayı tavsiye etme uygulaması da son bulmuş ve iyi işler yapmak yerine onlar için de parasal bedeller belirlenmiştir (Olgun, 2005, s. 333). Ölülere satılmasının yanında bir de bu dünyalık bedellerin belirlenmesi artık endüljans uygulamasını tamamen sömürü aracına dönüştürmüştür. Papa X. Leo 1517 yılında insanların günahlarının bağışlanmasının karşılığı olarak 35 maddelik “Taxa Camarae” adı verilen bir liste hazırlamıştır. Kilise her günaha bir bedel biçmiş ve ne kadar adi olursa olsun bedeli parasal olarak ödemek suretiyle artık bağışlanmayacak bir günah bulunmayacağını iddia etmiştir. Konunun iyi anlaşılması adına bu 35 maddeden bazılarını burada zikretmek yerinde olacaktır.

1) İster rahibelerle ister kendi kuzenleriyle yeğenleriyle ya da kızlarıyla yani bir şekilde herhangi bir kadınla cinsel günah işleyen rahip, 67 pound 12 şilin ödemesi karşılığında bağışlanacaktır.

8) Tecavüz soygun veya kundakçılık suçları için eziyet yapılmaması veya bağışlanması suçluya 131 pound 7 şiline mal olur.

11) Karısına kötü davranan koca kilise kasasına 3 pound 4 şilin öder; eğer karısını öldürmüştü 17 pound 15 şilin; eğer karısını başka biri ile evlenmek için öldürmüştü ekstra olarak 32 pound 9 şilin öder. Kocaya suç işlerken yardım edenler adam başı 2 poundla bağışlanır.

13) Kendi çocuğunu rahminden çıkararak yok eden (kürtaj) annenin ve suça katkıda bulunan kocanın her ikisi birden 17 pound 15 şilin ödemelidir. Kendisinin olmayan bir çocuğun kürtajını kolaylaştıranlar 1 pound eksik öderler (Erbaş, 2015, ss. 24–25).

Kilise endüljanslar vesilesi ile halktan kazandığı paralarla günden güne daha da zenginleşiyordu. Aynı zamanda kilise sadece parasal olarak değil topraklara sahip olma noktasında da çok zengindi. Toprakların üçte birine sahip olması hasebiyle kilise aynı zamanda feodal sistemin de savunucularındandı. Kilisenin bu zenginliğini gören krallar da kiliseden vergi almak istiyor ancak papa dini otoritesini kullanarak buna engel oluyordu. Buna benzer çıkar çatışmaları günden güne kilise ile siyasi otoritenin arasını açmaktaydı. O dönemde merkezi bir otoriteden yoksun olan Almanya, kiliseye en çok para gönderen ülkelerdendi (Yıldız, 2020, s. 9). Martin Luther’in yaşadığı ülke olan Almanya’dan bu kadar çok paranın kiliseye akması Luther’in gözünden kaçmamıştı. Luther sadece endüljanslara değil, papanın tüm dogmalarına hatta papalığın kendisine karşı çıkmıştı. Luther ile kilise arasındaki sorunlar endüljans meselesi ile zirveye ulaşmış olsa da Luther’e göre asıl sorun kilise otoritesinin, İsa’ya imanın önüne geçmesi ve bu otoritenin kilise tarafından istismar edilmesi olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır (Atkinson, 1962, s. 263). Aslına bakılırsa Luther, Hıristiyanlığı ilk yıllarındaki saf haline geri döndürmek istiyordu. Yalnızca Hz. İsa’nın ve Kutsal Kitap’ın otoritesinin kabul edildiği bir Hıristiyanlık ideali vardı ve bunu sağlamak için din adamlarının aracılığından kurtulması gerektiğinin farkındaydı

(Atkinson, 1962, s. 265). Çünkü papa endüljansları din adına, Hz. İsa'nın ve havarilerin otoritesine dayanarak satıyordu.

Protestan reformunun temel tetikleyici unsuru olan endüljans konusu gerçekten de artık halkı bezdirici bir noktaya gelmişti. Lüks ve zevkini devam ettirme adına endüljans sattıkları yetmezmiş gibi kiliseye uğramayan ve dini kurallara muhalif işler yapan rahiplerin tavırları da halkın gözünden kaçmıyordu. Dini meşruluğunu sağlamak adına krallar, papa ile iyi geçinmeye çalışsa da maddi anlamdaki çıkar çatışmaları sebebiyle özellikle Orta Çağ'ın sonlarına doğru kralların da papaya karşı bir tavır alması kaçınılmaz olmuştu. Katolik kilise endüljanslarla halkı maddi olarak sömürürken o yıllarda halkın üzerindeki diğer bir baskı ve güç unsuru da engizisyon mahkemeleri olmuştu.

2. Engizisyon Mahkemeleri

Orta Çağ'da Katolik kilisesinin din adına yaptığını iddia ettiği baskıcı uygulamalara karşı gelenlere karşı kullandığı en büyük silahlardan birisi engizisyon mahkemeleridir. Engizisyon kelimesi sözlük anlamı olarak bezdirici, baskıcı soruşturma ve sorgulama anlamına gelmektedir. Tanım olarak ise özellikle XIII. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın güneyi ve batısında ortaya çıkan ve Hıristiyanlıktan dönen, dini esaslara başkaldıran kimseleri veya farklı din mensuplarını özellikle de Yahudileri yok etmek için kurulmuş olan Katolik kilisesi mahkemelerini ve adli kurumlarını ifade eden bir terimdir (Demirci, 1995, s. 238).

Engizisyon mahkemelerinin resmi olarak kuruluşu XIII. yüzyılda Papa IX. Gregory (1227-1241) zamanında gerçekleşmiştir. Her ne kadar kuruluşu bu tarihe denk gelse de bu tarihten önce de engizisyon uygulamalarına rastlamak mümkündür. Bunun ilk örneğini Roma İmparatoru I. Theodosios Hıristiyanlıktan ayrılanların veya karşı gelenlerin ölüm cezasını hak ettiğini 382 yılında ilan etmesiyle olduğu söylenebilir (Demirci, 1995, s. 238). İmparator Theodosios'un Hıristiyanlığı korumak adına yaptığı bu engizisyon uygulaması aslında daha önceleri de Roma devletinde mevcuttu. Antik Roma devleti Hıristiyanlıktan önce de bu uygulamaları yapmış hatta Hıristiyanlığın ilk asırlarında Hıristiyanlar da engizisyonun muhatabı olmuşlardır (Esgin, 2012, s. 92). Engizisyonun, kuruluşundan önceki uygulamaları sadece Roma İmparatoru I. Theodosios'un uygulamaları ile sınırlı değildir. 1179 Lateran konsilinde Papa III. Alexander Hıristiyan halkı Brabançonlar ve Cathariler gibi aşırı gruplardan korumak için dini yapıdan uzaklaşanların veya kopanların tutuklanması, aforoz edilmesi ve mal varlıklarına el konulması gibi yetkileri uygulaması için bazı memurlara görev verdi. Buna ek olarak Papa III. Innocent de aynı şekilde sapkın olarak görülen kimseler hakkında araştırma ve soruşturma işlemleri yaptırdı (Demirci, 1995, s. 238). Hıristiyanlık tarihinde sapkın ve heretik gruplarla mücadele, birincisi Hıristiyanlığın ilk on iki asrında sapkınlıkların bastırılması ikincisi ise engizisyon olarak bilinen kurum tarafından sapkınlıklarla mücadele dönemi şeklinde iki döneme ayrılarak ele alınmaktadır (Esen, 2020, s. 70). Hıristiyanlar Roma imparatorluğunun kendilerine zulmettiği dönemlerde inanç hürriyetini savunmalarına (Eroğlu, 2000a, s. 94) rağmen güç ellerine geçtiği zaman kendileri de aynı şekilde sapkın gördükleri gruplara veya şahıslara karşı baskı ve zulümler yapmışlardır. Hatta kilisenin başlangıçta işkenceyi kabul etmemesine, papaların da işkenceyi açıkça lanetlemelerine (Esgin, 2013, s. 39) rağmen engizisyon dönemi boyunca birçok acımasız uygulama söz konusu olmuştur. Engizisyon mahkemeleri başlangıçta merkezi olarak yürütülmüş olmasına rağmen XII. yüzyılın sonlarından itibaren her piskopos

kendi bölgesinde engizisyon mahkemesi kurma yetkisine sahip olmuş ve artık engizisyon bir yerel bir de merkezi olmak üzere iki koldan faaliyet yürütmüştür (Demirci, 1995, ss. 238–239). Engizisyonun kurulmasında dönemin Hıristiyan teologlarının da etkisi büyüktür. Bu teologlardan o dönemdeki en etkili isimlerden birisi Aziz Thomas d’Aquines idi. Ona göre sapkınlar, günahı sebebiyle aforoz edilip kiliseden atılmakla kalmamalı dahası öldürülme cezası ile de dünyadan atılmalıydı (Eroğlu, 2000a, ss. 95–96). Aziz Thomas ve benzer görüşteki teologların görüşleri engizisyonun kurulması ve yaygınlaştırılmasında Katolik kilisesinin elini güçlendiren etkenlerden olmuş ve engizisyon mahkemeleri zaman içerisinde Avrupa’da yaygın hale gelmiştir.

İlk olarak Fransa’da ortaya çıkan engizisyon mahkemeleri daha sonra İtalya ve Almanya’ya oradan da Macaristan ve Bohemya’ya, bu ülkelerin ardından İskandinav ve Slav ülkelerine kadar yayılmıştır. Hatta neredeyse tüm Katolik ülkeleri ve İngiltere dışında Latin dünyasında da epeyce yaygın bir hale gelmiştir (Demirci, 1995, s. 239). Engizisyon mahkemeleri kurulduğu ülkelerde halka din namına çok büyük baskılar ve zulümler yapmıştır. Engizisyon mahkemeleri bir kişiyi yargılayacağı ve hüküm vereceği zaman belli bir sıralama ile işlemleri yürütüyordu. Bu soruşturma ve yargılama şu aşamalardan oluşuyordu: 1-Genel Yemin, 2-Af Zamanı, 3-Mahkemeye Celp, 4-Sorgulama ve Deliller, 5-Zorlama ve İşkence Safhası, 6-Hüküm Verme Süreci. Bu sıralama ile yargılanan ve ceza alması kesinleşmiş olan kimselerin cezası halkın gözleri önünde ve en acımasız şekilde tatbik ediliyor ve bu şekilde halka da gözdağı veriliyordu (Esgin, 2012, ss. 94–95). Konu inançsızlık ve dinden sapma olunca mahkemelerin işkencesi daha şiddetli yargılaması ise daha adaletsiz oluyordu. Bir kimse hakkında inançsız olduğuna dair tek bir delil sunulması veya başka deliller olması onun ceza alması için yeterli oluyordu ve bunun için hiçbir tanık gösterilmese bile cezası yine de tatbik edilebiliyordu (Esgin, 2013, s. 51). Dirilere uygulanan bu acımasız işkence ve adaletsiz yargılama yetmezmiş gibi ölümler de engizisyondan nasibini alıyordu. Yargılaması bitmeden ölen ve öldükten sonra sapkın olduğuna hükmedilen kimsenin kemikleri ve kadvraları mezardan çıkarılıyor, atların ardına bağlanarak şehir şehir sürükleniyor ve sonra da yakılıyordu (Eroğlu, 2000a, s. 98). Kişiler bedensel anlamda akıl almaz cezalara maruz kalıyorlardı. Bunlardan bazısını burada zikretmek gerekirse bronzdan yapılan içi boş boğaların içine sapkın kimse konuluyor ve boğaya alttan ateş veriliyordu, ateşte ısınan boğanın içerisindeki kişi de bu ateşten dolayı bağırıyor ve boğa gibi ses çıkararak inliyordu. Bazı suçluların ayaklarına yağ sürülüyor ve ateşin üzerinde etin pişmesi gibi ayakları kızartılıyordu. Bazı suçluların etleri demir taraklarla lime lime edilip keskin çivilerle bedenleri paramparça hale getiriliyordu. Kadınlar için ise bazı makaslar yapıp göğüs uçlarını kesmek için kullanılıyordu (Esgin, 2013, ss. 53–55). İnsanın tahammül sınırlarını aşan bu cezalar sadece bedensel anlamda işkence şeklinde uygulanmıyor; kişilere psikolojik baskı ve toplumsal tecrit şeklinde de baskı kurulduğu oluyordu. Engizisyon mahkemelerinde yargılanıp ceza almayı hak eden bazı kimselerin evleri yakılıyor, tüm mallarına el konuyor ve hatta ikinci göbeğe kadar alt soyları devlet kademelerinde görev alamıyordu (Erbaş, 2015, s. 21).

Bu bezdirici uygulamalar sadece Katoliklikten sapan kişiler veya topluluklara değil diğer din mensuplarına da uygulandığı olmuştur. 1288 yılında Fransa’da Yahudiler, engizisyonun en meşhur cezası olan suçluyu odunlar içinde kazığa bağlayarak yakma cezasına kitle halinde maruz kalmışlardır (Demirci, 1995, s. 239). Özellikle 1492 yılından itibaren Yahudiler için iki seçenek vardı; ya vaftiz olacaklar ya da sürgüne gönderileceklerdi. Bunun yanında İspanya’da bu baskılar sadece Yahudilere değil

Müslümanlara da uygulandı. 1501 yılında Gırnata, 1502 yılında Castille ve daha sonra da Aragon ve Catalogne krallıklarındaki Müslümanlar da vaftiz olmak veya sürgüne gönderilmek seçeneklerinden birisini kabul etmeye zorlanmışlardı.

Protestan reformundan sonra bilhassa Luther taraftarları da engizisyonun paylarına düşeni almışlardı. 1559 ve 1560 yıllarında İspanya'nın Sevilla ve Valladolid şehirlerinde onlarca Luther taraftarı yakılmıştı. İspanya engizisyonunda papa tarafından müşahit olarak görevlendirilen Loreto, 1481-1517 yılları arasında iki yüz binden fazla kişinin engizisyon tarafından farklı cezalara maruz kaldığını dahası on üç bin kişinin ise diri diri yakılmasına hükmedildiğini bildirmiştir (Demirci, 1995, s. 240). Bütün bu ceza görenlerin suçlu olduğuna papa ve/veya onun görevlendirdiği engizisyon hakimleri karar verirken suçluların cezasını tatbik eden siyasi otoriteler olmuştur (Esgin, 2012, s. 95).

Papa özellikle Protestan hareketleri bastırmak adına işkenceden başka uygulamalar da yapmıştı. 1555'te göreve başlayan Papa IV. Paulus engizisyon mahkemeleri aracılığıyla Protestanlığın yayılmasını durdurmak adına sapkın diye nitelendirdikleri kitapların ve yazarların da okunmasını ve basılmasını yasaklayan, yasaklı kitaplar anlamındaki Index Librorum Prohibitorum (1159) listesini de bu dönemde yayınlamış ve bu liste 1966 yılına kadar yürürlükte kalmaya devam etmiştir (Taşmerdivenli, 2019, s. 89). Katolik kilisesinin yasaklı kitapları sadece Protestan görüştekilerle kalmamış papa kendi otoritesine ve dogmalarına karşı olduğunu düşündüğü tüm ilmi çalışmalara da cephe almıştır. Bu tavırları ile papa bir yandan da XIV. yüzyılda Rönesans olarak ortaya çıkacak olan dönemin de karşısında olmuştur (Esgin, 2012, s. 96). Her ne kadar Katolik kilisesi ve papalık kurumu engizisyon adı altında yaptığı bu baskıları ve zulümleri dine dayandırsa da Kutsal Kitap'ta Hz. İsa'nın sözleri bu uygulamaların tam aksini göstermektedir. Hz. İsa Luka İncili'nde havarilerine "Ama beni dinleyen sizlere şunu söylüyorum: Düşmanlarınızı sevin, sizden nefret edenlere iyilik yapın, size lanet edenler için iyilik dileyin, size hakaret edenler için dua edin. Bir yanağınıza tokat atana öbür yanağınızı da çevirin. Abanızı alandan mintanınızı da esirgemeyin. Sizden bir şey dileyen herkese verin, malınızı alandan onu geri istemeyin. İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın" (Luka, 6: 27-31) şeklinde ifadeleri mevcuttur. Buna ek olarak Matta İncili'nde yine Hz. İsa'nın havarilerine "Komşunu seveceksin, düşmanından nefret edeceksin denildiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin. Öyle ki göklerdeki babanızın oğulları olasınız. Çünkü O, güneşini hem kötülerin hem de iyilerin üzerine doğdurur. Yağmurunu da hem doğruların hem de eğrilerin üzerine yağdırır. Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, ne ödülünüz olur, vergi görevlileri de öyle yapmıyor mu? Yalnız kardeşlerinize selam verirseniz, fazladan ne yapmış olursunuz, putperestler de öyle yapmıyor mu?" (Matta, 5: 43-46) şeklindeki ifadeleri de kilisenin uygulamalarının aslında dini bir dayanağı olmadığını ve doğma uygulamalar olduğunu göstermektedir. Hz. İsa'nın "Sana tokat atana diğer yanağını çevir demesi, sana zulmedenler için dua et" diye öğüt vermesi de Hristiyanlığın kutsal kitaplarındaki şiddete karşı olma durumunu ifade etmektedir. Kitab-ı Mukaddes'i çok iyi bilen Martin Luther de İncillerdeki bu pasajlar ile papanın uygulamalarının çeliştiğini bilmektedir.

Katolik kilisesinin ve papanın din adına yaptığı engizisyon uygulaması artık halkı dinden nefret ettirecek dereceye ulaşmıştır. Dolayısıyla engizisyon uygulaması da Protestan reformunun hazırlayıcı unsurlarından olmuştur. Tüm bunların yanında İncillerde devletin şiddet yapabileceğini de ifade eden

pasajlar da mevcuttur. İncil'de "Herkes, baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır. İyilik edenler değil, kötülük edenler yöneticilerden korkmalıdır. Yönetimden korkmamak ister misin? İyi olanı yap, yönetimin övgüsünü kazanırsın. Çünkü yönetim, senin iyiliğin için Tanrı'nın hizmetindedir. Ama kötü olanı yaparsan, kork! Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salan ölç alıcı olarak Tanrı'ya hizmet ediyor" (Romalılar'a, 13: 1-4) şeklindeki ifadeler Katolik kilisesinin uygulamalarında referans aldığı pasajlar olarak gösterilebilir. Katolik kilisesi hangi gerekçelere dayanırsa dayansın yaptığı uygulamaların halkı bezdirdiği ve papaya karşı nefret oluşturduğu aşikardır. Bu bölümde ifade ettiğimiz engizisyon uygulamaları gerçekten de insanın tahamül sınırlarının çok üzerindedir. Bir de bu yapılan uygulamaların din adına yapılması insanlar üzerinde daha da fazla baskı oluşturmaktadır.

Engizisyon uygulaması XIII. yüzyılda resmi olarak kurulmuş ve asırlarca Avrupa'da devam etmiş olan bir uygulamadır. Protestan reformunun gerçekleşmesi ile birlikte Almanya'da yürürlükten kalkan engizisyon mahkemeleri XVII. yüzyılın sonlarında Avrupa'nın birçok ülkesinde yürürlükten kalkmıştır. Fransa'da 1772 yılında, İspanya'da 1834 yılında yürürlükten kaldırılmış olan engizisyon mahkemeleri Katolik kilisesinin başkenti olan İtalya'da ise ancak 1859 yılında kaldırılabilmiştir (Demirci, 1995; Erbaş, 2015, s. 21).

Engizisyon mahkemelerinin uygulamalarından en şiddetlisi de aforoz uygulamasıdır. Katolik kilisesinin aforoz uygulamaları da reformu tetikleyen önemli unsurlardan biri olmuştur.

3. Aforoz Uygulaması

Bu konuyu engizisyon konusu içinde ele almak konunun daha kısıtlı kalmasına neden olacağından ayrı bir başlıkta ele alınması daha uygun görüldü. Aforoz uygulaması, engizisyon mahkemelerinin Katolik kiliseden sapanlara en çok zarar veren uygulamasıdır. Tanım olarak kilise hukukuna göre yetkili olan dini şahsiyetler veya meclisler tarafından suçlu görülen bir Hıristiyanın cemaatten çıkarılması anlamına gelmektedir (Şahin, 1988, s. 412). Latince "Excommunicatio" olan aforoz kelimesi Türkçe'ye, Yunanca dışarıda bırakma, dışarı çıkarma ve kovma anlamlarına gelen "Aphorozein" kelimesinden geçmiştir. Hıristiyanlık'tan önce Yahudilerde de mevcut olan aforoz uygulaması, Yahudilik tarihinde ilk defa Rabbanıyyun'dan olan Hahamlar tarafından Sinagog'tan uzaklaştırma işlemiyle kesin bir ceza şeklini almıştır (Şahin, 1988, s. 412). Aforoz cezası Hıristiyanlığa Yahudilik'ten geçtiği kabul edilmesine karşın ilk Hıristiyan kiliseler bu cezanın temelini İncil'deki günahkar kimse hakkında Hz. İsa'nın şu sözlerine dayandırır: "Eğer kardeşin sana karşı günah işlerse, ona git, suçunu kendisine göster. Her şey yalnız ikinizin arasında kalsın. Kardeşin seni dinlerse, onu kazanmış olursun. Ama dinlemezse, yanına bir ya da iki kişi daha al ki, söylenen her şey iki ya da üç tanığın sözüyle doğrulansın. Eğer kardeşin onları dinlemek istemezse, durumu inanlılar topluluğuna bildir. İnanlılar topluluğunu da dinlemek istemezse, onu bir putperest ya da vergi görevlisi yerine koy" (Matta, 18: 15-17). Buna ek olarak Pavlus'un mahremiyle zina yapan kişiye önce beddua etmesi ve sonra da cemaatten atılmasını istemesi (Bkz. Korintoslular'a 1. Mektup, 5: 2-6, 13) ifadelerinin havariler döneminden sonra zamanla cemaatten çıkarma şekline dönüştüğü ifade edilmektedir (Şahin, 1988, s. 412).

Katolik kilise kendisini bir kimseye ceza verme veya o kişiyi affetme yetkisinde görmekte ve bunu Pavlus'un Korintoslular'a mektubundaki "Böyle birine çoğunluğun verdiği o ceza yeter. Aşırı kedere boğulmasın diye o kişiyi daha fazla cezalandırmayıp bağışlamalı ve teselli etmelisiniz" (II. Korintoslulara 2/6-7) şeklindeki ifadelere dayandırmaktadır (Alıcı, 2015b, s. 46). Her ne kadar Hıristiyanlık kendisinin sevgi ve hoşgörü dini olduğunu her fırsatta vurgulasa da kendi dinine uymayan veya sapkın gördüğü inançlara karşı sert tavır almış ve aforoz uygulamasını sürekli kullanmıştır. Dahası XII. yüzyılda aforozu büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayırmış ve küçük aforozu maruz kalanlar sadece dini merasimlere katılmama cezasına çarptırılırken; büyük aforozu maruz kalanlar ise Hıristiyan cemaatten ve cemaat ile ilgili tüm sosyal haklardan mahrum kalmak durumunda olmuşlardır (Şahin, 1988, s. 412).

Kilise tarihinde birçok kişi ve topluluk hatta bir mezhebin tamamı dahi sapkın sayılıp aforoz edilebilmiştir. Hz. İsa'nın, Baba Tanrı ile aynı tabiatta olmadığını ve Baba Tanrı gibi mutlak ezeli bir Tanrı olmadığını savunan Mısırlı bir Hıristiyan teolog olan Arius ve taraftarları 325 İznik konsilinde aforoz edilmiş ve çeşitli baskılara ve sürgüne maruz kalmışlardır. Dahası 431 yılında Hz. Meryem'e Tanrı Anası denilemeyeceğine inanan Nestorius ve taraftarları da Arius ve taraftarları ile aynı muameleye tabi tutulmuşlardır (Eroğlu, 2000a, s. 95). Hıristiyanlık tarihinde Ayrılmış Doğu Kiliseleri olarak bilinen ve Hz. İsa'nın insani ve ilahi şahsiyeti konusunda Katolik kilise ile farklı düşüncelere sahip olan bu kiliseler de 431 Efes ve 541 Kadıköy konsillerinde aforoz edilerek ana gövdeden koparılmış ve ayrı birer kilise olmak durumunda kalmışlardır (Gündüz, 2019, s. 144). Katolik kilise sapkın olarak nitelediği veya kendisine düşman olarak gördüğü kimseleri/grupları çekinmeden aforoz etmiş ve onları tüm dini haklarından mahrum bırakmıştır. Katolik kilisesinin belki de tarihindeki en büyük ve önemli aforoz 1054 yılında gerçekleşmiştir. Yıllardır aralarında irili ufaklı tartışmalar bulunan Batı ve Doğu kiliseleri 1054 yılında (ilk önce Batı kilisesi Doğu'yu aforoz etmiştir) birbirlerini aforoz etmişlerdir. Katolik kilisesinin Ortodoks kilisesine uygulamış olduğu bu aforoz 7 Aralık 1965 yılına kadar sürmüştür (Şahin, 1988, s. 413). Katolik kilisesi aslında bu uygulaması ile komple bir mezhebi aforoz etmiş ve aforozun sonucu olan ayrılık yüzlerce yıldır hala devam etmektedir. Hatta Katolik kilisesi Ortodoks kilisesini aforoz etmekle de kalmamış IV. Haçlı seferinde Ortodoksluğun hakim olduğu İstanbul'u işgal etmiş ve yağmalamışlardır (Harman, 2012, s. 44).

Aforoz uygulaması Katolik kilisesine karşı çıkanlarla sınırlı kalmamış, Katolik kilisesinin kendi bünyesinde de uygulanmış ve hatta papalar dahi birbirlerini aforoz etmişlerdir. Özellikle 1378-1415 yıllarında Katolik kilisesi merkezi otoritesi ile taşralardaki otoriteler arasında bazı anlaşmazlıklar olmuş ve bu yıllarda hem Fransa Avignon'da hem de Roma'da aynı anda iki papa bulunmuş ve bu papalar da birbirlerini aforoz etmişlerdir (Eroğlu, 2000b, s. 321). Aforoz uygulaması ilk bakışta sadece dinden çıkarma veya kiliseden uzaklaştırma eylemi olarak görülebilir ancak bu uygulamanın toplumsal birçok sonucu mevcuttur. XII. yüzyılın sonlarında otuz yıllık bir süreçte İskoçya, Fransa ve İngiltere ülkeleri toptan aforoz edilmiştir. Bir ülkenin aforoz edilmesi demek o ülkede evlilik işlemlerinin yürümemesi, ölümlerin dine göre gömülmemesi ve kilise ayinlerinin yapılamaması anlamına gelirdi ki bunlar toplumlar için çok önemli ritüellerdir. Kilisenin elinde bulundurduğu güçlü aforoz mekanizması, kralları bile dize getirmeye yetiyordu. Papaların din adına yaptığı aforoz uygulaması da endüljans ve engizisyon mahkemelerinde olduğu gibi çoğu zaman istismar edilmiş, halka veya krallara karşı bir baskı ve sömürü

aracına dönüştürülmüştür. Dini otoriteyi elinde bulunduran papa uyguladığı bu yanlış yöntemlerle bir yandan halk üzerinde baskı kurmaya çalışırken bir yandan da halkın nefretini kazanmıştır.

Kilisenin din adına yaptığı bu uygulamaların daha önce bahsedildiği gibi Luther'in 95 maddelik manifestosunda eleştirdiği konuların başında gelmektedir. Reform hareketi, Luther'in manifestosuyla başlamış olması sebebiyle bu manifesto belirleyici bir konumda durmaktadır. Konumuzun dışına çıkmamak adına mezkûr manifesto ile ilgili ayrıntılara girilmemiştir. Fakat bir akademisyen ve bir din adamı olan Luther'in manifestosunda da bu iki yönlülüğünü gösterdiğini ifade etmek gerekir. Kilise tarihi profesörü olan Carter Lindberg'e göre Luther'in manifestosu biçim olarak akademik bir münazara olmasına karşın manifesto, bağlam olarak dini bir muhtevaya sahiptir. (Lindberg, 2010, ss. 69–70) Lindberg'in bu ifadesinden de anlaşılacağı üzere reformun meydana gelmesinde dini etmenlerin belirleyici bir rol oynadığı rahatlıkla söylenebilir.

Sonuç

Orta Çağ'ın sonlarında Avrupa'da din adamlarının yaptığı bu uygulamalar Protestan reformunun hazırlayıcı unsurları olmuştur. Katolik kilisesi, Kutsal Kitap'a ve Hz. İsa'ya dayanan otoritesini kötü şekilde kullanarak halka baskı yapmış ve maddi yönden de onları sömürmüştür. Endüljans uygulaması ile insanlara cennetten yer satmış ve onların günahlarını para karşılığında bağışlama vaadinde bulunmuştur. Bu da yetmemiş Papa IV. Sixtus 1476 yılında yaptığı bir düzenleme ile ölümler için dahi endüljans satılabileceğine hükmetmiştir. O dönemde yapılan savaşların maddi giderini karşılamak için zaten ağır vergi vermek zorunda olan ve kıtlıktan dolayı yeterince gelir elde edemeyen bu insanlara bir de din adamlarının sattığı endüljanslar sorunların daha da derinleşmesine neden olmuştur.

Katolik kilisesi kendi otoritesine ve yanlış uygulamalarına karşı çıkanları ise engizisyon mahkemelerinin acımasız hükümlerine tabi tutmuştur. İnsanları diri diri ateşte yakacak kadar zalimce verilen cezalar tüm halkın gözlerinin önünde infaz edilerek insanlara gözdağı verilmiştir. Daha da ileri gidenler ise engizisyon mahkemeleri tarafından aforoz edilerek cenaze merasimi, vaftiz ve evlilik gibi tüm dini merasimlerden mahrum bırakılmış ve toplumdan tecrit edilmişlerdir. Katolik kilisesi dine dayandırdığı yanlış uygulamalarına karşı çıkanları yine dini otoritesine dayananak cezalandırmaktan çekinmemiştir. Yani o dönemde din; bir zulüm ve sömürü aracı olarak kullanılmıştır.

Reformun kısa sürede neredeyse Avrupa'nın tamamına yayılması halkın bu baskılardan yorulmasının bir sonucudur. Toplumsal ve ekonomik sorunlar, hastalık ve sefalet gibi zorluklarla boğuşan Orta Çağ Avrupa halklarına bir de din eliyle baskılar yapılması Reform sürecinde Martin Luther'in halkın desteğini alması noktasında büyük öneme sahiptir. Katolik kilisesinin, dini referans göstererek yapmış olduğu baskıdan ve sömürüden bıkmış olan bu insanların reforma kucak açmaları için Luther'in 95 maddelik manifestosuyla ilk kıvılcımı yakması yeterli olmuştur. Özetle dini faktörler, Ortaçağ'ın sonlarında Avrupa'da reformun meydana gelmesinde büyük rol oynadığı gibi reformun kısa sürede neredeyse tüm Avrupa'ya hızla yayılmasında da oldukça etkili bir unsur olmuştur.

Bu çalışmada Protestan reformunun meydana gelmesinde dini faktörlerin etkisinin oldukça büyük olduğu sonucuna varılmıştır. Fakat Hıristiyanlık tarihinde önemli dönüm noktalarından olan reform gibi büyük bir olayın meydana gelmesinde tek etken olarak dini uygulamaları zikretmek yetersiz olacaktır.

Böyle büyük bir olayın meydana gelmesinde XIV. ve XV. yüzyıl Avrupası'nın sosyal, ekonomik ve siyasi şartlarının da etkisi bulunmaktadır. Reformun meydana gelmesinde etkili olan sosyal, siyasi ve ekonomik faktörler başka çalışmalarda ele alınarak bu sürecin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunulabilir.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.



Kaynakça


- Alıcı, M. (2015a). Ortadoks ve Protestan kiliselerinde dini otorite. *Akra Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi*, (6), 40–56.
- Alıcı, M. (2015b). Roma Katolik Kilisesinde iki otorite kurumu: Papalık ve Kilise. *Akra Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi*, (5), 40–58.
- Atkinson, J. (1962). *LUTHER early theological works. Library of Christian classics*. S.C.M. Press.
- Aydın, M., & Eroğlu, A. H. (2007). Papalık. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 34 (s. 160-162). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirci, K. (1995). Engizisyon. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 11 (s. 238-241). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Eco, U. (2015). *Ortaçağ: Şatolar, tüccarlar, şairler* (Çev. Leyla Tonguç Basmacı). Alfa Yayıncılık.
- Erbaş, A. (2015). *Hristiyanlık'ta reform ve protestanlık tarihi* (1. baskı). *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları İlmî eserler*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Eroğlu, A. H. (2000a). Farklı inancı tehdit olarak algılamanın sonucu: Engizisyon terörü. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7(20), 93–100.
- Eroğlu, A. H. (2000b). Hristiyanların bölünme sürecine genel bir bakış. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41(41), 309–325.
- Esen, S. (2020). Katolik Kilisesi'nin heretik hareketlerle mücadelesinde engizisyon mahkemelerinin ve Dominiken Tarikatı'nın rolü. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 7(10), 68–84.
- Esgin, M. (2012). Engizisyonun günümüze hatırlattıkları. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 90–99.
- Esgin, M. (2013). İşkence ve engizisyon. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(3), 39–60.
- Eşmeli, İ. (2014). Hristiyanlık tarihinde kilise ve kilise için kullanılan metaforlar. *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9(5), 953–966.
- Gündüz, Ş. (2019). Hristiyanlık. İçinde Gündüz, Ş. (Ed.). *Dünya dinleri* (s. 104-158). Milel Nihal Yayınları.
- Harman, Ö. F. (1995). Endüljans. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 11 (s. 209-211). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Harman, Ö. F. (2002). Katoliklik. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 25 (s. 55-58). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Harman, Ö. F. (2012). Hristiyanlık ve şiddet. *TDV - İstanbul Müftülüğü Dergisi*, (15), 39–45.
- Kaya, M. (2020). Protestan Reformu'nun Almanya'da ortaya çıkış süreci. *ANASAY*(11), 170–187.
- Kolb, R. A. (2009). *Martin Luther: Confessor of the faith* (Reprint). Oxford University Press.
- Kutsal Kitap* [Kutsal Kitap]. (2016). Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Küçük, A., Tümer, G., & Küçük, M. A. (2017). *Dinler tarihi*. Berikan Yayınevi.
- Lindberg, C. (2010). *The european reformations*. Wiley-Blackwell.
- Olgun, H. (2005). Katolik Kilisesi'nin endüljans uygulaması ve protestan reformuna etkisi. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18-19), 325–346.

- Şahin, M. S. (1988). Aforoz. TDV *İslam Ansiklopedisi*. C. 1 (s. 412-413). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Taşmerdivenli, N. (2019). *Erken Modern Dönem'de toplumsal bölünmeler ve ulusal kiliselerin oluşumu: Anglikan Kilisesi örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldız, R. (2020). *Protestanlığın sosyo-kültürel arka planı* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, H. (2017). *Dinler Tarihi'nin 200'ü*. Otto Yayınları.



SURUÇ VE ÇEVRESİNDE EVLİLİK ADETLERİ*

 İlhami ATMACA^a

 Sami KILIÇ^b

Özet

Geçiş dönemlerinden ikincisini oluşturan evlilik, evlenecek çiftlerin toplum hayatına katılımı, aileler arasında dayanışma ve yeni bağların tesisi, sosyal ve ekonomik gerekliliklerin oluşumu ile kültürel ve dini birçok uygulamayı bünyesinde barındırması bakımından farklı yönleri bulunan bir olgudur. Geçiş dönemi olması sebebiyle insan hayatındaki önemli dönüm noktalarından birisi kabul edilen evlilik, çeşitli aşamalar ve belli uygulamalar etrafında gerçekleşmektedir. Dini ve kültürel unsurlar doğrultusunda gerçekleştirilen uygulamaların nesilden nesile aktarılması evlilik sürecinin birey, aile ve yöre tarafından belli toplumsal kalıplara riayet edilerek gerçekleşmesini sağlamaktadır. Bu makale, Şanlıurfa ili Suruç ilçesinde çeşitli inanış ve uygulamalarla gerçekleştirilen evlenme adetlerinin tasviri ve tahlilinden oluşmaktadır. Saha çalışmasında katılımlı ve derinlemesine gözlem ve mülakat gibi tekniklerle elde edilen veriler, deskriptif metot kullanılarak yazıya geçirilmiş ve Dinler Tarihi açısından değerlendirilmiştir. Bu makale ile Suruç ve çevresindeki evlilik uygulamalarının ve içerdiği kültürel unsurların ortaya konulması ve bu alanda yapılacak çalışmalara katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Suruç, Halk inanışları, Dünürçülük, Nişan, Düğün



MARRIAGE TRADITIONS IN SURUÇ AND ITS SURROUNDINGS

Abstract

Marriage, which is the second of the transition periods, is a phenomenon that has different aspects in terms of the participation of the couples to be married in social life, the establishment of solidarity and new ties between families, the formation of social and economic requirements, and several cultural and religious practices. As being a transitional period, marriage is considered one of the important turning points in human life. For this reason, marriage takes place around various stages and certain practices. Transferring the practices carried out in line with religious and cultural elements from generation to generation ensures that the marriage

*Bu makale, 2006 yılında Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D., Dinler Tarihi Bilim Dalında hazırlanan, "Suruç ve Çevresi Halk İnanışlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi" isimli Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

^a Yük. Lis. Mez., Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, ilhami.atmaca@hotmail.com

^b Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, skilic959@gmail.com

Makale Geliş Tarihi: 24.06.2021, Makale Kabul Tarihi: 19.08.2021

process is observed by the individual, family and region by following certain social patterns. This article consists of the description and analysis of the marriage customs performed with various beliefs and practices in Suruç district of Şanlıurfa province. The data obtained through techniques such as participatory, in-depth observation and interview in the fieldwork were written down using the descriptive method and evaluated in terms of the History of Religions. With this article, it is aimed to reveal the marriage practices and cultural elements in Suruç and its surroundings and to contribute to the studies to be done in this field.

Keywords: Suruç, Folk beliefs, Affinity, Engagement, Marriage ceremony



Giriş

Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte, 1923 yılında Şanlıurfa iline bağlı ilçe olan ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yer alan Suruç ilçesi, Şanlıurfa il merkezine 45 km, güneyindeki Suriye sınırına 10 km uzaklıktadır. Coğrafi konumu bakımından önemli bir yere sahip olan Suruç, Fırat ve Dicle arasında bulunan bölgede yer almaktadır. Yüzölçümü 799 km² olan Suruç ilçesi, batı ve kuzeybatısında Birecik ilçesi, kuzeyde yine Birecik ve Bozova ilçeleri, doğu ve kuzeydoğuda Şanlıurfa ili, güneydoğusunda Akçakale ilçesi ve güneyde ise Suriye sınırı ile komşu olup batı, kuzey ve doğudan Güvercik, Cudi ve Devreş dağları ile çevrilidir. Bu dağlar arasında bulunan ve 706 km'lik düz bir araziye sahip olan Suruç bugün önemli bir tarım ve hayvancılık merkezi konumundadır. İlçe genelinde mera alanlarının sınırlı olması, hayvancılığın istenilen düzeyde gelişmesini engellemiştir. Dolayısıyla günümüzde, Suruç'un en önemli gelir kaynağı, sulanan tarım arazilerinde yetiştirilen pamuk üretimidir. Önemli karayolu ile demiryollarının Suruç ilçesinden geçmesi, Suriye ile olan Mürşitpınar sınır kapısı, ilçenin ticari ve ekonomik durumunu oldukça güçlendirmektedir. Ayrıca, Suruç'un tarihi ipek yolu üzerinde bulunması ve Suriye'nin Menbiç, Rakka ve Halep illerine geçişte merkez olması geçmişten günümüze önemini korumasını sağlamıştır. Bu özel konumu, ticaret ile birlikte Suruç'u kültür geçişlerinde de önemli buluşma noktası haline getirmiştir (Güneş, 2019, s. 1-6; T.C. Suruç Kaymakamlığı, t.y.; T. C. Şanlıurfa Valiliği, t.y.).

A. EVLİLİKLE İLGİLİ HALK İNANIŞLARI

Evlilik, kadın ve erkeğin dini ve kültürel unsurlar, coğrafya, ekonomik durum ve eğitim gibi şartlar etrafında belli bir takım inanış ve uygulamalar içerisinde bir araya gelerek aile hayatına adım atmalarıdır. İçerisinde barındırdığı birçok unsur ve işlev sebebiyle evrensel bir karakter taşıyan evlilik toplum tarafından benimsenen kültürel öğelerin muhafaza edilmesi, aktarılması ve ortaya konulması açısından oldukça önemlidir (Kılıç & Altuncu, 2014, s. 234-235).

Evlilik töreni, töre, adet, gelenek ve görenek gibi birçok inanış ve uygulamayı bünyesinde bulundurmaktadır (Örnek, 2000, s. 185). Her toplumunda evlik törenleri bulunmakla birlikte, toplumlar bu törenleri kendi kültür çevresinde gerçekleştirdiklerinden dolayı inanış ve uygulamalar buna göre şekillenmektedir. Suruç ve çevresindeki evlilikle ilgili inanış ve uygulamalar, "düğün öncesi", "düğün esnası" ve "düğün sonrası" olmak üzere üç başlık altında incelenecektir.

1. Düğün Öncesi Halk İnanışları

Suruç ve çevresinde evlenme yaşı genellikle erkeklerde, askerden döndükten sonra 22 yaş civarı, kızlarda ise 16-18 yaş civarıdır. Eskiden kırsal kesimlerde erkeğin askere gitmeden önce 16-17 yaş civarı, kızların ise 14-15 yaş civarı evlendiği bilinmektedir. Günümüzde eğitim seviyesinin yüksek olduğu bireylerde evlenme yaşının yükseldiği görülmektedir. Bu bireylerde, hem kız hem de erkeklerde evlenme yaşı genel olarak 22-28 yaş arasındadır (K.K. 1).

Suruç ve çevresinde kız kaçırma, berdel, kuma gibi evlenme çeşitleri bulunmakla birlikte, yaygın olanı dünürçülük (görücü usulü) ve anlaşarak evlilik biçimidir. Genel olarak başlık parası yükümlülüğünü ortadan kaldırmak için, iki ailenin karşılıklı olarak aynı gün ve saatte kızını gelin verdiği bir aileden oğluna gelin getirmesi olarak tanımlanan berdel evliliği (değiş-tokuş), (Örnek, 2000, s. 188) ve kız kaçırma yoluyla evlilik ilçe genelinde eskiye nazaran yok denecek kadar azalmıştır. Özellikle kız kaçırma yoluyla evliliğin, aileler arasında ciddi problemlere sebep olması dolayısıyla bu şekilde evliliği gerçekleştiren gençlerin büyük sorunlarla karşılaşması, ilçe genelinde bu evlilik çeşidinin tercih edilmesini azalttığı bilinmektedir. Kuma uygulaması ise ilçe genelinde evlenen çiftlerin çocuklarının veya erkek çocuğu olmadığında müracaat edilen evlenme biçimidir. İlçe genelinde son zamanlarda anlaşarak evlilik çeşidinde artış olmakla birlikte, düğün safhasında dünürçülük usulü uygulamalar devreye girmektedir (K.K. 2).

Yukarıda belirttiğimiz üzere, ilçe genelinde yaygın olan evlenme biçimi dünürçülük usulü olmaktadır. Suruç ve çevresinde yaşayan insanların çoğunluğu birbirlerini tanıdıklarından dolayı evlilikteki eş seçiminde gençlerin tercihinden ziyade ailelerin yakınlıkları ve uyumları dikkate alınmaktadır. Dolayısıyla evlilik çoğu zaman ailelerin istekleri doğrultusunda gerçekleşmektedir. Bu bağlamda erkek tarafı kızın ahlaki durumuna, dini yaşantısına ve iş becerisine dikkat ettiği gibi hangi aşirete mensup olduğuna ve ailenin saygınlığına da önem vermektedir. Diğer taraftan erkek tarafı açısından, kızın ailesinin ekonomik yapısı da göz önünde bulundurulmaktadır. Zira, evlenme, yeni kurulacak aile açısından çeşitli yükümlülükler ve giderilmesi gereken birçok maddi ihtiyaçlar ortaya çıkardığı için erkek ve kız taraflarının ekonomik durumlarının denk olması ve iki aile arasında sosyal statünün çok büyük farklılık taşıması dikkat edilmesi gereken hususlar arasındadır (K.K. 3).

Yörede, oğullarına kız arayan aileler bu arayışlarını genel olarak düğünlerde, bayramlaşmalarda, merasim alanlarında ve ev ziyaretlerinde gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Ailelerin dışında erkek ve kızların birbirlerini genelde bu yerlerde gördükleri, tanıştıkları ve beğendikleri ifade edilmektedir. Gençlerin istemesine rağmen ailelerin razı olmadığı evlilikler, birbirlerini sevip sevmemelerine bakılmaksızın gerçekleşmemektedir. Evlenme çağına gelen erkek, ailesine evlenmek istediği kızın ismini belirtmemişse ailesi, oğlanın yaşı ve durumu, ailelerin birbirlerine uyumu gibi belirleyiciler doğrultusunda uygun bir gelin adayı aramaktadır. Bu bağlamda akraba ve tanıdıklara danışarak uygun kızı seçmeye çalışılmaktadır. Suruç'ta erkeklere seçme hakkı tanınmasına rağmen kızlara bu hak çok az tanınmaktadır. Bununla birlikte, kız istenirken kızın ailesi kızın görüşünü sorar, kızın görüşü de çoğu zaman olumlu yönde olmaktadır. Geleneksel anlayışa göre eş seçimi konusunda yaklaşımlar bu şekilde iken, günümüzde gençlerin taleplerine de dikkat edilmeye başlandığı görülmekte ve onların da rızasına önem verilmeye başlanmıştır (K.K. 4).

Erkek tarafı açısından evlilik için düşünülen kız konusunda karar kıldıktan sonra kız istemeye gidilmektedir. İlçede kız isteme sürecinde, ailelerin birbirlerini tanımadığı durumlarda her iki tarafın da birbirlerini tanımak için araştırma yaptıkları ve bu sürecin ortak tanıdıkların katkısıyla gerçekleştiği görülmektedir. Genel olarak kızın sağlık durumu, fiziki yapısı, ailesi ve çevresi ile ilişkileri, tavırları ve becerileri araştırılmaktadır. Eğer kız ve oğlan birbirini tanımıyorlarsa erkek tarafınca kızın ailesine “kahve içmeye geleceğiz” diyerek haber gönderilmekte ve hem ailelerin hem de gençlerin birbirlerini görmeleri ve konuşmaları sağlanmaktadır. Bütün bu aşamalardan sonra kız beğenilmiş, aileye gelin olmada herhangi bir sakınca görülmemiş ise dünür olarak gitmeye karar verilmektedir. Yörede bu ziyaretlerin gerçekleşmesine önem verilmekte, reddedilmesi ise uygun görülmemektedir. Dünürcülüğe, kız tarafının da tanıdığı saygın bir kişi ile beraber erkeğin babası, annesi, yakınlarından birisi ve evlendirilecek erkek birlikte gitmektedir. Gelen misafirlere, istenmeye gidilen kız, kahve, çay, pasta ve meyve gibi ikramlarda bulunmaktadır. Böylece kız, gelen erkek tarafınca görülmüş olur. Hal, hatır sorma ve günlük konuşmalardan sonra aracı kişi söz alarak “Allah'ın emri peygamberin kavli ile kızınızı oğlumuz istiyoruz” diyerek kızın ailesinden istemektedir. Kız tarafı da “hayırlıysa olur” bir de “kızımıza soralım” diyerek misafirleri uğurlamaktadır. Kızın ailesinin, erkek tarafını tanımadığı durumlarda, aileyi ve erkeği araştırdıkları görülmektedir. Eğer ortak tanıdıklar ve yakın çevreden elde edilen bilgiler olumlu, aile açısından bu evlilik makul ve kızın rızası da bulunursa erkek tarafı dünürcülüğe tekrar çağrılmaktadır. Kızın “evet” ya da “büyüklerim nasıl uygun görürse” şeklinde cevap vermesi ya da susarak herhangi bir şey söylememesi kızın onayı olarak kabul edilmektedir. Eğer bu evlilik uygun görülmezse erkek tarafı çağrılmamaktadır. Bununla birlikte bazı durumlarda kız “hayır” dediğinde bile ailesinin evliliğe zorladığı da görülmektedir. Dolayısıyla evlilikteki tek belirleyici kızın kararı olmamaktadır (K.K. 1).

Kız tarafı evliliği uygun gördüğünde, söz kesme için erkek tarafını çağırmakta ve erkek tarafı da çeşitli hediyelerle kız evine gitmektedir. Söz kesmeye her iki tarafın yakın akrabaları ve komşuları çağrılmaktadır. Söz kesmeye gidilirken gelin adayına saat, yüzük, elbise, küpe, gibi hediyelerin götürülmesi yaygın olan adetlerdendir. Genelde akşam saatlerinde gerçekleşen bu ziyarette erkek tarafının götürdüğü tatlılar yenilmekte ve gelin ile damat adayı bir masaya oturtularak aile büyüklerinden birisi tarafından söz yüzükleri takılarak kurdelesini kesilmektedir. Bu merasimde taraflar nişan gününün tarihini belirlemekle birlikte kıza takılacak takılar, alınacak hediyeler ve varsa başlık parası tespit edilmektedir. Bu konularda anlaşma sağlandıktan sonra kız evine ve yakınlarına dayılık, amcalık ve süt hakkı ismiyle verilecek hediyeler de belirlenmektedir. Ayrıca ailelerin ve çiftin ekonomik durumuna göre yeni kurulacak ev için gerekli beyaz eşya, mobilya gibi eşyalarının alımının aileler arasındaki taksimatı yapılmaktadır (K.K. 5).

Söz yüzüklerinin takılmasından sonra nişan aşamasına geçilmektedir. Nişandan bir süre önce, sözlendi çift, çiftin anneleri ve kızın yakın bir arkadaşı nişan alışverişine çıkmaktadır. Bu alışverişte nişanda takılacak takılar ve çiftlerin giyecekleri elbiseler alınmaktadır. Nişandan birkaç gün önce kız evine *sakal öpme* isminin verildiği bir ziyaret de gerçekleştirilmektedir. Bütün hazırlıkları tamamladıktan sonra erkek tarafı, yakın akrabalarla beraber, nişan için kız evine gitmektedir. Nişan töreninde kıza ve erkeğe aileler, akrabalar ve yakın çevre tarafından *takı* denilen ziynet eşyası takılmaktadır. Yemekler yenilmekte sonra nişan töreni sona ermektedir (K.K. 5).

2. Düğün Esnası Halk İnanışları

Yörede, düğünden birkaç gün önce düğün masraflarını karşılamak için eş, dost ve yakın akraba tarafından, düğün masraflarına katkı olması için *bayramlık* denilen yardım toplanmaktadır. Toplanan paralar düğün sahibinin seçtiği birisinin önüne konularak sayılmakta ve toplanan para miktarı katkıda bulunanlara açıklanmaktadır. Bayramlık ismi verilen bu merasimler ikramlar eşliğinde yapılmaktadır (K.K. 6).

Düğün için uygun gün belirlendikten sonra davetliler çağırılmaktadır. Yörede, düğün genellikle cuma günü öğleden sonra başlamakta, düğün günlerinde davul zurna eşliğinde oyunlar oynanmaktadır. Kadınlar ve erkekler genellikle ayrı yerlerde eğlenmektedirler. Fakat son zamanlarda birlikte eğlendikleri de görülmektedir. Suruç düğünleri *govend* ismi verilen halka şeklini alarak oynanan birçok geleneksel oyuna sahiptir.

Cumartesi günü akşam kız evinde kına gecesi yapılmaktadır. Bugün erkek tarafının aldığı eşyalar, çalgılar eşliğinde ve siniler içerisinde kız evine gönderilmektedir. Kına gecesi için gelin, kırmızı şal ve ipek elbise, damat ise takım elbise giymektedir. Kız evinden gönderilen damat giysisi ise yörede sağdıç diye adlandırılan damadın en yakın akrabalarından evli birisi tarafından damada giydirilmektedir (K.K. 7). Bu esnada oyun havası çalan müzisyenlere, acı kahve yapan kahveciye ve yemek yapan aşçıya bahşişler verilmektedir. Kına gecesinin tamamı kız evinde yapılmakta ve erkek tarafı buraya davullarla gelmektedir. Davetliler ise cumartesi günü akşam namazından sonra kız evine geçmektedir. Kına gecesinde erkeklere çerez dağıtılmakta, yakılacak kınayı ve gecede ikram edilecek çerezi ise erkek tarafı getirmektedir. Kına yakma, kadınlar arasında gerçekleştirilmektedir. Bir kadın, elinde mumlu kına, diğerleri ise elinde yazma ile gelin ve damadın etrafında halka oluşturarak döner ve gelinin ağlaması için özel ağıtlar söyler (K.K. 2). Kına yakılırken söylenen ağıtlardan bir tanesi şöyledir:

Portakalı oyarlar
İçine kına koyarlar
Evvel adı.....dı.
Şimdi gelin koyarlar.

İnci menem
Hedef sen inci menem
Baş koyup yar dizine
Can versem incimenem

Merdivana
Sarık çık merdivana
Yar sevmek yiğit karı
Ne bilir her divana

Ben bir atın yazıyam
Kollarında bazıyam
Eli elimde olsa
Sürgünlüğe razıyam

Karanfil ezenim yok
Taşralara düzeni yok
Yıkılsın baba evi
İçinde gezenim yok

Taşlıkla ekin olmaz
Bu sevda sakın olmaz Geldiysen kalk bugün gel Bundan iyi gün olmaz.

Getirilen kına, gelinin kendisini damada adaması için ilk önce sağ sonra sol eline yakılmakta ve kınalı ellerine pullu eldiven giydirilmektedir. Daha sonra kına, damadın kendisini evine adaması için serçe parmağına yakılmaktadır. Geri kalan kına ise özellikle kısmetlerinin açılması için bekâr kızlara ve davetlilere dağıtılmaktadır. Kına yakıldıktan sonra oyun ve eğlenceye devam edilmekte, akşamın ilerleyen saatlerinde ise kına gecesi sona ermektedir (K.K. 6).

Pazar günü sabahleyin kız evinde geline gelinlik ve al duvak giydirilirken, erkek evinde ise gelin arabası süslenmektedir. Gelin getirmeye pazar günü öğleden önce davul zurna eşliğinde gidilir. Gelin getirmeye gidildiğinde ve gelin getirildiğinde gelin konvoyu yörenin gençleri tarafından durdurulmakta, düğün sahibi de gelin arabasının önünü kesen gençlere içinde bir miktar para bulunan zarfları vermektedir. Erkek tarafı gelini almaya geldiğinde, gelinin kardeşlerinden birisi kapıyı kilitleyerek anahtarı saklar ve bahşiş almaya çalışır. Ancak damadın babası tarafından gelinin kardeşini memnun edecek miktarda para verildiği takdirde kilitlenen kapı açılmaktadır. Gelin almaya gidenler tarafından kız evinde oyun oynanır. Bu esnada gelinin erkek kardeşi veya babası beline kımız kurdele bağlar. Gelin baba evinden ayrılırken vedalaşma odasında ailenin büyüklerinin ellerinden, küçüklerinin gözlerinden öpmekte ve baba ocağından ağlayarak ayrılmaktadır. Gelin, vedalaşma odasından, damadın annesi veya ablası ile gelinin ablası, teyzesi veya halasından birisi tarafından gelin arabasına bindirilmektedir. Damat evine gelinle birlikte gelinin yakın akrabalarından biri yaşlı olmak üzere birkaç kişi de gitmektedir. Gelin, baba evinden çıkarken gözü arkada kalmaması için birkaç tencere, evinin temizliğine dikkat etmesi içinde bir süpürge götürmektedir. Gelin arabaya bindirilirken damat arabada oturur, arabadan inmez. Gelin arabaya binince kız tarafından dindar olarak kabul edilen bir kişi, gelinin arkasından dualar eder ve davetliler de bu duaya katılır. Önde gelin arabası olmak üzere gelin getirmeye giden araçlar konvoy şeklinde geri dönerler. Gelin arabası evin önüne vardığında arabadan inmeden önce erkek tarafından birisi tarafından arabanın üzerine metal para, şeker ve lokum atılmaktadır. Bu esnada davetliler ve saç yapanlar tarafından bazı dua ve sureler okunmaktadır. Atılan metal para, şeker ve lokum orada bulunan çocuklar tarafından toplanılmaktadır. Arabanın üzerine düşen metal paranın gelini baba evinden soğutacağına, şeker ve lokumun ise gelinin yeni evine

tatlılık getireceğine inanılmaktadır. Arabanın kapısı açıldığında yine sağ koluna gelinin kayınvalidesi veya damadın ablası, sol koluna varsa gelinin ablası, teyzesi veya halasından birisi girerek gelini içeri götürürler. Gelin içeri götürülmeden önce geline yumurta, nar veya bardak verilerek gelinden bunu duvara çarpması ve verilen nesneyi kırması istenmektedir. Yöre halkı tarafından geline kırması için verilen nar ve yumurtanın eve bereket getireceğine ve çiftlerin çok çocuk sahibi olacağına, bardak kırmanın ise uğursuzluğu gidereceğine inanılmaktadır (K.K. 8). Bu esnada orada bulunanlar ise aşağıdaki dizeleri okurlar:

Su koydum su tasına
Gül koydum ortasına
Biz gelini getirdik
Ağanın odasına.
Hala halaheeeeeee...

Gelin geldiği saatten gerdeğe gireceği saate kadar odasında gelinliği ile oturur ve hiç kimseyle konuşmaz. Odaya getirilen gelinin kucağına erkek çocuk verilmekte ya da bir oğlan çocuk gelinin yatağının üzerinden yuvarlanmaktadır. Bu uygulama ile gelinin çocuk sahibi olması ve ilk çocuğun ise erkek olması amaçlanmaktadır (K.K. 8).

Suruç ve çevresinde imam nikâhı akşam namazından sonra gerdekten önce kıyılmaktadır. Nikâh esnasında belirlenen miktarda mehir geline gerdekten önce veya sonra verilmektedir. Ayrıca düğün günü düğün evine nazar değmesin diye biraz üzerlik otu, damadın başının etrafında dolaştırıldıktan sonra yakılır. Böylece düğün evinin nazardan korunacağına inanılmaktadır (K.K. 9).

Yatsı namazından sonra damat arkadaşlarının yumrukları arasında gerdek odasına gider. Gelin ile beraber damat evine gelen gelinin yakınları, gelin gerdeğe girdikten sonra geri dönerler. Gelin ve damat gerdeğe girmeden önce ikişer rekât şükür namazı kılmaktadır. Gerdek gecesinde damadın ailesi tarafından gelin ve damadın yatağına bir çarşaf serilir ve aileden birisi odanın dışında bekler (K.K. 10).

3. Düğün Sonrası Halk İnanışları

Düğünden sonra gelin, ailenin büyükleriyle, kendisine gelinlik hediyesi verilinceye kadar konuşmaz, aynı yerde yemek yemez ve onlarla beraber oturmaz. Fakat ailenin büyükleri geline hediye verip, gelin onların elini öptükten sonra ailenin büyükleri ile konuşmaya başlar. Düğünden sonra gelin görme ziyaretleri yapılmaktadır. Gelen konuklar gelin evine çeşitli hediyelerle gelirler. Gelinin ailesi de düğünden bir hafta sonra kızlarını ziyarete gelirler (K.K. 11). Yine gelin de kocasının evine geldikten belli bir süre sonra baba evine kocasıyla birlikte ziyarete giderler (K.K. 12).

Evli çiftler eğer işleri varsa hemen baba ocağından ayrı eve çıkarlar. Şayet işleri yoksa ayrılmadan istedikleri kadar kalabilirler. Fakat baba evi küçük ise aile, evin ikinci oğlanını evlendiğinde ayrı bir eve çıkarlar. Gelin ve damat baba evinde kaldıkları süre içerisinde evde yeme-içme, çalışma ve kazanç ortaktır. Eskiden gelin, kayınbaba ve kayınvalidenin hizmetini görünce onların oturduğu yerde oturmaz, onlarla aynı sofrada oturup yemek yemez iken günümüzde bu uygulamalara rastlanılmamaktadır (KK.

13).

B. EVLENME İLE İLGİLİ UYGULAMALARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Suruç ve çevresinde oğullarını evlendirecek ailelerin, kendilerine uygun ve denk kıza bakmaları, Eski Türklerde de görülen bir husustur. Evlenecek kişilerin denk olması Cengiz Han'ın "Ulu Yasası"nda yer almıştır. Diğer taraftan Manas Destanı'nda Çakıp-bay Han'ın, oğlu Manas'a uygun bir eş bulmak için yolculuğa çıktığı anlatılmaktadır (Gökalp, 1989, s. 256; Radloff, 1995, s. 71, 73).

Türkiye genelinde olduğu gibi Suruç'taki dünürçülük ve nişan merasimi Eski Türklerde de görülmektedir. Eski Türklerde oğlan tarafı bir elçi gönderilerek kız istermiş ve cevap olumlu alırsa kız tarafı isteklerini bu elçi vasıtasıyla ile erkek tarafına bildirmiştir (Döndüren, 1995, s. 202-203; Özarlan, 1992, s. 29). Nitekim Kara Han, Oğuz Han'a kız istemek için Kur Han'a adam göndermiştir. Kaynaklarda bu elçilere "arkuç" (Kâşgarlı Mahmut, 2013a, s. 141) ve "savcı" (Kâşgarlı Mahmut, 2013b, s. 154) denildiği bildirilmektedir. Suruç ve çevresinde kız istemeye sözü dinlenir saygın bir kişi ile gidilmesi, eski Türk düğün adetleri arasında yer almaktadır. Zira, eski Türklerde kız istemeye gönderilen elçiler sıradan kişilerden seçilmemiş, saygın ve herkes tarafından önemsenen bilge olmasına özen gösterilmiştir. Buna en güzel örnek Deli Karçar'dan kız kardeşi Banu Çiçek'i, Bamsı Beyrek'e istemek için Dede Korkut'un gönderilmesidir (Ergin, 1964, s. 31; Gökyay, 1976, s. 60; Kılıç & Altuncu, 2014, s. 243-244).

Birçok Türk boyunda evlenme kız kaçırma, kızın rızasıyla hatta ana ve babanın tasvibi ile olmuştur. Kız tarafının razı olmasının delili, delikanlıya bir yüzük veya mendil gibi bir şey vermesidir ki bu "nişan yüzüğü" yerini tutmaktadır (İnan, 1995, s. 166). Günümüzde kız kaçırma yoluyla evlilikler, yok denilecek kadar azalmış olmasına rağmen geçmişte bu tip evliliklerin gerçekleştirildiği ve Orta Asya'daki bu uygulamalarla benzerlik gösterdiği görülmektedir.

Suruç ve çevresinde azalsa da görülen başlık parası, Orta Asya'da da uygulanmaktadır. Diğer taraftan Oğuzlarda da "kalın" veya "başlık parası" verme usulünün yaygın olduğu bilinmektedir. Eski Türklerde erkek tarafı kızın ailesine elçiler yollayıp, kızın babası da öneriyi kabul ettiğinde "kalın" (başlık parası) bu esnada belirlenmiştir. Suruç ve yöresinde bu konudaki uygulamanın, eski Türk geleneğine dayandığı görülmektedir. Eski Türklerde kızın ailesine verilen kalın, ailelerin maddi durumlarına göre değişen muayyen miktarda eşya ve hayvandan oluşmuş hatta maddi durumu iyi olan ailelerde bu ücret yüz ata veya iki yüz koyuna çıkabilmiştir (Tezcan, 1977, s. 248). İslam'da ise bilindiği gibi mehir verilmesi söz konusudur. Mehir, nikâh esnasında erkeğin kadına vermiş olduğu ve kadının mülkiyetine giren mal anlamına gelmektedir. Mehirin, başlık parası olarak kadının velisine verilmesini yasaklayan İslam, bunun koca tarafından gelinin kendisine verilmesini emretmiştir (Ateş, 1996, s. 295).

Dost anlamına gelen "Sağdıç" kelimesi (Kâşgarlı Mahmut, 2013a, s. 455), Oğuzlardan bugüne kadar düğün geleneğinde "güveye arkadaşlık eden kimse" anlamıyla varlığını koruyan bir kavram olmuştur. Kaynaklarda "saptuç-sağdıç" kelimesi, "güveyin arkadaşdır ki düğünlerde adamlara (misafirlere) hizmet eder" (İnan, 1987a, s. 300-302) şeklinde izah edilmektedir. Anadolu'nun birçok

yerinde düğünde damada eşlik eden ve ona yardım eden kişiyi nitelendirmek için kullanılan sağdıç kelimesi, Suruç ve yöresinde aynı anlamda kullanılmaktadır.

Suruç ve çevresinde gelinin çeyiz getirmesi uygulaması, Eski Türklerde de görülmektedir. Orta Asya Türklerinde “koşantı” denilen bu uygulama, “kalın” gibi evlenmenin önemli koşullarından birisi olmamıştır (Tezcan, 1977, s. 248). Arapça “cihaz” kökünden gelen çeyiz kelimesi, evlenecek kız çocukları için hazırlanan şahsi veya ev eşyasını ifade etmektedir. İslam'da ise evlenecek kıza ana-baba veya kocası tarafından çeyiz hazırlanması yeni yuvanın kurulmasında önemli mali haklar arasındadır (Döndüren, 1995, s. 340).

Eski Türklerde seçilmiş, adak edilmiş olanı gösterme amacıyla kınanın yakıldığı bilinmektedir. Günümüzde Kurban Bayramında koç, koyun gibi hayvanların sırtlarının muhtelif renklerde boyanması da benzer anlayışlarla gerçekleştirilmektedir (Kalafat, 1995, s. 91). Kınayla ilgili uygulamaların, eski Türklerdeki “ıduk” inancının devamı niteliğinde olduğu görülmektedir (İnan, 1987b, s. 617-618). Yörede benzer anlayışlarla, askere giden gençlere vatana kurban olması için kına yakılmaktadır. Kına adanmış olmakla ilişkilendirilmiş gelinin kocasına, damadın ise evine kendisini adaması için düğünden hemen önce kınanın yakıldığı görülmektedir.

Türklerde kırmızı renkli elbiselerin yeni evlenen gelin ile damadın giysileri olduğu bilinmektedir. Bu renk, tarih boyunca orta Asya Türk kültüründe mutluluk, mürüvvet ve murat anlamlarına gelmiştir. Gelinliğin sembolü olan “al duvak” ise, damadı sembolize etmiştir. Zira, Dede Korkut hikayelerinde yer aldığı şekliyle Banu Çiçek, nişanlısı Beyrek kaybolduğunda “al duvağımın iyisi”, “al duvağımın sahibi” diye ağlamıştır (Ögel, 1978, s. 409). Suruç ve çevresinde düğün kıyafeti olarak her ne kadar kırmızı elbise yerine beyaz gelinlik tercih edilse de gerek kırmızı kuşak gerekse al duvak ile eski Türk inancının etkileri yaşatılmaktadır. Al duvak ve kırmızı kuşak temizliği ve kızın namusunu da temsil etmektedir.

Yörede evlenen gelinden, yeni evine geldiğinde henüz içeri girmeden önce getirilen bardağı kırmasının istenmesi ve gelinin eve geldiği gün başına “saçı saçma” adeti tüm Türk topluluklarında mevcuttur. Orta Asya'daki Türk inanışlarına ve geleneksel Türk dinine dayandığı bilinen bu uygulama farklı dinleri benimsemiş Türk boylarında da günümüzde uygulanmaktadır. Saçı her devirde topluluğun elde ettiği en mühim üründen olmuştur. Avcılık devrinde avın kanı, yağ ve eti, çobanlık devrinde süt, kımız ve hayvanların yağı; çiftçilik devrinde darı, buğday ve çeşitli meyveler saçı olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda yöredeki saçı uygulaması, eski Türk dininde görülen “kansız kurban” ritüelinin İslami motifler etrafında varlığını koruyarak sürdürülmesinden ibarettir (İnan, 1995, s. 167). Hz. Peygamberin sünnetinde ise saçı tamamen bir eğlence niteliğindedir. Şöyle ki; Peygamberimiz, sahabeden birinin nikâhında bulunmuş, dua ve tebrikten sonra bir tepsi içindeki şeker, hurma ve meyveyi orada bulunan halkın üzerine atmış ve bunun orada bulunan insanlar tarafından kapışılmasını istemiştir. Ayrıca İslam, müminlerin evliliğinin yapılacak bir düğün merasimi ve bu arada davetlilere verilecek bir yemekte çevreye duyurulmasını istemiştir (Bozkurt, 1997, s. 63, 66; Döndüren, 1995, s. 288).

Suruç ve çevresinde eve yeni gelmiş gelinin gelinlik etmesi, Orta Asya eski Türk adetlerinin devamı niteliktedir. Eski Türklerde de eve yeni gelen gelin için birçok şey tabu sayılmıştır. Kocasının

ve onun akrabalarından erkeklerin adını söylemek belli bir süre içinde yasak olduğu gibi kayınbaba ve kayınbiraderleriyle hatta ihtiyar kadınlarla dahi konuşmak bu süre içerisinde yasak sayılmıştır (İnan, 1995, s. 167). Eski Türklerde kadının ailenin erkekleri ve büyükleriyle belli bir süre konuşmaması, geçmişte Orta Asya'daki Türk topluluklarında görülen bu uygulamaların günümüzdeki yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Benzer şekilde yeni evlenen çiftin evine yapılan ziyaretler ve bu evden ilk olarak kızın ailesine yapılan ziyaretler, eski Türk inanışlarına dayanan uygulamalardır.

Sonuç

Geçiş dönemlerinin ikincisini oluşturan evlilik, taşıdığı değerler ve sosyal hayattaki rolü sebebiyle Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Suruç ve çevresinde de bir takım inanış, uygulama ve ritüeller etrafında gerçekleşmektedir. İlçe genelinde kız bakma, kız isteme, söz kesme, nişan, düğün yemeği, kına gecesi ve gelin alma gibi Türk kültüründeki geleneksel düğün adetleri, varlığını ve canlılığını günümüzde de devam ettirmektedir. Bunların gelecek nesillere aktarılıyor olması, kültürel devamlılığı sağlaması bakımından önem arz etmektedir. Suruç ve çevresinde mevcut evlilikle ilgili inanış ve uygulamaların büyük bir çoğunluğu, Orta Asya'daki Geleneksel Türk dinine dayanmaktadır. Bununla birlikte kız istemede ve düğün merasiminde yapılan dualar, imam nikahı ve gerdekten önce namaz kılınması İslami unsurlar arasında yer almaktadır. Böylece, Suruç ve çevresindeki evlilik adetleri, Geleneksel Türk dini unsurlarıyla İslami unsurların ahenk içerisinde varlığını devam ettirmesine güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı

Yazarlar makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan eder.

Çıkar Çatışması Beyanı

Makale yazarları aralarında herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.



Kaynakça

- Ateş, A. O. (1996). *Cahiliyye ve Ehli Beyt örf ve adetleri*. Beyan Yayınları.
- Bozkurt, N. (1997). *Hadiste folklor eğlence*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Döndüren, H. (1995). *Delilleriyle aile ilmihali*. Altınoluk Yayınları.
- Ergin, M. (1964). *Dede Korkut kitabı*. Ebru Yayınları.
- Gökalp, Z. (1989). *Türk medeniyeti tarihi*. Toker Yayınları.
- Gökyay, O. Ş. (1976). *Dede Korkut hikayeleri*. Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Güneş, S. (2019). *Bölgesel bir analiz Suruç'un kuruluşu, gelişmesi ve fonksiyonlar* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İnan, A. (1987a). 'Adaş' ve 'Sağdıç' Kelimelerinin En Eski Anlamları. *Makaleler ve İncelemeler*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, A. (1987b). 'İnk' Mı? 'İdik' Mı?. *Makaleler ve İncelemeler*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, A. (1995). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kalafat, Y. (1995). *Doğu Anadolu'da eski Türk inancının izleri*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Kılıç, S. & Altuncu, A. (2014). Karakoçan'da evlilik adetleri. *Turkish Studies*, 9, 233-250.
- Mahmut, K. (2013a). *Divanü Lûgat-it Türk C. I.* (çev. Besim Atalay). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mahmut, K. (2013b). *Divanü Lûgat-it Türk C. III.* (çev. Besim Atalay). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (1978). *Türk kültür tarihine giriş*. C.IV. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Örnek, S. V. (2000). *Türk halk bilimi*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özarlan, Y. (1992). *İslam ışığında geleneklerimiz, göreneklerimiz*. Marifet.
- Radloff, W. (1995). *Manas destanı* (haz. Emine Gürsoy-Naskali). Türksöy.
- Tezcan, M. (1977). *Ülkemizde başlık parası uygulaması*. Ankara Basımevi.
- T.C. Suruç Kaymakamlığı, (t.y.), Tarih. <http://www.suruc.gov.tr/tarih>.
- T. C. Şanlıurfa Valiliği, (t.y.), Suruç. <http://www.sanliurfa.gov.tr/suruc>.

Kaynak Kişiler

- K.K. 1, İ. E., 1931 Suruç doğumlu, İlkokul Mezunu, 11 Nisan Beldesinde ikamet etmekte.
- K.K. 2, S. Y., 1953 Suruç doğumlu, Ortaokul mezunu, Aydın Mahallesinde ikamet etmekte.
- K.K. 3, M. B., 1943 doğumlu, Ortaokul Mezunu, Geçit Köyünde ikamet etmekte.
- K.K. 4, H. Ü., 1952 Suruç doğumlu, Ortaokul Mezunu, Yönlü Köyünde ikamet etmekte.
- K.K. 5, F. Y., 1940 Suruç doğumlu, İlkokul Mezunu, Keberli Köyünde ikamet etmekte.
- K.K. 6, İ. H. E., 1962 Suruç doğumlu, Lisans Mezunu, Hürriyet Mahallesinde ikamet etmekte.
- K.K. 7, S. A., 1953 Suruç doğumlu, Lise Mezunu, Dikili Mahallesinde ikamet etmekte.
- K.K. 8, M. E. A., 1970 Suruç doğumlu, Ön Lisans Mezunu, Şanlıurfa ilinde ikamet etmekte.
- K.K. 9, D. D., 1975 Siverek doğumlu, Lisans Mezunu, Aydın Mahallesinde ikamet etmekte.
- K.K. 10, M. K., 1945 Suruç doğumlu, Okur-Yazar, Kara Köyünde ikamet etmekte.
- K.K. 11, H. A., 1958 Suruç doğumlu, İlkokul Mezunu, Yenişehir Mahallesinde ikamet etmekte.
- K.K. 12, R. K., 1935 Suruç doğumlu, İlkokul Mezunu, Şeryanı Köyünde ikamet etmekte.
- K.K. 13, Y. G., 1970 doğumlu, Ortaokul Mezunu, Yıldırım Mahallesinde ikamet etmekte.



KİLİSLİ RÛHÎ'NİN İSTANBUL BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ ATATÜRK KİTAPLIĞI Mc_Yz_K_0168 NUMARALI MECMUADA BULUNAN BİLİNMEYEN ŞİİRLERİ

 Seyfullah KORKMAZ^a

 Sevilay Buse GÖK^b

Özet

Asıl adı Mustafa olan Rûhî, 1133/1720-1721 yılında Kilis'te doğmuştur. İlim ve edebiyat dünyasında, parlak bir ömür sürdüğü bilinmektedir. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazmıştır. Şiirlerinde latifeli, cinaslı ve nükteli bir dil kullanmıştır. 1212/1797-98 yılında doğum yeri olan Kilis'te vefat etmiştir. Hem ilim adamı hem de şair olan Mustafa Rûhî'nin bir divanı olduğu bazı kaynaklarda belirtilmişse de günümüze kadar divanına ulaşamamıştır. Divanı olmayan bazı şairlerin bir kısım şiirleri, şiir mecmû'alarında yer almaktadır. Divan sahibi olmasına rağmen divanları günümüze kadar ulaşamayan bazı şairlerin şiirleri de yine bu şiir mecmû'aları vasıtasıyla gün yüzüne çıkarılabilmektedir. Henüz divanına ulaşamayan Mustafa Rûhî'nin de bir kısım şiirlerine İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Mc_Yz_K_0168 numarada kayıtlı şiir mecmû'asında rastladık ve bu şiirlerin şimdiye kadar bilinmeyen şiirleri olduğunu tespit ettik. Bu araştırmada, öncelikle Mustafa Rûhî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verildi. Bahsi geçen mecmû'ada Kilisli Mustafa Rûhî'ye ait olup şimdiye kadar bilinmeyen bir gazel, bir muhammes ile dört tahmis transkripsiyon alfabesine aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kilisli Rûhî, Mecmû'a, Şiir, Klasik Türk Edebiyatı



KİLİSLİ RÛHÎ'S UNKNOWN POEMS IN İSTANBUL METROPOLITAN MUNICIPALITY ATATÜRK
LIBRARY JOURNAL NUMBER Mc_Yz_K_0168

Abstract

Rûhî, whose real name is Mustafa, was born in Kilis in 1133/1720-1721. It is known that he lived a bright life in the world of science and literature. He wrote poems in Turkish, Arabic and Persian. He used a humorous, punned and witty language in his poems. He died in Kilis, where he was born, in 1212/1797-98. Although it is stated in some sources that Mustafa Rûhî, who is both a scholar and a poet, has a divan, his divan has not been reached until today. Some of the poems of some poets who do not have a divan are included in poetry majmuas. The poems of some poets whose divans have not survived even though they have a divan can be brought to light through these poetry majmuas. We came across some of the poems of Mustafa Rûhî, whose

^a Prof. Dr., Ahi Evran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, seyfullahkorkmaz1@gmail.com

^b Yük. Lis. Mez., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, sevilaybusegok@gmail.com

Makale Geliş Tarihi: 28.05.2021, Makale Kabul Tarihi: 28.08.2021

divan could not be reached yet in the poetry majmua registered in the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library with the number Mc_Yz_K_0168 and we determined that these poems have poems that were not known until now. In this research, firstly, information about the life and works of Mustafa Rûhî was given. In the aforementioned journal, belonging to Mustafa Rûhî unknown until now a gazel a muhammes and four tahmis have been transferred to the transcription alphabet.

Key words: *Kilisli Rûhî, Majmua, Poem, Classical Turkish Literature*



Giriş

Mecmû'a (مجموعه); toplamak, bir araya getirmek, birleştirmek anlamlarına gelen cem' (جمع) kökünden yapılmış mecmu' (مجموع) kelimesinin ismi mef'ûl vezninde müennesidir. Mecmu' kelimesi bu anlamıyla Kur'an-ı Kerim Hud Suresi 103. ayette geçmektedir¹ (İsfahani, 2012, s. 240).

Muhteva açısından pek çok çeşidi olan mecmû'alarından biri de şiir mecmû'alarıdır. Bunlar, Klasik Türk Edebiyatı'nın önemli kaynakları arasında yer alırlar. Şiir mecmû'aları, bilinen kaynaklarda ismine rastlanmayan şairlerden haberdar olmamıza imkân sağlamaktadır.

Birçok şairin bir kısım şiirlerinin, divanlarının nüshaları dışında farklı eserlerde ya da şiir mecmû'alarında bulunmasının başlıca sebepleri şunlardır:

a- Pek çok şair, divanını oluştururken beğendiği şiirlerini divanına almış bazı şiirlerini ise almak istememiş olabilir.

b- Bazı şairlerin divanları ise ölümlerinden sonra tertip edildiği için divanları tertip edenler, zaman zaman bazı şiirleri almayı unutmuş olmalıdırlar.

Şiir mecmû'aları taranarak bazı şairlerin kaybolan divanları halen oluşturulmaya devam edilmektedir. Pek çok şairin ise divanında olmayan fakat mecmû'alarda rastlanan şiirleri çeşitli çalışmalarla gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda şiir mecmû'aları edebiyat tarihinde büyük bir boşluğu doldurmaktadır.

Bu araştırmada, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı MC_Yz_K_0168 numaralı mecmû'ada Kilisli Rûhî'ye ait "Rûhî" mahlaslı şiirler üzerinde duruldu ve bu şiirlerin transkripsiyon alfabesine aktarımı yapıldı.

Kilisli Rûhî'nin Hayatı

Kilisli Rûhî'nin asıl adı Mustafadır. (Çınarcı, 2007, s. 63) Kilis'te 1133/1720-1721 yılında doğmuştur. Kilis'te yetişen âlimler silsilesinin öncüsü sayılan Çekmecelizâde Hacı Mustafa Efendi'den ilim tahsil etmiştir. Ardından Güllü Medresesi'nde ders vermeye başlamıştır. Zamanında ilgi gören ve o yıllarda bir ilim sayılan remil konusunda da ihtisas sahibidir. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazmıştır. Buradan onun bu üç dile hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Rûhî'nin edebî şöhreti kendisine başka memleketlerden pek çok dost kazandırmıştır. Hatta devrin önemli şairlerinden Zatî (Süleyman Efendi) ile dost olduğu bilinmektedir. Edebî hayatında lâtifeyi, cinaslı ve nekrelî sözleri çok seven Rûhî, ilim ve edebiyat cihanında parlak bir ömür sürmüştür (Kilisli Kadri, 1932, s.153-154).

¹ Kur'an-ı Kerim Hud Suresi, 11/103: "ذلك يوم مجموع له الناس" "Bugün, insanların Kendisi için toplandığı bir gündür."

Rûhî'nin hayatı hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Rûhu'ş-Şurûh adlı eserinin "sebeb-i te'lîf" kısmında hayatına dâir bazı ipuçları vermiştir. Fakat bunlar biyografik malumatlardan ziyâde çektiği sıkıntıları anlatmak için söylemiş olduğu sözlerdir. (Ün, 2007, s. xiii) Doğduğu yer olan Kilis'te 1212/1797-98 senesinde vefat etmiştir. Vefatının ardından Surûrî şu tarihi düşmüştür:

"*Cihândan Mustafa Rûhî Efendi göçdü cennete. 1214.*" (Çınarcı, 2007, s. 63) Vefâtına Hâkî-i Kadîm tarafından söylenmiş olan ve mezar taşına yazılmış tarih manzumesi ise şöyledir:

"Âb-ı rûy-ı ser-firâz-ı şu'arâ
Ya'ni Hâcî Rûhî tâb-ı râyiha

İlmini fazlını beyândan âciz
Olsa hep hâme-i âlem mâdiha

Hükm-i Hâlık'la meşâm-ı cânı
Aldı ezhâr-ı ecelden râyiha

Yâ İlâhî! Fazl u lutfunla ola
Keff-i mîzânı sevâbı râciha

Hâki târihin de rızâ'en lillâh
Rûhi Efendi cânı için fâtiha" (Kilisli Kadri, 1932, s. 154).

Eserleri

Hemşehrisi olan Kilisli Kadri, *Ruhu'ş-Şuruh, Divan, Tabirname, İnşa ve Kuran-ı Kerim Havassı* adlı eserleri olduğu bilgisini vermiştir (Kilisli Kadri, 1932, s.154). Fakat günümüzde bu eserlerden yalnızca *Ruhu'ş-Şuruh* ve *İnşa* adlı eserlerine ulaşılmıştır.

a.Ruhu'ş-Şuruh:

Feridüddin Attar'ın *Pend-nâme* adlı eserinin 18. Asırda yazılmış mufassal bir şerhidir. Eserin dili ve tarzı klasik inşa kalıplarına uymaktadır. Eser edebî özelliklerine ilaveten tefsir, kelam, tasavvuf, astronomi, tıp, zooloji, botanik ve psikoloji bilim dallarına ait bilgiler de ihtiva etmektedir. Ayrıca eser, devrin cemiyet hayatı, inanış ve anlayışına dair mühim ipuçları vermektedir (Ün, 2007, s.xiii-xxvi). Eser Cumhur Ün tarafından doktora tezi olarak çalışılmıştır.

b. İnşa

Hasan Şener (2017), "*Kilisli Mustafa Rûhî'nin Bir Şiir Mecmûasındaki Gazelleri*" adlı makalesinde İnşa adlı eserin kendisi tarafından tespit edildiğini ve yayım aşamasında olduğunu belirtmiştir.

Diğer üç eserine ise henüz ulaşılamamış olsa da şiir mecmû'alarında Kilisli Rûhî'ye ait şiirler bulunmaktadır. Bir şiir mecmû'asında bulunan Kilisli Rûhî'ye ait şiirler ise çalışmamızda tanıtılacaktır.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Mc_Yz_K_0168 Numarada Kayıtlı Şiirler

Çalışmamızda tanıtılacak olan gazeller İBB Atatürk Kitaplığı Mc_Yz_K_0168 numarada kayıtlı bir mecmû'ada yer almaktadır. Kütüphane kayıtlarından edindiğimiz bilgilere göre 87 yk., bb st. ; 215x135, bb mm. çapında fiziksel niteliğe sahiptir. Sayfa kenarlarında hafif su lekesi vardır. 110 varaklı bu

mecmû'anın müstensihisi ve istinsah tarihi bilinmemektedir fakat mecmû'ada yer alan şairlerin yaşadığı yüzyıllar esas alındığında mecmû'anın 18. yy sonu 19. yy'ın başında yazıldığı tahmin ediyoruz.

Söz konusu mecmû'ada "Rûhi" mahlası ile yazılmış sekiz adet şiir vardır. Bu şiirler mecmû'anın 8a, 8b, 9a, 10b, 42a, 62a varaklarda; 13, 15, 16, 18, 19, 24, 114, 185 numarada bulunmaktadır. Bu sekiz şiirden 8a, 10b, 42a varaklarında bulunan 13, 24 ve 114 numaralı şiirler başlıksız, geriye kalan beş şiir ise *Kilisli Rûhî* başlığı altında yazılmıştır. Başlıksız şiirlerden 8a/13 numaralı şiir Rıf'at mahlaslı şairin Rûhî'nin gazeline yazdığı tahmistir. 10b/24 numaralı başlıksız şiir ise Rûhî mahlasıyla yazılmıştır fakat nisbesi verilmemiştir.

Kilisli Rûhî başlığı altında yazılan şiirlerden 8b/16. ve 42a/ 114 numaralı gazellerin Bağdatlı Rûhî'ye ait olduğu tespit edilmiştir. Gazellerin matla ve makta beyitleri şöyledir:

- [8b/16] 1. O şūhuñ naħl-i ƣaddin medħ iden dil meyve-i ter yer
Sözün taħlîd iden tūti dehen vaşfında sūkker yer
5. Firâkı niğmetin ol şâh-ı hüsnüñ yerse ger ağyâr
Vişâli ni' metin **Rûhî** gibi bir 'abd-i kemter yer (Ak, 2001, s. 586)
- [42a/114] 1. Halka kîn eyleme var ise belâğat sende
Seni zem ideni sen medħile kıl şermende
5. Sâkin-i künc-i tevekkül olğör ey **Rûhî**
Nefs için 'ârif olan câhile olmaz bende (Ak,2001, s. 976)

Bahsi geçen 42a/114 numaralı gazel; Hasan Şener (2017), "*Kilisli Mustafa Rûhî'nin Bir Şiir Mecmûasındaki Gazelleri*" adlı makalesinde Kilisli Rûhî'ye atfedilmiştir. Ancak incelemelerimiz sonucunda bu şiirin Bağdatlı Rûhî Divanı 1017. Numaralı gazel (Ak, 2001, s. 976) olarak kayıtlı olduğu tespit edilmiştir. Bu durum diğer şiirlerinde Bağdatlı Rûhî'ye ait olabileceği şüphesi uyandırdığından Bağdatlı Rûhî'nin basılı divanını inceledik fakat söz konusu olan şiirlere rastlayamadık. Ayrıca Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü'nde (<http://teis.yesevi.edu.tr/arama>) kayıtlı Rûhî mahlaslı otuzdan fazla şairi araştırdık. Şairlerin kahir ekseriyetinin divanı günümüze ulaşmamıştır. Ulaşabildiğimiz divanlarda ise bahsi geçen şiirler bulunmamaktadır.

Böylelikle şiirler Kilisli Rûhî başlığının bulunması ve M. Fatih Köksal'ın "*Kaldı ki mecmû'alara, buradaki kayıtlara güvenmekten başka çaremiz de yoktur. Zira mecmû'alara hep şüpheyle baktığımız takdirde diğer yazmalara, söz gelimi dîvân nüshalarına da aynı kuşkuyla yaklaşmaktan bizi ne alıkoyacaktır?*" (Köksal, 2013, s. 326-327) sözünü referans alarak, manzumelerin Kilisli Rûhî'ye ait olduğu konusunda karar kılmış bulunmaktayız.

Mecmû'adaki Şiirlerin Vezin ve Kafiye Özellikleri

Çalışmada yer alan altı manzumenin dördü tahmis, biri gazel, biri ise muhammestir. Aruzun *mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün* kalıbıyla üç tahmis bir gazel, *fe'ilâtün/ fe'ilâtün/ fe'ilâtün/ fe'ilün* kalıbıyla bir tahmis, *fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilün* kalıbıyla ise bir muhammes kaleme alınmıştır.

Rûhî şiirlerinde mücedder (-k, -m, -t, -r, -â, -l, -n, -s); mürdef (-ûb, -ûy, -âh, -âz, -âb, -âr, -ân, -âm, -âb, -ât, -âl); müesses (-âye) ve mukayyed (-rk) kafiye kullanmıştır. Mürdef kafiye gazellerde ridf harfi ikisinde vav (و), dokuzunda elif (ل)dir.

Şiirlerde redifler ise –de, -a, -ından, -ımız, -mak için, bulmaz mı, -nın âşkına, bizim, -ın, vermez, -ıdır, bizdedir, -den, etme, biziz, -ıyız, oldum, -içre, -likde, itdim, amma, olsam şeklinde kullanılmıştır.

Metni incelerken Ahmet Ateş ile Atabey Kılıç'ın metin tenkidi ve metin neşri konusundaki tavsiyelerini göz önüne aldık (Ateş, 1942 s. 253-267; Kılıç, 2004 s. 331-345). Metinde geçen pek çok kelimenin farklı anlamları için alanın önemli sözlüklerinden yararlandık (Cebecioğlu, 2009; Şemseddin Sami, 2006). İBB Atatürk Kitaplığı Mc_Yz_K_0168 numaralı mecmû'ada bulunan Kilisli Rûhî'nin şiirleri aşağıda verilmiştir:

Şiirler

1.

fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilün

..-/ ..-/.../..-

- [8a] 1. Dil-leb-i teşne vişâline rehâ şoluyarak
Dest-i âgûşa getürdik biz anı kolluyarak
Şarılub dâyesi dāmânına bir yol bularak
Şeb-i vuşlatda bir âfet ile alt üst olarak
Câme-ḥ'âb içre uzandık yuvalandık yatdık
2. Bulunur nukre-i dūn niyyet-i ḥamd u kemde
Ola mâlik aña ehl-i kerem her demde
Germ-i bâzâr direm-i kıtlıgıdır bu demde
Bu zamân naqd-i sūḥan-ı rā' ic iken 'âlemde
Nice dilber ile bir ağız idüb aldandık
3. Şerer-i dehr-i hemân meyve-i hām olmağ-içün
Gül-i ruḥsârına tâbında gülâb olmağ-içün
Ġamze-i tenim mey-âlûde şafâ şunmağ-içün
Şerbet-i lezzet-i lâl-i lebiñi bulmağ-içün
Şanma sūziş ile dilde şeker kaynatdık
4. **Rıf'atâ** duḥter-i rez birde 'iffet içre
Āb-ı dil-cū gibi ğırbâl mürüvvet içre
Ḥâne-i meyhâne de fercâm meserret içre
Görüp ol âfet-i bâzâr-ı maḥabbet içre
Rûḥiyâ emti' a-ı ḥüsnüni aldık şandık

-2-

mefâ'îlün / mefâ'îlün / mefâ'îlün / mefâ'îlün

.---/.---/.---/.---

Ġazel-i ' Âbduġlâh Pâşâ Tahmis-i Ruġî-yi Kilisî

- [8b] 1. Olaydı mihre-i manzar sende ki âyîne sîne
Ne şüretler virirdi mihri görseñ mâh-ı pervîne
Yemîn eyler gören rûyîñ kitâbın ġaġ-ı müşkîne
Nesîm-i ayâġ ġüsnîñ ' arz iderse mülket-i ġîne
Ser-â-ser fırġa-ı âteş püristân hep gelür diye
2. ġarâm itdikce bu ġülşen-serâde ġâmet-i ġübîñ
Olur her serv-i ġadd-i ġayr-ı nür tarz-ı nev uslûbîñ
Dimişdir ' âşık-ı şâdıġları ol şûġ-ı mergûbîñ
Görüp ġâl-i siyâġın şaruşın rûyında maġbûbîñ
ġabeş sultânıdır ġüyâ oturmuş taġt-ı zerrîne
3. Uşûl-i nâzî çeşmüñ bahş idüb Cem' -i Cevâmi' den
Ferâġ-ı iltifâta ' özr ider men' -i Mevâni' den
ġıġup ġall-i rumûz ebrûlarıñ metn-i Tavâli' den
Ruġîñla mihr olunca imtiġân Şerġ-i Tavâli' den
Mümeyyizler didi ġüsnüñ sezâ-vâr oldu taġsîne
4. Gönül bi-ġayr iken reviş oldu ġün zülf-i şeb-bûya
Anı ' âşıküñ ġapâñıñ bir zamân bildirdi her sûya
Diriġ ol çeşm-i câzûbende seni bend itdi bir mûya
Geçerken ya' ni ġamzeñden eyleşdi dâm-ı ġiysûya
Giriftâr oldu murġ-ı ġâzırım çengâl-i şâhine
5. Hemîşe ' âdet itmiş **Rûġîyâ** cevri itmegi ol mâh
Bizi bir merd-i şâdıġ eyledi bu nükteden âġâġ
Nedir seyr ile o mestûr olan ġadr-i feraġ câġ
Evvel-i şâġ-ı ġüsn-i tîġ-i ġamzeñ olmayaydı âġ
Didi bilmez misin cellâd lâzımdır selâtime

-3-

mefā'īlün / mefā'īlün / mefā'īlün / mefā'īlün

.---/.---/.---/.---

Rūhī-yi Kilisī

- [9a] 1. Cebīn fersā olanlar ḥākiyāya pāye bulmaz mı
Felekde rütbe-i evc-i semāya māye bulmaz mı
2. Harīs bir meniş düşsün ḳocanıñ ḥırsı dünyāya
Meger ceys ecelden evvel u ḡāye ḡāye bulmaz mı
3. Gedāniñ şāh olan tıfl-ı dilin aglatmasun yoḡsa
Zuhūr-i ' izzet'ullah ol gedāya dāye bulmaz mı
4. Yanār tāb-ı ta' bla gerçi gerçi her gün ehl-i kesb amma
Kanā' at eyleyüp zād mesāye sāye bulmaz mı
5. Müdāvā-yı dil ḡamiñın için **Rūhī** seherlerde
Vārān-ı derd ehl-i dergāh devāye vāye bulmaz mı

-4-

mefā'īlün / mefā'lün / mefā'īlün / mefā'īlün

.---/.---/.---/.---

Ġazel-i Fuzulī Taḥmis-i Rūhī-yi Kilisī

- [9a] 1. Dilā āyīne-i veş şāf olmayan ' aks-i şor virmez
Anın-çün şām-ı ḡisū-yı bütān-ı seher virmez
' Aceb kim āh-ı ateşnākım ol şuḡa eser virmez
Baña bād-ı şabā ol serv-i gül-ruḡdan haber virmez
Açılmaz ḡonce-i baḡtum ümidüm naḡlī ber virmez

- [9b] 2. Firāḳıñ pūtesinde ḥısm u cānım gül-gürāz itme
Saña ḳaşr oldı maḡlab ḳışsa-ı hicri dirāz itme
Bu gülşende ecel ey ḡoncā-fem bu deñlü nāz itme
Gözümde mesken et hār-ı müjemden ihtirāz itme
Gül-i ḡandāna her dem ḡāra yār olmaḡ zarar virmez

3. Şayılmaz derd u firķāt olsa yüziñde biri iħşā
Her āhım dūd-ı çün berāber ĥasret eyledi peydā
Olup her ķaķre-i barān ġamdan iķün biñ deryā
Döküp ġözyaşıım sensiz helāküm isterem ammā
Ecel peykine seyl-i eşk girdābı ġüzer virmez
4. Gel ey hercāī her cāye şabā tek sū-be-sū esme
Cefā-cūlık yarāşmaz sen şāh-ı ĥübāna bu resme
Ciger ĥūn çekerdin nāzeniñ ebrūlaruñ vesme
Eger cān almak istersen tenümden tıġuñı kesme
Ki pejmürde nihāle vermeyince şı semer virmez
5. Felek dolabuñ evvel döndür çeşmüñ şarābından
Dilerse saña bir ġün gösterir şoñra ĥicābından
Ĥazer kıll deħriñ ĥāşılı şevāb u tābından
Ĥıyās et şem‘den vehm itme çarĥuñ inķilābından
O kim baş almaġa ķaşd itmeyince tāc-ı zer virmez
6. Nedenlü şehr-i çarĥ ġaddār olsa gec reftār
Virir her şāmıñ encāmında bir ĥurşid-i pür-envār
Cefā-yı müstevcib zevk u şafādur eyleme inkār
Belā zımnında rahat olduġıñ ĥalka ider izĥār
Felek bī-hüde ĥār-ı ĥuşġden ġül-berg-i ter virmez
7. ‘ Aceb ‘ ibret-i nümādır **Rūĥiyā** āyine-i devrān
Ĥired dökünde ‘ ācizdir nedenlü eylese im‘ ān
Görenler germ u serd rüzigārı böyledir her an
Fuzūlī deħrden kām almak olmaz olmadan giryān
Şadef şı almayınca ebr-ı nisāndan ġüher virmez

-5-

fā ‘ ilā tūn fā ‘ ilā tūn fā ‘ ilā tūn fā ‘ ilūn

-.--/-.--/-.--/-.--

Rūĥī

Bu ġün on dōrt ġün oldu ġörmedim ey māh seni
Ey efendim bize gel bu ġice aĥşamlayalım

- [10b] 1. Sâkiyâ mey şun bize yâr-i Hüdâ'nuñ 'aşkına
Sürelim zevk-i Muḥammed Muştafâ'nuñ 'aşkına
İdelim 'işret 'Aliyyü'l-Murtażâ'nuñ 'aşkına
Nüş idelim Ḥasan ḥulku'r-Rızâ'nuñ 'aşkına
Cüş idelim şâh-ı Hüseyin-i Kerbelâ'nuñ 'aşkına
2. Çün cihânda her zamân bir 'âşıkun devrânıdur
Rehberimiz ḥâliyâ iki cihânuñ cânıdur
Pîrimiz sulţânımız luţf u 'inâyet kânıdur
Bâde-i cām-ı maḥabbet mü'miniñ imânıdur
Sâkiyâ ṭoldır 'Ali Zeyne'l-'Abâ'nuñ 'aşkına
3. Çünkü bildik aşlımız kim evvel u âḥir bizüz
İbtidâyuz intihâyuz bâtın u zâhir bizüz
Her neye baḫsaḫ cemâl-i ḥazrete nâzır bizüz
Sâkiyâ mey şun bize zerrin ile Bâkır bizüz
Şâh Muḥammed Bâkır ol kân u vefânun 'aşkına
4. Nüh felek câr 'anâşırdur bizüm ḥuddâmımız
Cem'imizdir cur'amız her gün bizim bayramımız
Cümle eşyâ yâd ider gice gündüz nâmımız
Sâkiyâ mey şun bize tâ şubḥ olunca şâmımız
Şâh Ca'fer ma'den-i şıdḫ-ı şafânun 'aşkına
5. Ol biziz kim varlığımızla ṭolı kevn-i mekân
Gâhi zâhir oluruz gâh ideriz sırr-ı nihân
Aşlımız arzû kılanlar cümle zerâh-ı cihân
Bâde-i güllüni ṭoldır sâkiyâ şun tâze cām
Şâh İmâm Mûsâ-yı Kâzım Pîr 'Aṭâ'nuñ 'aşkına
- [11a]
6. Nüh felek arz u semâ her taraf seyrân bizim
Evvel u âḥir 'âlem içre nâm eyle nişân bizim
Bunca bu kâinâtin ḥükmüne fermân bizim
Sâkiyâ mey şun bize dem bizim devrân bizim
Şâh İmâm Mûsâ Radiyallah 'Aṭâ'nuñ 'aşkına
7. Mazhar-ı luţf u Ḥudâyız bizdedir 'ilm u ezel
On sekiz biñ 'âleme irer eger uzatsaḫ el

‘ Ālim u ‘ āmil biziz kim bizdedir ‘ ilm u ‘ amel
Sākīyā mey şun bize biz mest-i elest-i lem-yezel
Şāh İmām Meḥmed Takī Şemsü'd-Duḥā'nuñ ‘ aşkına

8. Kenz-i ‘ arşuñ biñbir sırr-ı Kur‘ ān bizdedir
Çeşme-i ḥayvān biziz kim her derde dermāñ bizdedir
Baḥr-ı ‘ Ummānız ḳamu dürr ile mercān bizdedir
Sākīyā mey şun bize şimdi devrān bizdedir
Şāh Meḥmeddir Takī Bedrū'd-Dücā'nuñ ‘ aşkına

9. Ehl-i imān bizdedir biz müminiñ imānıyuz
Münkiriñ inkāriyız hem yezīd tūfānıyuz
Cümle cismiñ cānıyız hem cānlarıñ cānlarıyuz
Sākīyā mey şun bize biz ‘ ālemiñ sulṫānıyuz
Şāh Ḥasan ‘ askeriyüz Sāḥib livānuñ ‘ aşkına

10. Bizdedir miftāḥ-ı ḡaybī bizde olur fetḥ-i bāb
Dem-be-dem kesb-i ziyā-yı bizden alur Aftāb
Ḳılmışız levm-i nazār kim bizdedir Ümmü'l-Kitāb
Şākīya mey şun bize tā şubḥa dek cām-ı şarāb
Şah Muḥammed Mehdi-i şāḥib zamānuñ ‘ aşkına

11. **Rūḥiyüz** biz her nesnenin aşı birüz kim şeş-i cihāt
Tā ezelden hem biz oldıḳ cemāle zerāt-ı z‘ āt
‘ Azam-ı esmā biziz kim bizde bulunur nūr-ı zāt
Şākīyā mey şun bize tā şubḥa dek cām-ı ḥayāt
Şākīya şun Zü'l-celāl-i Kibriyā'nuñ ‘ aşkına

Mim

-6-

mefā‘īlün / mefā‘īlün / mefā‘īlün / mefā‘īlün

.---/---/---/---

Ġazel-i ‘ Avnī Taḥmīs-i Rūḥi-yi Kilisī

[62a] 1. Perīşan oldı ḥālim neyleyim kim bī-nizām oldum
Düşüp ḳayd-ı ‘ iyāl ile ḡarīḳ-i baḥr-ı vām oldum
Siñenden baḡlu bir divāne-veş zencīr-i ām oldum
Tezevvüc ḳaşdıñ itdim ey dirīḡā şād-kām oldum
Taḳıldı boynuma tuz ṫorbası rüsvā-yı ḡām oldum

2. Hâyâl-i ârzü-yı dilber ile halkâ-yı zenlikde
Geçirmişdim nice eyyâm-ı şîrîn-i küh-kenlikde
Ferh-ı murğı nezâket kollarur iken çimenlikde
Dirîgâ başım âzâde iken şâg u esenlikde
Hevâ-yı germe uydum esîr-i bend-‘âm oldum
3. Dirîgâ bulmadım olunca derdin şöra derk itdim
Hülâşa çâre bilmem baş belâsın katı berk itdim
‘Aceb sıkletde koydım penbe-i kerîmi ferk [itdim]
Kanı ol zevk ü şevk u şöhet-i yârâmı terk itdim
Dirîgâ bir mülevves-âm beni mühmel-i cüdâm oldum
4. Ezel baş üzre koymâm var idi mânend-i fes amma
Melâhat tûşisini söyletirdim der-kafe amma
Benim şoytârı kibrim bilmez idi pîş u pes amma
Te‘ehhül-i nişf-ı dîn olduğına kıldım heves amma
Zebûn oldum zen-i dehre dilâ şimdi temâm oldum
5. Tecerrüdlükde **Rûhî** bû-yı râhat pir-şâl olsam
Te‘ehhül eyleyüp şâh olmadan kemter gülâm olsam
Felekde er gibi erken gezüp nâil mezâm olsam
Cenâbetden kaçup gâmlar çekerdim ihtilâm olsam
Cünûnlar zümresine ‘**Avniyâ** şimdi imâm oldum

Sonuç

18. yüzyıl şairlerinden olan Kilisli Rûhî'nin (d. 1720-21 - ö. 1797-1798) divanı henüz günümüze ulaşmamıştır. Divanı olmayan bazı şairlerin bir kısım şiirlerine şiir mecmuaları vasıtasıyla ulaşılabildiğinden bahsetmiştik. Bizde İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Mc_Yz_K_0168 numarada kayıtlı bir şiir mecmuasında Kilisli Rûhî'nin şimdiye kadar bilinmeyen bir gazel, bir muhammes, dördü tahmis olan altı şiirini tespit ettik. Bu dört tahmisten biri Rıf'at mahlaslı şairin Rûhî'nin gazeline yapmış olduğu tahmistir. Diğer üç tahmis ise Abdullah Paşa, Fuzûlî ve Avnî'nin gazellerine Rûhî'nin yapmış olduğu tahmislerdir. Mecmû'ada bulunan Kilisli Rûhî'ye ait olan tek gazel Kilisli Rûhî başlığı altında, muhammes ise başlıksız yazılmıştır.

Çalışmamızda yer alan altı manzumenin dördü aruzun *mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün* kalıbıyla, gazel *fe'ilâtün/ fe'ilâtün/ fe'ilâtün/ fe'ilün* kalıbıyla, muhammes ise *fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. Şiirlerinden hareketle Kilisli Rûhî'nin güçlü bir şair olduğu anlaşılmaktadır. Divan mazmunlarını başarılı bir şekilde çokça kullanmıştır.

Çalışmada, şiir mecmualarının, Türk Edebiyatının kaynakları yönünden ne kadar önemli olduğu vurgulandı. Kilisli Rûhî'nin hayatı ve eserleri hakkında kayda değer bilgiler verildi. Kilisli Rûhî'ye ait

olduğunu tespit ettiğimiz şiirler, transkripsiyon alfabesine aktarıldı. Bu şiirler, şairin edebî kişiliği hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı

Yazarlar makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan eder.

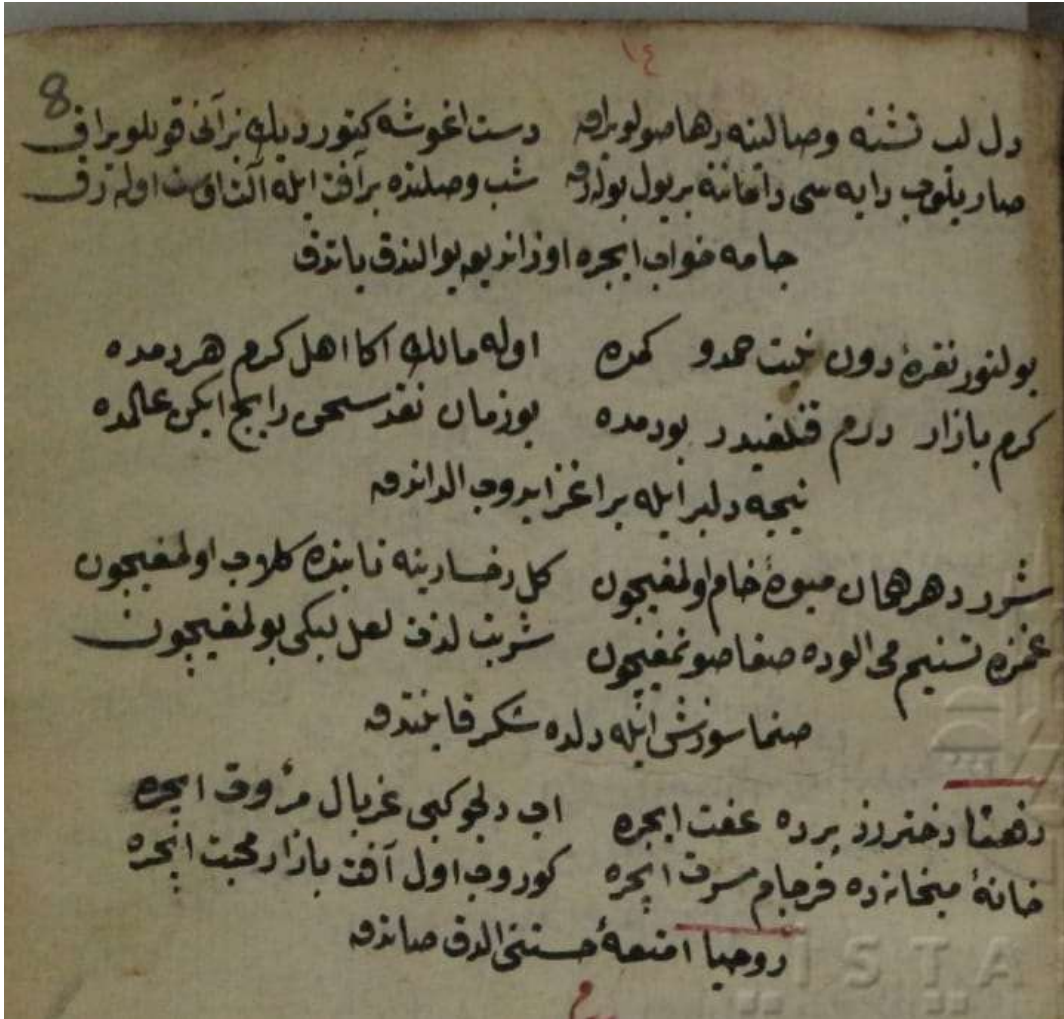
Çıkar Çatışması Beyanı

Makale yazarları aralarında herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.



Ekler

8a



فراقك بونه سندن جسم و جانم كل كذا نيمه سكا قصر اولري مطلب قصه همي روزانه
 بو كوشنده اهل اي غنجه فم ابود كلونار نيمه كوزم سكا اين خار مفرقن اخترازانيمه
 كل خندان هم دم خاره بار اولوم ضرر و ميز
 صابن زرد و فرق اولوم نور سكون ريگه صا هاهم رودی چون بار صبر ایلدی پیدا
 اولوب هر طرف باران غمگین بیخه بیله دریا دو کو با کوز باشی سندن هلو کم استرم اما
 اهل یکنینه سبل اشک کردی کدر و ميز
 کل ای هم جانی هم صبا نك سو اسمه جفا مولود باشم شش خوبانم پور سمه
 چکر خون جگر دن نازنین ابرو له و سمه از جان المعاشریک سندن بیغلی کسمه
 که پزیده نهاله و برینجه صوت و ميز
 فلك دولون اول روز پزیده چشمك شرايدن دياره ساكه ركون كوستر و صكره محاسندن
 خذرقيل دهلک حاصلی نواج و نایندن قاسم این شمعندن وهم اینجه چو فلك نقلد سندن
 او کیم باش الفه قصد این غنجه نایج زرو ميز
 نکلو بوسه هر جریغ خدار اولس کج رفتار و برده شامک انجامندن غرشدیر انوار
 جفا مستوجب زوق و صفاد را بله انکار بلا ضمیمه راحت اولد بقله خلم آید اظهار
 فلك پزوده خار خشکدن کلبرک زرو ميز
 عجب عرف نما در رو حیا اینجه دوران خرد دو کندن عاجز روز کل اولم امعل
 کوزنلکم و سرد روز کاری بولم دیر هاله و ضولی دهر دن کام الموم اولدین کریمان
 صدق صواب اینجه ابر بساندن کهر و ميز



بوکون اول در فکون اولی کوروم ای مانی ای اقدم بن کل بوکبی و تمامه لم
 ساقی صون بز بادق خندانک عشقم سوره لوزوق محمد طغانک عشقم
 ابع لم عشق علی رضانک عشقم نوش ابع لم حسن جلور صغانک عشقم
 جوش ابع لم شاه حبیب کرلوزنک عشقم
 چون جهانع هر زمان عاشقک هوزنید دهر بنر خانا ابکی جهانک جانیدر
 پیرز سرطاهر لطف و سخا کانبدر باره تمام فحش بو صندانک ابعانیدر
 ساقا طولدر عالی رس العبادک عشقم
 چونکه مملکه اصلد کیم اولو افرید انداز انتهاز باطن و ظاهر زرد
 هر نه یه باحق جمال حضرتک ناظرید ساقی صون بز رس ابع باقرید
 شاه محمد باقری اول کان و خانک عشقم
 نه فلک جاد عناصر در بز خدایم جعفر زریه نه هکون بزوم بر افر
 جمله اشیا با دایم بر کیم کوزر نامم ساقی صون بز تا صبح اولو نجه نامم
 شاه جعفر معدن صدق صغانک عشقم
 اول بز کیم وارغبیل طوی کون و مکان کاهی ظاهر اولوزر کاه ابر در نری زبان




Kaynakça

- Ak, C. (2001). Bağdatlı Rûhî Dîvânı Karşılaştırmalı Metin I. Uludağ Üniversitesi Yayınları.
- Ateş, A. (1942). Metin Tenkidi Hakkında. *Türkiyat mecmuası*. VII-VIII / 253-167.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Çınarcı, M. Nuri. (2007). *Şeyhülislâm Ârif Hikmet Beyin Tezkiretü's Şu'ârâsi ve Transkripsiyonlu Metni*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gürbüz, M. (2013b). Osmanlı şiirinin hazineleri: Mecmualar ve Cönkler çalıştayı. *Turkish Studies*, (811), 2907-2909.
- İBB Atatürk Kitaplığı MC_Yz_K_0168 Numaralı Mecmua, v. 1-110.
- İsen, Mustafa vd. (2021). Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. <http://teis.yesevi.edu.tr/arama>.
- İsfahanî, Ragıb-el İsfahani (2012). Müfredât (Çev. A. Güneş, M. Yolcu) Müfredât Kur'an kavramları Sözlüğü. Çıra Yayınları.
- Kılıç, A. (2004). Günümüzde Metin Neşri ve Problemleri Üzerine Düşünceler. I. Kırşehir Kültür Araştırmaları Bilgi Şöleni, 8-10.
- Kilisli Kadri (1932). *Kilis Tarihi*. Burhaneddin Matbaası.
- Köksal M. F. (2013), Bâkî'nin Bilinmeyen Veda Gazeli ve Dîvânında Bulunmayan Bazı Şiirleri. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10, 319-330.
- Şemseddin Sami (2006). *Kâmûs-ı Türkî* (15.Baskı). Çağrı Yayınları.
- Şener, H. (2017). Kilisli Mustafa Rûhî'nin Bir Şiir Mecmûasında Tespit Edilen Gazelleri. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27(2), 43-52.
- Ün, C. (2007). *Kilisli Mustafa Rûhî Efendi'nin Rûhu's-Şurûh'u*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



GAGAVUZLARA TÜRKİYE TÜRKÇESİ ÖĞRETİMİ

 Nevzat ÖZKAN^a

Özet

Oğuz grubu Türk lehçelerinin batı kolunda yer alan Gagavuz Türkçesi pek çok bakımdan Balkan Türk ağızlarının bir uzantısı durumundadır. Ancak Gagavuzlar son iki yüz yıldır Bulgaristan, Rusya, Romanya, Yunanistan, Ukrayna gibi ülkelerin azınlığı durumunda yaşamışlar ve Gagavuz Türkçesi bir azınlık dili olarak bu ülkelerin resmi dilleriyle birlikte kullanım alanı bulmuştur. Bu sebeple, diğer Balkan Türk ağızlarının önemli bir bölümü gibi Gagavuz Türkçesi de başta söz varlığı ve söz dizimi olmak üzere hemen her alanda kendine has özellikler kazanmış görünmektedir. Dolayısıyla Gagavuz Türkçesinin anadili ve yabancı dil olarak öğretimi de Gagavuzlara Türkiye Türkçesi başta olmak üzere diğer Türk dili kollarının öğretimi de farklı yöntem ve teknikler gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gagavuz Türkçesi, Türkiye Türkçesi öğretimi, söz varlığı, fonetik, sentaks



TEACHING TURKISH TO THE GAGAUZS

Abstract

Gagauz Turkish, which belongs to the western branch, the Oghuz group of Turkic languages can be regarded as the extension of Balkan Turkic dialects in many aspects. However, the Gagauz have lived as a minority group in the countries including Bulgaria, Russia, Romania, Greece and Ukraina for the last two centuries. As a result, Gagauz Turkish has been spoken along with the official languages in these countries. For this reason, Gagauz Turkish, like most of the other Balkan Turkic dialects, seems to have acquired idiosyncratic characteristics, primarily concerning lexicology and syntax. Thus, both teaching Gagauz Turkish as a first and foreign language and teaching Turkic languages, particularly Turkish, to the Gagauz require different methods and techniques.

Keywords: Gagauz Turkish, Turkey Turkish teaching, lexicology, phonetics, syntax



Giriş

Türk lehçe ve şivelerini tasnif eden araştırmacıların tamamı Gagavuz Türkçesini Oğuz grubu Türk lehçelerinin batı koluna dâhil ederler. (Tekin 1989: 141-168) Azerbaycan, Türkmen ve Türkiye Türkçesiyle aynı grupta yer alan Gagavuz Türkçesi özellikle Balkan Türk ağızlarıyla yakın bir ilişki içindedir (Özkan 1996, s. 36-39).

^a Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, nevzat100@gmail.com

Makale Geliş Tarihi: 11.08.2021, Makale Kabul Tarihi: 27.08.2021

Baskakov'a göre, Gagavuzların diğer Oğuz grubu Türk topluluklarından yüzyıllarca önce Balkanlar'a yayılmış ve yerleşmiş olmasından dolayı, Gagavuz Türkçesi, tarihî Türk dili kollarından Bulgar, Hazar, Peçenek, Uz Türkçeleriyle karışıp kaynaşmış, 14. yüzyılda bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra da bugünkü hâlini almıştır. (Baskakov 1952: 121-134; Baskakov 1960: 261-262)

İlk yazılı belgeleri 20. yüzyılın başlarına kadar uzanan ancak 1947'de yazı dili hâline gelen Gagavuz Türkçesi (Özkan 2010b: 173-179), bugün Gagavuz Yeri'nde Rusça ve Moldovanca ile birlikte resmî dil olarak kullanılmaktadır (Gagauz Yerin Temel Kanonu 1988: 8). Ayrıca bugünkü Romanya, Bulgaristan, Yunanistan, Ukrayna, hatta Kazakistan'da azınlık dili olarak yaşatılmaya çalışılmaktadır.

Doğu Avrupa topluluğu olan Gagavuzlar, en eski dönemlerden beri bir azınlık grubu olarak yaşamışlar, kendi ana dillerinin yanında Bulgarca, Rusça, Romence, Yunanca gibi dilleri de kullanmışlardır. Hatta resmî dilin yanında ikinci bir dil olarak kullanmak durumunda kaldıkları Gagavuz Türkçesini ancak kendi aralarında ve sınırlı bir alanda yaşatabilmişler, eğitimlerini başka dillerde almışlar ve her türlü sosyal etkinliği dâhil oldukları statükonun dayattığı dillerle sürdürmüşlerdir (Özkan 2010a, s. 605-615).

Oğuz grubu Türk lehçelerinden getirdiği özellikler yanında, Gagavuz Türkçesi dinî, sosyal ve kültürel ilişkiler sebebiyle özellikle Bulgarca, Rusça, Romence ve Yunancadan etkilenmiştir. Gagavuzların Müslüman Osmanlı Türkleriyle yüzyıllarca yan yana yaşamalarından dolayı da bu kaynak üzerinden çok sayıda Arapça ve Farsça kelime Gagavuz Türkçesine girmiştir. Ancak Arapça ve Farsça kelimelerin telaffuzları Balkan Türk ağızlarıyla paralellikler arz eder.

Bu genel çerçevede içinde yer alan Gagavuz Türkçesini ana dili olarak kullanan birine Türkiye Türkçesini öğretmek için göz önüne alınacak başlıca hususlar şunlar olmalıdır.

1. Ses bilgisi ve yazım özellikleri

Oğuz grubu Türk lehçelerinin Batı kolunu oluşturan ve Balkan Türk ağızlarıyla büyük benzerlikler taşıyan Gagavuz Türkçesi, 1993 yılından beri Latin esaslı bir alfabe ile yazılmaktadır. (Pravila Orfografii i Punktuatsii Gagauzkogo Yazıka 1994, s. 6) Son yapılan bazı değişikliklerle Gagavuz alfabesi şöyle düzenlenmiştir:

Aa, ä, Bb, Cc, Çç, Dd, Ee, ê, Ff, Gg, Hh, Iı, İi, Jj, Kk, Ll, Mm, Nn, Oo, Öö, Pp, Rr, Ss, Şş, Tt, Tt, Uu, Üü, Vv, Yy, Zz. (Gagauz Dilinin Orfografik Laflı 1997: 5)

Ayrıca 1993 yılında kabul edilen alfabede ödünç kelimelerde görülen *Xx, Ww, Qq, Ââ, Ğğ* harflerinin korunacağı belirtilmektedir. (Pravila Orfografii i Punktuatsii Gagauzkogo Yazıka 1994: 9)

Görüldüğü gibi Gagavuz alfabesinde Türkiye Türkçesiyle ortak olan sesler için aynı işaretler belirlenmiştir.

Farklılıkları ise şöyle sıralayabiliriz:

1.1. Ünlüler

Türkiye Türkçesinde kullanılan sekiz temel ünlü dışında, Gagavuz Türkçesinde, diğer Türk lehçelerinde de yaygın olarak görülen *ä* (açık e) ve 14.-17. yüzyıllar arasında Bulgarcadan girdiği iddia edilen *ê* ünlüleri de kullanılır (Valentino 1991).

Bu iki ünlüden *ä*, *a-e* arası bir söyleyişe sahiptir. *ê* ise Türkçe kelimelerde *e-ı* arası söylenir, Rusça alınma sözlerde ise *э* (Fransızcadaki *ê*) yerine kullanılır.

Önses ünlüsü olarak *e*, Rusçanın etkisiyle *y+* protezi alarak *ye-* biçiminde söylenir: *eş* yazılır *yeş* okunur.

Önseste *o*, *ö* geniş yuvarlak ünlüleri Kıpçak Türkçesinin etkisiyle yarı dar olarak ^uo, ^üö şeklinde söylenir: ^uorda, ^üördek gibi.

Gagavuz Türkçesi aslı, korunan ve ses değişimleri ile ortaya çıkmış çok sayıda uzun ünlü barındırır. Türkiye Türkçesinde bulunmayan aslı uzunluklar, *aaç*, *aaç-*, *aaçlık* 'açlık', *aad*, *aara*, *aara-*, *aard*, *aaz*, *baarişlik*, *gaarga*, *kaar*, *kaaz*, *saarar-*, *yaala-*; *geeri*; *boorç*, *booz*, *koor*, *koorun-*, *moor*, *toomruk*, *tooz*; *köör*, *köösä*; *uulu-*; *süütlen* gibi kelimelerde görülür. Ayrıca Arapça ve Farsça kelimelerde görülen uzunluklar da aynı şekilde çift ünlüyle gösterilir: *aalem*, *taaze* vb.¹

1.2. Ünsüzler

Gagavuz Türkçesinde yer alan ünsüzlerden sadece ikisi Türkiye Türkçesiyle farklılık arz eder. Bunlardan birincisi Türkiye Türkçesinde de giderek kullanımdan düşen *ğ* ünsüzüdür. Gagavuz Türkçesinde bu ünsüzün yerine ünlü çift yazılmaktadır: *baa*, *daa*, *kulaam* vb.

Farklılık arz eden ikinci ünsüz ise sadece Rusça ve Romence üzerinden gelen kelimeler için kullanılan *ț* ünsüzüdür: *țar* 'çar' *țigara* 'sigara' vb.

1.3. Ses olayları

Gagavuz Türkçesi, ses düzeni bakımından Oğuz grubu Türk lehçelerinin temel özelliklerini taşır. Ünlü ve ünsüz değişimleri herhangi bir Anadolu ağzından çok farklı şekilde ve yoğunlukta değildir. Balkan Türk ağzlarının ses özellikleri ile olan paralelliklerinin daha ileri boyutlarda olduğu söylenebilir. Bu bakımdan ön seste *h-* ünsüzünün düşürülmesi çok karakteristiktir.

1.3.1. ğ düşmesi: Gagavuz Türkçesinde kaybolan *ğ* ünsüzü iki ünlü arasında düşünce ikincil uzun ünlü ortaya çıkar: *aalamaa* < ağlamak, *badaşmaa* < bağdaşmak, *buaz* < boğaz, *çiinemää* < çiğnemek, *dooru* < doğru, *olak* < oğlak, *oul* < oğul, *üürenmää* < öğrenmek.

1.3.2. h düşmesi: Ön, iç ve son seste görülen *h* düşmesi, en yaygın ünsüz düşmelerinden biridir. Önses *h-* düşmesi *e* ünlüsü yanında olursa başta *i ~ y* arası bir ses türer. Fakat bu yazıda gösterilmez,

¹ Bu yazıda geçen Gagavuz Türkçesine ait örnekler aksi belirtilmedikçe Nevzat ÖZKAN, *Gagavuz Türkçesi Grameri*, (1996, TDK yay., Ankara) adlı eserden alınmıştır.

sadece konuşmada görülür. *h* ünsüz düşmesi ön seste uzamaya yol açmaz. Ancak iç ve son seste *h* ünlüleşmesi komşu ünlüyü ikizleştirebilir.

1.3.2.1. Ön seste *h*- düşmesi: *a, e, i, o* ve *ö* ünlüleri yanında yaygındır.

a ünlüsü yanında: *aber* < Ar haber, *afta* < TT hafta < Far hefte, *aklı* < Ar hakk+lı, *alka* < Ar halka, *amur* TT hamur < Ar hamîr, *amutlu* < hamutlu, *angısı* < hangisi, *arcamaa* < harcamak, *ardal* < hardal, *arman* < TT harman < Far hîrmen, *aset* < Ar hased, *asır* TT hasır < Ar hasîr, *aşış* < Ar hâşhâş, *aşlak* < haşlak “kaynar”, *aydamaa* < haydamak ‘sürmek’, *ayın* < Ar hâ’in, *aykırma* < haykırma, *azırlamaa* < Ar hâzir+la, *taa* < taha ‘daha’.

e ünlüsü yanında: *enez* < Far henüz, *ergele* < Far hergele, *erif* < TT herif < Ar harif, *esap* < Ar hesâb.

Diğer ünlüler yanında: *izmet* < Ar hizmet, *oşaf* < TT hoşaf < Far hoşâb, *üük* < höyük.

Ünsüz yanında: *ristoz* < Yun hristos.

1.3.2.2. İç seste *-h-* düşmesi: *anatar* < TT anahtar < Yun anoikter, *masuz* < Ar mahsus, *pelivan* < Far pehlivan, *sabaalân* < Ar sabâh+leyin.

1.3.2.3. Son seste *-h* düşmesi: *evalla* < iyi + Ar vallahi, *metet* < Ar medh+et- *seftü* < TT siftah < Ar istiftâh.

1.3.3. *v* düşmesi: *v* sızıcı ünsüzü genellikle *u* dar yuvarlak ünlüsü yanında düşerek *au* ve *ua* alçalan ve yükselen ikiz ünlüleri (diphtonge) ortaya çıkarır. *v* düşmesi sadece iç seste görülür, ön ve son seste yoktur. Ünlü uzamasına yol açmaz: *auç*, *audamaa*, *aurt*, *daul*, *kauk*, *kaun*, *kaurma*, *kaurmaa*, *kauşmaa*, *kuan*, *mâuladı*, *saurmaa*, *saurtmaa*, *sauşma*, *tauk*.

1.3.4. *-nl-* > *-nn-* benzeşmesi: *-n* ünsüzüyle biten kelime kök ve gövdelerine getirilen *-lA-* isimden fiil, *+ll*, *+llk* isimden isim yapma ekleri ve *+lAr* çokluk ekinin *-l-* sesi son sesteki *-n* ünsüzüyle benzeşir: *annadmaa*, *innemää*, *yannatmaa*; *ekinni*, *kannı*; *aydınnık*, *derinnik*, *karannık*, *keskinnik*; *aarasinnar*, *bunnar*, *dannar*, *onnar*, *yannış*.

1.3.5. *-ml-* > *-mn-* benzeşmesi: *m* ünsüzü kendisinden sonra gelen *l* ünsüzünü kendisi gibi bir geniz ünsüzü olan *n* ünsüzüne dönüştürmektedir. *-nl-* > *-mn-* tam benzeşmesi görülen eklerde, *-ml-* > *-mn-* yarı benzeşmesi de görülür.

damna, *emnemää* < yemlemek, *selänneme*; *gamnu*, *giimni lâzımnı*; *kumnuk*, *ölümnük ruba*, *dilimnär*, *kimnär*, *kurşumnar*.

-ml- > *-mn-* benzeşmesi, *ile* edatının 1. teklik şahıs zamirine geldiği durumlarda da görülür: *benimnän* < benim+ile+n.

1.4. Vurgu

Gagavuz Türkçesinde vurgu, Oğuz grubu Türk şiveleri ve özellikle Türkiye Türkçesi ile Slav dilleri arasında kalmıştır (Zajaczkowski 1966: 17). Türkçede, asıl vurgusu sonda olan kelimelerin, başta da ikinci

derecede bir vurgu taşıdıkları bilinmektedir. Sayısı giderek artan Rusça kökenli kelimelerdeki vurgu düzeni, Türkçe kelimelerde bulunan ikinci derecedeki, ilk hece vurgusunu son heceye göre biraz daha güçlendirmiştir: *baca, gaarga, gene, kavak, kopça, kösä, pençerä, soba, turna, terzi, çanta*

2. Şekil Bilgisi

Gagavuz Türkçesinin şekil özellikleri Türkiye Türkçesi yazı dilinden çok farklı değildir. Ancak Rusçadan alınma cinsiyet eki *+(y)ka* eki Türkiye Türkçesine yabancıdır.

2.1. *+(y)ka*

Slav dillerinden, muhtemelen Bulgarcadan alınan bu ek Türkçede sıfatlarla ifade edilen dişilik özelliğini bildirir. Büyük ünlü uyumuna uymaz ve vurgusuzdur.

aaretka “ahretlik kızkardeş”, *acıyka-malim* “hacı annem”, *Beşalmalyka* “Beşalmalı kadın”, *Gagauzka* “Gagavuz kadın”, *ihitärka* “ihtiyar kadın”, *izmetçiyka* “kadın hizmetçi”, *kafadarka* “kız arkadaş”, *karı çorbacıyka* “kadın patron, kız solistka, *kurtka* “dişi kurt”, *saabiyka* “kadın patron”, *tayka* “dayı, anne akrabası”, *ürediciyka* “bayan öğretmen”.

2.2. *+Cik*

Diğer Balkan Türk ağızları gibi Gagavuz Türkçesinde de çok işlek olan bu ekin başlıca fonksiyonları isimden küçültme ve sevgi ifade eden isimler yapmaktır: *hayvancık, oracık, parçacık; bir şeycik, derecik, incecik, mavicik; gölcük, kürtüncük; tarafçık; şiritçik; yavrucuk*.

2.3. Hâl ekleri arasındaki görev değişikliği

Hâl eklerinin büyük bir bölümü Gagavuz Türkçesinde, Türkiye Türkçesindekinden farklı fonksiyonlarda kullanılmaktadır. Ancak ekler morfonemik olarak tümüyle aynıdır. Bu tür görev değişikliği görülen başlıca hâl ekleri şunlardır:

2.3.1. Yönelme hâli yerine yükleme hâli

Komşu dar ünlülerin ve yarı ünlü *y* ünsüzünün darlaştırma etkisiyle ortaya çıktığını düşündüğümüz bir görev değişikliğidir.

Bak sän budalayı. / Bak sen budalaya.

İnanma zenginneri. / İnanma zenginlere.

Etiştılär onu. / Yetiştiler ona.

Neçin sän az bakêrsın kendi üstünü. / Niçin sen kendi üstüne az bakıyorsun.

2.3.2. Yükleme hâli yerine yönelme hâli

Çarşafıları ur ütüyey. / Ütüyü çarşafılara vur.

Tez giydirerlär onu eni urbalara / **Ona** yeni elbiseleri tez giydirirler.

Bırak düşünmä buna. / Bırak **bunu** düşünme.

Biz sizä konak edecez. / Biz **sizi** misafir edeceğiz.

2.3.3. Yönelme hâli yerine bulunma hâli

Pamuk gibi - Karcaaz uçêr, - Bizim eri - Suukta bular. / Küçük kar taneleri pamuk gibi uçuyor, bizim buraları soğuğa buluyor.

2.3.4. Çıkma hâli yerine bulunma hâli

Varaklıya pindi yolda geçâr bir maşınaya. / Varaklıya yoldan geçen bir otobüse bindi. Aaç sallanarmış kökündä nesä. / Nedense ağaç kökünden sallanmış.

2.3.5. Çıkma hâli yerine yönelme hâli

Sarmaşıpta öptü klanetçiyi terli anısına. / Sarılıp da klarnetçiyi alnından öptü. Ama vazgeçmedi aalamaa. / Ama ağlamaktan vazgeçmedi. Bän bıktım ona. / Ben ondan bıktım.

2.3.6. Bulunma hâli yerine ilgi hâli

Titiredi altınkı dudaa. / Alttaki dudağı titiredi. Öünkü kapudan. / Öndeki kapıdan.

2.3.7. Bulunma hâli yerine çıkma hâli

Ev yanından bir kan izi kalmış. / Ev yanında bir kan izi kalmış.

2.3.8. Yalın hâl yerine çıkma hâli

Babu kaçtan duumanız. / Nine doğum (tarihiniz) kaç. Yarım saatten kadar sora onu etişti bir taliga. / Yarım saat kadar sonra ona bir araba yetişt.

2.3.9. Yalın hâl yerine bulunma hâli

Çobannar kavalda çalarak kaldırırlar yola sürüyü. / Çobanlar kaval çalarak sürüyü yola kaldırırlar. Yapı içindä serindi. / Yapı içi serindi.

2.3.10. Yalın hâl yerine yönelme hâli

Ne o kadar burası insan etinä koktu. / Niye burada insan eti koktu. Tütünü kokar içerdä. / İçerde tütün kokar.

2.3.11. Vâsıta hâli yerine çıkma hâli

Kuyruumdan da iz brakêrım. / Kuyruğumla iz bırakırım. Üreciin dolu güldän. / Yüreğın dolu gülle. Çıbıktan örülü aul boyu. / Avlu boyu çubukla örülü.

2.3.12. Vasıta hâli yerine yönelme hâli

Evlenmiş bir sarfoşa. / Bir sarhoşla evlenmiş. İsteer evleniyim ona. / Onunla evlenmemi istiyor.

Ani istemiş kaçmaa ordan da urmuşlar kurşuna. / Kaçmak isterken onu kurşunla vurmuşlar.
Kapamêêr kapularını kilidä. / Kapılarını kilitle kapamıyor.

2.3.13. Yönelme hâli yerine vasıta hâli

O saat tutulduydu jandarlarlan. / O anda jandarmaya yakalandı.

2.3.14. Yönelme hâli yerine yalın hâl

Satılık çıkardım. / Satılığa çıkardım.
Alêyim seni kucak. / Seni kucağıma alayım.

2.3.15. İlgi hâli yerine yönelme hâli

Kimä geleciydi aklısına. / Kimin aklına gelecekti.
Etmiş yaşa saabiysin. / Yetmiş yaşın sahibisin.

2.3.16. Vasıta hâli yerine bulunma hâli

Kemençän garmonikan yok, baare suvan zarında çalmaa bilsän. / Kemençen, armonikan yok, bari soğan zarıyla çalmayı bilsen.

Nasti işlerdi ineklärdü. / Nasti ineklerle çalışırdı.

2.3.17. Çıkma hâli yerine yükleme hâli

Şüpelemişlär ne olduunu. / Ne olduğundan şüphelenmişler.

2.4. Fiil çekimi

Gagavuz Türkçesinde fiil çekimi büyük ölçüde Türkiye Türkçesiyle ortaktır. Farklılık arz eden çekimler şimdiki zaman, geniş zaman ve gereklik çekimleridir.

2.4.1. Şimdiki zaman çekimi

Gagavuz Türkçesi şimdiki zaman eki bakımından oldukça renkli bir çeşitlilik arz etmektedir. Kalın sıralı fiillere-êr, ince sıralı fiillere -er ekleri gelmektedir. Ayrıca Türkiye Türkçesinde olduğu gibi -mAktA ekiyle de şimdiki zaman çekimi yapılmaktadır.

2.4.1.1. Olumlu çekim

Kalın sıradan	ünsüzle biten fiillerde	ünlüyle biten fiillerde
	<i>al-êr-ım</i>	<i>oynê-êr-ım</i>
	<i>alêrsın</i>	<i>oynêêrsın</i>
	<i>alêr</i>	<i>oynêêr</i>
	<i>alêrız</i>	<i>oynêêrız</i>
	<i>alêrsımız</i>	<i>oynêêrsımız</i>
	<i>alêrlar</i>	<i>oynêêrlar</i>

İnce sıradan	ünsüzle biten fiillerde	ünlüyle biten fiillerde
	<i>gör-er-im</i>	<i>de-er-im</i>
	<i>görürsün</i>	<i>deersin</i>
	<i>görür</i>	<i>deer</i>
	<i>görürüz</i>	<i>deeriz</i>
	<i>görürsünüz</i>	<i>deersiniz</i>
	<i>görürler</i>	<i>deerler</i>

2.4.1.2. Olumsuz çekim

-êr, -er ekleriyle çekilen fiillerde şimdiki zamanın olumsuzu *-mêêr* (< mê+êr), *-meer* (< me+er) ekleriyle yapılır: *almêêrim, görmeerim*.

2.4.2. Geniş zaman çekimi

Gagavuz Türkçesinde geniş zaman çekimi fiil tabanının son sesine göre değişiklikler göstermekte ve ek aynı fiile iki ayrı şekilde gelebilmektedir.

2.4.2.1. Olumlu çekim

Ünlüyle biten fiillerden sonra *-r / -y-är*

<i>dä-r-im / de-y-är-im</i>	<i>başla-r-im</i>
<i>därsin / deyärsin</i>	<i>başlarsın</i>
<i>där / deyär</i>	<i>başlar</i>
<i>däriz / deyäriz</i>	<i>başlarız</i>
<i>därsiniz / deyärsiniz</i>	<i>başlarsınız</i>
<i>därlär/ deyärlär</i>	<i>başlarlar</i>

Ünsüzle biten fiillerden sonra: *-Ar / -Ir*

<i>al-ar-ım / al-ır-ım</i>	<i>gör-är-im / gör-ür-üm</i>
<i>alarsın / alırsın</i>	<i>görürsün / görürsün</i>
<i>alar / alır</i>	<i>görür / görür</i>
<i>alarız / alırız</i>	<i>görürüz / görürüz</i>
<i>alarsınız / alırsınız</i>	<i>görürsünüz / görürsünüz</i>
<i>alarlar / alırlar</i>	<i>görürler / görürler</i>

2.4.2.2. Olumsuz çekim

<i>al-ma-r-ım / al-ma-m</i>	<i>gör-mä-r-im / gör-mä-m</i>
<i>almarsın / almazsın</i>	<i>görmärsin / görmäzsın</i>
<i>almar / almaz</i>	<i>görmär / görmöz</i>
<i>almarız / almazız</i>	<i>görmäriz / görmöziz</i>
<i>almarsınız / almazsınız</i>	<i>görmärsiniz / görmözsiniz</i>
<i>almarlar / almazlar</i>	<i>görmärlär / görmözler</i>

2.4.3. Gereklik çekimi

Gereklik çekimi Gagavuz Türkçesinde iki farklı şekilde kullanılmaktadır.

2.4.3.1. Birinci tip

-*mAll* ekiyle yapılan gereklik çekimi şahıs eki almaz, fiilin bağlı olduğu şahıs fiilin başına veya sonuna getirilen şahıs zamiriyle belirtilir: *bilmeli bän / bän bilmeli* gibi.

<i>bän almalı</i>	<i>bän görmeli</i>
<i>sän almalı</i>	<i>sän görmeli</i>
<i>o almalı</i>	<i>o görmeli</i>
<i>biz almalı</i>	<i>biz görmeli</i>
<i>siz almalı</i>	<i>siz görmeli</i>
<i>onnar almalı</i>	<i>onnar görmeli</i>

2.4.3.2. İkinci tip

İstek kipiyle yapılan gereklik çekimi istek çekiminin önüne *läüzım* kelimesi getirilerek yapılır.

<i>läüzım alayım</i>	<i>läüzım göreyim</i>
<i>läüzım alasin</i>	<i>läüzım göräsin</i>
<i>läüzım alsın</i>	<i>läüzım görsün</i>
<i>läüzım alalım</i>	<i>läüzım görelim</i>
<i>läüzım göräsiziniz</i>	<i>läüzım alamızız</i>
<i>läüzım alsinnar</i>	<i>läüzım görsünnär</i>

2.4.3.3. Olumsuz çekim

Gereklik kipinin olumsuz çekimi, fiil çekiminin önüne *diil* “değil” olumsuzluk ifadesi getirilerek yapılır. Gerekliliğin olumsuzunun 3. teklik şahısı kullanılmaktadır. Diğer şahıslar kullanılmamaktadır. Gereklilik kipinin olumsuz çekiminde fiil -*mAA* mastar eki veya -*mAll* gereklik eki almaktadır. *diil läüzım almaa, diil görmeli* v.b.

Gereklik çekiminin soru çekimi iki şekilde yapılmaktadır: *läüzım mı alayım*. İkinci şekilde ise çekimli fiilin sonuna *ml* soru eki getirilmektedir: *läüzım alayım mı*

2.4.4. Zarf-fiil ekleri

Gagavuz Türkçesinde Türkiye Türkçesinden farklı olarak kullanılan belli başlı zarf-fiil ekleri şunlardır:

2.4.4.1. -DIynAn

Anadolu ve Rumeli ağızlarında da kullanılan (Dallı 1991: 134) bu zarf-fiil ekinin fonksiyonu -*IncA* ekiyle aynıdır.

Uyandıynan süt istemüzmiş içmää. / Uyanınca içmek için süt istemezmiş.

Biraz gittiynän, o baktı geeri. / Biraz gidince o geriye baktı.

Düştüynän kalkamadı. / Düşünce kalkamadı.

Gün kauştuyunan, onnar girärdilär ılıcacık suya yıkanma. / Güneş batınca onlar yıkanmak için ılık suya girerdiler.

2.4.4.2. -DIcAAAn(An)

Ekin yapısı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. (Özkan 1999: 891-900) Türkiye Türkçesinde kullanılan zarf-fiil eklerinden *-IncA* ve *-Ar -mAz* eklerinin fonksiyonu ile aynıdır.

Olducaan bendä para, birdän çevirecääm. / Bende para olunca hemen ödeyeceğim.

Gördüccään onu duşmannar, kaçar. / Düşmanlar onu görür görmez kaçarlar.

Gitticäänen musaafiri Hoca yıkêr fırını. / Misafiri gidince Hoca fırını yıkıyor.

Daa gün duuducanan gelmiş padişah kızınan hem yardımcılarınınan. / Daha gün doğar doğmaz padişah kızı ve yardımcısıyla gelmiş.

3. Söz dizimi

Gagavuz Türkçesi söz diziminin Hint-Avrupa dilleriyle paralellik arz ettiğine dair yaygın sayılabilecek bir kanaat bulunmaktadır. (Menz 1999: 15-123) Özellikle yan cümlelerin kuruluşu Hint-Avrupa dilleriyle benzerlikler göstermektedir. Karay Türkçesi ve Balkan Türk ağzlarında olduğu gibi (Pokrovskaya 1975: 31-235) bazı bağlı yan cümlelerin kuruluşunda Türkçenin Özne + Tümleç + Yüklem sırası kaybolmaktadır. (Ulutaş 2004: 29-33) Bu tür devrik cümle düzeninin Slav dillerinden Gagavuz Türkçesine aktarılan bir özellik olduğu savunulmaktadır.

Gagavuz Türkleri Bulgarlar, Yunanlılar, Romenler ve Ruslarla iç içe yaşamışlar, tarihin belli dönemlerinde bu milletlerin dillerinden birini veya birkaçını öğrenmişler ve hayatın pek çok alanında kullanmışlardır. Bu sebeple bu tür etkilerin ortaya çıkışını tabii karşılamak gerekir.

3.1. Kelime gruplarında diziliş

Gagavuz Türkçesinde kelime gruplarının dizilişi, genel olarak Türkiye Türkçesinden farklı değildir. Ancak genel söz dizimindeki sıra değişikliği *işim benim, bey Stuyeni, örtü tepeleri açık* gibi kelime gruplarında da görülmekte, yardımcı unsur sona, esas unsur başa gelebilmektedir. Bu durum kurallaşmamıştır. Çünkü aynı ifadeler *benim işim, Stuyeni bey, tepeleri açık örtü* şeklinde de kullanılabilir.

Benzerlik edatı *gibi* yerine kullanılan *nasıl* ve *nicä* çekim edatlarının benzerlik anlamı kattığı, kelime veya ifadenin sonuna değil başına gelmesi kurallaşmış bir kelime grubu sıra değişikliğidir.

Üreklerindä sa duygu paktı, nasıl gün duuması. / Yüreklerinde ise duyguları güneşin doğması gibi paktı.

Gidärmişlär su üstündä nicä kuruda. / Su üstünde toprakta gidermiş gibi(ymişler).

Aynı şekilde olumsuzluk edatı *diil* (<değil) de olumsuzlaştırdığı ifadenin sonuna değil başına getirilmektedir:

Diil läüzım gelmää. / Gelmeye gerek yok.

3.2. Devrik cümle

Gagavuz Türkçesinde görülen devrik cümle yapıları şu şekillerde karşımıza çıkabilir:

3.2.1. Yüklemler başta olan basit devrik cümleler:

Girişmişim bu şimdi çıraa zettlemää türlü maanalar bulmaa. / Bu çırağa eziyet çektirmeye ve türlü bahaneler bulmaya girişmişim.

Yapasın bir topuz kırk okadan. / Kırk okkadan bir topuz yapasın.

Geçirmişiniz siz, lodi bati, zooru. / Lodi Ağabey siz zorluklar geçirmişsiniz.

Geldilär hem noyabri günneri. / Kasım ayı geldi.

3.2.2. Yüklemler başta olan birleşik devrik cümleler:

Bulär çocuk kendi gözlerini da koyär onnarı erinä. / Çocuk kendi gözlerini buluyor ve yerine koyuyor.

Geldi kuş, düştü kar, sıktılar ayazlar. / Kuş geldi, kar düştü, ayazlar dondurdu.

Beenirsäniz biri birinizi, ol bizä güvää. / Birbirinizi beğenirseniz bize güveyi ol.

3.2.3. Yüklemler ortada olan basit devrik cümleler:

Bir evdä var iki insan. / Bir evde iki insan var.

Sokakta görünmääzdi kimseyci. / Sokakta kimsecik görünmezdi.

Gücülä geldi sabaalen. / Sabahleyin güçlkle geldi.

3.2.4. Özne + Yüklemler + Yardımcı unsurlar dizilişine uyan devrik cümleler:

Hint-Avrupa dillerinin söz dizimine göre kurulan cümlelerdir.

O aldı kızı incä belindän. / O kızı ince belinden tuttu.

Saç kıraalıdır başımda. Başımdaki saç kırağılıdır.

Sän, yapma bana bölä eşek şakası. / Sen bana böyle eşek şakası yapma.

Onnar büyüyerlär halklı köklerden. / Onlar halkın köklerinden büyüyorlar.

3.2.5. Yüklemler ortada olan birleşik devrik cümleler:

O ba çekärdi onu buynuzlarından ba savaşardı kaldırtmaa kamçının sapınnan, ba baalardı onu çatıyan. / O bazen onu boynuzlarından çekerdi, bazen kamçının sapıyla kaldırmaya çalışırdı, bazen onu iple bağlardı.

Kız durardı günä karşı, elindä tutardı birkaç çiçek. / Kız güneşe karşı dururdu, elinde birkaç çiçek tutardı.

3.2.6. Düz ve devrik cümlelerden kurulu birleşik cümleler:

O gidärdi, ama kendi da bilmezdi nereyi. / O giderdi, ama nereye gittiğini kendi de bilmezdi.

Kılıçları bilä, zerä geler savaş. / Kılıçları bile, zira savaş geliyor

Bütün kış borçlanmış, ki yaz da kısa gelirmiş borçlar için işlemää. / Bütün kış (o kadar) borçlanmış ki borçları (çalışıp ödemek için) yaz da kısa gelirmiş.

Babu kaşu almamış, ama kaldırmış çüveni da bir solukta içmiş çorbayı. / Nine kaşığı almamış ama kazanı kaldırmış ve bir solukta çorbayı içmiş.

3.2.7. Yan cümlesi zamir olarak kullanılan bağlaçlarla kurulan birleşik cümleler:

Hint-Avrupa dillerinde zamir gibi kullanılan bazı cümle başı bağlaçlarının önünde bulunduğu yan cümleyi zaman, hâl, nitelik, yer gibi fonksiyonlarla esas cümleye bağlamasına benzer şekilde, Gagavuz Türkçesinde de *açan, ani, neredä* cümle başı bağlaçları önüne geldikleri yardımcı cümleyi esas cümleye bağlamaktadır.

3.2.7.1. Açan

Gagavuz Türkçesinde kullanılan bazı cümle başı bağlaçları Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. *Kaçan* şekliyle Tarihî Türk dili kollarında, (Hacıeminoğlu 1984: 163-164) *açan* şekliyle Balkan Türk ağızlarında (Eckmann 1962: 127) ve Karadeniz ağızlarında (Günay 1978) yaygın olarak görülen *açan* bağlacı önüne geldiği cümleyi +*IncA* zarf-fiil ve -*dİğI zaman* ekinin fonksiyonuyla bir başka cümleye bağlar.

Açan Aaaç-Kıran hem Ayı-Kulak gelmişlär, görmüşlär, ani bordey erinde yokmuş. / Ağaçkıran ve Ayıkulak gelince kulübenin yerinde olmadığını görmüşler.

Açan çocuk görmüş yılanı, o saat çaarmış saadıçları da üüretmiş ne yapsınnar. / Çocuk yılanı görünce o anda sağdıçları çağırılmış ve ne yapacaklarını öğretmiş.

Açan sa onnar gittilär kahıra düştü. / Onlar gidince sıkıntıya düştü.

Aklı açan gelecek, masaldan o gidecek. "Akli başına gelince o masaldan gidecek."

Açan bastı o, toprak attı kuyrundan. "O basınca kuyruğundan toprak attı."

3.2.7.2. Ani

Türkiye Türkçesinde *hani* şeklinde sorma edatı olarak kullanılan bu kelimenin Gagavuz Türkçesinde ön ses ünsüzü düşmüştür ve cümle başı bağlacı olarak kullanılmaktadır. Genellikle önünde kullanıldığı cümleyi daha önceki cümleye bağlar, ancak bunun tersi de mümkündür. Bağlama görevi yanında başka bazı ilgiler de kurabilmektedir. Başlıca fonksiyonları şunlardır:

3.2.7.2.1. İki cümle arasında benzerlik ilgisi kurabilir.

Kaazlar baarêr gülüş kopêr, ani iki ahmak düşer / Kazlar bağıyor, iki ahmak dövüşüyormuş gibi bir kahkaha kopuyor.

Gider Pıtraş kaçarak evä üreder karısını yapsın kendini, ani manca hazırlêr. / Pıtraş koşarak eve gidiyor, karısına yemek hazırlıyormuş gibi davranmasını söylüyor.

3.2.7.2.2. Önüne geldiği ifadeye olduğunu sıfat-fiili anlamı katar:

Kendi da dâdu üreklenmiş biraz, açan annamış, ani hırsız yalnız. / Hırsızın yalnız olduğunu anlayınca dedenin kendi de biraz yüreklenmiş.

*Sän sanma, ani herkerä yalnız. / Sen her zaman yalnız olduğunu sanma.
Karı-çorbacıyka söledi, ani Jenä yok evdä. / Kadın patron Jena'nın evde olmadığını söyledi.*

3.2.7.2.3. Önüne geldiği cümleye sebep anlamı kazandırır:

*Topraa da şükür demää, ani bizi doyrurên. / Bizi doyurduğu için toprağa da şükretmeli.
Gittim almaa spravka, ani kocamın gözü görmeer. / Kocamın gözü görmediği için belge almaya gittim.*

3.2.7.2.4. Önüne geldiği cümlelerin fiiline -cağını sıfat-fiil eki fonksiyonu kazandırır:

Senin o tırnaan sa te görecän, ani yapışacak erinä / Senin o tırnağının ise yerine yapışacağını göreceksin.

Biz annêêrız ani sän büyük bilgi işini yaparsın. / Senin büyük bilgi işini yaptığını anlıyoruz.

Ani bir-iki bombaylan var nicä yıkmaa burjuva / padişaalunı mı? / Bir iki bombayla burjuva krallığını mı yıkacaksın?

3.2.7.2.5. ki bağlacı gibi kullanılır:

Sansın ürääm söledi, ani sän gelecän. / Sanki yüreğim söyledi ki sen geleceksin.

Belliydi ani bizi sardılar / Belliydi ki bizi sardılar.

Durêr olmuş o yaz, ani işsiz kalmaz. / O yaz duruyor olmuş ki işsiz kalmaz.

3.2.7.2.6. Aniki

Ani bağlacıyla ki bağlacı kaynaşmış olarak ki bağlacı fonksiyonuyla kullanılır. Tayin, derece, sebep, sonuç bildirir:

Sevinerim aniki kefsizliim geçti. / Seviniyorum ki keyifsizliğim geçti

Ne türlü kolaylık saade biz aaramadık, aniki kurtulmaa bu tekliftän. / Bizim bu tekliften kurtulmak için aramadığımız kolaylık kalmadı.

Hep sanacêyz aniki sän geçtin. / Hep sanacağız ki sen geçtin.

3.2.7.2.7. Allä / Allele / Allelem

Başında bulunduğu cümleye Türkiye Türkçesindeki “sanırım, herhalde” ifadesinin anlamını katmaktadır. Standart Türkiye Türkçesinde bulunmayan bu kelime Anadolu ağızlarında yaygın olarak kullanılmaktadır. (DS V: 1270)

Of allä oldum bän yatalak. / Of sanırım ben yatalak oldum.

Allele korktun sän. / Herhalde korktun sen.

Dostuz allem ikimiz. / Sanırım dostuz ikimiz.

Ne iş bu allelem gelmiş pelioan. / Sanırım pehlivan gelmiş, ne oluyor.

3.2.7.2.8. Neredä

Önüne geldiği yardımcı cümleyi esas cümleye yer anlamıyla bağlamaktadır.

Açan sokacêk seni orayı, neredä çaun, sän kaynatçan ona su. "Seni oraya sokunca büyük kazanın olduğu yerde sen ona su kaynatacaksın".

Kazahstanı da, Zaporoje tarafını da, neredä umutlanırdık "Aşık Garibi" bulmaa. / Kazakistan ve Zaporoje taraflarında Âşık Garip'i bulacağımızı umuyorduk.

Etişmiş bu işlär o erlerä, neredä bulunarmış şu çırak. "O çırağın bulunduğu yerlere de bu haberler ulaşmış."

3.2.7.2.9. Onuştan

Başında kullanıldığı cümleyi bir sonuç ve açıklama cümlesi hâline getirir. Cümleler arasında sebep - sonuç ilgisi kurar.

O islää adam olaydı kapanda gebereciydi, osa şeytan, onuştan diri kalmış. / O iyi bir adam olaydı, kapanda geberecekti, hâlbuki şeytan onun yüzünden diri kalmış.

Onuştan, ani gitti Kişinova mı, osa onuştan ani etişti evä mi, -kim bilsin onu. / O yüzden Kişinova mı gitti, yoksa eve mi yetişt, kim bilir.

Büük diş cana battırdı, onuştan yaş kopuştu. / Büyük dişi ete batırdı, bu yüzden (gözlerinden) yaş geldi.

Bän onuştan geldim seni göreyim. / Ben seni görmek için geldim.

Onuştan, ani laf edärmış bir cambazlan Gagavuzca. / Bu sebepten bir cambazla Gagavuzca konuşmuş.

3.2.8. Başka kiplerle kurulan şartlı birleşik cümleler:

Bazı birleşik cümlelerde gelecek zaman, öğrenilen geçmiş zaman veya şimdiki zaman kipi şart kipinin anlam ve fonksiyonuyla kullanılmaktadır.

Yapacêz ne deycän / Ne dersen yapacağız. "deycän ~ dersen".

1944'cü yılda faşistlär, yaalayıp ökçelerini kaçêrlar orayı, nerdän gelmişlär. / 1944'te faşistler tabanlarını yağlayıp nereden gelmişlerse oraya kaçıyorlar. "gelmişlär ~ gelmişlerse".

3.2.9. İstek-emir ekinin isim-fiil eki fonksiyonu kazanmasıyla kurulan cümleler:

İstek-emir çekimi 3. teklik şahsını bildiren *-sIn* ve 3. çokluk şahsını bildiren *-sInlAr* eklerinin *-mA* ve *-mAk* isim-fiil ekleri gibi kullanılmasının, Balkan dillerine has bir özellik olduğu ve oradan hem Gagavuz Türkçesine hem de Balkan Türk ağızlarına geçtiği söylenmektedir. (Pokrovskaya 1975: 231-235)

Kurtarıcısına kendi biricik kızımı istemiş gelin versin. / Kurtarıcısına biricik kızını gelin vermek istemiş.

İstärdi annasın inanar mı oolu. / Oğlu inanıyor mu anlamak isterdi.

Biz, altı işçi, oturarak beklärdik gelsin maşına betonnan. / Biz altı işçi oturarak kamyonun betonla gelmesini beklerdik.

Açan taa bir saat kaldıydı iş bitsin. / Daha iş bitmesine bir saat kaldıydı.

Üüretmiş, ne yapsınnar / Ne yapmaları gerektiğini öğretmiş.

3.2.10. Zarf-fiil kullanılmadan birbirine bağlanan iç içe birleşik cümleler:

Türkiye Türkçesinde “diye” zarf-fiiliyle birbirine bağlanan soru ve cevap ifadesi taşıyan iç içe birleşik cümleler, Gagavuz Türkçesinde böyle bir bağlayıcı söze gerek duyulmadan bağlanmaktadır.

Kimsin sän -sormuş tilki. / Tilki, kimsin sen diye sormuş.

Siz alın, -cuvap etti Zlata. / Zlata, siz alın diye cevap verdi.

Siz da başlayın, -cuvap vermiş çocuk. / Çocuk, siz de başlayın diye cevap vermiş.

Ne oldu? -sormuş dostu. / Dostu, ne oldu diye sormuş.

4. Söz varlığı:

Gagavuz ve Türkiye Türkçelerinin söz varlığı büyük ölçüde ortaktır. Ancak Batı dillerinden giren kelimeler Türkiye Türkçesine Fransızca ve İngilizce üzerinden girdiği halde Gagavuz Türkçesine Rusça üzerinden girmiştir. Bu bakımdan bu tür kelimelerde bir söyleyiş farkı ortaya çıkmıştır. Türkçe kelimelerde ise bazı yalancı eşdeğerlik sayılabilecek durumlar ortaya çıkmıştır. Anlaşma güçlüğüne yol açan bu tür kelimelerin başlıcaları şunlardır:

	G.T.	T.T.
Adaş:	arkadaş	aynı adı taşıyan
Binmek / Pinmek:	çıkmaq	binmek
Buruk:	bükülmüş	incinmiş
Canavar:	kurt	yırtıcı hayvan
Çıkış:	gelir	çıkacak yer
Cıngırak:	hora, halay	ses çıkaran çocuk oyuncağı
Çocuk:	erkek çocuk	erkek ve kız çocuk
Çorbacı:	patron	çorba yapıp satan
Daa:	orman	dağ
Demek:	deyiş, deyim	söylemek
Düzen:	dokumacı tezgâhı	sistem, hile
Düzenci:	dokumacı	hileci
Fasıl:	tuhaf	bölüm
Geçinmek:	ölmek	hayatını idame ettirmek
Görü:	manzara	görme yeteneği
Ham:	vahşi, bakir	olgunlaşmamış
Hem:	ve	Karşılaştırma bağlacı. Hem ... hem ...
Kaçmak:	koşmak	uzaklaşmak
Karacı:	iftiracı	kara kuvvetlerinde asker
Kiyat / Kâğıt:	kitap, kâğıt	kâğıt
Maaza / Mağaza:	bodrum, in	alış veriş yeri.
Oya:	uzun süre, geç	ince dantel
Paalı / Pahalı:	değerli	fiyatı yüksek
Peş:	etek	arka
Pınar:	su kuyusu	su kaynağı
Razı:	kanmak, doymak	rıza gösteren

Seslemek:	dinlemek	çağırarak
Sesleyici / Sesleyici:	uysal, söz dinleyen	seslenen, çağırarak
Şiret / Şirret:	kurnaz	kavgacı
Uşaklık:	çocukluk	uşak olma durumu.
Uz:	doğru	becerikli.
Üülen / Öğlen:	güney, öğlen	öğle vakti
Üüredici / Öğretici:	öğretmen	öğretme niteliğinde olan
Yabani / Yabani:	kurt	evcil olmayan
Yalvarmak:	rica etmek	acındırarak ve ısrarla istemek

Sonuç

Gözleme dayalı tecrübelerimiz göstermiştir ki Türkiye Türkçesi öğrenen bir Gagavuz öğrencinin Türkiye Türkçesinin ağızlarından birini kullanan bir konuşucuyla karşılıklı anlaşma oranı çok yüksektir. Standart dili öğrenme süreci ise Anadolu ağızlarından herhangi birini bilen birinin öğrenme sürecinden çok farklı değildir.

1990'lı yılların ortalarından itibaren Gagavuz Türkçesinin Latin alfabesiyle yazılmaya başlanması, Gagavuzların Türkçe okuma yazma öğrenimini olumlu yönde etkileyecek bir gelişmedir. Aradaki farklar çok kısa sürede öğrenilebilecek düzeydedir.

Gagavuz Türkçesiyle Türkiye Türkçesi arasında en az farklılığın bulunduğu alan şekil bilgisidir. Eski Anadolu Türkçesinden itibaren Oğuz dil alanında yaygın olarak görülen hâl eki görev değişiklikleri Türkiye Türkçesi ile Gagavuz Türkçesi arasında da devam etmektedir. Ancak bu iletişimi engelleyecek bir farklılık olmaktan çok gramatikal kategorilerin işlevleriyle ilgili bir durumdur.

Gagavuz Türkçesinin söz varlığı Türkiye Türkçesiyle büyük ölçüde ortaktır. Yalancı eşdeğerlik olarak adlandırılan gruba sokulabilecek kırk elli kadar söz ise daha çok anlam olayları sonucu birbirinden farklılaşmış sözlerden ibarettir.

Söz dizimi, Gagavuz Türkçesinin diğer Türk dili kollarından ve Türkiye Türkçesinden en çok farklılaştığı alandır. Bu farklılığın bir bölümünü dil ilişkileri sonucu ortaya çıkan Hint-Avrupa modeli olarak adlandırabileceğimiz edatlarla kurulan yan cümlelerden meydana gelen birleşik cümleler oluşturmaktadır. Bunun dışında genel Türkçenin söz dizimiyle Rusça, Bulgarca ve Rumence gibi dillerin söz diziminin karışmasına bağlı olarak ortaya çıkan serbest dizilişli diyebileceğimiz cümleler de devrik cümleler arasında önemli yer tutmaktadır.

Bu sebeplerle Gagavuz Türkçesi konuşan bir öğrencinin Türkiye Türkçesini daha rahat kavrayabilmesi için diyalog ya da teorik gramer eğitiminden çok, metin ağırlıklı bir eğitim öğretim yolunun izlenmesi uygun olacaktır. Çünkü ifade mantığı sadece teorik bilgilerle anlaşılammakta, metnin tabii akışı içinde kavranabilmektedir.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.




Kaynakça

- Baskakov, N.A. (1952). K voprosu o klassifi akatsii tyurkskih yazıkov. *Akademiya Nauk SSSR Otd. Literaturu Yazıka*, XI, 2.
- Baskakov, N.A. (1960). *Tyurskie Yazıki*. Izdatelstvo Vostoçnoy Literaturı.
- Çebotar, Petri – DRON, İon (2002). *Gagauzca – Rusça – Romınca sözlük*. Pontus.
- Dallı, H. (1991). *Kuzeydoğu Bulgaristan Türk ağızları*. TDK yay.
- DS**, *Derleme Sözlüğü* (1963-1978). TDK yay.
- Eckmann, J. (1962). Kumanova (Makedonya) Türk ağızı. *Nemeth Armağanı*, TDK yay.
- Gagauz Yerin Temel Kanonu* (1998). Komrat.
- Gagauz Dilinin Orfografik Laflı* (1997). Komrat Devlet Üniversitesi.
- Günay, T. (1978). *Rize ili ağızları*. KB yay.
- Hacıeminoğlu, N. (1984). *Türk dilinde edatlar*. MEB yay.
- Menz, A. (1999). *Gagausische Syntax Eine Studie zum kontaktinduzierten Sprachwandel*. Wiesbaden.
- Özkan, N. (1996). *Gagavuz Türkçesi grameri*. TDK Yay.
- Özkan, N. (1999). –Dik sıfat-fiil ekinden yapılmış zarf-fiil ekleri ve Gagavuz Türkçesinde bir zarf-fiil eki: -DİcAAn(An). 3.Uluslararası Türk Dili Kurultayı 23-27 Eylül 1996, TDK yay. 678, Ankara.
- Özkan, N. (2010a). Gagavuz Türkçesini yazı ve eğitim dili hâline getirme çalışmalarına bir bakış. I. *Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*, 11-13 Mayıs 2005, Ankara. Yayın: I. *Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, Gazi Üniversitesi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yay., Ankara.
- Özkan, N. (2010b). Gagavuz Türkçesinin yazılı kültürle tanışması üzerine. *Gagavuz Türkçesi Araştırmaları Bilgi Şöleni* 27-29 Aralık 2007, TDK yay.
- Pokrovskaya, L. A. (1964). *Grammatika Gagauzkogo Yazıka Fonetika i Morfologiya*, Moskva.
- Pokrovskaya, L. A. (1975). Gagauz dilinin ve Balkan Türk ağızlarının bazı sentaks özellikleri. *Bilimsel Bildiriler* 1972, TDK yay.
- Pravila Orfografii i Puntuatsii Gagauzkogo Yazıka (Proekt)* (1994) Komrat, s. 6.
- Tekin, T. (1989). Türk dil ve diyalektlerinin yeni bir tasnifi. *Erdem*, C.15, S.13, Atatürk Kültür Merkezi.
- Valentino, Kotenko (1991). *Gagauz fonetiğinin bazı problemleri*. Türk Dünyası Kurultayında Sunulan Bildiri, 23-25 Ekim 1991, Kayseri.
- Ulutaş, İ. (2004). *Relative clauses .n Gagauz Syntax*, The Isis Press.
- Zajaczkowski, W. (1966). *Jezyk ı Folklor Gagauzow z Bulgarı*, Krakowıe.



DESTİNASYON TERCİHİNDE FİLM VE DİZİ İZLEMENİN ÖNEMİ: KAPADOKYA'DA FİLM TURİZMİ ÖRNEĞİ*

 Merve ÖZBEK^a

 Kenan GÜLLÜ^b

Özet

Çalışmada film ve televizyon dizilerine yerleştirilmiş destinasyonların turistlerin destinasyon yeri seçiminde ne kadar etkili olduğunun belirlenmesi ve turistlerin film ve dizilere yerleştirilmiş bu destinasyonlara yönelik algılarının neler olduğunun ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Araştırmada, kolayda örnekleme yöntemi ile Kapadokya Bölgesine ziyaret eden yerli turistlerin beklentilerinin, davranışlarının ve bölgenin ziyaretçi sayısının nasıl etkilendiğinin öğrenilebilmesi için gerekli verilere yüz yüze uygulanan anket formları ile ulaşılmıştır. 462 gözlemden oluşan verilere Ki-kare, bağımsız gruplar t testi ve ANOVA analizleri uygulanmıştır. Elde edilen sonuçlara göre, araştırmaya katılan ziyaretçilerin tamamının Nevşehir ilinde çekilen filmleri ve dizileri izledikleri ve büyük bir kısmında destinasyonu ziyaret etme isteği uyandırdığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca Nevşehir'de çekilen filmlerde ve dizilerde gösterilen destinasyonların tercih edilmesinde ziyaretçilerin demografik özellikleri itibari ile farklılıklar ortaya çıktığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Destinasyon, Film turizmi, Film ve diziler, Kapadokya



THE IMPORTANCE OF WATCHING MOVIES AND TV SERIES IN CHOOSING DESTINATION: CASE OF MOVIE TOURISM IN CAPPADOCIA

Abstract

In this study, it is aimed to determine how effective the destinations placed in films and television series are in choosing the destination of tourists and to reveal the attitudes, perceptions and tendencies of the tourists towards these destinations placed in films and series. In the research, the necessary data were obtained through face-to-face questionnaires in order to learn how the expectations, behaviors and the number of visitors of the region are affected by the domestic tourists over the age of 18 who come to the Cappadocia Region with the convenience sampling method. Chi-square, independent groups t test and ANOVA analysis were applied to the data consisting of 462 observations. According to the results, it was revealed that all of the visitors participating in the research watched the films and series shot in Nevşehir province and a large part of them aroused the desire to visit the destination. It was also concluded that there were differences in the

*Bu makale, "Film ve dizi turizminin destinasyon seçiminde önemi: Kapadokya örneği" isimli Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

^a Yük. Lis Öğr, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, m.merdim2@gmail.com

^b Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Turizm Fakültesi, kgullu@erciyes.edu.tr

Makale Geliş Tarihi: 21.06.2021, Makale Kabul Tarihi: 26.08.2021

demographic characteristics of the visitors in choosing the destinations shown in the films and series shot in Nevşehir.

Keywords: Destination, Film tourism, Films and series, Cappadocia



Giriş

Turistik destinasyon, turistlerin eğlence ve konaklama ihtiyaçlarını karşılayacak ürün ve hizmetlere sahip olan coğrafi alanlardır. Destinasyon pazarlaması ise bir alanın özelliklerine bağlı olarak oluşturulan destinasyon kimliğinin daha çekici olması için hedef kitlelere yönelik yürütülen iletişim çalışmalarıdır ve belirli bir alanın gelişmesinde etkin rol oynar. Bu noktada, destinasyon pazarlamasında turistik çekiciliklerin önemi ön plana çıkmaktadır. Turistler bir destinasyonu ziyaret etmeye karar verirken öncelikli olarak destinasyon çekiciliklerine bakarlar. O destinasyonda turistlerin kararlarına etki edebilecek bir çekim unsuru olmaması durumunda o bölgenin ya da şehrin turizm açısından gelişmesinin neredeyse imkânsız olduğu ifade edilebilir. Tarihi eserler, mimari ve sanatsal anıtlar, kutsal sayılan yerler destinasyonun turizm açısından bir çekim merkezine dönüşmesinde oldukça etkilidir. Her destinasyon kendine has özelliklere sahiptir. Doğal çevre, bir destinasyonu cazip kılan en önemli faktördür. Bu nedenle turistlerin hangi doğal güzelliklerden hoşlandığının bilinmesi ve destinasyonun bu açıdan değerlendirilmesi de önem arz etmektedir.

Film ve dizi turizmi, sadece ziyaretçi çekme ve ziyaretçinin sayısının artmasında değil, aynı zamanda ülke konumu ve ekonomisi bakımından da önemli bir rol oynamaktadır. Turistik destinasyon pazarlamasında etkili olan sinema sektörü, hem görsel hem de işitsel duyunun en başarılı biçimde sunulduğu bir sektördür. Günümüzde turizmin ülke refahı ve sürdürülebilir bir gelişme için oldukça önemli bir sektör haline gelmesi ülkeleri turizm sektörüne yönelik belirledikleri hedefleri gerçekleştirebilmek üzere yeni pazarlama stratejileri geliştirme çabasında olmaya itmiştir. Bu stratejilerden biri de turizm ve sinema sektörlerinin birbirlerinin destekleyicisi olarak kullanmasıdır.

Yirminci yüzyılda turizm sektörü, dikkat çeken yeni destinasyonlar, yeni ikame ürünler ve farklı turist türleri ile çekişmenin arttığı ve odaklandığı bir alan haline gelmiştir (Schröder & Widmann, 2007). Destinasyonların tanıtımında film ve dizilerin aktif rol oynaması daha geniş kitlelere ulaşılmasına, destinasyonların değer kazanmasına ve destinasyonlarda imaj gelişimine yardımcı olmuştur. Söz konusu gelişim ziyaretçilerin seyahat etme ve ziyaret tercihlerini olumlu yönde etkilemekte, film ve dizilerin etkisinin sadece gösterimde olduğu süre boyunca değil, gösterimden kalktıktan sonra da devam ettiğini ve pazarlamada film ve televizyon dizilerinin önemini bir kez daha ortaya koymaktadır (Hahm & Wang, 2011).

Çalışmada film ve dizilerinin çekimlerinin yapıldığı yerlerin turistlerin destinasyon seçiminde ne kadar önemli olduğunun belirlenmesi ve bu destinasyonlara yönelik algılarının ortaya konulması amaçlanmıştır. Araştırmada, kolayda örnekleme yöntemi ile Kapadokya Bölgesine ziyaret yapan 18 yaşından büyük yerli turistlere yüz yüze görüşme yapılarak anket uygulanmış ve araştırmanın verileri elde edilmiştir.

A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Pazarlamaya yönelik işletme faaliyetleri 20. yüzyıl başlarına kadar dayanmakta (Kayaoğlu, 2018, s. 250), farklı iş kolları ve endüstrilerde ise gelişimini sürdürmeye devam etmektedir. Turistik destinasyonlara yönelik pazarlama faaliyetleri de bu kapsamda önemlidir. Destinasyon pazarlaması kavramı; bir alanın özelliklerine bağlı olarak oluşturulan destinasyon kimliğinin daha çekici olması için hedef kitlelere yönelik yürütülen iletişim çalışmalarını içermektedir (Bardakoğlu & Pala, 2009, s.322). Ritchie ve Crouch (2003)'e göre turistik destinasyonlar, *"turistlerin eğlence ve konaklama ihtiyaçlarını karşılayacak ürün ve hizmetlerine sahip olan coğrafi bir alan"* olarak tanımlanmaktadır. Destinasyon pazarlaması, belirli bir alanın gelişmesinde etkin rol oynamaktadır. Yer pazarlaması şeklinde de ifade edilen destinasyon pazarlaması, *"bir alanı, bölgeyi ya da bir yeri bireylere ya da organizatörlere çekici uygun ve özellikli olduğunu göstermek amacıyla yapılan pazarlama faaliyetlerinin bütünü"* şeklinde tanımlanmaktadır (Uygur & Çelik, 2009, s.892). Destinasyon pazarlaması, yalnızca ziyaretçi sayısının artmasında değil, ülke konumu ve ekonomisi bakımından da önemli bir rol oynamaktadır (Baker & Cameron, 2008, s. 80). Destinasyon turizm planlama ve politikası ile pazarlama faaliyetleri de son derece önem taşımaktadır (Karamustafa vd., 2010, s.88).

Birey veya toplulukların; ürün, hizmet, fikir veya deneyimleri tercih ederek satın alması, tüketmesi ve tüketim sonrası davranışlarıyla ilgili süreçler tüketici davranışlarını oluşturmaktadır (Solomon, 2018: 28'den aktaran Kayaoğlu, 2021: 179). Bu bağlamda turistlere daha iyi hizmet sunabilmek ve destinasyona daha fazla turist çekebilmek için göz önünde bulundurulması gereken faktörler *"Çevre", "Hikâye", "Stüdyo", "Film Türü", "Karakterler", "Oyuncular", "Popüler Ürünler", "Müzik", "İkonlar", "Marka Çağrışımları"* ve *"Bir Hediyelik Eşya Olarak Film"* olmak üzere 11 başlık altında ele alınmaktadır (Kozak, 2003, s. 231).Bu başlıklardan en önemlilerinden birisi olan film turizminin ise son yıllarda pek çok ülkede pazarlama tekniği olarak uygulandığı görülmektedir. Özellikle Mısır, Yunanistan ve İspanya gibi ülkeler film turizmine yönelmişlerdir (Saltık vd.,2010:43). Özellikle de tarihi filmler enternasyonal anlamda büyük etkiye sahiptir (Hudson & Ritchie, 2006a, s.257).

Turizm sektörü, hem ülkelerin ekonomik güçlerini hem de yaşam kalitelerini koruyarak devam ettirebilmeleri açısından oldukça önemli katkılar sağlamaktadır (Akın vd., 2021). Filmler ise turistleri dört mevsimde de çekebilen etkili bir güce sahiptir. Dolayısıyla burada film turizmi diğer turizm türleri ile kıyaslandığında daha büyük bir potansiyelinin olduğu görülmektedir (Beeton, 2005'den aktaran: Kuliyeva, 2012, s. 83).Film turizmi, filmin başarısına bağlı olarak gelişmektedir. Filmin geçtiği konum, potansiyel turistler üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir. Bununla birlikte film turizmi, yerel halka ekonomik anlamda da önemli faydalar sağlamaktadır. Bu faydalar; gelir sağlama, yatırım olanaklarını arttırma, istihdam sağlama, becerilerin geliştirilmesi ve farkındalık oluşturma olarak sıralanabilir(Mendiratta, 2009, s. 4-5).

Yeni Zelanda, son zamanlarda film turizminden önemli ölçüde yarar sağlamış bir destinasyon olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Warner Bros Stüdyoları olarak da bilinen Leavesden Stüdyoları da İngiltere'deki en büyük cazibe noktalarından biridir. Bu stüdyolar 2001-2011 yılları arasında Harry Potter'ın evi olarak kullanılmış olup, orijinalliği hala korunmakta ve stüdyo alanına

turlar düzenlenmektedir (Warner Bros Studios Leavesden, 2012'den aktaran, Tanskanen, 2012, s. 38). Destinasyonlara olan ziyaretçi miktarındaki artış ile ilgili Riley ve Van Doren (1992), Tooke ve Baker (1996) ve Busby ve Klug (2001) çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalarda film ve dizilerin güçlü bir pazarlama aracı olduğunu ve ziyaretçi sayılarında büyük artış sağladığını görmüşlerdir. Örneğin; "Yüzüklerin Efendisi" filmi sayesinde 1998'den 2003'e kadar İngiltere'den Yeni Zelanda'ya gelen ziyaretçi sayısı her yıl %10 artmıştır.

Tablo 1.Film Turizminin Etkisinden Örnekler

Film / TV Dizisi	Destinasyon	Turist sayısındaki ya da gelirdeki artış
Brave Heart	Wallaca Anıtı, İskoçya	Gösterime girdikten sonra turist sayısında %300 artış.
Deliverance	Rayburncounty, Georgia	Gösterime girdikten sonra turizm gelirleri 2 milyon \$'dan 3 milyon \$'a yükselmiştir.
DanceswithWolves	Fort Hayes, Kansas	Önceki dört yıla kıyasla turist sayısında %25 artış.
The Lord of The Rings	Yeni Zellanda	1998-2003'e kadar yıllık %10'luk artış olmuştur.
Steel Magnolias	Lousiana	Gösterime girdikten sonra turist sayısında %48 artış.
The Fugitive	Dillsboro, Kuzey Carolina	Turist sayısında gösterime girdikten sonra %112'lik artış olmuştur.
Harry Potter	U.K'de bazı destinasyonlar	Turist sayısında ilgili destinasyonlarda %50'lik artış.
TheBeach	Tayland	2000 yılında genç turist sayısında %22'lik artış olmuştur.
Four Wedding Sand a Funerals	The Crown Hotel, Amersham, İngiltere	Otelin odaları 3 yıl boyunca dolmuştur.
Mrs. Brown	Osborne House, Isle of Wight, İngiltere	Turist sayısında %25'lik artış olmuştur.
Saving Private Ryan	Normandy, İngiltere	ABD'li turist sayısında %40'lık artış olmuştur.
Sense and Sensibility	Saltram House, İngiltere	Turist sayısında %39'luk artış olmuştur.
Pride and Prejudice	Lyme Park in Cheshire	Turist sayısında %150'lik artış olmuştur.
Cheers	Boston	Yıllık 7 milyon \$'lık bedava reklam katkısı sağlamıştır.
Miami Vice	Miami	85-88 yılları arasında turist sayısında %150'lik artış.
Forrest Gump	Savannah, Georgia	Turist sayısında %7'lik artış olmuştur.
Troy	Çanakkale, Türkiye	Turist sayısında %73'lük artış olmuştur.
Captain Corelli's Mandolin	Cephalinoa, Yunanistan	Turist sayısında 3 yıl içinde %50'lik artış olmuştur.

Kaynak: Hudson & Ritchie (2006b, s.389)

Tablo 1'de görüldüğü gibi film/diziler gösterime girdikten sonra ilgili destinasyona gelen ziyaretçi sayısını arttırmıştır. Dolayısıyla turistlerin satın alma ve karar verme sürecini etkilediği söylenebilir. Türkiyeli/dizilerinin ihraç edilerek yabancı ülkelere izlenmesinin sağladığı olumlu

etkilerinin yanı sıra yabancı film/dizilerde Türkiye’de çekilmesi de tüketici tercihlerini ilgili destinasyona çevirmektedir. Örneğin; *Truva* filmi içinde gösterilen destinasyon (Truva-Çanakkale) ve filmin çekildiği destinasyon (Malta ve Meksika) filmde adı geçen yerlerden tamamen farklı olmasına karşın (Yılmaz & Yolal, 2008, s. 185), Çanakkale'nin turist sayısında yüzde 73'lük bir artış olmuştur (Hudson & Ritchie, 2006, s.390).

Bununla birlikte Türkiye’de dizilerin çekim yapıldıkları bölgelere ziyaretçi talebi özellikle 2002’de yayınlanan “Asmalı Konak” dizisi ile beraber ortaya çıkmıştır. Çağan Irmak yönetmenliğinde yapılan bu dizinin yayınlanması Kapadokya’yı çekim bölgesi haline getirmiştir. turist akınına uğramıştır. Bu süreçte Asmalı Konak dizisi yerli turist sayısında %35’lik bir artış sağlamıştır. Çekimleri İstanbul’da olan ve daha sonra dış ülkelerde de yayınlanan “Gümüş” dizisi ise, Suudi turistlerin destinasyon tercihlerini İstanbul’a çevirmiş ve böylece Suudi turist sayısı 2007 yılında 41.000 iken 2008 yılında 100.000’e çıkmıştır (Özdemir, 2014).

Film turizminin destinasyon tercihindeki rolünü ortaya koymak bakımından İngiltere örneğine bakmak yararlı olacaktır. Yaklaşık 28 milyon kişi, İngiltere’de çekilen filmleri izledikten sonra bölgeye ziyarette bulunmaktadır (Tuclea & Nistoreanu, 2011). Britanyalıların onda sekizi, tatil yeri seçme fikrinde izledikleri filmlerden etkilenmektedir. Bunlardan beş de biri ciddi anlamda tercih ettikleri bölgelerde ısrarcı olmaktadır. Yapılan çalışmalar sonucunda, aileler ve arkadaşlardan sonra internet, sosyal medya, film ve diziler seyahat etme kararında etkin rol oynamaktadır. Çalışmalar, insanların büyük bir oranda izledikleri film ve dizilerin etkisinde kalarak dikkat çekilen bölgeye ilgilerinin arttığı ifadesine yer vermektedir (Hudson vd. 2011). "Timsah Dundee" ve "Mad Max" adlı filmleri Avustralya için turizm talebini arttırmıştır. "Kurtlarla Dans Edenler", "Yakın Karşılaşmalar" ve "Düşler Alanı", adlı filmler Amerika Birleşik Devletleri'nde turizm talebini arttırmıştır. "Özel Ryan Tasarrufu" filminin gösterilmesinden sonra, Normandiya kıyılarını ziyaret eden Amerikalı turistlerin sayısı ise % 40 artmıştır (Busby & Klug, 2001).

B. YÖNTEM

1. Araştırmanın amacı ve önemi

Bu çalışmada filmlere ve televizyon dizilerine yerleştirilmiş destinasyonların; turistlerin destinasyon yeri seçiminde ne kadar önemli olduğunun belirlenmesi ve turistlerin film ve dizilere yerleştirilmiş bu destinasyonlara yönelik algılarının ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bahsedilen temel amaç doğrultusunda film turizmine katılan turistlerin cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi gibi demografik özellikleri itibarı ile farklılık gösterip göstermediğini belirlemek de amaçlanmıştır. Çalışmanın, bu alanda daha sonar yapılacak olan benzer araştırmalara katkı sağlaması düşünülmekte ve film/dizi ile turizm sektörü arasındaki ilişkinin ortaya konulmasının, çalışmalarında destinasyon yerleştirme uygulamaları yapan film yapımcıları başta olmak üzere turistleri kendi destinasyonlarına çekmek isteyen turizm işletmeleri ve ilgili yerel yönetimlere öneriler teşkil edecektir. Bu bağlamda çalışma sonucunda sunulacak önerilerin, yerel yönetimlerin destinasyon tanıtımı çalışmalarına farklı bakış açısı kazandıracığı düşünülmektedir.

2. Araştırmanın yöntemi

Araştırmada veriler kolayda örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini 2019 yılının şubat ve haziran ayları arasında, Kapadokya bölgesini ziyaret eden 18 yaşından büyük 500 yerli turist oluşturmaktadır. Araştırmada özellikle Kapadokya bölgesinin seçilmesinin nedeni, Kapadokya bölgesinde daha önce çok sayıda çekimi tamamlanmış olan dizi ve filmlerin olması ayrıca doğal, kültürel, tarihi kaynakları ve coğrafi konumu ile yüksek bir turizm potansiyeline ev sahipliği yapmasıdır. Kolayda örnekleme yöntemi ile belirlenen, Kapadokya bölgesine ziyaret amaçlı gelen 18 yaşından büyük yerli turistlere yüz yüze anket uygulanmıştır.

Veri toplamada kullanılan anket formu Kuliyeva (2012) ve Akdu ve Akın (2016) tarafından geliştirilen anket formlarında yer alan ölçek maddelerinden yararlanılarak geliştirilmiştir. Katılımcıların değerlendirme yapabileceği 10 adet maddeden oluşan 5'li Likert ölçekte (1=Kesinlikle Katılmıyorum, 2=Katılmıyorum, 3=Kararsızım, 4=Katılıyorum, 5=Kesinlikle Katılıyorum) soru hazırlanmıştır. Anket formları hazırlandıktan sonra 10 yerli turist üzerinde bir pilot uygulama yapılarak, soruların anlaşılabilirliği ve anket formunun cevaplanma süresi kontrol edilmiş, anlam güçlüğü yaratan ifadeler düzeltilmiştir. Daha sonrasında hazırlanan anketler Kapadokya'ya gelen yerli turistlere uygulanmıştır.

Araştırma, İstatistik Paket Programı ile yapılmış ve %95 güven düzeyi ile çalışılmıştır. Çalışmada test tekniklerinden Ki-kare testi, bağımsız gruplar t testi ve ANOVA testi kullanılmıştır. Çalışmada demografik değişkenlerin film ve dizi bilgileri ile ilişkisi Ki-kare testi ile, Kapadokya destinasyonunu tercihte etkili olan ifadelerin düzeylerinin demografik değişkenlere göre farklılık göstermesi bağımsız gruplar t ve ANOVA testleri ile analiz edilmiştir. Ayrıca araştırmada kullanılan ölçeğin yapı geçerliliğini ve güvenilirliği belirleyebilmek için söz konusu ölçeğin *Cronbach's Alpha* katsayıları (toplamda 0.811) hesaplanmıştır.

C. BULGULAR

Araştırma katılımcılarının cinsiyet, medeni durum, yaş, eğitim durumu, meslek ve gelir düzeylerini gösteren veriler Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 3. Demografik Özelliklerin Dağılımı

		n	%
Cinsiyet	Erkek	261	56,5
	Kadın	201	43,5
Medeni durum	Evli	231	50,0
	Bekâr	224	48,5
Yaş	18-28	150	32,5
	29-39	149	32,3
	40-50	123	26,6
	51-60	30	6,5
	61 ve üzeri	10	2,2
Eğitim	İlköğretim	11	2,4
	Ortaöğretim	66	14,3
	Önlisans	95	20,6
	Lisans	263	56,9
	Lisanüstü	27	5,8
Meslek	Memur	113	24,5
	İşçi	130	28,1
	Serbest meslek	55	11,9
	Emekli	6	1,3
	Öğrenci	24	5,2
	İşsiz	8	1,7
	Ev hanımı	14	3,0
	Yönetici	45	9,7
	Diğer	67	14,5
Gelir düzeyi	0-2000	113	24,5
	2001-4000	226	48,9
	4001-6000	95	20,6
	6001 ve üzeri	28	6,1

Katılımcıların Kapadokya ve Destinasyon Tercihini Etkileyen Faktörlere İlişkin Katılım Düzeyleri

Tablo 4'te katılımcıların Kapadokya ve destinasyon tercihini etkileyen ifadelerle ilişkin katılım düzeyleri; film ve televizyon dizilerinde gösterilen manzara ve coğrafi güzelliklerin etkileyici olması, film ve televizyon dizilerinin hikayesinin ilgi çekici olması, film ve televizyon dizilerinde gösterilen tarihi yapıların etkileyici olması, film ve televizyon dizilerindeki oyuncuların popüler olmaları ve profesyonelce rollerini canlandırmaları, film ve televizyon dizilerinde çalan müziklerin filme güçlü ve

eşsiz bir anlam katması, kendimi film ve televizyon dizilerindeki karakterin yerine koymam, onunla güçlü bir bağ kurmam, film ve televizyon dizilerindeki olayların geçtiği yerleri merak etme, film ve televizyon dizilerinde gösterilen fantastik film dekorlarını, efektlerini görmek isteme, film ve televizyon dizilerinin çekildiği çalışma ortamını merak etme, film ve televizyon dizilerinde gösterilen destinasyonun popüler turistik destinasyonlardan biri haline gelmiş olmasına yönelik değişkenlere verdikleri cevapların ortalamaları ve standart sapma değerleri yer almaktadır.

Tablo 4. Katılımcıların Kapadokya Destinasyon Tercihini Etkileyen İfadelere Katılım Düzeylerine İlişkin Ortalamalar

İfadeler	Ortalama	Std. Sapma
Film ve dizilerde gösterilen manzara ve coğrafi güzelliklerin etkileyici olması	4,10	1,03
Film ve dizilerin hikayesinin ilgi çekici olması	3,85	1,14
Film ve dizilerde gösterilen tarihi yapıların etkileyici olması	4,08	0,91
Film ve dizilerdeki oyuncuların popüler olmaları ve profesyonelce rollerini canlandırmaları	3,61	1,22
Film ve dizilerde çalan müziklerin filme güçlü ve eşsiz bir anlam katması	3,75	1,12
Kendimi film ve dizilerdeki karakterin yerine koymak, onunla güçlü bir bağ kurmak	3,12	1,29
Film ve dizilerdeki olayların geçtiği yerleri merak etmek	3,57	1,18
Film ve dizilerde gösterilen fantastik film dekorlarını, efektlerini görmek istemek	3,41	1,27
Film ve dizilerin çekildiği çalışma ortamını merak etmek	3,38	1,25
Film ve dizilerde gösterilen destinasyonun popüler turistik destinasyonlardan biri haline gelmiş olması	3,76	1,11

Ankete cevap verenlerin en yüksek katılım gösterdikleri ifadeler; (a) Film ve televizyon dizilerinde gösterilen manzara ve coğrafi güzelliklerin etkileyici olması, (b) Film ve televizyon dizilerinde gösterilen tarihi yapıların etkileyici olması, (c) Film ve televizyon dizilerinin hikayesinin ilgi çekici olması, (d) Film ve televizyon dizilerinde gösterilen destinasyonun popüler turistik destinasyonlardan biri haline gelmiş olması ve (e) Film ve televizyon dizilerinde çalan müziklerin filme güçlü ve eşsiz bir anlam katması olarak sıralanmaktadır.

Film ve dizi destinasyonunun ziyaret isteği uyandırması ile demografik özelliklerin (cinsiyet, medeni durum, yaş, eğitim durumu, meslek, gelir düzeyi) ilişkisi ki-kare testi yapılması sonucunda elde edilmiştir. Buna göre, film ve dizi mekanlarını ziyaret etmek için en önemli sebep ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($p<0,05$). “Kültürel değerleri görmek” ve “yeme-içme kültürünü tanımak ve tanıtmak” için film ve dizi mekanlarını ziyaret etmeyi önemli bir sebep olarak görenlerin çoğunluğu kadınlardan oluşmaktayken, “doğal güzellikler ve tarihi değerleri görmek” için film ve dizi mekanlarını ziyaret etmeyi önemli bir sebep olarak görenlerin çoğunluğu erkeklerden oluşmaktadır.

Film ve dizi mekanlarını ziyaret etmek için en önemli sebep ile medeni durum arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($p<0,05$). Kültürel değerleri görmek için ve yeme-içme kültürünü tanımak ve tanıtmak için film ve dizi mekanlarını ziyaret için önemli sebep görenlerin çoğunluğu bekar iken doğal güzellikler ve tarihi değerleri görmek için önemli sebep görenlerin çoğunluğu evlidir. Film ve dizi mekanlarını ziyaret etmek için en önemli sebep ile yaş arasında ise anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($p<0,05$). Kültürel değerleri görmek için film ve dizi mekanlarını ziyaret için önemli sebep görenlerin çoğunluğu 18-28 yaşında, doğal güzellikleri görmek için önemli sebep görenlerin çoğunluğu 40-50 yaşında, tarihi değerleri görmek, yeme içme kültürünü tanımak ve tanıtmak için önemli sebep görenlerin çoğunluğu 29-39 yaşındadır. Film ve dizi mekanlarını ziyaret etmek için en önemli sebep ile meslek arasında ise diğerleri ile benzer şekilde, anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($p<0,05$). Doğal güzellikleri görmek, tarihi değerleri görmek, yeme içme kültürünü tanımak ve tanıtmak için önemli sebep görenlerin çoğunluğu işçidir.

Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan ifadelere, demografik özelliklere göre katılım düzeylerinin analiz edilmesi için ANOVA ve t testinden yararlanılmıştır. Yapılan analizlere göre, kadınlar ile erkekler arasında Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan ifadelere katılım düzeyine göre anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır.

H₀: Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan ifadelere katılım düzeyleri ile medeni durumları arasında farklılık yoktur.

H₁: Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan ifadelere katılım düzeyleri ile medeni durumları arasında farklılık vardır.

Tablo 5. Kapadokya Destinasyonunu Tercih Etmede Etkili Olan İfadelere Katılım Düzeyinin Medeni Duruma göre Karşılaştırılması

İfadeler	Medeni durum	n	Ortalama	Std. Sapma	t	P
Film ve dizilerde çalan müziklerin filme güçlü ve eşsiz bir anlam katması	Evli	231	3,89	1,06	2,750	0,006
	Bekar	231	3,61	1,17		

* $p < 0,05$ anlamlı etki var, $p > 0,05$ anlamlı etki yok ; t testi

Evliler ile bekarlar arasında Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan “Film ve televizyon dizilerinde çalan müziklerin filme güçlü ve eşsiz bir anlam katması” ifadesine katılım düzeyine göre anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ($p < 0,05$). Evlilerin söz konusu ifadesine katılım düzeyi daha yüksektir (3,89). Diğer ifadelerde anlamlı fark bulunmamaktadır ($p > 0,05$).

H₀: Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan ifadelere katılım düzeyleri ile yaşları arasında farklılık yoktur.

H₁: Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan ifadelere katılım düzeyleri ile yaşları arasında farklılık vardır.

Tablo 6. Kapadokya Destinasyonunu Tercih Etmede Etkili Olan İfadelere Katılım Düzeyinin Yaşa göre Karşılaştırılması

İfadeler	Yaş	n	Ortalama	Std. Sapma	F	P
Film ve dizilerde çalan müziklerin filme güçlü ve eşsiz bir anlam katması	18-28	150	3,52	1,22	4,148	0,006
	29-39	149	3,74	1,10		
	40-50	123	3,95	1,00		
	50 üstü	40	4,00	1,06		

* $p < 0,05$ anlamlı etki var, $p > 0,05$ anlamlı etki yok ; ANOVA testi

Yaşı farklı kişiler arasında Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan “Film ve televizyon dizilerinde çalan müziklerin filme güçlü ve eşsiz bir anlam katması” ifadesine katılım düzeyine göre istatistiksel anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ($p < 0,05$). 50 yaş ve üstündekilerin söz konusu ifadeye katılım düzeyi en yüksek iken (4,00) 18-28 yaşındakilerin en düşüktür (3,52). Diğer ifadelerde anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır ($p > 0,05$).

H₀: Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan ifadelerle katılım düzeyleri ile eğitim durumları arasında farklılık yoktur.

H₁: Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan ifadelerle katılım düzeyleri ile eğitim durumları arasında farklılık vardır.

Tablo 7. Kapadokya Destinasyonunu Tercih Etmede Etkili Olan İfadelerle Katılım Düzeyinin Eğitim Durumuna göre Karşılaştırılması

İfadeler	Eğitim durumu	n	Ortalama	Std. Sapma	F	P
Film ve dizilerdeki oyuncuların popüler olmaları ve profesyonelce rollerini canlandırmaları	İlköğretim-ortaöğretim	77	3,86	1,08	5,783	0,001
	Önlisans	95	3,93	1,13		
	Lisans	263	3,41	1,26		
	lisansüstü	27	3,70	1,14		
Film ve dizilerdeki olayların geçtiği yerleri merak etme	İlköğretim-ortaöğretim	77	3,79	1,12	3,231	0,022
	Önlisans	95	3,75	1,07		
	Lisans	263	3,42	1,22		
	lisansüstü	27	3,74	1,20		
Film ve dizilerde gösterilen fantastik film dekorlarını, efektlerini görmek isteme	İlköğretim-ortaöğretim	77	3,43	1,26	3,709	0,012
	Önlisans	95	3,65	1,23		
	Lisans	263	3,26	1,27		
	lisansüstü	27	3,89	1,15		
Film ve dizilerin çekildiği çalışma ortamını merak etme	İlköğretim-ortaöğretim	77	3,69	1,13	4,021	0,008
	Önlisans	95	3,59	1,22		
	Lisans	263	3,22	1,26		
	lisansüstü	27	3,37	1,42		
Film ve dizilerde gösterilen destinasyonun popüler turistik destinasyonlardan biri haline gelmiş olması	İlköğretim-ortaöğretim	77	4,01	1,06	3,030	0,029
	Önlisans	95	3,86	1,01		
	Lisans	263	3,63	1,14		
	lisansüstü	27	3,89	1,09		

*p<0,05 anlamlı etki var, p>0,05 anlamlı etki yok ; ANOVA testi

“Film ve dizilerdeki oyuncuların popüler olmaları ve profesyonelce rollerini canlandırmaları” ifadesine ilişkin değerlendirmelere bakıldığında en yüksek ortalamaların “ön lisans mezunu” ve daha alt düzeyde olanların ilgili ifadeye en yüksek değerlendirmeyi yaptıkları görülmektedir. İlgili ifadeye ilişkin daha düşük değerlendirmeler ise lisans ve daha üst eğitim düzeyinde olanlar tarafından yapılmıştır.

“Film ve televizyon dizilerinde gösterilen fantastik film dekorlarını, efektlerini görmek isteme” ifadesinde de benzer bir değerlendirme söz konusu olmuştur. “Ön lisans mezunu” ve daha alt düzeyde olanların söz konusu ifadeye katılım düzeyi en yüksek iken (3,79) lisans ve üstü mezunlarının en düşüktür (3,42). Diğer taraftan eğitim durumu farklı kişiler arasında Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan “Film ve dizilerdeki olayların geçtiği yerleri merak etme” ifadesine katılım düzeyine göre ilköğretim ve ortaöğretim mezunlarının söz konusu ifadeye katılım düzeyi en yüksek iken (3,69) lisans mezunlarının en düşüktür (3,22). Son olarak, Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan “Film ve televizyon dizilerinde gösterilen destinasyonun popüler turistik destinasyonlardan biri haline gelmiş olması” ifadesine katılım düzeyine göre ilköğretim ve ortaöğretim mezunlarının söz konusu ifadeye katılım düzeyi en yüksek iken (4,01) lisans mezunlarının en düşüktür (3,63). Diğer ifadelerde anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır ($p>0,05$).

H₀: Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan ifadelere katılım düzeyleri ile meslekleri arasında farklılık yoktur.

H₁: Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan ifadelere katılım düzeyleri ile meslekleri arasında farklılık vardır.

Tablo 8. Kapadokya Destinasyonunu Tercih Etmede Etkili Olan İfadelere Katılım Düzeyinin Mesleğe göre Karşılaştırılması

İfadeler	Meslek	n	Ortalama	Std. Sapma	F	P
Film ve dizilerdeki oyuncuların popüler olmaları ve profesyonelce rollerini canlandırmaları	Memur	113	3,73	1,17	2,012	0,076
	İşçi	130	3,73	1,12		
	Serbest Meslek	55	3,51	1,29		
	Yönetici	45	3,44	1,37		
	Diğer	67	3,25	1,36		
	Çalışmıyor	52	3,75	1,06		
Film ve dizilerde çalan müziklerin filme güçlü ve eşsiz bir anlam katması	Memur	113	4,04	1,01	4,320	0,001
	İşçi	130	3,81	1,10		
	Serbest Meslek	55	3,62	1,11		
	Yönetici	45	3,69	1,16		
	Diğer	67	3,27	1,29		
	Çalışmıyor	52	3,79	1,00		
	Diğer	67	2,85	1,41		
	Çalışmıyor	52	2,98	1,32		
Film ve dizilerde gösterilen fantastik film dekorlarını, efektlerini görmek isteme	Memur	113	3,22	1,22	2,771	0,018
	İşçi	130	3,68	1,20		
	Serbest Meslek	55	3,55	1,27		
	Yönetici	45	3,49	1,22		
	Diğer	67	3,12	1,41		
	Çalışmıyor	52	3,27	1,27		

* $p < 0,05$ anlamlı etki var, $p > 0,05$ anlamlı etki yok ; ANOVA testi

Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan “Film ve televizyon dizilerinde çalan müziklerin filme güçlü ve eşsiz bir anlam katması” ifadesine ve “Film ve dizilerde gösterilen fantastik film dekorlarını, efektlerini görmek isteme” ifadesine katılım düzeyine göre anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ($p < 0,05$). “Film ve televizyon dizilerinde çalan müziklerin filme güçlü ve eşsiz bir anlam katması” ifadesine katılım düzeyi en yüksek olan meslek grubu ‘memurlar (4,04)’ iken “Film ve dizilerde gösterilen fantastik film dekorlarını, efektlerini görmek isteme” ifadesine katılım düzeyi en düşük olan meslek grubu ‘işçiler (2,98)’dir.

H₀: Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan ifadeler katılım düzeyleri ile gelir durumları arasında farklılık yoktur.

H₁: Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan ifadelere katılım düzeyleri ile gelir durumları arasında farklılık vardır.

Tablo 9. Kapadokya Destinasyonunu Tercih Etmede Etkili Olan İfadelere Katılım Düzeyinin Aylık Gelire göre Karşılaştırılması

İfadeler	Aylık gelir (TL)	n	Ortalama	Std. Sapma	F	P
Film ve dizilerdeki oyuncuların popüler olmaları ve profesyonelce rollerini canlandırmaları	0-2000	113	3,43	1,23	3,062	0,048
	2001-4000	226	3,75	1,16		
	4000 üstü	123	3,51	1,28		
Film ve dizilerde çalan müziklerin filme güçlü ve eşsiz bir anlam katması	0-2000	113	3,49	1,15	4,342	0,014
	2001-4000	226	3,86	1,11		
	4000 üstü	123	3,78	1,11		
Kendimi film ve dizilerdeki karakterin yerine koymam, onunla güçlü bir bağ kurmam	0-2000	113	2,80	1,25	4,998	0,007
	2001-4000	226	3,25	1,30		
	4000 üstü	123	3,19	1,25		

* $p < 0,05$ anlamlı etki var, $p > 0,05$ anlamlı etki yok ; ANOVA testi

Geliri farklı kişiler arasında Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan “Film ve televizyon dizilerindeki oyuncuların popüler olmaları ve profesyonelce rollerini canlandırmaları” ifadesine katılım düzeyine göre anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ($p < 0,05$). 2001-4000 TL aylık geliri olanların söz konusu ifadeye katılım düzeyi en yüksek iken (3,75) 2000 TL’den az olanların en düşüktür (3,43). Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan “Film ve televizyon dizilerinde çalan müziklerin filme güçlü ve eşsiz bir anlam katması” ifadesine katılım düzeyine göre de anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ($p < 0,05$). 2001-4000 TL aylık geliri olanların söz konusu ifadeye katılım düzeyi en yüksek iken (3,86) 2000 TL’den az olanların en düşüktür (3,49). Ayrıca geliri farklı kişiler arasında Kapadokya destinasyonunu tercih etmede etkili olan “Kendimi film ve televizyon dizilerindeki karakterin yerine koymam, onunla güçlü bir bağ kurmam” ifadesine katılım düzeyine göre anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ($p < 0,05$). 2001-4000 TL aylık geliri olanların söz konusu ifadeye katılım düzeyi en yüksek iken (3,25) 2000 TL’den az olanların en düşüktür (2,80).

Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada, Kapadokya'nın film/dizi turizmi ve pazarlama faaliyetleri açısından değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Araştırmada Kapadokya'yı ziyaret eden turistlerin filmlerde ve televizyon dizilerinde yer alan destinasyonları neden ziyaret etmek istedikleri ortaya konulmaktadır. Bu

amaç doğrultusunda yapılan çalışmada katılımcı grubun %56,5'i erkek, %50,0'si evli, %32,5'i 18-28 yaşında, %56,9'u lisans mezunu, %28,1'i işçi, %48,9'u 2001-4000 TL aylık gelire sahiptir. Ayrıca katılımcıların %99,6'sı film ve dizi izlemekte, %61,3 oranla en çok komedi %14,1 oranla en az western film ve dizi izlemekte, %65,2 oranla en çok senaryosunu önemli bulmakta %18,4 oranla en az senaryo yazarını önemli bulmaktadır. Ankete cevap verenlerin %72,3'ü film ve dizi mekânlarını ziyaret etmemekte, %47,6'sı mekân ve turistik yöre nedeniyle bu ziyaret için önemli görmekte, %33,3'ü doğal güzelliklerinin en önemli ziyaret sebebi olduğunu belirtmiştir. Ankete cevap verenlerin %38,3'ü film turizminde destinasyon pazarlamasında web sitelerinin 1. derecede başarılı olduğunu, %26,8'i film turları, film gezilerinin 1. derecede başarılı olduğunu, %33,5'i film galalarının 1. derecede başarılı olduğunu belirtmiştir. Ankete cevap verenlerin tamamı Nevşehir ilinde çekilen film ve dizileri izlemiş, %69,5'i bu film ve dizilerin Nevşehir'i ziyaret etme isteği uyandırdığını ifade etmiştir.

Araştırmada Kapadokya'ya gelen turistlerin genellikle film ve televizyon dizilerinde gösterilen manzara ve coğrafi güzelliklerin etkileyici olması, film ve televizyon dizilerinde gösterilen tarihi yapıların etkileyici olması, film ve televizyon dizilerinin hikâyesinin ilgi çekici olması, film ve televizyon dizilerinde gösterilen destinasyonun popüler turistik destinasyonlardan biri haline gelmiş olması ve film ve televizyon dizilerinde çalan müziklerin filme güçlü ve eşsiz bir anlam katması nedeniyle geldikleri görülmektedir.

Turistlerin film ve dizilerde gösterilen yerlerin seçiminde etkili olan faktörlere bakıldığında manzara ve coğrafi güzelliklerin, tarihi yapıların, film ve dizi hikayelerinin, popüler turistik destinasyonlardan biri haline gelmiş olmasının ve film/dizi televizyon dizilerinde çalan müziklerin filme güçlü ve eşsiz bir anlam katmış olmasının etkili olduğu görülmektedir. Tatil için tercih edilen yerlerde kültür faktörünün etkili olması, insanların kendilerini geliştirme ve daha çok bilgi sahibi olma çabasından kaynaklanmaktadır.

Çalışmada Nevşehir'de çekilen film ve dizilerde gösterilen destinasyonu tercih etme nedenleri demografik faktörlere göre farklılık göstermektedir. Buna göre Nevşehir'de çekilen film ve dizilerde gösterilen destinasyonun Nevşehir'i ziyaret etme isteği uyandıranların daha çok evli olduğu saptanmıştır. Film ve dizi mekânlarını ziyaret etmek için mekân ve turistik yöreye önem verenlerin çoğunluğu 40-50 yaş aralığında, senaryo ve filmin konusuna önem verenlerin çoğunluğu 29-39 yaş aralığında, oyunculara önem verenlerin çoğunluğu ise 18-28 yaş aralığında ortaya çıkmıştır.

Kapadokya'da çekilen film ve televizyon dizilerinde gösterilen destinasyonları kültürel değerleri görmek ve yeme-içme kültürünü tanımak ve tanıtmak için ziyaret etmeyi önemli sebep görenlerin çoğunluğu kadın ve bekâr iken, doğal güzellikler ve tarihi değerleri görmek için önemli sebep görenlerin çoğunluğu evli ve erkek olduğu görülmektedir. 18-28 yaş grubu Kapadokya'da çekilen film ve dizilerde gösterilen kültürel değerlerden etkilenirken, 40-50 yaş grubu doğal güzelliklerden etkilenmiştir.

Kapadokya, turizm yönü güçlü olan bir destinasyondur. Burayı ziyaret eden turistlerin şehir ile ilgili olumlu izlemler kazanması, Kapadokya'nın turizm açısından markalaşmasını ve turistlerin tercih ettiği bir yer olmasını sağlayacaktır. Yapılan çalışma, film turizmi kapsamında yapılmış çalışmalara çeşitlilik kazandıracığı ve kaynak teşkil edeceği düşünülmektedir. Çalışmanın Kapadokya bölgesi ile sınırlı kalmaması, diğer film/dizi destinasyonları için de (Karadeniz, Doğu ve Güneydoğu, Ege bölgeleri) benzer çalışmalar yapılmasını teşvik edecektir. Kapadokya bölgesine sürekliliği olan dizi çekimleri için fiziksel ortam koşullarına zarar vermeden film platosu kurulması faydalı olacaktır.

Çalışmanın bölgesel katkıları arasında Kapadokya bölgesinde bulunan üniversitelerde radyo-sinema-televizyon bölümleri dışında film/dizi çekimlerinde kendini geliştirmek isteyen kişiler için eğitim verilecek özel kurs merkezlerinin açılması sektörel anlamda da fayda sağlayacaktır. Çalışmanın sonuçları yerel yönetimlerin destinasyon tanıtımı çalışmalarına farklı bakış açısı kazandırabilecektir. Destinasyonun planlı bir şekilde tanıtımının yapılması; bölgenin imajı ve ziyaretçi potansiyelinin artışı için faydalı olacağı söylenebilir.



Kaynakça

- Akdu, U., & Akin, H. (2016). Film ve dizilerin destinasyon tercihinde etkileri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(45), 1042-1052.
- Akin, M. H., Ozturk, Y., & Karamustafa, K. (2021). A comparative perspective on destination competitiveness through visitors' and stakeholders' perceptions in the region of Cappadocia. *Journal of Hospitality and Tourism Insights*. EarlyCite.
- Baker, M. J. & Cameron, E. (2008). Critical success factors in destination marketing. *Tourism & Hospitality Research*, Vol 8, 2, 79-97.
- Bardakoğlu, Ö., & Pala, T. (2009). Destinasyon pazarlamasında örgütlenme. 10. Ulusal Turizm Kongresi Bildiri Kitabı. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Beeton, S. (2005). *Film- Induced Tourism*. Channel View Publications, Clevedon, s.10-174.
- Busby, G. & Klug, J. (2001). Movie-induced tourism: The challenge of measurement and other issues. *Journal of Vacation Marketing*, 7(4).
- Dinçer, Ö. & Fidan, Y. (1996). *İşletme yönetimine giriş*. İstanbul: İz Yayınları.
- Frost, W. (2010). Life changing experiences film and tourists in the Australian outback. *Annals of Tourism Research*, 37(3): 707-726.
- Hahn, J. & Wang, Y. (2011). Film-induced tourism as a vehicle for destination marketing: Is it worth the efforts?. *Journal of Travel & Tourism Marketing*, 28 (2): 165-179.
- Hudson, S. & Ritchie, J. R. B. (2006a). Film tourism and destination marketing: The Case of Captain Corelli's Mandolin. *Journal of Vacation Marketing*, 12 (2): 256-268.
- Hudson, S. & Ritchie, J. R. B. (2006b). Promoting destinations via film tourism: An empirical identification of supporting marketing initiatives. *Journal of Travels Research*, Vol: 44, May, s: 387-394.
- Hudson, S. (2011). Working together to leverage film tourism: Collaboration between the film and tourism industries. University of South Carolina, South Carolina, Columbia, USA. s: 167-170: <http://www.emeraldinsight.com/journals.htm?articleid=1918170>; (Erişim Tarihi: 12.12.2019).
- Karamustafa, K., Güllü, K., Acar, N. & Ulama, Ş. (2010). *Konaklama İşletmelerinde Pazar Odaklılık Uygulamaları*. Detay Yayıncılık, Ankara.
- Kayaoğlu, A. (2018). Makro pazarlama: Bir pazarlama düşünce ekolü olarak kavramsallaşma süreci ve kurumsallaşması. *Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi (AKAD)*, 10(18), 250-269.
- Kayaoğlu, A. (2021). Coğrafi İşaretle Ürünlerin Tüketici Davranışları Üzerindeki Etkileri. İçinde TÜKETİCİ DAVRANIŞLARI-II Güncel Akademik Çalışmalar (1. bs). Eğitim Yayınevi.
- Kozak, M. (2003). Measuring tourist satisfaction with multiple destination attributes. *Tourism Analysis*, 7: 229-240.
- Kuliyeva, V. (2012). Film turizmi: Destinasyonların pazarlanmasında filmlerin rolü. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İzmir.

- Mendiratta, A. (2009). Setting the scene - The role of film in national identity. *Compass-İnsight into Tourism Branding*, November, s: 3-6; <http://www.cnnmediainfo.com/task/download/TASKCompass8.pdf> ; (Erişim Tarihi: 14.01.2019).
- Saltık, I. A., Coşar, Y. & Kozak, M. (2010). Televizyon dizilerinin destinasyon pazarlama açısından olası sonuçları. *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, 21 (1): 41-30.
- Tanskanen, T. (2012), Film tourism: Study on how films can be used to promote tourism. *Laure University of Applied Sciences*, ss. 1-61.
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Sinema Genel Müdürlüğü, 2018.
- Tuclea, E. C. & Nistoreanu, P. (2011). How film and television programs can promote tourism and increase the competitiveness of tourist destinations. *Cactus Tourism Journal*, 2, 25-30.
- Uygur, S. M. & Çelik, A. (2009). Etkinlik turizminin destinasyon pazarlaması üzerindeki etkilerinin ortaya çıkarılmasına yönelik olarak İstanbul ilinde bir uygulama. 10. Ulusal Turizm Kongresi Bildiri Kitabı, Ankara: Detay Yayıncılık.
- Yılmaz, H. & Yolal, M. (2008). Film turizmi: Destinasyonların pazarlanmasında filmlerin rolü. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 175-192.



ADANA'DA UZAKDOĞU KÖKENLİ DİNİ VE FELSEFİ İNANIŞLARIN İZDÜŞÜMLERİ: SAHAJA YOGA VE REİKİ ÖRNEĞİ

 Kadir ALBAYRAK^a

Özet

Sahaja Yoga ve Reiki Uzakdoğu kökenli iki dini hareket olarak bilinmektedir. Sahaja Yoga Hindistan, Reiki ise Japonya'da ortaya çıkmıştır. Her iki akım da son yıllarda dünyanın değişik coğrafyalarında ilgi uyandırmaktadır. Bu anlamda ülkemizin bazı şehirlerinde merkezleri bulunmakta, inanç ve pratiklerini icra etmektedirler. Adana ili de Sahaja Yoga ve Reiki'nin görüldüğü yerlerden biridir. Biz de bu araştırmamızda, her iki hareketin Adana ilindeki uygulamalarını yüz yüze görüşmelerle ele aldık. Buna ilaveten, ortaya çıkış ve inançlarıyla ilgili olarak da yazılı kaynaklardan yararlandık.

Anahtar Kelimeler: Adana, Sahaja Yoga, Reiki, Ritüel, Meditasyon, Uygulamalar



PROJECTIONS OF RELIGIOUS AND PHILISOPHY BELIEFS OF FAR EAST ORIGIN IN ADANA: THE EXAMPLE OF SAHAJA YOGA AND REIKI

Abstract

Sahaja Yoga and Reiki are known as two religious mevements that originating from Far East. Sahaja Yoga emerged in India and Reiki in Japan. Both movements arouse interest in different geographies of the World in recent years. In this sense, they have centres in some cities of our country and they practice their beliefs and rituals. Adana city is one of the places where Sahaja Yoga and Reiki are seen. In this research, we discussed the practices of both mevements in Adana through face-to-face interviews. In addition, we have benefited from written sources regarding their emergence and beliefs.

Keywords: Adana, Sahaja Yoga, Reiki, Ritual, Meditation, Practices



Giriş

Uzakdoğu Kavramı ve Uzakdoğu Dinleri

“Uzakdoğu” kavramı, diğer birçok alanda görüldüğü üzere, Batı Avrupa kültürünün bakış açısıyla tanımlanmış olan bir kavramdır. Dolayısıyla coğrafi olarak Avrupa merkez alındığında, bu kıtanın doğusunda kalan topraklar Ortadoğu, Yakındoğu ve Uzakdoğu şeklinde sınıflandırılmaktadır.

^aProf. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kadir.albayrak@gmail.com

Makale Geliş Tarihi: 18.08.2021, Makale Kabul Tarihi: 30.08.2021

Buna göre Rusya'nın bir kısmı, Çin, Japonya ve Hindistan başta olmak üzere Endonezya, Malezya, Nepal, Filipinler, Singapur, Tayland, Kamboçya, Vietnam, Moğolistan, Güney ve Kuzey Kore... Uzakdoğu'ya dahil edilmektedir. Buradaki "uzak"lıktan maksat ise coğrafi uzaklıktır ki, Batı kültürü kimi yönlerden kendisini bazen Uzakdoğu'ya "yakın" hissetmektedir. Bu anlamda özellikle Budizm ve Hinduizm ile Hıristiyanlık/Batı kültürü arasında azımsanmayacak sayıda ortaklık ve yakınlığın bulunduğu akademik çalışmalar Batı'da bol miktarda göze çarpmaktadır.

Uzakdoğu dünya nüfusunun yarısından fazlasını teşkil ederken aynı zamanda bu coğrafya çok sayıda antik, milli ve evrensel inançları barındırmaktadır. Gerçi bunlardan bir kısmının din mi, felsefi sistem mi yoksa sadece birer etik ve politik tavır mı olduğu konusunda tartışmalar sürüp gitmektedir. Ne var ki biz bu tartışmalara girmeden Uzakdoğu'da Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sihizm, Konfüçyanizm, Taoizm, Şintoizm, doğa dinleri, atalara tapınma, animizm, Hıristiyanlık, İslam gibi din ve inanışların izlerinin ve etki(nlik)lerinin günlük yaşamda görüldüğünü ifade etmek istiyoruz. Bu çerçevede biz bu çalışmamızda Hint kıtasının en kadim inançlarından birisi olan Hinduizm'in modern dönemdeki yaygın tezahürlerinden biri olan Sahaja Yoga ve Japonya'da ortaya çıkan lakin Budizm ağırlıklı Reiki'nin Adana şehir merkezindeki izlerini incelemeye, araştırmaya çalıştık. Dinler tarihi açısından Hinduizm kronolojik olarak en eski Hint dinidir. Ancak Hinduizm'deki birçok kavramın daha sonra ortaya çıkan diğer Hint dinlerine de geçmiş olduğunu hatırlatmak gerekir. Nitekim son zamanlarda yoga, meditasyon, nirvana gibi praksislerin Budizm ve Caynizmle de ilişkili olarak yayıldığı görülmektedir. Şintoizm ise halihazırda Japonya'da günlük hayatın değişik aşamalarında kendini göstermeye devam etmektedir.

Bu meyanda Avrupa ve Amerika'da birer teknik ya da felsefi sistem olarak Sahaja Yoga ve Reiki ilgi uyandırmakta, bunlar modern yaşam tarzının getirdiği sorunlara birer tedavi, terapi ve teselli aracı olarak önerilmektedir. Ülkemizde de son yıllarda hızlı bir modernleşme süreci yaşanmakta ve bunun doğal sonucu olarak köyden kente göçün yarattığı bireysel, toplumsal, ekonomik, psikolojik ve manevi sorunlara sıkça rastlanmaktadır. Alışılmışın ve geleneğin dışında nostaljik, egzotik bir sunumla insanların karşısına çıkan "ithal inançlar ve teknikler" farklı statüdeki insanların dikkatine sunulmakta, kimi insanlar da bunları, sadra şifa olabileceği umuduyla denemeye değer bulmaktadır.

Sahaja Yoga

Günümüzde kendilerini bir din veya inanç sistemi olarak tanımlamaktan kaçınan, ancak temelde Hinduizm ve Budizme dayanan birçok grup veya hareket vardır. Batı'da *Yeniçağ Hareketleri* veya *Yeni Dinî Hareketler* olarak tanımlanan bu grupların en dikkat çekicileri arasında Reiki, Sahaja Yoga, Transandantal Meditasyon (TM), Spiritualistler, Ananda Marga ve Feng Shui gibi akımlar sayılabilir. Özde Hint veya Uzakdoğu kökenli olan, ancak bize daha çok Batı'dan intikal eden bu inançlar daha ziyade düzenledikleri kurslar, seminerler, toplantılar; muhtelif yayınlar, internet sayfalarındaki reklamlarla tanınmakta ve taraftar toplamaktadır (Yitik, 2009, 5).

Dinler tarihi penceresinden bakıldığında Hinduizm yayılcılık gütmeyen milli bir din sayılmaktadır. Ne var ki modern dönemlerde Hinduizm bütünüyle evrensel bir din hüviyetine bürünme eğilimine girmiştir (Demirci, 1998, 113). Hinduizmle ilgili olarak dört temel kavram vardır ki bunlar olmaksızın bu dinin özünü kavramak zordur. Bunlar; *karma*, *maya*, *nirvana* ve *yoga*'dır. Konumuz

açısından vurgulanması gereken kavram burada yoga'dır. Etimolojik olarak yoga kelimesi "birbirine bağlamak" anlamına gelen "yuj" kökünden türemiştir. Felsefi bir sistem olarak M.Ö. II. yüzyılda Patanjali tarafından kurulan klasik yoga tarihsel bir öneme sahiptir. Ancak bunun dışında sayısız popüler, sistematik olmayan, hatta Hinduizm dışında Budist ve Caynist yoga çeşitleri de vardır. Bunlara ilaveten büyüsel, mistik vb. yoga tarzları da görülmektedir (Eliade, 1970, 3-4).

Yoga esasen tek bir nesneye (ki bu nesne kaşların arası, burnun ucu, ışıklı bir cisim, bir düşünce veya tanrı olabilir) yoğunlaşma tekniği olarak özetlenebilir. Bu anlamda yoga tekniklerine ilk kesin göndermeler Hint kutsal metinlerinden olan Brahmana'larda ve özellikle de Upanişadlar'da ortaya çıkar. Ama daha önce Vedalar'da da çok sayıda yarı-yoga nitelikli uygulamada ustalaşmış ve "olağanüstü güçlere" sahip bazı çilecilerden ve esrimecilerden söz edilmektedir. Az önce de değinildiği gibi, Yoga terimi çok erken bir çağdan itibaren her türlü *çile tekniğini* her türlü *meditasyon yöntemini* ifade etmeye başladığı için, Yoga uygulamalarına Hindistan'ın aşağı yukarı her yerinde, hem Brahmanca, hem Budist çevrelerde hem de Caynacıların arasında rastlanmaktadır. Yoga'da meditasyon aracılığıyla arınma, temizlenme, beden duruşları, soluk/nefes alma teknikleri önemlidir. Bunlar ancak tekrar ve deneyimle ulaşılabilir özelliklerdir. Özgürlük ancak deneyimler aracılığıyla elde edilebilir (Eliade, 2003, 70-72). Yoga ile meditasyonun sıklıkla karıştırıldığına şahit olunmaktadır. Ancak yoga, değişik bedensel hareketlerle zihni kontrol etme, böylece bedensel, zihinsel ve ruhsal barışı sağlamayı ifade ederken, meditasyon yoganın bir parçası sayılır ve derin düşünme/tefekkür/yoğunlaşma, zihinsel rahatlama anlamına gelir. Değişik bedensel hareketlerle zihni kontrol etme. Böylece bedensel, zihinsel ve ruhsal barışı sağlama olarak tanımlanabilir. Bunu sağlamak için düşüncelere ve nefes alma tekniklerine yoğunlaşılır. Böylece nefes alıp vermenin farkındalıkla yapılmasıyla doğal olarak düşünceler kontrol altına alınır ve zihin tamamen rahatlamış olur. Meditasyon ise yoganın bir parçası sayılır ve derin düşünme/tefekkür/yoğunlaşma anlamına gelir.

Aslında bu çeşitlilik yoga kelimesinin yapısından kaynaklanmaktadır. Sonuçta bütün bunlar insan ruhunun Tanrıyla birleşmesi şeklinde bir sonuca ulaşır. Eliade'a göre bir kişi yogayı tek başına öğrenemez ve mutlaka bir rehber/guruya ihtiyacı vardır. Yoganın özelliği sadece onun pratik yönü değildir. Onun ilk başlangıç safhası da önemlidir. Burada şunu da hatırlatmakta yarar vardır. Yüzyıllardır sözlü rivayetlerle aktarılan birçok diğer Hint uygulama ve gelenekleri de gurusuz öğrenilemez ve başarılmaz. Diğer dine giriş veya başlama aşamalarında olduğu gibi bir yogin de işe profan dünyayı (aile, toplum) tamamen terk etmekle başlamak ve bir guru tarafından yönlendirilmek zorundadır. Onun rüyası âdeta bu dünyada/yaşamda ölmektir. Bu ölümü ise yeniden doğuş izlemelidir (Eliade, 1970, 4-5). Haddizatında bunlar bütün mistik uygulama ve geleneklerin ortak özellikleri olarak ortaya çıkmaktadır.

Bhagavad Gita'da anlatıldığına göre yoga çileden (tapas) üstündür, hatta ilimden (jnana) ve kurbandan da üstündür. Ama yoga meditasyonu nihai amacına ancak mürit Tanrı'ya yoğunlaşırsa ulaşır. Yoga dingin ve kaygısız bir ruhla... sarsılmaz bir zihinle ve sürekli Ben'i düşünerek, Ben'i nihai amaç kabul ederek yapılmalıdır (Eliade, 2003, 281).

Sahaja Yoga'nın zor bir yoga yöntemi olduğu ifade edilir; çünkü sahaja bir anlamda "bırak olan olsun, direnme" manasına gelir. Örneğin bir insanın çıplak olması doğal ve kolaydır ancak gerçekte bunu yapmak ve kabul etmek oldukça zordur.

Sahaja Yoga, Hindistanlı Sri Mataji Nirmala Devi (d. 21 Mart 1923- ö. 23 Şubat 2011) tarafından kurulmuştur. Hıristiyan bir ailede doğmuş olan Devi'nin anne babası Hindistan bağımsızlık hareketinin aktif üyeleriydi ve babası Mahatma Gandhi'nin yakın arkadaşlarındandı. Pakistan'ın Lahore şehrinde tıp ve psikoloji eğitimi almıştır. 1970 yılında Nirmala manevi bir değişim deneyimi yaşamıştır. Buna göre başının tepesinde bir enerji açılımı, çakra hissetmiş ve bu tecrübesini dünyanın değişik yerlerindeki gezileriyle insanlarla paylaşmaya başlamıştır. Başta Amerika, Kanada, Hindistan ve İngiltere olmak üzere birçok yerde *Sahaja Yoga Merkezleri* bulunan hareketin *Nirmala Yoga* isimli bir de dergileri yayınlanmaktadır (Jones ve Ryan, 2007, 373-374). *Vishwa Nirmala Dharma* adıyla da bilinen ve bütün dünya üzerine yayılmış Sahaja Yoga (SWAN) ülkemizde son yıllarda sıkça görülen dinsel akımlardan biri olarak dikkat çekmektedir.

Sahaja Yoga, her insanın içinde gerçekleşen içsel değişim ile kişiyi ahlaklı, birleşik, bütünleşmiş ve dengeli yapan aydınlanma deneyimine dayanan özel bir meditasyon tekniği olarak tanımlanmaktadır (Yasdıman, 2020, 440). Kalbermatten'in de belirttiği gibi, yoga "birlik, birleşme"; sahaja "içinde doğmak" anlamına gelir. Yoga bireysel benin tamamen ilahi enerjile, saf sevgiyle birleşmesi demektir. Buna göre Sahaja Yoga, öz benliğin kendisini gerçekleştirmesi anlamına gelir (Kalbermatten, 2003, 373). Kavramın aslı Sanskritçeden gelmektedir ve Saha "ile, birlikte", ja "doğmak", yoga ise "birleşme, bütünleşme, bir olma" demektir.

Hareketin kurucusu Sri Mataji, insanın içinde uyuyan ve uyarıldığında içsel aydınlanma veya miraç tecrübesi meydana getiren kundalini'yi uyarma ve harekete geçirme gücüne sahip biri olarak kabul edilir. Hatta onun yokluğunda, Mataji'nin fotoğrafı da aynı etkiyi sağlayabilir. Sri Mataji'nin resmi yıkanarak üzerinde meditasyon yapılır. Törenden sonra bütün katılımcılar topluca yemek yer ve böylece tören tamamlanmış olur. Kendini tamamen Sahaja Yoga'ya vakfetmiş üyeler ise Sri Mataji'nin de hazır bulunduğu uluslararası toplantılara iştirak ederler. Ayrıca yıllık Hindistan turu sırasında gerçekleştirilen toplu nikâh törenine de katılırlar. Üyelerden gezi ve organizasyon masrafları için düzenli olarak bağış toplanır. Bireyler istedikleri takdirde hareketten ayrılabilir, ancak hareketten ayrılanlar yeni hayata uyum sağlamakta zorlanırlar (Yitik, 2009, 7).

Hayatımızı âdeta uyur gibi yaşar, yürür, konuşur, görür ve duyarız; insanlar derin bir bilinçsizlik içerisinde ömürlerini geçirirler. Nasıl nefes aldığımız bir yana, genellikle niçin yaşadığımızın bile farkında olamayız. Hıristiyanlık ve İslam dininde sıkça tekrarlanan, "insanların gözleri var fakat görmezler, kulakları var fakat işitmezler" şeklindeki tespit bu bilinçsizlik halini ortaya koymaktadır. Elbette bu fiziksel göz ve kulak değildir. Bunun yolu çok az kullandığımız beyni ve kalbi faaliyete geçirmekten geçer. İşte, *kundalini* uyuyan yılan anlamına gelmektedir ve bu uyanış yoga vasıtasıyla gerçekleştirilir.

Sahaja Yoga'da kundalini, anne, ruh, farkındalık, kendini gerçekleştirme, meditasyon, eller, titreşim, sıcaklık, kolektif bilinç, aydınlanma, deneyim, doğrulama, rahatlama, günahsızlık, affetme... gibi kavramların yoğun bir şekilde kullanıldığı bilinmektedir (Greaves, 2012).

Sahaja Yoga'ya mucizevi özellikler atfedilmekte, ona âdeta bir din fonksiyonu yüklenmekte, İsa'nın hastaları iyileştirmesine benzer şekilde fiziksel ve ruhsal rahatsızlıklara çare bulduğu söylenmektedir. Örneğin Kuala Lumpur'da beş bin kişi değişik rahatsızlıklarından kurtulmak için Sri Mataji'ye gitmişlerdir. O, bir Toprak Ana gibi onların dertlerine çare dağıtmış, insanlar kendilerini daha iyi hissetmeye başlamışlardır. Bombay'da uyuşturucu bağımlısı bir genç bir gecelik tedaviden sonra bu bağımlılığını terk etmiştir. Alkolik bir adam umutsuz eşi tarafından Sri Mataji'ye getirilmiş ve bir gecede alkölü bırakmıştır. Eklem kireçlenmesinden dolayı yürüyemeyen bir adam yarım saat sonra yürümeye, körler görmeye, sağırlar duymaya başlamışlardır. Kısacası onun mucizelerinin hikâyesi bütün dünyaya yayılmış, Güney Amerika, Avustralya, Yeni Zelanda, Afrika, Kuzey Amerika, Türkiye ve Uzak Doğu'da Sahaja Yoga kök salmaya başlamıştır (Mahajan, 1999, 53).

Adana'da Sahaja Yoga

Türkiye'de İstanbul'da 12 tane olmak üzere Ankara, İzmir, Bursa, Kocaeli, Antalya, Muğla, Aydın, Denizli, Balıkesir, Adana, Edirne, Isparta, Tunceli, Samsun, Ordu, Bolu, Çanakkale, Bodrum, Diyarbakır gibi 60'ın üzerinde şehirde toplanma ve yoga merkezleri bulunmaktadır. Hemen hemen her ülkeye ait Sahaja Yoga internet siteleri vardır. Türkiye'de de birbirinden farklı internet siteleri mevcuttur. Sahaja Yoga'nın en önemli dergisi *Blossom Times*'dir (Yasdıman, 2020a, 441-442).

Adana'daki Sahaja Yoga topluluğu Atatürk caddesindeki bir iş hanında faaliyetlerini sürdürmektedir.¹ Topluluk üyeleri Salı (19:00), Çarşamba (14:00), Perşembe (19:00) ve Cumartesi (14:00) günleri bir araya gelmekte ve değişik kategorilerdeki katılımcılara müzik eşliğinde yoga ve meditasyon yaptırılmaktadır. Ancak Covid-19 salgını nedeniyle faaliyetler internet üzerinden yürütülmekte başlamıştır. Adana'daki elektronik iletişim portalı şu adresten takip edilmektedir: <https://www.sahajayogaadana.com/>

Adana Sahaja Yoga merkezine toplumun her kesiminden insan katılmakla birlikte, genellikle gençler, öğrenciler, öğretmenler, hemşireler, orta yaşta kişiler ve daha çok kadınlar ilgi göstermektedir. İnsanlar yoga ve meditasyon aracılığıyla kendilerini gerçekleştirme, özgüven kazanma ve pekiştirme, daha mutlu ve huzurlu bir yaşam sürme isteğini dile getirmektedirler. Bunun için katılımcılar haftalar süren bir yoga ve meditasyon eğitiminden geçmekte, belli hareketleri sık sık tekrar etmekte, Sri Mataji'nin resmine ihtiram ederek ve onda yoğunlaşarak çakraları açmayı denemektedirler. İbadet öncesinde "bandan" adı verilen belirli hareketlerin yapılması, rahatlama için tuzlu su kullanılması veya eve döndükten sonra ayakların tuzlu suya konulması gibi pratikler dikkat çekicidir. Sri Mataji'nin resmine/fotoğrafına bakılarak "Anne, lütfen bana aydınlanmamı ver!" diye üç kere tekrar edilir. Bu esnada yoğun Uzakdoğu tütsüleri, rengârenk çiçekler, gizemli kokular kullanılmakta, loş mekanlar

¹ Atatürk Caddesi Bellona Üstü, Sapmaz Yurdu Apt. Kat: 6, No: 23, Seyhan/Adana.

eşliğinde müzik aleti *harmonium* çalınmakta, nakaratlarla Mataji'ye övgüler sunulmaktadır.² Müzik aleti olarak kullanılan *harmonium* Batı kökenli bir enstrüman olmasına karşın Hint müziğince de benimsenmiştir ve yoga merasimlerinde önemli bir fonksiyon icra etmektedir.

Salgından önce gözlemlediğimiz kadarıyla topluluk üyeleri kapalı alandaki rutin faaliyetleri dışında açık alanlardaki büyük parklarda, Adana'daki Real alışveriş merkezi gibi büyük merkezlerde insanlarla iletişime geçerek el falına bakar tarzda insanları umutlandırıcı, sağaltıcı yöntemler uygulamaktadırlar. İnsanlar Sahaja Yoga, Hatha Yoga vb. yoga türleriyle değişik vesilelerle tanışmaktadırlar. Bilhassa yükseköğrenim için şehir dışına giden-gelen ya da yurt dışı gören gençler farklı etken ve nedenlerle, ayrıca merak dürtüsüyle ilgi duymaya başlamaktadırlar. Bazı üniversitelerin düzenledikleri Yoga Eğitmenliği Sertifika Programları eğitimli kitlelerin yogaya olan ilgisini artırıcı nedenlerden biri olarak da görülebilir (www.yogaloftadana).

Genç, dinç, hareketli, sağlıklı kalma, uzun yaşama, verimli olma ve farklı görünme gibi arzular da yoganın cazibesini pekiştirmektedir. Yazılı ve görsel iletişim araçları, internet, arkadaş tavsiyesi, yabancı dil öğrenme, yabancı bir ülkeye gitme arzusu gibi etkenler de yoga teknikleriyle tanışmaya vesile olabilmektedir. Hatha Yoga eğitmenlerinden Sripad Ramaray 05. 09. 2011 günü bir televizyon programındaki söyleşide, Yoga'nın kesinlikle bir din olmadığını altını önemle çizdikten sonra, "bütün dinlerin içinde yoga, yoganın içinde bütün dinler vardır" ifadesini dile getirmiştir. Ne var ki ülkemizde Hint dinleriyle ilgili akademik çalışmalarıyla tanınan Ali İhsan Yitik, Reiki, Sahaja Yoga, Transandantal Meditasyon (TM) vb. akımların tamamen Hint dinlerinden bağımsız ele alınamayacağını, anlaşılamayacağını vurgulamaktadır (Yitik, 2007, 340-344).

Bu arada Adana'da 2010 senesi Ocak ayında faaliyete geçtiği söylenen Hatha Yoga stüdyosu "YogaLOFT Hatha Yoga Studio-Home" merkezini de zikretmek gerekir. Anusara Yoga konusunda da eğitmenlik sertifikası aldığını belirten kadın, bu yoga hakkında şu bilgileri vermektedir. "Rehberlik yaptığım yoga çalışmalarında Anusara Yoga'nın kalbe odaklanan, herkeste mevcut yüce bilincin ışığını onurlandıran, kişiyi kendine has nitelik ve potansiyeli ile yücelten, yaşamı çeşitliliği ile kutlayan coşkulu, eğlenceli ve neşeli tavrını yansıtıyorum. Anusara Yoga'nın Evrensel Hiza Prensiplerinden faydalanarak öğrencilerimi bedenlerinin hizası üzerinde odaklanmaya teşvik ediyor, bu sayede sağlıklarının iyileşmesine, güç, direnç ve esnekliklerinin denge içinde gelişebilmesine katkı sağlamaya çalışıyorum. Hedefim derslerime katılan öğrencilerin kendilerini bütünleşmiş, canlanmış ve daha enerjik hissedebilmeleri, daha açık bir kalp ile hem yoga matlarının üzerinde hem de günlük hayatlarında yaşamın akışı ile uyumu yakalayabilmeleridir (www.yogaloftadana).³

Adana'da Sahaja Yoga topluluğunun ne kadar üyesi olduğu, bunların sosyal ve kültürel statüleri, ekonomik ve maddi durumları hakkında bilgi edinmek oldukça zordur. Çünkü homojen ve değişmez bir yapıya sahip değildir. Bununla birlikte Sahaja Yoga ve diğer yoga çeşitlerinin şehirde oldukça yaygın

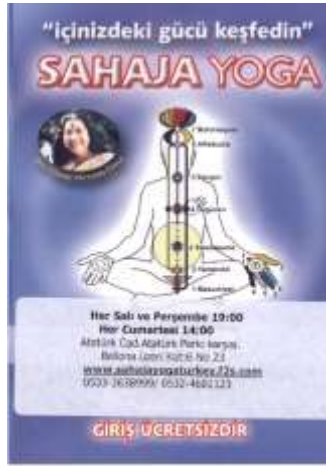
² Seanslarda dinlenen en önemli müziklerden olan "Shri Ganesha/Ulu Ganesha" için şu adrese gidilebilir: <http://www.youtube.com/watch?v=ARAWb0YHo38&feature=related>

³ <http://www.yogaloftadana.com/?title=egitmenler&m=Egitmenler&id=74&ek=3> (Ebru Özler Burkut, Sertifikalı Yoga Eğitmeni, Adres: Ziyapaşa Bulv. Özmucur Apt. Kat: 9 no:24, (Starbucks karşısı).

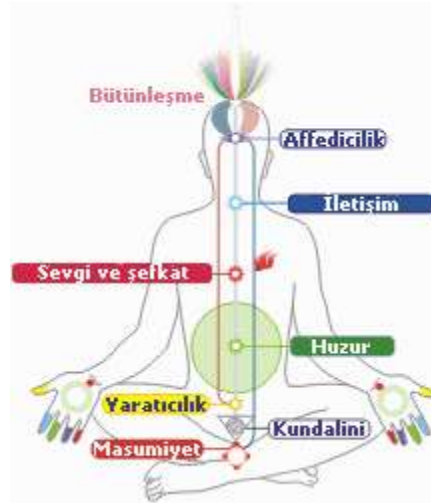
olduğunu ve birçok bireyin yaşamlarının değişik aşamalarında, olağan ve olağanüstü nedenlerle, yollarının yogayla kesiştiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.



Türkiye'deki Sahaja Yoga ayin ve toplantılarında en yaygın olarak kullanılan Sri Mataji'nin fotoğrafı



Adana'daki Sahaja Yoga merkezinin devam çizelgesi, Sri Mataji'nin fotoğrafı ve insandaki yedi çakrayı gösteren çizgi resim.



Gizli beden, çakralar ve enerji kanalları

Sahaja Yoga'da her bir çakranın ayrı bir renkle sembolize edildiğini ve renklerin önemli bir fonksiyon icra ettiği üzerinde durulmaktadır. Buna göre renkler zihin yapımızı ve hayatımızı her yönden etkiler. Renk terapisi adı da verilen bu uygulamaya göre renkler ruh dünyamızı, salgı bezlerimizi ve organlarımızı olumlu ya da olumsuz yönde etki altına alabilme gücüne sahiptir. Örneğin *kırmızı* kan dolaşımını hızlandırır, insanı uyarır, harekete geçirir ve aynı zamanda saldırgan yapar. *Turuncu* ruh dünyamızı güçlendirir, aydınlık verir, cinselliği tetikler ve aynı zamanda yüzeysellik anlamına da gelir. *Sarı* kavrama gücünü artırır, sindirimi kolaylaştırır, zihinsel uyarıya sebep olur ancak çok dikkat çeken ve sıkıntı veren bir yönü de vardır. *Yeşil* genel olarak sakinleştirici bir özelliğe sahipken yeni bir şeye başlama arzusunu da tetikler. *Mavinin* de sakinleştirici gücü olmakla birlikte yeşile oranla daha derin bir sakinliği ifade eder ve güven duygusu verir. Aynı zamanda kavranamaz şeyler için sessiz bir arzu duygusu doğurur. *Mor* değişimin, hareketliliğin ve maneviliğin rengidir. Kahverengi durağanlığın, hareketsizliğin rengidir ve toprakla/yerle ilişkisi vardır. *Beyaz* diğer bütün renkleri içinde barındırır ki bu özelliğiyle aynı anda hem doğumun hem de ölümün rengidir. *Siyah* korumacılığın, güç elde etmenin, inzivaya çekilmenin ya da geride durmanın, bolluk ve potansiyel taşıyan bir boşluğun rengidir. Bu yüzden ergenler hayatlarının yeni bir eşiğinde olduklarından dolayı siyah giyinirler. Ne var ki yoğun siyah renk organizmayı zayıflatır, mutsuz bir ruh haline sokar ve kötümserliği tetikler (Hirschi, 2000, 18-19; Albayrak, 2017).

Esasen özü itibariyle kötü renk yoktur; ancak önemli olan şey her rengi ölçülü kullanmaktır. Sahaja Yoga'ya göre her renk auramızda ya da enerji bedenimizde de vardır. Eğer bir renk bedenimizde fazlaca bulunur ya da doğru yerde bulunmazsa bu zamanla sağlığımızın bozulmasına neden olabilir. İşte bu yüzden renk yönetimiyle sağlığın korunmasına yardımcı olunabilir. Buna *renk meditasyonu* adı da verilebilir. Bu yöntemde renkli cisimlere yoğunlaşarak yoga meditasyonu yapılır. Örneğin kişi ormana gitmeye fırsat bulamıyorsa, yeşil bir nesneye yoğunlaşarak ormana gitmiş gibi rahatlayabilir (Hirschi, 2000, 19).

Adana'da Reiki

Reiki, bedensel, zihinsel ve ruhsal şifa vermek için elle enerji aktarmaya dayanan bir teknik olarak tanımlanmaktadır. İlk insanla birlikte ortaya çıktığı ileri sürülen bu enerjinin Japon Mikao Usui (1865-1926) tarafından sistematize edildiği söylenir. Usui'nin kutsal bir dağa çıkarak 21 gün boyunca oruç tutup meditasyon yaptığı, 21inci günde bir aydınlanma yaşadığı anlatılmaktadır (Yasdıman, 2020b, 427-428).

Japonca, *Rei*, "her yerde var olan, evrensel, can, ruh" ve *Ki* "ruhsal yaşam enerjisi" sözcüklerinden oluşan ve "Tanrısal/Aşkın enerji veya kozmik yaşam enerjisi" anlamına gelen Reiki terimi, yediden yetmişe herkesi maddi-manevi sağlığa/tekâmüle götüren bir yol/uygulama olarak tanımlanır. Sessiz ve loş ışıklı seans salonları, ayinleri, duaları, sembolleri, masterları, vaat ettikleri ruhsal ve bedensel huzur göz önüne alındığında Reiki'yi Budizm'in Batı'da oluşmuş yeni bir versiyonu olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Zaten Reiki'nin kurucusu Mikao Usui, Mahayana Budizmi'nin Çin ve Japonya'da yayılan Tendai ekolüne mensup bir aileden gelmektedir. 15 Ağustos 1865 yılında Japonya'da dünyaya gelen Mikao Usui, küçük yaşlarında manastıra gönderilmiş ve burada Budist felsefesi ve ruhsal eğitim almıştır (Yitik, 2009, 6). Reiki uygulamaları öncesinde ve sırasında hayvansal gıdalardan kaçınmak, sigara, alkol gibi zararlı alışkanlıkları bırakmak önerilmektedir. Bu durumda enerji akışının daha etkili olduğu savunulmaktadır.

Reiki'nin Adana'daki faaliyetleri 2000'li yıllardan 2009'a kadar sürmüş ve daha sonra düzenli çalışmalarına son vermiş olduğu ifade edilmekle birlikte son yıllara kadar aralıklarla toplantılar yaptıklarına tanıklık ettik. Şu anda topluca herhangi bir çalışma yapılmamakta ve öğrenebildiğimiz kadarıyla Adana'daki Reiki Derneği faaliyetlerine son vermiş görünmektedir. Önceleri "Reiki Sağlıklı Yaşam Derneği" adıyla (Kurtuluş Mah. Şinasi Efendi Cad. Saatçi Apt. No: 36/A-1 Adana adresinde) aktivitelerini yürütüyordu.

Yukarıdaki adreste bizim de şahsen birkaç defa katıldığımız toplantılarda çoğunluğu vatandaşlarımızdan oluşan farklı ve her seferinde değişen sayıdaki insanlarla karşılaştık. Toplumun değişik katman ve mesleklerinden olan bu insanların çoğunluğu kadınlardan müteşekkil idi. Gözlemlerimize dayanarak edindiğimiz izlenime göre grubun içerisinde İngilizce öğretmeni, öğrenci, muhasebeci, işsiz, yurt dışında bulunup eğitimlerine devam edenler, başı açık ve başörtülü bayanlar, gençler ve orta yaşlılar, mesleğinden tatmin olmayanlar, eşiyle sorun yaşayıp mutsuz olanlar, yurt dışına gitmek, mesleğinde ilerleyip bir an önce iyi para kazanmak isteyenler, psikolojik sorun yaşayanlar ve benzerleri Adana'daki Reiki merkezine gitmektedirler.

Bu merkez ilk tanışma, toplanma ve kaynaşma yeri olma özelliği taşımakta, Hindistan kökenli olup Avrupa'da yaşayan bazı yoga uzmanlarının dinleyicilerle iletişime geçtikleri bir mekân durumundadır. Burada haftanın belli günleri ve bilhassa hafta sonları herhangi bir ücret talep edilmeksizin uzman eğitmen tarafından insanların sorunları dinlenmekte, aralarında sıcak bir diyalog oluşturulmaya çalışılmaktadır. Sessiz ve loş bir ortamda cereyan eden konuşmalarda en dikkat çekici ve etkileyici motif ise Hint kökenli yoga uzmanının (eğitmen) Hindistan'a özgü farklı giyim ve konuşma tarzıyla insanlar üzerinde etkili olması söylenebilir. Bizim tanık olduğumuz toplantılardan birisinde bu uzmanın İngilizce

söyledikleri Türkçeye aktarılmış ve topluluğa bazı nasihatlerde bulunmuştu. Bu tarz toplantılarda biraz da “söylenene değil söyleyene bak” anlayışının kendini hissettirdiğini söyleyebiliriz.

2000’li yılların sonunda katıldığımız bu tarz bir akşam toplantısının konusu “Eureka!” (I’ve got it!!!/Çaktım!) idi. Orada hazır bulunanlara dağıtılan tanıtım broşüründe şu bilgilere yer veriliyordu:

“Eureka! Uygulamalı Eğitimi sizlere dönüşümlü bir bakış açısı sunar. Kolay bir yaşam, yaşam boyu neşe ve istediklerini yapabildiğiniz bir hayat.

Eureka! Uygulamalı Eğitimi: Bu program aşağıdakileri isteyen insanlar içindir.

- hayatta ilerlemek isteyenler
- sınırlarını genişleterek kendileri için mümkün olana erişmek isteyenler.
- Şartlara kurban olmaktansa, yaşamda amaç, sebep olmak isteyenler.

Mükemmel Eureka! Uygulaması. Aahaa.. Çaktım..

Eureka! Süreçleri:

Katılımcılar, kendi gizli bağlamlarını, hayattaki mücadelelerinin kaynağını, kendilerini duygusal bir kısır döngüye hapseden tekrar kalıplarını, korkularını ve öz değer sorunlarını ortaya çıkarmak üzere bir takım deneyim ve süreçlerden geçerler. Şüphesiz, bazı işlemlerimiz duygusal ve rahatsız edicidir. Yegane amacımız: İŞTE BU KADAR, ÖĞRENDİM, BU YETENEK BENDE VAR, anına ulaşmaktır ve bu daima sizinledir. Geçmişin takıntıları, baskıları yok olur. Düşünceler, duygular, davranışlar ve hareketler değişir.

Kişisel keşiflerine sahip olarak yaşamda yepyeni olasılık alanları açılır.

Eureka! Sizlere yaşamın mucizelerini deneyecek bir fırsat sunar.”*

Görüldüğü üzere, günümüzde dünyanın herhangi bir yerindeki modern bir insanın duygularını, beklentilerini, hedeflerini etkileyici bir şekilde ortaya koyan bu cümleler muhatapları hemen cezbeder niteliktedir. Sürekli yarış içerisinde didişen günümüz insanı, yarıştan birinci çıkmak için her yolu denemekte ve bu hedefler için Reiki merkezleri de söylemde bile olsa çözümler sunduğunu ileri sürmektedir.

Aynı tanıtım broşüründe Eureka Yöntemleri olarak şunlar ifade edilmektedir:

“Eureka Yöntemleri:

Yöntem eğitmekten daha çok karşılıklı konuşma gibidir.

* Burada ve bundan sonra tırnak içerisinde alıntıladığımız metinlerdeki Türkçe ifade bozuklukları, noktalama işaretleri ve kavramlar aslına dokunulmadan aynen aktarılmıştır.

Katılımcılar dikkatlerini içerikten çok yaşamdaki bağlama kaydırmaya yönlendirilirler. Bağlam dediğimiz şey yaşam platformudur.

Tüm geçmişiniz değişmiş bir bakış açısına dönüşür. Bu da size geçmişinizle barışı getirir. 'Gerçeklik'e değişmiş bir bakış açısıyla bakarsınız bu da size hayatta güvenle, cesaretle ve dengeli bir yol almaya motive eder.

Duygu dünyanızda yaşadığınız melodramla baş etmiş olursunuz. Normal koşullarda sizi hareketsiz, güçsüz bırakan durumlar, yaratıcı birer güç kaynağına dönüşür. Yaşamı anlayarak amaçlarınıza hür olarak ulaşma yeteneği ve hareketi kazanırsınız."

Eureka! Yöntemleri ile ilgili bu mesajlardan sonra katılımcılara Eureka'nın etkileri konusunda da bilgi verilmekte ve şöyle denmektedir:

"Eureka'nın etkisi!

Katılımcılar yaşamlarında çeşitli alanlarda aşağıda belirttiğimiz büyük pozitif sonuçlara sahip olurlar:

-ilişkilerinde kalite.

-yaşamdan zevk alma derecesinde yükselme.

-üretim performanslarında genişleme, büyüme.

-şartlarla yüzleşebilme için giderek artan bir güven.

-eyleme geçmede rahatlık.

-korkuyla baş ederek durdurulamaz olmak.

-Yepyeni bir mutluluk seviyesi, tatmin ve yapmak istediklerini yapıp hoşnut olmak.

-şartlar ne olursa olsun onları göğüslemede rahatlık ve kendini hür hissetmek.

Eureka! Sonuç, dengeli yaşam, sükunet ve eylemdir."

Eureka'nın etkisi başlığı altında sıralanan cümlelerden katılımcı kitlesinin beklentileri, sosyo-psikolojik, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel statüleri daha iyi anlaşılabilir. Reiki'ye katılanlar genellikle belli bir meslek sahibi olup, bu sosyal pozisyonlarını pekiştirmek, daha mutlu ve refah düzeyi yüksek bir seviyeye daha kısa bir zaman diliminde ulaşmak, toplumda kabul görmek ve sosyal anlamda tatmin olmak isteyenlerden oluşmaktadır denebilir. Adana'da faaliyet gösteren Sahaja Yoga ile karşılaştırıldığında Reiki'ye devam edenlerin sosyal statü ve konumlarının daha iyi olduğunu söylemek mümkündür. Bu, aşağıda sunacağımız Reiki Uygulamalı Eğitim'e katılım fiyat listesinden de anlaşılmaktadır.

2008 yılının Mart ayında katıldığımız, eğitim seminerine geçişe yönelik bilgilendirme toplantısında "Eğitmen" olarak tanıtılan Upen Chokshi broşürde şu şekilde takdim edilmektedir:

“Eğitmenimizin öz geçmişi:

UPEN CHOKSHI zamanını şimdilerde Hindistan ve Avrupa ülkeleri arasında geçiren Hintli bir üstattır. 1979'dan beri kendini gerçekleştirme seyahatleri yapmaktadır. 1992'de Reiki mastırı olmuş ve o zamandan beri, duygusal gelişim, yaşamda huzur, bolluk ve paranın fizik ötesi incelenmesi ve akışı, insan ilişkileri ile ilgili, kendini yetiştirme, kişisel gelişim konularında Almanya da, İngiltere de, İskoçya da, Avusturya da, Macaristan da, İsviçre de, Liechtenstein da, Dubai ve Amerika da birçok seminerler vermiştir.

Upen aynı zamanda Bombay'da iyi bir üniversiteden kimya mühendisliği iş idaresi konusunda da mastır diplomalarına sahiptir. Seminerler vermeye başlamadan da iş danışmanlığı, üretim ve tasarım mühendisi olarak çalışmış ve iki başarılı kimya fabrikaları sahibi de olmuştur.

Upen yaşam oyununda büyük bir eğitmandir. Seminerlerinde; ondaki kusursuz anlayış, zeka, tutku, kararlı sevgi ve şefkat her zaman hissedilir. Basarili bir işadamı olarak varlığı, şirket çalışanlarına, özellikle yüksek düzeydeki idarecilere, meslek sahiplerine BAŞARILARINI MUTLULUKLA TAMAMLAMALARINA İLHAM VEREREK; BAŞARIYI GERÇEKLEŞTİRMELERİNE YARDIM EDER.”

UPEN CHOKSHI'nin internette İngilizce olarak da hazırlanmış sunum ve reklamları bulunmaktadır. (<http://www.slideshare.net>) Burada şu gerçeği vurgulamamız gerekir. Bizim Adana Reiki Merkezi'ndeki gözlemlerimiz, bu ilk aşamadan sonra gelen ve genellikle lüks otellerde verilen seminerlere herkesin katılma şansı bulamadığı göstermiştir. Zira ikinci ve daha sonraki aşamalara katılmak yaklaşık olarak 500 Türk (2010'lu yıllar) lirasına mal olmaktadır. Nitekim biz, bir araştırmacı olarak bu ücreti ödeyemeyeceğimizi, buna rağmen katılmamızın mümkün olup olmadığını sorduğumuzda, bu ücreti ödemeyen hiç kimsenin Adana HiltonSa'daki eğitim programına katılamayacağını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla oradaki eğitim ve içeriği hakkında bilgi edinmemiz mümkün olmamıştır. Bu programa katılmak isteyenlerden talep edilen ücret ve kişisel bilgilerle ilgili belge aşağıda verilmiştir.

Eureka! Uygulamalı Eğitim

No	Tarih	Gün	Saat
1	28/03/2008	Cuma	19:00-23:00
2	29/03/2008	Cumartesi	10:00-23:00
3	30/03/2008	Pazar	10:00-16:00
4	1/04/2008	Salı	19:00-23:00

Yer: HiltonSa Otel Yüreğir / Adana
Tel: 0322 355 50 00

- Eğitim tam saatinde başlar.
- Son kayıtları tamamlamak için başlama saatinden 15 dakika önce seminer yerinde olunması önerilir.
- Düzenli olarak verilecek aralarda yapılan yemek, çay, kahve, meşrubat ve kurabiye servisleri fiyata dahildir.
- Rahat kıyafetler giyilmesi tavsiye edilir.
- Semineri tamamlamak çok önemlidir. Eğitimi yarıda bırakmak veya herhangi bir gün geç gelmek kabul edilmeyecektir.

Fiyat	
Mart - Nisan Ayı 2. Eureka! Semineri İçin	
Eğitim Ücreti :	180 €
Otel Ücreti :	60 €
Toplam :	240 €

- Kayıt sırasında 50 € ön ödeme alınacaktır.
- Ücret, eğitimden 1 hafta önce tamamlanması rica olunur.

Başvuru İçin:
Reiki Sağlıklı Yaşam Derneği Kurtuluş Mah. Şinasi efendi Cad. Saatçi Apt. No. 36/A-1 - ADANA
Tel: 0322 456 10 81 GSM: 0533 638 89 54
E-Mail: reiki_usui_shiki_ryoho@yahoo.com Web: www.reikieviadana.com

✕

Eureka! Yoğun Dönüşüm Eğitimi Kayıt Formu

Kişisel Bilgiler

Adı ve Soyadı: _____ Cinsiyetiniz: E / K Yaş: _____
Medeni Hali: Evli/Bekar/Boşanmış Eğitim Durumunuz: _____ Meslek: _____

İletişim Bilgileriniz

Adres: (mahalle ve sokak) _____ (bina ve daire no) _____ (Posta Kodu) _____
(şehir/ülke) _____ E-Mail: _____ @ _____
Cep tel: _____ Ev tel: _____ İş tel: _____

Bu Eğitimi Nereden Duydunuz

Reklamlardan Web sayfası Broşür Görerek
Katılanlardan / Bir arkadaşımın Adı ve Soyadı: _____ Tel: _____

Ödeme Şekli

Eğitime katılmak istediğiniz tarih: ___/___/___ Peşin olarak gönderilen (ödenen): _____ €/TL
Ödeme şekli: _____ Kalan ücret: €/TL _____ Son ödeme tarihi: _____

Kendi isteğimle bu eğitime katılacağımı beyan ederim ve istediğim sonuçları almayı bütünüyle taahhüt ediyorum. Herhangi bir psikolojik sorundan dolayı acı çekmiyorum psikiyatrik veya diğer çeşit terapilerden birini görmüyorum. Uzun saatler süreceğim bir eğitimi almaya fiziksel olarak uygunum

Yer : _____ Tarih: _____ İmza: _____

Eureka programı Avusturya asıllı Bayan Helga Artner tarafından düzenlenmiştir. 2000'li yıllardan beri Adana'ya da zaman zaman gelen Artner Türkçe ve İngilizce bilmekte, Reiki teknikleri konusunda uzman sayılmakta ve hatta kanser hastalarını bile tedavi edebildiğine dair basında haberlere rastlanmaktadır. Bu haberlerden birinde şu ilginç ve dikkat çekici bilgilere yer verilmiştir:

“Avusturyalı Helga Artner, ‘şifa’ dağıtmak için Anadolu’yu mesken tuttu. Adana’da bürosu bulunan Helga Artner, iki ayda bir Çukurova’ya gelerek insanlara ‘Reiki’ yöntemini anlatıyor. Helga’nın elinden kanser hastasının bile şifa bulduğu söyleniyor.

Rei; ‘olağanüstü bilgi’, Ki ise; ‘hayat enerjisi’ olarak tercüme ediliyor. Genel anlamı ile uzayda var olduğu belirtilen bir enerjinin elde edilmesi ve pozitif enerji olarak kullanılması olarak da belirtiliyor. 2 bin 500 yıl öncesine, Buda’ya dayandırılan ve havarileri tarafından silsile ile bugüne ulaştığı belirtilen Reiki’nin bugün dünyada 800 kadar temsilcisi olduğu tahmin ediliyor. Bunlardan biri de ‘üstad’ konumundaki Helga Artner olarak gösteriliyor.

Helga’dan Reiki Eğitimi

Önceki mesleği anaokulu öğretmenliği olan Avusturyalı Helga Artner masajla ve elle iyileştirme teknikleri, fiziksel terapi eğitimleri de almış. Helga Artner, şimdi Çukurova’da ‘Reiki’yi anlatıyor. İki ayda bir gelip seminerler tertipleyip, tedavi seansları düzenliyor.

Artner’in verdiği bilgilere göre, Reiki’nin kendine göre katı kuralları var. Bu kuralları uygulayan ve dersleri alan insanlar kesinlikle kendi rahatsızlıklarını giderebiliyor. Ruhsal rahatsızlıkların tedavisinden başka fiziksel rahatsızlıkların tedavi süresini de yarı yarıya kısaltabiliyor. Acıları azaltıp, bir yarayı dahi kısa sürede normale dönüştürebiliyor. Ve tedavi seansı çok uzaktaki insan ve diğer canlılara da uygulanabiliyor.

Helga’nın ‘elinden’ şifa bulan ve Adana’da olduğu süre içinde tercümanlığını yapan çiftçi Osman Meto, “İntihar Baş Ağrısı” olarak da bilinen ‘Cluster Headache’ hastalığı için gitmediğim doktor ve klinik kalmadı. Helga’yı duydum ve tanıştım. Birkaç seans sonra şifa buldum. Ama artık yaklaşık iki yıldır aspirin bile kullanmaz oldum. Kalçamdaki kisti de kendi elimi koymak suretiyle 15 günde kendi kendime tedavi ettim” dedi.

Osman Meto, 25 yaşındaki Mersinli Emre Şen’in de testis kanserinin aynı yöntemle tedavi edildiğini söyledi.

İşte Reiki Prensipleri

Çok sıra dışı gibi görünen bu yöntemi öğrenmek için Helga’nın derslerine katılmak gerekiyor. Helga haftada bir kaç saatlik dersin sonunda ‘el veriyor’ ve öğrenci, uzmanlığa ilk adımı atmış oluyor. Helga Artner ‘olmazsa olmaz’ kuralları da şöyle sıralıyor:

- Özellikle bugün kızma
- Özellikle bugün endişelenme
- Ana-babana, öğretmenlerine ve büyüklerine saygı göster

-Ekmeğini namusunla kazan

-Tüm canlılara minnettar ol

Bütün semavi dinlerin söylemlerine de uyan bu kuralları benimsemenin şart olduğu Reiki, sıra dışı yeni bir hayat felsefesi olarak sunuluyor. Bu tür terapileri modern tıbbın da kabul ettiği biliniyor. Şimdiden sadece Adana'da 300 öğrenci yetiştiren Helga'nın binlerce insana 'el vereceğine' kesin gözüyle bakılıyor." (Adana'da 'Reiki').

2005 yılına ait bazı gazete haberlerine göre Helga Artner Mersin'de düzenlenen bir eğitim programı kapsamında katılımcılara ateş üzerinde yürüme etkinliği sunmuştur. Olağanüstü bir durum olan bu gibi gösterilerin katılımcıları etkilemeye yönelik olduğu kaçınılmazdır. "Ateş üstünde çıplak ayakla yürüdüler" başlıklı gazete haberinin ayrıntıları şu şekildedir:

"İnsanın kendisini ve başkalarını sağlık ve ruhsal yönden iyileştirmesinde hayat enerjisini kullanma metodu olarak tanımlanan Reiki'nin tanıtıldığı etkinlikte Avusturyalı Reiki öğretmeni Helga Artner ve öğrencileri çıplak ayakla ateş üzerinde yürüdü.

Mersin'in Erdemli İlçesi'ne bağlı Limonlu Beldesi'ndeki Kayacı Vadisi, doğal güzellikleri kadar ziyaretçileri ile de dikkat çekiyor. Dünyaca ünlü Avusturyalı Reiki öğretmeni Helga Artner ve bir grup öğrencisi, Doktorun Yeri olarak da bilinen bölgede, 'Ateşte Yürüme' etkinliği düzenledi. Artner ve öğrencileri etkinlik öncesi motivasyon amacı ile bir süre yalnız kaldı. Helga Artner, gösteri öncesi kayalıklarda oturdu, ağaçlara sarıldı, sonrasında da tek tek insanlara sarılarak konsantre olmaya çalıştı. Vadide dere kenarına yakılan dev ateşin köze dönüşmesi beklenirken, öğrencilere ve etkinliğe katılmak isteyenlere verilen kâğıtlara, sıkıntıları ve kurtulmak istediği rahatsızlıkların yazılması istendi. Yazılan kâğıtlar daha sonra ateşe atıldı. Közlenen ateşin çevresinde bir daire oluşturan grup, müzik eşliğinde yürüyüşe motive olmaya çalıştı. Uzun süre ateşin çevresinde bekleyen grup, daha sonra çıplak ayakla kızgın köz üzerinde yürüdü. Helga Artner'in öncülük ettiği yürüyüş, öğrencilerin onu izlemesiyle sona erdi. Ateşte yürüyüş sırasında bazılarının canlarının yandığı gözlemlendi. Kızgın közleri koşar adımlarla geçen her gösterici Reiki öğretmeni Helga Artner'e sarılarak, acısını unutmaya çalıştı.



Helga Artner'in ateşte yürüme seremonisi

Bugüne kadar 10 kez ateşte yürüme etkinliği düzenlediklerini söyleyen Reiki öğretmeni Helga Artner, bunun bir şov değil ruhsal bir kutlama ve bir tören olduğunu söyledi. Asla şov yapmadığını,

şüphesiz bunun arkasında insanlara vermesi gereken mesaj olduğunu söyleyen Artner, gösteri öncesi, kayalıkların üzerinde oturup kendi kendine meditasyon yaptığını, bu bölgenin doğal güzelliklerini düşündüğünü ve sonra insanlara sarılarak enerji aktarımı yaptığını kaydetti. Törenin doğal tabiatın içinde olmasını istediğini dile getiren Artner, "Toprak, su ve gökyüzü. Bu bölge bu tören için çok uygun bir yer" dedi.

Artner, gerçek Reiki'nin kitabının olmadığını, bunun sözselsel bir anlatım ve gelenek olduğunu belirtti. Reiki'yi bir yaşam felsefesi olarak benimsediklerini ifade eden Artner, ateşte yürüyerek manevi sıkıntılarını kurtulduklarını belirtti. Yeterince güçlü olan herkesin bunu yapabileceğini ifade eden Artner, bunun için güçlü ve kararlı olmanın yeterli olduğunu söyledi. Reiki'nin şamanizm ile karıştırılmaması gerektiğinin altını çizen Artner, Reiki'de birinci, ikinci ve master olarak adlandırılan üçüncü aşama bulunduğunu, kendisinin de üçüncü aşamada master olduğunu söyledi.

Reiki'de master aşamasında bulunan kişilerin, dokunarak ya da uzaktan şifa dağıttıklarına inanılıyor." (<http://haber.mynet.com>: <http://www.milliyet.com>: <http://reikihaus-artner>).

Bütün bunlara ilaveten Adana'da Reiki uzmanı veya eğitmeni olduğu ifade edilen birçok kişinin olduğunu görüyoruz. Bunlar internet ortamında tanıtımlarını yapmakta ve danışmanlık hizmeti adı altında resmi olarak çalışmalarını yürütenlere de rastlanmaktadır. Örneğin, kendisiyle yüz yüze görüştüğümüz Handan Eroğlu, Matu Çaye Danışmanlık adıyla 2019 yılının sonunda Adana'da bir büro açmıştır. İlgili yerel gazete haberine göre Matu Çaye şöyle demektedir: "Eğitim ve şifa destekçisi Matu Çaye, Huriye Yağcı, Nil Şafak ve Didem Amaç, Reiki eğitim bürosu açtı. Eğitim ve şifa destekçisi olarak danışmanlık programına başladıklarını belirten Matu Çaye, " Biz 4 arkadaş eğitim ve şifa destekçisi olarak danışmanlık programına başladık. Uygulamamız evrensel enerjinin insan bedeninde işlevleri olarak, bilince dayalı eğitimidir." (<https://www.yenibizimadana.com>). Bize, toplumun her kesiminden insanların kendisine danışan olarak geldiğini vurgulayan Matu Çaye, Reiki evrensel enerjiyle şifa tekniğinin üç aşamasının olduğunu ve bunların mutlaka bir master tarafından uyumlanmasının gerektiğini, daha sonra herkesin kendi kendine buna devam edebileceğini söylemiştir. Hatta bu tekniğin sadece insanlara değil, hayvanlara ve bitkilere bile uygulandığında olumlu etkisinin ortaya çıktığını eklemiştir. Matu Çaye elektronik iletişim adresi olarak şu iki adresi kullanmaktadır: <http://www.matucaye.com/>; <https://www.instagram.com/matucaye/>

Bunun dışında Adana'da Reiki ile ilgili olarak şu adrese de rastlanmaktadır: https://www.instagram.com/reiki_adana/

Sonuç ve Değerlendirme

Yeni dini/dinimsi hareketlerin çıkış nedenleri arasında genellikle şunlar ifade edilmektedir: Sekülerleşme, subjektivizm, kayıtsızlık, aşınmışlık, bireycilik, hazcılık, küreselleşme, çoğulculuk, hızlı değişim... (Özkan, 2010). Bunların dışında Adana özeli göz önüne alındığında köyden kente göçün getirdiği bireysel-psikolojik, ekonomik, toplumsal travmaların yarattığı boşluğun da dikkate alınması gerekir. Öte yandan çelişkili görünmekle birlikte zenginliğin ve yoksulluğun doğurduğu sonuçların da yeni dini akımların taraftar bulmasında etken olduğu söylenebilir. Bu arada geleneksel toplumsal dayanışmanın zayıflaması, iletişim araçlarının insanlar üzerindeki olumsuz etkisi, dünyadaki

gelişmelerin, eğlence kültürünün cazip bir tarzda sunulması da insanları cezbetmekte, gelenekten kopmalara sebep olmaktadır. Ayrıca yerel alışıldık-geleneksel dinlerin sunum tekniklerinin ve bazı ilkelerinin modern insana zor gelmesi de insanların dıştan gelen yeni dinimsi akımlara meyiletmesinde önemli bir faktör olarak öne çıkmaktadır. Elbette kişilerin önceden beri getirdikleri önyargılar, beklentiler, özlemler, dışa açılma vb. nedenleri eklemekte de yarar vardır.

Adana'daki Sahaja Yoga ve Reiki olguları arasında öne çıkan bazı ortak kavram ve anlayışların varlığı dikkat çekmektedir. Örneğin renk fenomeni, aura, evrensel enerji, sevgi, acının ve ıstırapın giderilmesi, yardımlaşma, gülümseme, insanlara kızmama... gibi özellikler müşterek konular olarak öne çıkmaktadır.

Her iki ekol de insanların sorunlarına çare bulma iddiasındadırlar. Bunun için de Uzakdoğu'nun egzotik teknikleri önerilmekle beraber, bunların birçoğunun Türk-İslam geleneğinde çok da bilinmeyen yöntemler olduğu söylenemez. Eski kültürlerde şamanların, şifacılar olarak yerel büyücü hekimlerin, İslami dönemde ise "muskacı hocaların", farklı tarikatların değişik uygulamaları vb. kullandıkları tekniklerin bir sentezi ortaya çıkmaktadır. Hava, su, ateş ve toprağın en eski çağlardan beri "dört temel unsur" olarak bilindiği gerçeğini de unutmamak gerekir. Sahaja Yoga'nın suyu, havayı (tütsü), Reiki'nin su, ateş vb. elementleri sağaltıcı birer araç olarak sunması çok yeni bir fenomen değildir.

Her iki tekniğin Adana'daki müdavimlerinin kahir ekseriyetinin kadınlardan müteşekkil olduğu gerçeği ile Uzakdoğu dinlerinin, özellikle de Hinduizm'in kadına biçtiği rolü karşılaştırdığımızda, arada telafisi mümkün olmayan büyük bir uçurum ortaya çıkmaktadır. Geçmiş tarihsel metinler ya da pratikler bir yana, günümüzde bile söz konusu kültürel coğrafyalarda kadın halen ezilen, horlanan konumunu sürdürmektedir. Dolayısıyla biz burada tenkit değil, bir tespitte bulunuyoruz ve sadece bir karşılaştırma yaparak dikkatleri çekmek istiyoruz.

Sahaja Yoga ve Reiki akımlarının birer din, dinsel grup, misyonerlik faaliyeti, tarikat, kült vb. olup olmadığı meselesi ülkemizde ve başka yerlerde tartışılmakta; her iki hareketin mensupları bu iddiaları kabul etmemekte, kendilerini şifacı ve ruhsal-bedensel sağaltıcı olarak görmektedirler. Ne var ki, hareketi dışarıdan araştıran bazı kişiler çalışmalarında bunların "yeni dinimsi akımlar" olduğunu ileri sürmektedirler. Bu aşamada şahsen biz hareketin kendi mensuplarının ifadelerine itibar ederek bir yargıda bulunmamayı daha uygun görüyoruz. Özellikle Reiki daha bireysel, topluluk oluşumlarına fazla meyiletmeyen bir oluşum iken Sahaja Yoga'da grup, topluluk anlayışı, bir insanüstü güce teveccüh etme, ayinlerin merkezine onu konumlandırma anlayışı belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır. Bu yönüyle geleneksel dinlere benzemesine rağmen Tanrı adına konuşan bir din adamları sınıfının olmaması, belli ve belirgin bir tapınaklarının bulunmaması, kutsal bir metne sahip olmayışları dinlerden farklılıklarını ortaya koymaktadır denebilir.

Son olarak şunları ifade ederek konuyu bitirmek istiyoruz. Hıristiyanlıktaki asli günah teorisine benzer şekilde Hint'te de her şeyin temelinde acı, ıstırap ve bunun sonucunda kurtuluşa erme beklentisi yatmaktadır. Bu kötümser kurtuluş inancının getirdiği anlayışla insanlar kendilerine eziyet etmeye varan teknikler kullanmak, bedenlerine işkence etmek ve maddi dünyayı önemsememek şeklinde değişik yoga teknikleri bulmanın yollarını aramışlar ve aramaktadırlar. Sahaja ve değişik yoga tekniklerinin başta Batı

dünyası olmak üzere ülkemizde de hızla yayılması, yüzyıllardır Hindistan'da yaşanan kast sisteminin evrensel çapta bütün insanlığa egemen olmasından kaynaklandığını söylemek abartı olmayacaktır. İnsanlar maddi ve manevi zenginliğe ulaşamadıkları için, büyük bir hayal kırıklığı içerisinde değişik emziklerle kandırılmakta, dalitlerin ve paryaların üst kasta çıkmasına engel olunmakta ve böylece bu tarz anlayışlar ağır kesici birer ilaç görevi görmektedirler. Diğer yandan bu dinimsi akımlara meyiletme, tam tersine maddi zenginliği elde etmiş olan çağdaş insanın manevi gıdasını gidermek için koyulduğu serüvenin bir sonucu olarak da yorumlanabilir.

Bütün bunlardan sonra önemli bir sonuç olarak şunun dile getirilmesinin zorunlu olduğunu da düşünüyoruz. İster Batı, isterse Doğu kökenli olsun, yeni dini akımlara devam eden ya da mensup olan bu insanların çoğunluğu Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarıdır. Her ne sebeple olursa olsun bu insanları dışlamak, yabancı görmek ya da ötekileştirmek toplumsal barış ve insani duruş açısından uygun ve doğru değildir. Tanrı insanları farklı meşrep ve mezheplerde yaratmıştır. Müslümanlar açısından Allah katında hak din İslam'dır lakin dünyevi açıdan baktığımızda birçok değişik inancın ve dinin varlığı da antropolojik bir gerçektir. *F. Schuon*'un da ifade ettiği gibi "Hakikat hem tekdir, hem sonsuzdur". Sözü edilen sonsuzluğun farklı zamanlarda farklı tezahürleri ortaya çıkmakta ki bu insani varoluşun kaçınılmaz bir sonucudur. Dolayısıyla bize göre, dinsel açıdan bu tür akımların herhangi bir tehlike arz etmediği ve etmeyeceği aşikârdır. Birlik içinde çokluğun bir tezahürü olarak kabul edilmelidir. Hatta toplumsal yapıda dinsel ve felsefi çoğulculuk teşvik edilmeli ki, toplumun maddi ve manevi ilerlemesine bir katkı sağlanmış olsun. Zira başkasıyla boy ölçüşemeyen her inanç ve toplum içine kapanmak zorunda kalır ki esasen işte bu yok oluşla eşanlamlıdır. Eğer bu akımlarda, ülkemizin geleceği açısından bir olumsuzluk seziliyor ya da görülüyorsa, bu devletin ilgili birimlerinin görev alanına giren bir durumdur. Ayrıca ötekini ve "yabancı" olanı tehlikeli saymak modern düşünce anlayışının dışında kalan arkaik bir tutum olarak düşünölmeli kanaatindeyiz.

Nihayetinde ve tekraren vurgulamak gerekirse, bu dinimsi akımların birer din olup olmadığı meselesiyle ilgili İslamî perspektiften yürütölen tartışmalara burada ayrıntılı olarak girmek bizim konumuzun dışında kalmaktadır. Ancak "din işlevi gören her şey dindir" tespiti ile tartışmalara yaklaşmanın daha bilimsel olabileceğini öneriyoruz. Bu anlamda insan, özü itibariyle kendini ve dış dünyayı merak eden, Tanrı'yı arayan, hayatın acılarına çare bulmaya çalışan, ölüm karşısında aciz kalan, öte âlemle ilgili sorular soran, hatıraları ile hayalleri arasında bocalayan bir varlıktır. Bütün bunların üstesinden gelmenin bir yolu olarak antik çağlardan beri önerilen önemli bir yol/yöntem kişinin "Kendini Bilmesi" olarak öne çıkar. Bu ilkenin, Delphi'deki Apollon Tapınağı'nın girişinde altın harflerle yazılı olduğu söylenir. Geleneksel sûfi kültürde "Kendini bilen Rabbini de bilir" tarzında dile getirilen bu gerçek, Yunus Emre tarafından da şiirsel olarak ilan edilmiştir: "İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir, sen kendini bilmezsen, ya nice okumaktır?"

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.



Kaynakça

- Adana'da 'Reiki' fırtınası, <http://haber.mynet.com/detay/guncel/yurttta-hava-durumu/18669>, Erişim tarihi: 20.05.2010
- Albayrak, Kadir. (2017). *Dinlerin Rengi Renklerin Dili*. Maarif Yayınları. Ankara.
- Demirci, Kürşat. (1998). "Hinduizm", *TDVİA.*, C: 18. İstanbul.
- Eliade, Mircea. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-II*. çev. Ali Berktaş. Kabalıcı Yayınevi. İstanbul.
- Eliade, Mircea. (1970). *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton University Press.
- Greaves, Christopher. (2012). *Sahaja: An Introduction to Sahaja Yoga*. Author House. UK.
- Hirschi, Gertrud. (2000). *Mudras Yoga in Your Hands*. Samuel Weiser, Inc.
- <http://haber.mynet.com/detay/guncel/ates-ustunde-ciplak-ayakla-yuruduler/182408>: Erişim tarihi: 25.03.2020
- <http://www.milliyet.com.tr/2003/06/10/guncel/gun02.html>: 20.09.2003
- <http://reikihaus-artner.blogspot.com/>: 12.05.2019
- <http://www.matucaye.com/>
- <https://www.instagram.com/matucaye/>
- <http://www.reikialliance.com/find-a-reiki-master/profile/id/1215>: 18.01.2015
- <http://www.slideshare.net/upenc/eureka-english>: 01.15. 2010
- <http://www.yogaloftadana.com/?title=egitmenler&m=Egitmenler&id=74&ek=3>: 06.10. 2021
- https://www.instagram.com/reiki_adana/
- <https://www.sahajayogaadana.com/>
- <https://www.yenibizimadana.com/reiki-egitim-burosu-acildi.html>: 15. 12. 2019
- Jones Constance A. - Ryan, James D. (2007). "Sahaja yoga Center". *Encyclopedia of Hinduism*. Infobase Publishing. New York.
- Kalbermatten, Gregoire de. (2003). *The Third Advent*. New York.
- Mahajan, Yogi. (1999). *The Face of God, A Most Soul Stirring Biography of a Living God*. Motilal Banarsidass Publ. India.
- Özkan, Ali Rafet. (2010). "Yeni Din Görünümlü Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri". *Yeni Ümit Dergisi*. Ocak-Şubat-Mart.
- Yasdıman, Hakkı Şah. (2020). "Reiki", *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. Ed. Süleyman Turan-Emine Battal. Okur Akademi. İstanbul.

Yasdman, Hakk şah. (2020). "Sahaja Yoga". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. Ed. Süleyman Turan-Emine Battal. Okur Akademi. İstanbul.

Yitik, Ali İhsan. (2009). "Doğu Kökenli Batılı Akımlar". *Diyanet Aylık Dergi*. Mayıs.

Yitik, Ali İhsan. (2007). "Hint Kaynaklı Dinlerin lkemizdeki Faaliyetleri". *İslam Araştırmalar*. Cilt. 20. Sayı: 3.



BU GÜNAH KİMİN BOYNUNA? DİYARBAKIR ANNELERİ

 Yaşar KALAFAT^a

Özet

Türkiye Cumhuriyeti, Resmi milli dilin Türkçe olduğunu esas alırken, Türkiye Cumhuriyeti halkı arasında anadilleri Türkçe olmayan Kürtçe gibi dillerin de lehçeler ile varlığını kabul etmiş olmalıdır. Zira, bu kabulün kapsamında Türk dili incelemeleri için kurulmuş olan Türk Dil Kurumunun Kürtçe-Türkçe ve Türkçe-Kürtçe sözlük yayınlarını da faaliyet alanı kapsamına alarak göstermiştir.

Resmi dilin Türkçe olduğu değiştiremeyeceği hükmüne rağmen Türkiye’de Türkçeye alternatif dillerin oluşması, bazı dillerin eğitim dili olarak geliştirildiği görülmektedir. Mesela Anadili Arapça olan Türkiye’deki Suriyeliler eğitimlerini Büyük ölçüde, Arap öğretmenlerden, Arap müfredatı ve eğitim araçlarından hareketle almaktadırlar. Miktarları milyonlarla anlatılan sığınmacıların “anadil” anlayışı farklıdır ve bu anlayış farklılığı ilgili maddelerle çelişki içermektedir.

Bu çalışmada Diyarbakır Anneleri adı altında bir platform oluşturan grup üzerinden ayrı bir Kürt kimliği yaratmak istenmesinin yanlışlığını bin yıllık birlikteliği bozma girişimi olduğunu ve siyasi oryantalistlerin amaçlarına hizmet ettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Türk Anayasası, Türkler, Kürtler, Ortak edebiyat, Diyarbakır Anneleri



WHO IS RESPONSIBLE? DIYARBAKIR MOTHERS

Abstract

Turkish Constitution is clearly explains that the official language of the country is Turkish and it regards all kind of accents spoken in the country such as languages of Kurds that is Zaza, Gurmanchy to be searched under the patronage of Association of Language of the Turks.

Although the rule that the official Language of the state is never being changed, some politicians and intellectuals try to add other languages to the constitutions such as Arabic due to immigrant Syrians in Turkey and some dialects and accents due to Kurdish people live in the country. So that some people prepare different curriculums of other languages.

In this article we will indicate that the fallacy of constitution of a new languages particularly Diyarbakır Mothers those who established a platform to protect their children from terror groups in the region, and we will show that it is an initiation to damage the unity of brotherhood for thousand years, and also it is a mission to political orientalism which aims to separate Anatolian people.

Keywords: Turkish constitution, Turks, Kurds, Common literature, Diyarbakır mothers



^aDr., Halkbilim Araştırmalar Merkezi, ysrrkalafat@gmail.com

Makale Geliş Tarihi: 02.09.2021, Makale Kabul Tarihi: 30.08.2021

Giriş

Milletlerin, ülkelerinin var olmalarında, varlıklarını korumalarında topyekûn sorumluluğu vardır. Aynı zamanda bu sorumluluğu üstlenmiş “millî” de güçleri de vardır. Güvenlik güçleri, basın, akademik çevreler, çok kere de yönetimde ve muhalefette olan siyasiler bu sorumluluğu öncelikle üstlenenlerdir. Varlığına işaret ettiğimiz kesim bu yapılanmanın dışında değildir, aynı zamanda bu kesimlerden bahsedilmiş olması bunları anlatmış olmak için yetmez.

Kuruluşların kadroları çok kere görevlerini rutin mesai anlayışları kapsamında anlar ve yaşarlar. Toplumun içerisinde bir kesim daha vardır. Bunlar yapmış oldukları seçimin bir sonucu olarak millî olan her konuda kendilerini farklı sorumlu hisseder, farklı sorumluluk üstlendiklerini savunurlar. Bunlar, sınıf geçebilmek için geçerli asgari notu almakla yetinemezler yetinmemelidirler. Bunlar için adeta milleti ilgilendiren ve millî olmayan konu yoktur. Bunlar, millî konularda daha duyarlıdırlar ve öyle olmak zorundadırlar. Seçimlerini öyle yapmışlardır. Sorumluluklarını kesinlikle ihmal etme hakları yoktur. Onlar, sadece ve sadece karındaşı oldukları kimselerin ağabeyisi veya ablası değildirler.

Kimseye daha fazla milliyetçi veya vatansever ol, diye baskı yapamazsınız, bu duyguları verirsiniz yaşamına yansıtmayan, yansıtamayanlara ne derece hesap sorabilirsiniz. Ancak kişinin yakasına taktığı rozete ihanet etmeme gibi bir sorumluluğu da vardır.

Bu genel çerçeveden sonra özele etnik milliyetçilik konusuna geçmek istiyoruz. Bilhassa 2021 yılıyla birlikte basına “**Diyarbakır Anneleri**” başlığı ile yansıyan millî meseleye halk bilimci gözlüğü ile bakmak istiyoruz. Halkbilimi-mitoloji bağlantı mastır ve doktora öğrencisi olmaktan onur duyduğum rahmetli hocam Harun Güngör’ün öğretisinden yola çıkarak günümüzden geleceğe bakmak istiyoruz.

Bu münasebetle, millî kültürel kimlik, Etnik-kimlik, kültürel kimliğin oluşması, tescili, süreç içerisinde; eğitim kurumları, yayın kuruluşları, mevzuat oluşturulması gibi konular üzerinde bu incelememizde durulmak istenmektedir.

Halk bilimi-mitoloji bağlantılı konu ele alınırken: **TRT Kürt, Kürt Folklor Enstitüsü, YÖK Bağlantılı boyutu** itibariyle, lisans ve lisans üstü eğitimde Kürt kültürel kimliği içerikli çalışmalar, gibi kurum ve kuruluşların üzerinde durulan konu ile bağlantısı da irdelenmektedir.

Güncel boyutu ile bir siyasî partinin kapatılıp kapatılmaması millî kimlik-etnik kimlik ilişkilendirilmesi itibariyle konumuzla bağlantılıdır. Anadili farklılığı ve siyasi görüş ayrılığına bakılmaksızın aydına sorumluluk yükler. Günahkarın bulunabilmesi bunun için çok önemlidir.¹

¹ Günahkarın tespitinde açıklamamasının yapılmasına ihtiyaç duyulan husus siyasi partilerin amaçları ile amaçlarına ulaşmada vasıta olarak kullandıkları yöntemleri farklı şeyler olduklarının bilincinde olmaktır. Hiçbir siyasi parti ilelebet terör yapmak için kurulmaz, kurulmuş olamaz aksi halde varlığını sürdüremez. Teröristler taraftar bulabilmek için, “Silahlı mücadeleyi bir dönem için kaçınılmaz yöntem olarak mecburiyetten aldıklarının “propagandasını yaparlar. Etnik milliyetçi, ayrılıkçı siyasi yapılanmaların sahneye çıkış ve tutunabilmiş oluşlarının üzerinde durulabilmelidir. Farklı kültürel kimliğin savunuculuğunun yapıldığı gözlenemez ise, konulan teşhis sağlıklı olmaz kanaatindeyiz. Parti programına alınmış partinin kuruluş amacında suç bulunamıyor ise, o programdan hareketle parti seçmenden destek buluyor ise, seçmene vaat edilen hususlar kimlik içerikli, kimliği oluşturan ve geliştiren kurum ve etkinlikler resmen

Halkbilimi çalışanınun, çalışmalarındaki amaç millî varlığın korunup kollanmasını da içerir. Konunun siyasi bilhassa iç siyasal boyutu, araştırma alanımız ve bilhassa bu analizin dışındadır.

Türkiye Cumhuriyeti, Resmi milli dilin Türkçe olduğunu esas alırken, Türkiye Cumhuriyeti halkı arasında anadilleri Türkçe olmayan Kürtçe gibi dillerin de lehçeler ile varlığını kabul etmiş olmalıdır. Zira, bu kabulün kapsamında Türk dili incelemeleri için kurulmuş olan² Türk Dil Kurumunun Kürtçe-Türkçe ve Türkçe-Kürtçe sözlük yayınlarını da faaliyet alanı kapsamına alarak göstermiştir.

Yeni Anayasa yapılması hazırlıkları sürerken değiştirilemeyeceği, değiştirilmesinin dahi görüşülemeyeceği belirtilen ilk 4 maddeden birisi resmi dilin Türkçe olduğu hususudur.

Resmi dilin Türkçe olduğu değiştiremeyeceği hükmüne rağmen³ Türkiye’de Türkçeye alternatif dillerin oluşması, bazı dillerin eğitim dili olarak geliştirildiği görülmektedir. Mesela Anadili Arapça olan Türkiye’deki Suriyeliler eğitimlerini Büyük ölçüde, Arap öğretmenlerden, Arap müfredatı ve eğitim araçlarından hareketle almaktadırlar. Miktarları milyonlarla anlatılan sığınmacıların “anadil” anlayışı farklıdır ve bu anlayış farklılığı ilgili maddelerle çelişki içermektedir.

Anayasanın bu maddesini zorlayan diğer bir husus ise 2015 yılından itibaren Kürtçenin farklı lehçelerinden eğitim formasyonu ile diploma alan öğretmenlerin yetiştirilmekte olmasıdır. Başka bir ifade şekli ile mevcut emarelere bakıldığında Türkiye’de Türkçe olmayan bir dil eğitim hayatına girecektir. Günümüzden yakın geleceğe bakılırken şu mu söylenebilecektir. **Anadili Kürtçe olan Türkler Kürtçe eğitim alabilirler devlet onlara bu imkânı yasal demokratik hakları olduğu için sağlar ve fakat bu dil resmi bir dil değildir.**

Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı Türk dönemi arşiv kayıtlarında yer alan bir takım destan, Mevlut kitabı gibi eserleri de Türk kültürü veya Türk kültürünün Kürt vasatındaki ürünleri olarak resmen yayınlamıştır. Bu yayın faaliyetlerinde Kur’an-ı Kerim’in Kürtçe meali de vardır. Özetle Kürtçenin lehçeleri ile yazılı görsel iletişim vasıtası olduğu/olabileceği kabul görüp bu alanda ilk adımlar atılmış ve atılmaya devam edilmektedir.

Yakın dönem Türkiye Cumhuriyeti etnik kimlik-terör bağlantılı stratejilerinde tedrici de olsa çok kültürel kimlikliğin kapısını aralamıştır. Cumhurbaşkanı Özal “Dağı bırakıp TBMM’inde politika yapılarak çözüm aranmasına” işaret etmiştir. Cumhurbaşkanı Evren Türkiye etnik toplum kesimlerinin bazı batı Avrupa devletleri gibi kendilerini ifade edebildikleri flama sahibi olabilmeliydiler, mealli açıklamasını yapmıştır.

Terör uygulamalarını etnik milliyetçi hareketlerin bir dönem için vasıta olarak kullanıldığı gerçeğinin farkında olamayan yönetimler, “açılım” döneminde teröristlere toleranslı davranmak

| 896 | destek görüyorlarsa, çıkarılacak sonuç, **etnik bölücülüğün siyaseti yapılabilir ve fakat bu faaliyet eğitimle, öğretimle yapılabilir ise demokratik bir hak, silah kullanılarak yapılır ise suçtur anlamı çıkar.**

² “Türk Dil Kurumu, Türkçeyi incelemek ve Türkçenin gelişmesi için çalışmak amacıyla 12 Temmuz 1932’de Mustafa Kemal Atatürk tarafından kurulan kurumdur. Türkiye’nin başkenti Ankara’da yer alan kurum, Türk dili üzerine çalışmaların yapıp yayımlandığı bir merkezdir.” TDK

³“III. Devletin bütünlüğü, resmî dili, bayrağı, millî marşı ve başkenti değiştirilemeyecek.” T.C. Anayasa Madde III

suretiyle etnik milliyetçiliğin uzun vadede güç kazanmasına, kök salmasına ortam mı hazırlamıştır? Adeta, terör yöntemine karşı olan etnik milliyetçilik doğal karşılanan, tehdit oluşturmayan demokratik bir hak olarak algılanır olmuştur. Adeta T. Özal ve K. Evren'in çözülmeye karşı çözüm anlayışları ile bu tespitteki tutum örtüşmüştür.

Ortadoğu'ya militarizmi ile giren emperyalizm karşısında bölge ulus devletleri, adeta taraftar edinebildikleri, terörizme karşı olduklarını açıklayan etnik milliyetçi yapılanmalar oluşturmaya başlamışlardır.

Siyasi iktidarların politik rüzgarından yaralanma adına "300 milyonluk Türk İslam toplumunun bir uzvu olma" şeklindeki açıklama, dünya Türklüğünün kapsamı içerisinde kendisini kimliklendirme anlamına yeterince gelmez. "Türküm" diyemeden Türklüğün şemsiyesi altında etnik milliyetçiliğe kapı aralamak olur. "Özgür birey güçlü toplum" söylemi, irdelenmeye muhtaçtır Güçlü toplum gücünü toplumların güç kaynağı olan ortaklıklardan alır. Bize göre bu öncelikle kültürdür. İktidar olma mücadelesinde çocuklarımızın dağa kaldırılmaları şeklindeki uygulamanın ortak nokta olmaması hali bütün önemine rağmen teorik çerçevede maalesef göreceli bir husus olabileceği boyutu da vardır. Ayrıca aba altında sopa gösterme özelliği de taşır. Biz ayrışmayı önleyici faktör olarak, inkara kapalı kültürel farklılıkları zenginlik de sayabilen kültürel akrabalıkta buluyoruz.

Emperyalizm güdümündeki etnik milliyetçi harekete karşıtı olan etnik milliyetçi hareket iki adım ileri bir adım geri atarak milletin milli bütünlüğü tehdit ederken anaların dökülen gözyaşlarında mesuldürler. Bize göre etnik milliyetçiliği terör yöntemi ile yapmayan siyasetler de dökülen gözyaşının mesulüdürler. Keza bölücü hareketlere karşı mücadelede; halkların halk kültürlerindeki farklılıklar ve ayrımlıkları yok sayarak politika geliştirmek de dökülen gözyaşından sorumludurlar.

Türkiye Cumhuriyeti'nin millî birliği ve yurt bütünlüğü Cumhuriyetin kuruluş tarihi itibariyle tahdit altındadır. Bu tehdit fikir ve propaganda olarak başlatılmış siyasileştirilip silahlı harekete dönüştürülmüştür. Hareketin her safhasında daha cumhuriyet kurulma aşamasında iken emperyalizm destekli olarak sahnelenmiştir. Yasama, yargı ve yürütme boyutlarında Türkiye Cumhuriyeti ilkin yurt içinde başlatılan giderek sınır ötesine taşan biteviye bir savaşa sokulmuştur. Biz savaşın kültür, kültürel kimlik halk kültürü boyutu üzerinde durmaya çalışarak günahkarın tespitine çalışıyoruz.

Etnik milliyetçilik bize göre, emperyalizmin ulus devletlere sosyo-kültürel cepheden açtıkları bir savaşın mahsulüdür. Partileşme onun siyasi ve terör de onun silahlı ayağını oluşturur. Hal bu olunca etnik milliyetçilik siyasi oryantalist bir etkinlik şeklidir ve ulus devletlerde onun birebir muhatabı geniş anlamda Türkoloji'dir. Daha açık bir ifade ile etnik milliyetçiliği kültür milliyetçiliği ilişkilendiremeyen bir devlet yapılanması, TBMM' sinde kimlik konusunda partiler arası uyumu sağlayamaz. Bu uyumsuzluk millet adına hareket eden güvenlik güçlerini, etnik kesimlerin militanlarının karşısına dikmek mecburiyetini doğurur.

Bu noktada önem arz eden diğer husus ise millet anlayışındaki farklılıktadır. Mevcut iki anlayıştan birisinde milletin tanımında birlikte yaşayan halk kesimlerinin farklı isimlerine rağmen, milletin bütün bu kesimleri kapsayan ortak bir isminin de olduğudur. Diğer anlayış şeklinde ise ortak üst isme itiraz vardır. Bu itiraz ihtilaf unsurudur. Ortak ismin olduğuna itibar eden görüşün taraftarları ortaklığın

nereden kaynaklığını anlatmaya çalışırken, ortaklığın olmadığı görüşünde olanlar da görüşlerini doğrulayan çalışmalar yaparlar. Bu çalışmalar halk kültürü merkezli halk kültürünün her dalında olur.

Bu savaşta taraflardan bir taraf birlikte yaşayan halkların kültürel hayatlarını sürdürmelerine imkân sağlanmasının millî kültürel bünyenin güç kazanacağını, milletleşme sürecinin entegrasyon olarak hız kazacağını savunmaktadır. Diğer kesim ise bu demokratik atmosferi milletleşme sürecinin değerlendirilmesi gereken asimilasyon karşıtı ara safhaları olarak algırlar.

Günahkarın aranması noktasında dikkatler kültür alanına, kültür elemanına ve kültürel etkinlikte yoğunlaşmaktadır. Zira konunun merkezinde kimlik vardır, kimliği kültür belirlemekte halk kültüründen kaynaklanmaktadır.

Etnik kimliği, millî kimliğe dönüştürme sürecinde millî romantizm dönemini yaşayan Kürt halk kültürü farklı alt başlıklarda ele alınabilir.

Biz, Kürtlüğü Türklüğün asli toplumsal bölümlerinden bir bölüm olduğu görüşünü taşıyoruz. Kürt ve Zaza halk kültürünü de Türk kültürlü halkların halk kültürleri kapsamında millî kültür servetinin asli unsurlarından yapı taşları olarak algılıyoruz.⁴

Türklüğün Anadolu'da birlikte yaşayan halkları sayısınca ortak milliyetlere mensup oldukları görüşü emperyalizm tarafından hep işlenip savunulmuştur. Anadolu halkların kültürel akrabalıkları üzerinde kesimlerden bir bazı kesimler de anadili Türkçe olmayan Anadolu Türklerinin halk kültürlerini adeta yok saymışlardır. Bize göre ana dili farklılığı dahil Anadolu halkının halk kültürlerindeki farklılıklar da aynılıklar kadar millidir. Nitekim Diyarbakır annelerinin de güvenlik güçlerinden şehitlerin annelerinin de ağıtları Anadolu'nun yerel dillerinden de yakılmaktadır.

Analık hemen her kültürde doğa ile özdeşleştirilmiştir ve bu nedenle de toprağa da anaya da kutsallık atfedilmiştir (Aliev, 2020, s. 122). Analar da tıpkı doğa gibi hem doğumun hem ölümün hem de acının merkezi kabul edilmiştir. Anaların gözyaşlarında ortaklık sadece halk kültürünün ağıt türünde değildi. Halk kültürünün her alanında idi. Ne var ki Türkoloji çalışma alanı kapsamına kültür stratejileri konusunu almamış, alamamıştı. Siyasi oryantalizm Türkoloji'nin karşısına Kürdolojiyi çıkarmıştı. Bu noktada anaların gözyaşlarının sorumlusu anadili farklılığına bakmaksızın genişletilmiş anlamı ile Türkoloji kadrolarıdır.

Ozan (Kürtçe: Hozan, Dengbêj):

Kürtçe'de “**deng**: ses”; “**bêj**: söyleyen” anlamında olup, “**dengbêj**” sözcüğü; ses sanatkârı, ses ve söz ustası, anlatıcı, destancı, hikâyeci, şarkıcı, türkücü, âşık, ozan, vs. karşılığında yaygın olarak kullanılmaktadır.

Kürtler arasında dengbêjlik/ozanlık geleneğinin geçmişi çok eskilere dayanır. Osmanlı döneminde bölgedeki sancak beylerinin, aşiret reislerinin ve ağaların da özel dengbêjlerinin olduğu söylenir.

⁴ Yaşar Kalafat, “Günümüz Batı Türklüğü İtibariyle Türk Destan Çalışmalarına Stratejik Yaklaşım”, **Destan ve Destan Kültürü, Altay Toplulukları Sempozyumu, 27-30 Eylül 2021, Bursa**

Hakkârî'nin Batê köyünden (günümüzde Şırnak'a bağlı) olup, 1670-1750 yılları arasında yaşadığı tahmin edilen ve Hakkârî beyleri ile diyalog içinde bulunduğu kaydedilen Kürtçe "Mevlid" ve ayrıca "Zembilfiroş" (Sepetçi) adlı ünlü manzum öykünün yazarı **Molla Hüseyin Bateyî**'nin de büyük bir "dengbêj"i olduğu ifade edilir.

Yine 17. yüzyılda yaşamış ve "Yusuf ile Züleyha" adlı manzum öykünün de yazarı olan **Selim Süleyman**'ın, Hizan (Bitlis) Beyi Mir Şeref'in dengbêji olduğu ileri sürülür.

Öte yandan, 19. yüzyılda yaşamış olup dengbêjler içinde ünlenenlerden birinin de Malazgirt (Muş) Beyi'nin dengbêji **Evdalê Zeynikê** (Zeynikli Abdal) olduğu kabul edilir.

Türkiye ve Irak doğumlu olan son yüzyılın önemli Kürt dengbêjleri arasında; **Muhammed Arif Cizrevî** (1912-1979), **Hasan Cizrevî**, **Kawis Ağa**, **Süleymanê Hinarê**, **Muhammed Şeyho** (1948-1989), **İsa Berwarî**, **Şakiro** ve kadın dengbêj **Meryemhan** sayılabilir.

Günümüzde ise; **Şivan Perwer** (d. 1955), **Said Gabarî** (d. 1956), **Nasır Rezazî**, **Hüseynê Faro**, **Reşo**, **Ağrılı Kerem** ve **Nizamettin Ariç**, öne çıkan dengbêjler arasında yer alırlar.

Sonuç

Sadece Diyarbakır annelerinin değil, siyasi oryantalizm karşısında ortak kültürel kimlik oluşturulmasında, Türkiyat'a formasyon kazandıramayan kadrolar, terörle mücadelede şehit olan annelerin de göz yaşlarından mesuldür.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.



Kaynakça

Aliev, A. (2020). *Apostolik Otosefal Kafkas Alban Kilisesi*. İlâhiyât Yayınları, Ankara.

Dengbêjlere dair bazı kaynaklar:

Abbas, A. (2005). *Dengbêjê Piçuk* [Küçük Ozan], Kürtçe, Pêri Yayınları, İstanbul.

Amedi, S. B. (1980). *Hozanêd Kurd* [Kürt Ozanları], Kürtçe, Bağdat/Irak.

Beğik, M. (2018). *Şahê Dengbêjan Reşo* [Ozanların Şahı Reşo], Kürtçe, Nûbihar Yayınevi, İst.

Bingöl Dengbêjleri (Derleyen: Bin-Der), Pêri Yayınları, İstanbul 2007.

Goyan, S. (2007). *Stranên Folklorîk ên Botanê* [Botan'ın Folklorik Şarkıları], Kürtçe, Cilt: 1-2, Kürt Folklor Enstitüsü, İstanbul.

Kürt Müziği [Kendal Nezan, Mehrdad R. İzady vd.], (Çev. Necdet Hasgül, Mutlu Öztürk vd.), Avesta Yayınları, İstanbul 1996.

Uzun, M. (2017). *Dengbêjlerim*, İthaki Yayınevi, İstanbul.

Destan (Kürtçe: Destan)

Ahmet Aras, **Kerr û Kulik - Mitolojiya Kurdî da Destanek** [Kerr ile Kulik - Kürt Mitolojisinde Bir Destan], Fırat Yayınları, İstanbul 1993.

Ari, A. (2003). *Destana Kawa* [Kawa Destanı], Elma Yayınları, İstanbul.

Ari, A. (2011). *Destana Kawa û Azhi Dehaq* [Kawa Destanı ve Azhi Dehak], Evrensel Basım Yayın, İst.

Celil, O. (2001). *Kürt Kahramanlık Destanı Dımdım* (Çev. İbrahim Kale), Avesta Yayınları, İst.

Celilê Celil- Ordixanê Celil, *Destanên Kurdî* [Kürtçe Destanlar], Zel Yayıncılık, İstanbul.

Destana Memê Alan [Alanlı Memo Destanı], Kürtçe-Türkçe (Çev. Baran), Özgürlük Yolu Yayınları, İstanbul 1978.

Kaplan, Y. (2019). *Bejt û Destanên Kurdî* [Manzum ve Kürtçe Destanlar], Nûbihar Yayınevi, İst.

Zilan R. & Roşan, S. (t.y.). *Destanên Kurdî / ji Zargotina Kurdî: Sîyabend û Xecê, Dımdım, Zembîlfiroş, Kerr û Kulik, Ristemê Zal, Binefşa Narîn, Stî û Ferxî* [Kürt Kültüründen Kürtçe Destanlar], Stockholm Kürt Kültür Vakfı - İstanbul Kürt Enstitüsü, İstanbul.

Masal (Kürtçe: Çirok).

Aslan, M. (2012). *Repertuar-Kılamê Çemi* [Nehir Şarkıları], Tij Yayıncılık, İstanbul.

Düzgün, M. (1992). *Dersim Türküleri- Tayê Lawikê Dêrsimi*, Berhem Yayınları, Ankara.


Espar, İ. (2004). *Tani Estaniki û Deyirê Ma* [Bazı Masal ve Türkülerimiz], Vate Yayınevi, İstanbul.

Fablên Kurdî (Komisyon), Stockholm Kürt Kültür Vakfı- İstanbul Kürt Enstitüsü, İstanbul (tarihsiz).

- Güner, O. (2002). *Kürt Halk Masalları ve Halk Hikâyeleri*, Kalan Yayınları, Ankara.
- İşler, İ. (1998). *Çîrokên Gelêrî û Destana Şemikê Bêdîran* [Anonim Masallar ve Dişsiz Şemik'in Destanı], İstanbul Kürt Enstitüsü, İstanbul.
- Kurij, S. (2014). *Deyirî Çewlîgê* [Bingöl Türküleri], Nas Ajans Yayınları, İstanbul.
- Licokic, M. (2007). *Sanikan û Deyiranê Licê ra* [Lice'nin Türkü ve Masallarından], Vate Yayın, İst.
- Mihotulî, S. (1991). *Çîrokên Kurdan* [Kürtlerin Masalları], Koral Yayınları, İstanbul.
- Ozan (**Zazaca: Deyir: Şarkı, türkü, yır; Deyirbaz: Şarkıcı, türkücü, yırcı**).
- Sevim Aydın, *Deyirbazê Dêrsimi Sait Bakşi* [Dersimli Ozan Sait Bakşi], Roşna Yayın, Diyarbakır 2013.
- Temo, S. (2019). *Serê Şevê Çîrokek* [Her Gece Bir Masal], Kürtçe, Dara Yayınevi.
- Xanî, E. (1975). *Mem û Zîn* [Memo ile Zin], (Kürtçe-Türkçe Çev. Mehmet Emin Bozarıslan), 1.Baskı, Gün Yayınevi, İstanbul 1968; 2. Baskı, Koral Yayınları, İstanbul.
- Xanî, E. (2007). *Memozîn* (Kürtçe/Transkripsiyon: Arif Zêrevan), Weşanxane Aras, Erbil.
- Yazgan, İ. (1996). *Eski Kürt Öyküleri*, Belge Yayınları, İstanbul 1996.
- Yücel, M. (2014). *Su Masalı- Kürt Coğrafyasında Göl ve Irmak Efsaneleri*, Evrensel Basım Yayın, İst.
- Destan (Zazaca: Destan)**
- Ayata, E. (1996). *Haoma*, Zaza Förlag, Stockholm/İsveç.
- Ayata, E. (t.y.). *Bir Zaza Destanı*, Zaza Förlag, Stockholm/İsveç.
- Mar, C. (1987). *Koçkiri Destanı*, Özgürlük Yolu Yayınları, Köln/Almanya.
- Masal (Zazaca: Vistonik, Estanik, Sanik)**
- Adabeyi, F. (2005). *Estanikanê Sêwregi ra* [Siverek Masallarından], Vate Yayınevi, İstanbul.
- Aldatmaz, N. G. (2016). *Sanikanê Mamekiye ra* [Mameki/Dersim Masallarından], Roşna Yayınevi, Diyarbakır.
- Ayata, E. (2002). *Vistoneki Helqi Zaza* [Zaza Halkının Masalları], Zaza Förlag, Stockholm/İsveç.
- Bor, İ. (2013). *Vistonikê Dadîye Mi* [Annemin Masalları], Roşna Yayınevi, Diyarbakır.
- Çiçek, A. A. (2012). *Şayê Marû: Estanikanê Xinis û Tekmanî ra* [Yılanların Şahı: Hınıs ve Tekman Masallarından], Vate Yayınevi, İstanbul.
- Çolpan R. & Düzgün, M. (1993). *Çend Sanikê Ma*, Berhem Yayınevi, Ankara.
- Gündüz, D. (2004). *Hikayeyê Koyê Bingolî* [Bingöl Dağı Hikâyeleri], Vate Yayınevi, İstanbul.



BALKANLARDA ANLATILAN BEKTAŞİ MENKİBELERİNDE İSLAM ÖNCESİ İNANÇ UNSURLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

 Davut KILIÇ^a

Özet

Türklerin dinlere karşı duydukları ilgi dünyadaki büyük dinlerden çoğunu buldukları coğrafyaya göre, art arda ya da aynı anda benimsemelerine neden olmuştur. Türklerin diğer dinleri kabul etmeleri neticesinde eskiden kalma inançları birden kaybolmamış, bu inanç ve geleneklerin izleri ve etkileri birçok konuda merkezden taşraya doğru gidildikçe ton değiştirerek günlük hayatın içerisinde daha belirgin hale geldiği müşahade edilmektedir. Binaenaleyh eski dünyanın tanınmış ibadet yerlerindeki dinsel törenler çoğunlukla yöresel eski dinlerin kalıntılarını da yansıtır. Daha da önemlisi fatih bir ırk veya bir misyoner örgütünün dinsel üyeleri tarafından yabancı ülkelere getirilen yeni dinsel söylemlerin gücü ile yerli dinsel törenler biçim değiştirerek yeni dinin malı olur.

Türklerin velilik ile ilgili dinî düşüncelerinin kaynağı, İslâm'a kadar; ağırlıklı olarak atalar kültü, Şamanizm sonra kısmen etkili olan, Hristiyanlık, Budizm, Mazdeizm ve Maniheizm gibi inançların etkisiyle oluştuğu gözlenmektedir. İslâm'ın Türk halkları arasında tasavvufi boyutuyla kabul görüp yaygınlaşması ve gelişmesi XII. yüzyıldan itibaren Müslüman Türk evliya tipini de etkilemiştir. Bundan böyle gelecekte haber veren, hastaları iyileştiren, göklerde uçabilen ve ateşte yanmayan bir evliya tipi İslam dairesi içerisinde dinî ve tasavvufi metinlerde yerini almıştır.

Çalışmada, Türk kökenli halkların inanç tarihine bir nebze de olsa katkıda bulunabilmek için XVII. yüzyıl büyük Türk seyyahı Evliya Çelebi'nin Balkanlarda kayıt altına aldığı, Bektaşî menkıbelerinden hareketle, İslam öncesi inanç unsurlarını irdeleyerek kutsalın değişen morfolojisi, tarihi gelişimi ve dinler arasındaki senkretizm, ana hatlarıyla değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Bektaşîler, Balkanlar, Türkler, Şamanizm, Menkıbe, Motif



AN ESSAY ON THE PRE-ISLAMIC BELIEFS NARRATED IN THE LEGENDS OF BEKTASHI ORDER IN THE BALKANS

Abstract

General concern of the Turks about religions all over the World caused to convert some of them such as Buddhism, Judaism, Christianity, Manichaeism and Islam sometimes in the same geography or in the same period. However, they have protected their own traditional thoughts related to national religion that is

^a Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, dvtkilic38@hotmail.com

Makale Geliş Tarihi: 02.09.2021, Makale Kabul Tarihi: 10.09.2021

traditional Turkic religion called in general religion of Celestial God. Traces of this religion have lived in newly converted religion by means of in daily life or in narrations. Therefore all this kind of elements have been imported into newly converted religion, and combined as a new form as in the real elements.

The main source of thoughts of the Turks related to saint cult is related to ancestor cult inspired mainly from traditional Turkic religion and shamanistic aspects in it, and also from the impressions of Buddhism, Judaism, Christianity, Manichaeism and Islam in some facts. Acceptance of Islam among the Turks particularly from the theosophical aspect of view has impacted on the cult of saint, and improved and disseminated in daily life and in the literature. For instance a Muslim saint's flying in the sky, healing all kind of illnesses, not burning in a fire and giving news from future are seen in religious texts.

In this essay, in order to contribute to the history of beliefs of the Turkic peoples we will survey on the narration of the traveller Evliya Çelebi who noted Bektashi legends narrated in the Balkans in the XVIIth century. An analysis is also going to be done from the points of pre-Islamic Turkic aspects and syncretism among the religions, and its historical progress and morphologies.

Keywords: Bektashis, The Balkans, The Turks, Şamanism, Legends, Motif



Giriş

Dinsel etkileşim süreçleriyle ilgili bir kavram olan "senkretizm", farklı yaklaşımlara göre değişik anlamlar kazanmakla birlikte genelde dilimizde bağdaştırmacılık olarak kullanılır, karışmış veya melez olanı bildirir. Bir başka ifadeyle farklı inanç ve kültürlere ait bir takım sembol, söylem veya kültürlerin yeni bir inanç ve kültür havuzunda eritilmesi olarak açıklayabiliriz. Bunların yerden yere, topluluktan topluluğa değişik biçimler ve içerikler göstermeleri de mümkündür. İnanç'ın, sözlük anlamı ise "kişice ya da toplumca, bir düşüncenin, bir olgunun, bir nesnenin, bir varlığın gerçek olduğunun kabul edilmesi" demektir.

Eğer biz din olgusunu anlayacaksak, mitler, törenler, tanrılar, halk inançları gibi delillerin her bir kategorisi, bizim için gerçekten çok önemlidir. Her bir fenomen, tarih içinde olup başka yerde aranmaz. Ele alınan her kutsalın tezahürü, aynı zamanda tarihi bir gerçektir. Hatta en kişisel ve aşkın mistik tecrübeler, ortaya çıktıkları çağın bir takım etkilerini içlerinde barındırır. (Eliade, 2005, s.25). Eski dünyanın tanınmış ibadet yerlerindeki dinsel törenler çoğunlukla yöresel eski dinlerin kalıntılarını da yansıtır. Fakat bu durum yeni dinin kalıntılarıyla karışarak ve çoğalarak değişime uğrar. Daha da önemlisi Fatih bir ırk veya bir misyoner örgütünün dinsel üyeleri tarafından yabancı ülkelere getirilen yeni dinsel söylemlerin gücü ile yerli dinsel törenler biçim değiştirerek yeni dinin malı olur (Hasluck, 1991, s.39).

Türklerin dinlere karşı duydukları ilgi dünyadaki büyük dinlerden çoğunu peş peşe ya da aynı anda benimsemelerine neden olmuştur. Elbette, Türklerin yabancı dinleri benimsemeleri sonucu eskiden kalma dinleri birden kaybolmamıştır. Eski dinleri yalnız büyük kültür merkezlerinin dışında yaşayanlarca muhafaza edilmemiş, hatta bu merkezlerde dahi eski gelenekler unutulup kayıp olmamıştır. Zaman içerisinde gittikçe daha çok unutulup kaybolan bu eski gelenekler, günümüze kadar en azından birer ilke olarak hayatta kalabilmiştir (Roux, 2011, s.9 vd.).

Bizde bu çalışmamızda Türk kökenli halkların inanç tarihine bir nebze de olsa katkıda bulunabilmek için XVII. yüzyıl büyük Türk seyyahı Evliya Çelebi'nin Balkanlarda kayıt altına aldığı, Bektaşî menkıbelerinden hareketle, İslam öncesi inanç unsurlarını irdeleyerek kutsalın değişen morfolojisini, tarihi gelişimini ve dinler arasındaki senkretizmi, ana hatlarıyla değerlendirmeye çalışacağız.

A- BALKANLARDA ANLATILAN BEKTAŞİ MENKİBELERİ

Sözlükte "övünülecek hareket" güzel iş, manasına gelen menkâbe/menkıbe kelimesinin çoğulu olan menâkıb/menkıbeler, IX. yüzyıldan itibaren derlenen hadis kitaplarında Hz. Peygamberin ashabının faziletlerine dair hadisleri ihtiva eden bölümlerin adıdır. IX. yüzyıldan sonra tasavvufta menâkıb kelimesi sûfilerin hikmetli sözlerini ve örnek alınacak faziletli davranışlarını ifade etmek için kullanılacaktır. Bu dönemde menâkıb kitapları genellikle sûfiler hakkında yazılan kitaplara dönüşmüştür. Diğer taraftan tasavvufun yanı sıra şamanların ruh ve cinlerle mücadelelerini, öbür dünyaya gidip gizli güçlerle temas kurmalarını anlatan hikâyeleri ihtiva eden en eski Türk efsane ve destanlarıyla Orta Asya'da Türkler ve bilhassa Uygurlar arasında kabul gören Budizm'deki olağan üstü güçlere sahip "aziz" telakkisi ayrıca İslamiyet'i yaymaya çalışan İranlı mutasavvıfların tasavvuf kaynaklarındaki menkıbeleri Türklere nakletmeleri, yeni Müslüman olan Türk çevrelerinde evliya menkıbelerinin teşekkülünde ve yaygınlaşmasında etkili olmuştur (Şahin, 2004, s.112; ayrıca geniş bilgi için bkz., Köprülü, 1976, s.197 vd.).

Türkmen boyları arasında yetişmeye başlayan "baba", "ata" lakaplı sûfiler geçen zaman içerisinde eski "ozan" ve "kam"ların yerine geçtikleri gibi bu kelimelerin ifade ettiği kutsallığa da bürünerek faaliyetlerini devam ettirdiler. Bu babalar garip kıyafetleri, ağızlarında dolaşan kerametleri, meczubane yaşayışlarıyla eski kamların hatırasını İslami bir şekil altında yaşatmaya başladıkları gibi İslamiyet'i Oğuz boylarına basit bir şekilde anlayacakları bir lisanla ve eski kavmi an'anelere uyarlayarak anlatıyorlardı (Köprülü, 2005, s.141).

Evliyaların bir özelliği de hem yaşadıkları sürece hem de öldükten sonra akıldışı işleri başarma gücünde olmalarıdır. Başka bir deyişle Peygamberlerin olağanüstü işlerini göstermek için kullanılan "mucize" sözcüğü, menkıbelerde evliyaların yapmış olduğu olağan üstü işlerde "keramet" kelimesiyle karşılık bulur. Bundan dolayı Enbiya kıssalarında sözü geçen olağanüstü işlerden birçoğuna evliya kerametlerinde de rastlarız (Boratav, 1999, s.62; Hançerlioğlu, 1984, s.702).

"Vilâyetnâme" adın verilen Bektaşî¹ menkıbeleri XV. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkmıştır. Uzun Firdevsî tarafından yazıldığı tahmin edilen ve Hacı Bektaş-ı Velî'nin hayatını, devlet adamları ve alimlerle ilişkilerini, Sulucakarhöyük'e yerleşmesini ve ölümünü anlatan Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî

¹ Osmanlı İmparatorluğu'nda Yeniçerilerin de bağlı bulunduğu en yaygın halk tarikatı Bektaşilik ile Kızılbaşlar/Aleviler arasında sıkı bağlar vardır. Aralarında, özde olmayan, dışta bir farklılık bulunur. İki topluluk da, tarikata adı verilen velîyi, dinî bir saygı ile anarlar. Dogmaları ve inançları aynıdır. Kızılbaşlar/Aleviler, kırsal bir çevrede halk temelli özü korurlarken, Bektaşiler, kentlere yığılarak, kurumlaşmış bir tarikat oldular. Bu sosyal farklılık, giderek biri okumuş ve öbürü hemen hemen ümmî kalacak olan iki zümrenin ayrılışına yol açtı. "Her Kızılbaş, Bektaşî'dir; fakat her Bektaşî, Kızılbaş değildir." ortak görüşü buradan kaynaqlanır (bkz., Melikoff, 1993, s.117).

bu türün en tanınmış örneğidir (bkz., Gölpınarlı, 1958). Vilâyetnâme-i Abdal Mûsâ, Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan, Vilâyetnâme-i Sultan Şücâeddin, Vilâyetnâme-i Otman Baba ve Vilâyetnâme-i Koyun Baba Bektaşî geleneği içinde ortaya çıkan diğer menkıbeler arasında sayılabilir. Evliya menkıbelerini bu anlamda ilk defa M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar adlı eserinde Ahmed Yesevi ile ilgili bölümü yazarken kullanmıştır. Onun ardından Zeki Velidi Togan, Abdülbaki Gölpınarlı, Orhan Köprülü, Ağâh Sırrı Levend ve Ahmet Yaşar Ocak gibi araştırmacılar, bu eserlerin tarih, din ve kültür açısından önemini belirten çeşitli yazılar kaleme almıştır. Menkıbelerden faydalanmak suretiyle bazı tarihi olay ve şahsiyetler hakkında diğer kaynaklarda rastlanmayan bilgilere ulaşmak mümkündür. Menkıbeler ayrıca dönemin ekonomik, sosyal, kültürel, dinî özelliklerine, gelenek ve göreneklerine dair çok zengin malzeme ihtiva eder (Şahin, 2004, s.113). Bektaşî menkıbeleri, eski Türk gelenek ve görenekleri diğer dinlerin Bektaşî menkıbeleri üzerine etkileri hakkında orijinal bilgiler verir (Şahin, 2004, s.114). Yukarıda saymaya çalıştığımız menkıbelerdeki malzemelerin önemli bir kısmı din tarihi açısından da büyük öneme haizdir. Bu sebeple Evliya Çelebi'nin Balkan coğrafyasında kayıt altına aldığı araştırmamızı ilgilendiren menkıbeleri konu bütünlüğü açısından burada zikretmekte yarar vardır.

1. Sarı Saltık'ın Menkıbeleri

Evliya Çelebi seyahatnamenin değişik sayfa ve ciltlerinde çeşitli vesileler ile Sarı Saltık'ı kısa kısa şöyle anlatır: Belh, Buhara ve Horasan'da büyük atamız Türk-i Türkan Hoca Ahmed Yesevi² halifelerindedir. Hatta Hacı Bektaş-ı Velî Horasan'dan Anadolu'ya yönelerek yetmiş adet yüce mertebe sahibi erenler ile Bursa gazasına Orhan Gazi'ye geldiklerinde, Hazret-i Sarı Saltık³ Bay ki mübarek ismi Muhammed Buhari'dir, Keligra Sultan ve Akyazılı Sultan Bursa'ya birlikte gelirler, fetihten sonra adı geçen erenler Rum diyarında Hacı Bektaş-ı Velî izniyle post sahibi olur (III/II, s.452 vd.). Sarı Saltık yani Muhammed Buhari hazretlerini Rum'a gönderdiğinde Saltık Buhari Sinop'tan Varna'ya, Varna'dan Pravadi'de Dobruca Krala gelip bir ejderhayı⁴ öldürür (III/II, s.399).

² Ahmed Yesevi hakkında geniş bilgi için bakınız (Köprülü, 1976, s.27-118).

³ Sarı Saltık hakkında geniş bilgi için ayrıca bakınız (Melikoff, 2008; Ocak, 2011; Kapusuzoğlu, Çam, t.y.; Kiel, 2009, s.147-150; Maden, 2020, s.25-69; Uçkun, 2014, s.131-144; Sarıkaya, vd., 2013, s.75-110).

⁴ Evliya Çelebi'nin detayını vermediği menkıbe Gölpınarlı'nın hazırladığı olduğu, Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyetnâmesinde şöyle anlatılır:

"...Saltuk, erenler seccadesi dedi, erenler bizi nereye saldırsa o tarafa yürü. Seccade, Rûm ülkesine doğru yürümiye başladı.

Seccade, Rûm ülkesine doğru yol aldı, Kaligra adlı bir kalenin yanına geldi, durdu. Sarı Saltuk, Ulu Abdal ve Kîçi Abdal'la indi, seccadeyi silkip omuzuna aldı, Ulu Abdal'a Kîçi Abdal'a, siz kapıya dolanın, ben burdan çıkayım dedi. Onlar, bunda bir hikmet var deyip dolandılar, kendisi, doğruca kalenin bedenine tırmandı. O, kayaya tırmandıkça kaya, ellerine karşı gelir, tutunurdu. Mübarek ayakları da taş'a gömüldü. Şimdi bile hâlâ o kalede ellerinin, ayaklarının izleri görünüp durur.

Kale, Lâzoğlanlarından bir kâfir beğini. Ansızın o kalede, yedi başlı bir ejderha belirmişti. Onun korkusundan beyle halk, kaleyi bırakıp uzak bir kaleye gitmişlerdi. Sarı Saltuk, doğruca o ejderhanın üstüne vardı, bir nağra attı. Ejderha nefes aldı, kuyruğunu kııldıttı, bir kükre di. Sarı Saltuk, eline ok, yay aldı, yedi başına birer ok attı. Ejderha can acısından Sarı Saltuk'a, belinden sarıldı, sıktı. Sarı Saltuk, yanındaki kılıcı unutmıştu. Hızır'ı (Musevi, Hristiyan ve Müslüman geleneklerinde ortak olan mitolojik bir kişiliktir.) çağırdu. O sıralarda Hünkâr, "Kızılca Halvet"te oturmuş, Hızır peygamberle sohbet ediyordu. Hacı Bektaş, Sarı Saltuk çağırınca, Hızır'ım dedi, Sarı Saltuk'u ejderha bunalıtı, kılıcını unuttu, tez imda dına ye tiş, kılıcını hatırlat. Hızır,

Sarı Saltık Muhammed Buhari hazretleri Hacı Bektaş-ı Velî ile Horasan'dan çıkıp Anadolu'ya yöneldiklerinde Bektaş-ı Velî'nin izniyle Babadağı mahallinde yurt edinip, Leh, Cek, Nemse, İsfec ve Moskov memleketlerinde Saltık adıyla seyahat ederek meşhur olmuştur. Gizlice nice yüz bin keferayı İslam dini ile şereflendirip bütün kâfiristanı kendisine inandırmıştır. Sonunda önceki vatanı olan Babadağı'nda yerleşmiş⁵ öldüğünde de oraya gömülmüştür. Bayezid-i Velî onu rüyasında görüp bu şehri ona vakıf etmiştir.⁶ Yine bu şehri Eflak elinden Yıldırım Bayezid Han, daha sonra Sultan II. Bayezid Han fethetmiştir. (III/II, s.467 vd.)

Evliya Çelebi, 1652 yılında Melek Ahmet Paşa'nın mahiyetinde Özü eyaletine giderken Pravadi şehri yakınlarında Seyyid Sarı Saltık Bay'ın ziyaretgâhını anlatırken aşağıdaki menkıbeye yer vermiştir.

"Bu Pravadi şehrine yakın Kazan balkanı dediklerinin aslı Muhammed Buharî ki Sarı Saltık'tır. Onlar bir ejderi katledip bir rahip "Ben öldürdüm" diye yiğitlik iddiasında bulununca Muhammed Saltık Bay teklifiyle papas ile ikisi bir kazana girip kazana ateş edip papas keşkek gibi piştikten sonra Saltık Bay taşra çıkıp ancak mübarek alını birazcık terlemişti.

Bunun üzerine nice bin küffar imana geldi. Kendileri bu kerametten sonra Leh ülkesine gidip bütün kâfiristanda namı sanı söylenip muhabbet ettiklerinin aslı odur.

Seyahatten sonra yine bu Pravadi mahallinde kazanda pişirildiği mahalde vefat etti. Kendilerinin vasiyetiyle yedi tabuta koyup yedi kral yedi tabutu alırlar. Mübarek cesedinin birini Babadağı'na getirip taptaze defn ederler. Biri İdrivne kral Edrine yakınında Babaeskisi'nde defn ederler. Günümüze kadar defn olunaldan beri gece gündüz kandili sönmemiştir. Kandilin gece gündüz sönmeyen yanması Bir tabut Moskov diyarında, bir tabut Leh diyarında...

hemen kalktı, Kalıgra'ya vardı, mızrağıyla ejderhaya vurdu, mızrak, ejderhayı deldi, öte yanındaki kılıca dokundu. Ondan sonra Sarı Saltuk'a, ey gerçek er dedi, yanındaki kılıcı çekip başını kessene. Sarı Saltuk, hey Hızır'ım dedi, çağırdığım erenler hakkı için kılıcım hatırımdan çıkmış, yoksa sana zahmet edip çağırma zdm. Tahta kılıcı çekip ejderhanın birer birer yedi başını da kesti, Hızır'la vedalaşıp yola düştü. Hızır'ın izi, hâlâ meydandadır.

Ulu Abdal'la Kiçi Abdal, kalenin kapısından dolanıp geldiler. Ejderhanın öldürdüğünü gördüler, Sarı Saltukla buluşunca, gazân mübarek olsun dediler. Sonra hep beraber kaleden çıkıp yola düştüler. Sarı Saltuk, ejderha savaşında peksusadım dedi. Dört yana baktılar, su bula madılar. Sarı Saltuk, eliyle dört beş yer kazdı, kazdığı yerlerden, bir de ğirmeni döndürecek kadar arıduru bir su çıktı; akıya başladı. Sonra bir çoban buldular, onunla, kalenin beyine, ejderha öldürüldü diye haber saldılar, kalenin beyi gelip ejderhanın öldüğünü gördü, Sarı Saltuk'a candan gönülden muhip oldu ve imana geldi." (1958, s.46 vd.)

- ⁵ Evliya başka bir ciltte Sarı Saltık'ın Babadağ yerleşimini şöyle anlatır: Sultan Sarı Saltık Bay Maskov memleketindeki Heşdek kavmini ve Leh memleketinde bütün Lipka kavmini İslam ile şereflendirip ancak Saltık adında bir papazı İslam'a getiremez. Sonunda Sarı Saltık'ı, Seyyid Muhammed Buhari katledip onun esvaplarını giyip "Ben Saltıkam" deyip nice yıl Leh kâfiri diyarında o kıyafetle seyahat ederek gelip bu Yeni Salacık Kalesi'ni fethedip Lipka kavmiyle Seyyid Muhammed Buhari yani Sarı Saltık Bay bu kalede Bektaşî köçkleriyle ilk defa burada vatan ederler. Baba şehri içinde yatmaktadır. Büyük evliyalar menkıbeleri içinde kırk forma toplanmış menkıbeleri vardır (bkz., 2010, V/I, s.308).
- ⁶ Bayezid-i Velî, Sarı Saltık Sultan Türbesi'ne bitişik büyük bir Ulucami yaptırmıştır. Gayet kalabalık ce maate sahiptir. Bu cami, imaret, medrese, han, hamam, kervansaray, Sarı Saltık Sultan Türbesi ve 100 adet dükkân, tamamı Bayezid-i Velî Han'ın hayratıdır. Ayrıca Sarı Saltık Sultan Tekkesinde olan kervansarayda her gece 100-200 atlı konaklar (bkz., E. Çelebi, 2006, III/II, s.472).

Sözün kısası Seyyid Muhammed Saltık Bay'ın yedi yerde gömülü olmasının aslı odur. Bazı sapık inkârcılar "Saltık adında bir papas imiş" derler⁷. Hâşâ sümme hâşâ.

O Saltık papas bunların adıyla Hıristiyanları saptırırdı. Muhammed Saltık Bay kıyafet değiştirerek avare şekilde gezerek Leh diyarına varıp o sahte Saltık papası öldürdüğünü Rumlar da tarihlerinde gerçekte olduğu şekilde yazmışlardır.

Temiz soy Seyyid Muhammed Buharî'dir ki Sultan Bayezid-i Velî ile Sivasî Kara Şemseddin iki din sahibi velînin görüşüp karar vermesiyle Muhammed Saltık Bay kabri üzere türbe, cami, medrese, han ve hamam yapıp Babadağ'ı şehrini o sultana Sultan Bayezid vakf etmiştir ki Bayezid-i Velî'dir.

Nice keşif ve kerametleri, Moton, Koron ve Kili ve Akkirman kalelerinin fethinde açıkça görülmüştür.

...Saltık Bay Muhammed Buharî hakkında uzun dillilik eden Allah saklasın bundan böyle dilsiz olur. Hâşâ sümme hâşâ, ama yine sadede dönelim.

Adı geçen Pravadi yakınında Kazan balkanında Muhammed Buharî'nin kazanda kaynadığı amber, kokulu toprak bir harman büyüklüğü kadar kuru otsuz bir topraktır. Asla yeşil renkli bir kamış ve bir ot bitmesi ihtimâli yoktur. O mahalde büyük bir mezarlık vardır. Bütün ölüleri nice yüz seneden beri hâlâ taptaze pirinç halfası otuyla sarılmış dururlar. Lâkin kefen ile toprak içinde gömülü değillerdir. Bazıları Sarı Saltık ile Rumeli'ye gelenlerdir, derler. Bazıları boylarının uzunluğundan "İskender kavmidir ki o zamanda cesedi hasıra sarıp gömerlerdi" derler." (III/II s.404 vd., 625, 627).

Evliya 1652 Şubat'ında Özü eyaleti kasaba ve köylerini gezerken uğramış olduğu Babadağ şehrinde Sarı Saltık Sultan'a ait olan ziyaret yerinde aşağıdaki menkıbeyi anlatmıştır.

"Evvêlâ şehir içinde sırlar menbaı, dindarlar mercii, sıddik âmil, gerçek âlim Hazret-i Sultan Sarı Saltık Muhammed Buharî: Temiz Irktan (Peygamberimizin soyu) olduğuna şüphe yoktur. Hatta Gelibolulu Muhammediyye sahibi Yazıcıoğlu bir risalesinde soyu sopuyla Saltık Bay Sultanı anlatmıştır. Zira onlar Fatih zamanında olduğundan Hacı Bektaş'a ve Sarı Saltık'a yakın zamanda yaşadıklarından menkıbelerinde ayrıntılarıyla yazmıştır.

Ken'an Paşa Özü valisi iken bir kaç sene Babadağ'ında muhafazada iken gayret edip Yazıcızâde menkıbelerinden ve diğer Tohtamış Han fütuhâtından Sarı Saltık Sultan'ın menkıbelerini ve kâfiristanda kıyafet değiştirerek ettiği gazalarını Ken'an Paşa 40 kürras (forma) kadar bir Saltık Bay menkıbeleri yazmış ki diller ile anlatılmaz bir akıcı, tatlı, yer yer şiirlerle süslenmiş fasih ve beliğ Saltukname adında bir tarihtir.

Meğer Ken'an Paşa merhum hattat imiş. Hattat Demircikulu tarzında bir reyhanı hattıdır ki sanki Yâkût-ı Musta'simî hattıdır. Zira aziz hakkında inkârcılar nice dedi kodu - edip "Saltık adında bir rahip idi" diye iftira ederek günahkâr olmuşlardır.

⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz., (Melikoff, 2008, s.83 vd.).

Evet, Leh vilâyetinde Daniska iskelesinde Saltık adında bir rahip var idi. Onu, gidip dine davet etmiştir. İslâm'ı kabul etmediğinden Saltık Bay, Saltık rahibi odasında öldürüp onun elbisesini giyerek gizlice sapık yolda kalan Tanrı kullarını İslam ile şereflendirmiştir. Seyahat ile ünlenip Babadağı'nda Tanrı'nın rahmetine gitti, diye nice tarih kitaplarında ve güvenilir Yazıcızâde menkıbelerinde yazılıdır."

Aynı mekânda kaleme alınan Sarı Saltık'ın başka bir menkıbesi

"...Bayezid Han'a Çulcu Baba derler idi. Tâ bu derece uzlet sahibi (köşesine çekilmiş) Bayezid-i Velî iken Kili ve Akkirman kalelerine doğru gittiklerinde Babadağı'na gelip,

"Aya Babadağı niçün derler" diye sorarlar. Memleketin ileri gelenleri ve büyükleri,

"Padişahım, eski zamanda bu şehir içinde Sarı Saltık adında nur dolu bir türbe var idi. İnkârcılar türbesini yerle bir edip üzerine çer çöp ve pislik dökerek mübarek kabri kayboldu." Dediklerinde hemen Bayezid-i Velî o çöplük olan yere varıp bir seccade üzerinde Kara Şemseddin ile ikişer rekât namaz kılıp istihare (bir işin hayırlı olup olmayacağını anlamak için duâ edip namaz kılarak uykuya yatma) niyetiyle uykuya dalarlar. Hemen anında Saltık Sultan sarı sakallı ve sarı benizli yeşil sarığıyla belli olup,

"Bayezid hoş geldin! Salsal tahtı olan Akkirman ve Kili Kalesi ve Kamerülkum çölleri olan vilâyetleri Boğdan küffarı elinden savaşız "fetahtâ" tarihinde feth edip evlâdın Mekke ve Medine sahibi olup beni zillet toprağından kurtarırın." Deyince derhâl Şemseddin ile Bayezid Han uykudan uyanırlar. Bayezid Han,

"Efendi, istiharende gördüklerimizi birer kâğıda yazıp şeyhülişlâma gönderelim" der.

Bayezid Han ve Şemseddin Sultan birer yanızlık köşesinde gördükleri rüyaları yazıp mühürleyerek şeyhülişlâma gönderirler. Tanrı'nın hikmeti ikisinin de gördükleri bir rüya! Hemen müftü;

"Padişahım, o mahalle bir büyük türbe edesiz!" diye buyurduklarında hemen seccade yerini temizlerken bir mermer sanduka ortaya çıkar. Sanduka üzerinde,

"Hazâ kabru Saltık Bay Seyyid Muhammed Buharî, [Saltık Bay Seyyid Muhammed Buharî'nin kabridir]" diye Tatar yazısıyla bir çeşit eski yazı yazılmış.

Hemen mimarları ve mühendisleri toplayıp nur dolu türbeye, bir camiye ve diğer hayrat ve hasenata başlarlar.

Gerçekten de Bayezid Han Kili ve Akkirman'ı "fetahtâ" [889/1484] tarihinde savaşız feth edip Salsal ve Kamerülkum tahtı fatihi olur. Yine zaferle dönüşte Babadağı'na gelip bir sene orada kışlar.

Dört tarafa nizam ve intizam verdikten sonra Babadağı şehrini imar edip bütün hayrat ve hasenatları Baba Sultan'a hibe eyler. Hâlâ Babadağı, Baba Sultan hâssıdır.

İmdi azizim Bayezid-i Velî böyle büyük velî ahiret padişahı iken bâtın ilmiyle ona malum (belli) olmadı mı ki Saltık Sultan kim ola. Eğer kötü ola bir kötü isimli olsa niçin bu kadar Allah'ın vakfı malı kötü isimli olan kimse uğruna boş yere sarf ederdi.

Özellikle kutupluğa ayak basmış Kara Şemseddin Sivasî de o işe memur idi. Onlara da belli olup dürüstçe tanıklık etti. Fatih ile Akşemseddin, Bayezid Han ile Kara Şemseddin ulu sultanlardır. Allah sırlarını aziz etsin" (III/II s.474 vd.).

Evlîya Çelebi bu kez de Atina'dan Mora vilayetine gittiğinde, vilayetin sancaklarından olan Ballıbadra şehrini gezerken Sarı Sıddık Baba'nın (Sarı Saltık) ziyaretgâhına uğradığında bu menkıbeyi kaleme almıştır.

"Rum kefereleri de ziyaret edip "Bizim İsvet Nikolamız olan Sarı Saltık Sultan budur" derler⁸. Türbedarlarına adaklar verip ziyaret ederler. Bütün hâkimler kesinlikle yasaklayamadılar.

Kısa hikâye: Bu aziz Vostişçe şehrinden İnebahtı Körfezi'ni karşıya geçmek istediklerinde gemiciler azizi gemiye almayıp giderler. Hemen Sarı Saltık Sultan eteğine deniz kenarından kum doldurup denize döke döke kayığın ardi sıra gider. Hemen gemiciler görürler ki o gönlü yaralı derviş deniz üzerinde 2 bin adım doldurup gelir. Hemen kayıkçıların akılları başlarından gidip eğer derviş böyle denizi doldurursa boğaz kapanıp kendilere kâr yeri kalmaz. "Bre dede git kayığa gir" diye kayıklarına alıp İnebahtı'ya geçirirler.

Onun için hala Vostişçe tarafından bir mil kadar yer kumsal burundur ki ucunda bir hanı vardır. Mora'dan İnebahtı'ya iskele o burundadır. O keramet bu Badra'da yatmakta olan Sarı Sıddık [Saltık] Sultan'ındır. Nice keşif kerametleri daha vardır, ama bu kerameti gösterdiği için ahirete göç etmişlerdir. Gerçekten Rum tarihlerinde çok menkıbeleri yazmışlardır. Onların yazdığına göre bu zat Osmanlı'nın Osmancık padişahı asrında Hacı Bektaş-ı Velî halifesi imiş, öyle yazmışlar" (VIII/I s.286 vd.).

2. Akyazılı Sultan'ın menkıbesi

Evlîya Çelebi 1652 Şubat'ında Özü eyaleti kasaba ve köylerini gezerken Batova Sahrasında bulunan Akyazılı Sultan türbesini anlatırken aşağıdaki menkıbeyi kaleme almıştır.

"Aziz hazretleri, Orhan Gazi zamanından tâ II. Murad ki Fatih'in babası Koca Murad Han'dır ki, iki kere padişah olmuştur, onların zamanına dek adı geçen aziz hayatta kalmıştır. Onlara inanlardan Gazi Mihaloğulları'ndan Arslan Bey, daima azizin hizmetinde yanmış yakılmış âşık köle gibi kulağı halkalı kölesi idi. Merhum aziz hayatında bir tarafa gitmek istese, adı geçen Arslan Bey'e binip dağ taş, ova, bağ, bahçe, çöl ve sahra geçerek bazı zaman gazaya gidermiş. Arslan Bey'e bazı fukaralar sorarlarmış ki,

"Sultanım aziz hazretleri sizi eğerleyip bindiğinde bizler yaya olarak size yetişemeziz. Bu ne Tanrı sırrıdır?" dediklerinde Arslan Bey de,

"Vallahi ben de ona hayranım ki, Cenâb-ı Bân bana büyük bir kuvvet verir ki kendimi başka türlü bulurum ve asla yorulmak nedir bilmem" derlermiş. Hâlâ azizin bindiği Arslan Bey'in arkasına vurulan

⁸ Boratav'a göre elbette bu mezarların büyük bir kısmı Anadolu'nun ve Balkanların Müslümanlaşması ve Türkleşmesi öncesinde de aynı yerlerideydi. Türkler de aynı kutsanmış yerlere, orada gömülü bulunan kişilerin efsanelerini de kullanarak kendi kutsalhatta efsanevi kahramanlarını yerleştirmişlerdir (2012, s.71).

insan eğeri takımları ile türbede açıkta durur. Nice böyle keşif ve kerametlerden sonra Akyazılı Sultan, Sultan II. Murad Han zamanında ahirete göç etmiştir. Adı geçen at Arslan Bey, bu aziz zatı adı geçen kestane ağacı altında defn edip üzerine o nur dolu türbeyi yapmış, karşısına da bir Bektaşî Tekkesi inşa etmiştir ki bu dönüp duran dünyada benzersizdir" (III/II s.454 vd.).

3. *Hüsam Dede'nin menkıbesi*

Evliya 1660 yılında Melek Ahmed Paşa ile birlikte Banyaluka'dan Rumeli'ne geçerken uğramış oldukları Dobniçe kasabasının özelliklerini sayarken tekkelere geldiğinde Bektaşî tekkesi olan Hüsam Dede'nin menkıbesini şöyle nakleder.

"Tekke şeyhi Hüsam Dede ilimleri tekmil etmiş bir yaşlı canlar canıdır. Azizin kerameti odur ki merhum aziz Gazi Orhan asrında Hacı Bektaş hazretleri izniyle bu şehre gelip misafir olduklarında bu şehir o zaman kefere elinde imiş. Kral avlanmaktan gelirken bu tekke mahallindeki ağaçlığa uğrayıp görse ki bir alay abdâllar def ve kudümlerini çalıp Âl-i Abâ ayini ederler. Kral bunlardan hoşlanıp avladığı geyiğin birini bu dedelere verip, "Tiz pişirin bile yiyelim" diye kral dedeler ile oturur. Hemen merhum aziz sığınını temizce soyup bir kuru çam ağacına geyiği geçirip meydana kor. Bütün fukara def ve kudüm çalarak tevhide başlayıp ot yanmadan tütün tütmeden tevhid ateşi ile göz açıp kapayıncaya kadar kralın gözü önünde çiğ sığın tandırda pişer gibi pişer. Kral da yerken hemen kebab şişi olan kuru çam ağacını aziz yere bismillah ile saplar, o an o şiş ağacı yeşerip yemyeşil bir çam ağacı olur. Hâlâ azizin türbesi önünde göklere baş uzatmış bir çam ağacıdır ki bu şehirde değil çevredeki köy ve kasabalarda öyle çam ağacı yoktur. Kral bu ateşsiz geyik piştiğini ve kebab şişi kuru ağaç iken yemyeşil ağaç olduğunu görünce cümle tabileriyle imana gelip Orhan Gazi'ye Dede ile gidip biatini yeniler, yine Dobniçe şehrine gelip nice zaman yaşar. Hâlâ Dede Sultan ile Melik Habib birlikte medfunlardır ki hâlâ gönül erbabının ziyaretgâhıdır" (V/II s.787 vd.).

4. *İdris Baba'nın menkıbesi*

Evliya 1073 Zilkade 23 Cuma (29 Haziran 1663) günü Belgrad'dan Ungurus ve Alman vilayetine giderken Peçoy şehri ziyaret yerlerini gezdiği esnada İdris Baba ziyaretgâhını ve menkıbesini kaleme almıştır.

"Peçoy mezarlığı içinde nurlu kabri üzerinde bir yüksek kubbe olarak yapılmış türbedir. Hâlâ gönül erbabının ziyaret yeridir. 1000 tarihinde hayatta olup nice bin çeşit keşifleri ve kerametlerini nice ihtiyarlar, sohbetleri şerefiyle şereflenler nakl ettiler. Bu kerametlerinden biri, Bosna Veziri Hasan Paşa'ya haber gönderip:

"Bin başında, başına yüz bin baş kâfir üşüşür. Kel başına merhem sür. Kâfir başlarıyla baş başa tokuşursun. Tüm kâfirleri tabura sür durma kır, başlarını Selim oğlu Hünkâr Mehmed'e gönder, durma. Bosna'da yedi yıl dur. Şayet olasın berhordar-ı mağfur" diye bu gibi oğuzâne Boşnak lehçesiyle Hasan Paşa'ya haberi varır. Tanrı'nın hikmeti 1000 tarihi Muharremi 1'inde (19 Ekim 1591) Zirin, Hırvat, İslavin, Korol, Mekemorya, Dodoşka, Pirmorya ve Venedik kâfirlerinden 100.000 adet kefere ve fecereler Bosna serhatlerinden Yenihisar yakınında Küpe Nehri altında Hasan Paşa üzerine gelip öyle şiddetli bir savaş olur ki hâlâ dillerde söylenir.

Allah'ın emriyle kâfir bozguna uğrayıp Müslüman gazileri kâfirleri kırmaya başlayıp kırmaktan yorgun düşerler. Bu arada Peçoylu Baba İdris elinde bir ip ile asker içinde gezip, "Bre biz kırduyuz, bre şimden geri kâfiri bağlıyor durmuyor esir ediyor" diye Boşnakça bağırıp gezer.

Daha sonra Müslüman gaziler kâfirleri kırmaktan vazgeçip 41.000 esir, 46.000 kelle, bu kadar top, cebehane ve güller alıp ganimet olur.

Fetihten sonra İslâm ordusu içinde Peçoylu İdris Baba'yı ararlar, nam ve nişanından bir eser göremezler. Daha sonra Peçoylulardan sorarlar.

"Baba İdris sizinle cengde bile mi idi" derler. Onlar da,

"Yok görmedik. Baba İdris ceng günü Peçoy şehrinde aşure yemeği pişirip halka dağıtırdı" derler. İşte bu gibi keşif ve kerametleri hesapsız Hak kapısı abdalı bir yiğit er imiş. Aynı anda ayrı yerlerde görünme o sene o da vefat edip Hakk'ın rahmetine gitmiş" (VI/I s.259 vd.).

5. *Baba Miftah'ın menkıbesi*

1073/1663 tarihinde Evliya Budin eyaletindeki imaretlerden söz ederken sıra tekkelere geldiğinde Baba Miftah'ın menkıbesini şöyle anlatır.

"Bu benzersiz tekke hemen Gül Baba ile Veli Bey İlcası yakınında Tuna Nehri kenarında bir Bektaşî irfan mektebidir. Bizzat Baba Miftah hazretleri bir kubbecik içinde yatmaktadır. Bu sultanın nice yüz menkıbeleri vardır. Bunlardan biri Süleyman Han İstanbul'da uyurlarken bu

Baba Miftah Süleyman Han'a,

"Al bu miftahları (anahtarları) kalk Budin'e gidelim. Bu anahtarlarla Budin kapısını açalım" deyince hemen Süleyman Han uykudan uyanır. O gece yarısında Hasoda'ya insan, cin ve peri giremez iken görse ki camekânı kapısında bir gönlü yaralı derviş durup:

"Al Süleyman'ım Budin'in anahtarların" deyip 40 adet anahtar Süleyman Han'ın eline verip saray içinde kaybolur.

Hemen Süleyman Han sabahleyin tuğları Davutpaşa Sahrası'na çıkarıp atını Budin'e doğru çevirip menzilleri katlayarak Budin'e gelip hamd olsun feth edince Süleyman Han tüm anahtarları Budin'in her kapısına uyar bulur. Derhâl Baba Miftah Süleyman Han huzuruna gelip,

"Aferim kapıcı baba, gazan mübarek olsun" deyip padişah huzurunda ruhunu teslim edip buraya defnederler. İsmi Baba Şaban iken "Baba Miftah" diye ad verdiler, Allah rahmet eylesin" (VI/I s.326.).

6. *Aziz Veliyyullah'ın menkıbesi*

Evliya Yenişehir'den Kesendire ve Koloz taraflarına giderken Mudunuç Kalesi evliyalarını ziyareti esnasında bu menkıbeyi kayda almıştır.

"Kerbela Çölü olayından sonra Emevilerden Yezid, Hazret-i Hasan ve Hüseyin soyuna ihanet ve hıyanet eylediklerinden bu Sultan Veliyyullah vatanı terk edip Rum erenlerinden olmak arzusuyla âlemi

gezip dolaşarak bu Mudunuç şehrine gelir. Meğer o asırda bu büyük şehir İspanya kralı elinde imiş. Bu Sultan Veliyyullah tevhid-i sultani edip def ve kudümlerini çalarak kralla buluşurlar. Kral, bunların kim olduklarını sorup soy soplalarını öğrenince,

"Siz benim ülkemde nişlersiz ve niçin bu vilayete ayak basıp ezan okuyup tevhid ettiniz? Sizden sonra bu vilayet Türk kavmi ayağı basmaya sebep olup yol göstermeye geldiniz" diye melun kral öfkeye kapılıp Sultan Veliyyullah'ı bir büyük top içine koyup ateş edecek mahalde aziz tam itikatla Kur'an-ı azimden; "Biz de: 'Ey ateş, İbrahim'e serin ve esenlik ol! ' dedik" [Kur'an, Enbiya, 69] ayetini tilavet ederken top yanında bütün dervişler tevhid-i erreye başladıklarında hemen cehennemlik kâfirin kararı kalmayıp topa ateş attıklarında Allah'ın emriyle İmam Veliyyullah havaya uçup alev alevden havada gözüküp,

"Ya Allah! Ya Hafız!" sesi duyulur. Allah'ın emriyle havadan yere iner. Nazik vücuduna bir zarar isabet etmeyip ayakta durup Rabb'ine ibadete başlayınca azizin bu halini gören bütün kâfirler seğirtip o an yedi bin imansız kâfir kelime-i şahadet getirip iman sahibi ve azizin müridi olup kulluğa dururlar.

Kral da bu hali görüp o dahi şahadet parmağını götürüp kelime-i tevhidi okuyup İslam ile müşerref olur. Bütün ailesi evladı da mümin olur. İlk defa Rumeli'de İslam ile müşerref olan bu Mudunuç halkıdır.

Sonra azizin bütün yiyecek ve içeceklerini verip toptan düştüğü yere hala mamur olan bu büyük tekkeyi yapar. 7 iklim kâfirleri gelip azizi görür oldular. Bu aziz de kerameti açıkladıktan sonra yaşamayıp ahirete göçünce nice bin dervişleri merhum azizi bu dergâhta defnedirler. Hala bütün halkın ziyaretgâhı, bir ulu Hacı Bektaş-ı Velî dervişleri tekkesidir" (VIII/I s.222 vd.).

7. *Osman Baba'nın menkıbesi*

Evlıya Ohri'den İstanbul'a dönerken İstanımaka Kalesi'nde konakladığında Osman Baba'nın tekkesini ziyaretinde bu menkıbeyi anlatmıştır.

"Evvela zübdetü 'l-ahbtib, kıdvetü 'l-ashab, kutb-ı mülk-i vilayet, mehbit-ı nokta-i icabet, amil-i âli-maye hasıl-ı ömr-i giranmaye, zübde-i evliya, umde-i asfiyd yani eş-Şeyh tarfk-i Al-i Abd Hazret-i Gazi Osman Baba: Bizzat Hazret-i Türk-i Türkan Hoca Ahmed Yesevi hazretleri bunların künyelerini Gazi Osman Balı buyurmuşlar idi. Onun için uzun süren hayatı gaza ile geçip alem seyyahı idiler.

Bizzat bu Osman Baba Sultan, temiz Ehl-i Aba soyundandır. Musa Kazım hazretlerinin 7. oğlunun oğullarından Seyyid Ali'dir, onun oğlu Seyyid Hüsameddin'dir, onun oğlu bu Hazret-i Osman Baba'dır ki hasip nesip soylu temiz kandan olup seyyid olduğuna şük ve şüphe yoktur. İlk başta Belh u Buhara'dan kendileri Hazret-i Hacı Bektaş-ı Velî ile Hoca Ahmed Yesevi'den izin alıp Osmanoğlu'na yardıma gelip Orhan Gazi ile Bursa fethinde bulunur. Daha sonra onun zamanında Orhan Gazi oğlu Süleyman Beşe ile meşveret edip Süleyman Beşe'den önce 300 nefer fukaralarıyla ilk defa bu Osman Baba Rumeli'ye ayak basıp def ve kudümünü döverek, gülbang-ı Muhammedi çekerek alem, sancak ve bayraklarını açarak doğru Edirne kralıyla buluşup Rumeli' de seyahat ederdi. Ve ayak bastığı yerler hep İslam diyarı ola, diye dua ederdi.

Ve Rumeli kâfiristanında İspanya, Nemse, Donkarkız, Danimarka, Rimpapa ve Paris vilayetlerini dolaşırken "İlahî İslam diyarı olup kiliseler Müslüman mabedi ola, bin yüzden sonra" diye nefes etmişlerdir.

Kısacası ulu sultandır ve hayli uzun yaşayıp yine seyahat ile Rum'a gelir. (---) tarihinde Gazi Hudavendigâr'a gelip İdrivne şehri fethine teşvik edip Murad Gazi, Osman Baba çabasıyla Edirne Kalesi'ni fethettiğinde birlikte olur. Osman Baba daha önce seyahatte bu nazargahı beğenip bir tekke inşa etmeyi isteyince Gazi Murad Han Osman Baba eline bir yarlık verip,

"Var fethettiğin yerlerin bir hoş yerinde ta gözün erdiği yerlere dek senin vakfın olsun" buyururlar. Osman Baba da bütün fukaralarıyla def ve kudümlerini çalarak bu mahallere gelip kâfir elinden fetheder. Gözünün erdiği, nazarının yettiği yerlere kadar hudut kesip bu dağlık, yeşillik içinde kulübeler yapıp 300 fukarasıyla bu korulukta nice bin has sohbetler eyler. Daha sonra I. Murad Han yardımı ile ilk başta bir ufak tefek Al-i Aba tekkesi yapar. Sonra kendileri de gaza mallarıyla nice büyük eserler yaparlar. Sonunda "Rabbine dön" [Kur'an, Fecr, 28] emrine uyup geçici cihandan baki sarayında karar edince mübarek cesedini burdaki tekkede defnederler" (VIII/II s.743 vd.).

B- MENKİBELERDE ÖNE ÇIKAN İSLAM ÖNCESİ UNSURLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Terim olarak keramet; "Allah'ın sâlih, takva sahibi, velî kullarından zuhur eden olağan üstü hal" diye tanımlanır. "Bir yetkiye dayanarak iş yapmak" anlamındaki tasarruf kelimesi de tasavvufta kerametle eş anlamda kullanılmıştır. Keramet tıpkı mucize gibi tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağan üstü ve sıra dışı bir olay olup mahiyeti itibarıyla mucizeden farklı değildir. Aralarındaki fark meydana geliş şekliyle ilgilidir. Sûfiler kerameti, Allah Teâlâ'nın velî kuluna bir ikramı ve lütfu olarak kabul etmişler, Allah'ın kendisine itaat eden ve O'na yaklaşmaya çalışan velîlere bunu ihsan edeceğini söylemişlerdir (Uludağ, 2002, s.265; ayrıca bkz., Cebecioglu, 2009, s.697 vd.). Kulun Allah'a ulaşması ile ilgili büyük manevî bir uğraşı ve kat edilmesi gereken yol meselesi velî kavramına vücud vermiş ve bu yolda başarıya erişen kişi, velî "Allah dostu" diye nitelendirilmiştir (Ocak, 1992, s.2).

Velîlerin diğer bir özelliği de dualarının makbul olmasıdır⁹. Hayatta iken yaptığı dualarla ve himmetiyle insanlara faydalı olan evliyanın bu özelliği tasavvuf inancına göre vefatından sonra da devam eder, buna "tasarruf" adı verilir. Dualarının kabul edilmesi ve ferasetleriyle doğru tespitlerde bulunmaları evliyanın kerameti sayılır. Keramet Allah'ın lütfuyla evliyadan zuhur eden olağan üstü hallerdir (Uludağ, 2013, s.26).

⁹ Genel anlamda her mümin Allah'ın dostudur ve O'nun velî kuludur. Özel anlamda velîlik ise düzenli, devamlı, kararlı ve ihlaslı bir şekilde ibadet ve kulluk eden, başta peygamberler olmak üzere takvâ sahibi bütün sâlih müminlere mahsustur. Peygamberler Hakk'ın çok özel kullarıdır. Onların vâris ve nâibleri olan evliya da Allah'ın has kulları ve dostlarıdır. Tasavvuf kaynaklarında evliya çeşitli isim ve lakaplarla nitelenmiştir. Velîler için kullanılan diğer bazı isimler şunlardır: Ehlullah, ârif, ehl-i ma'rifet, ehl-i hakikat, âşık, abdal, büdelâ, ehl-i vuslat, hakîm-hüke mâ, ahyâr, ebrâr, şüttâr, kutub, şeyh, mürşid, gavs, üstat, mürebbî, mürid, sâlik, derviş, Türkçe'de genellikle evliya zümreleri için "eren, ermiş, hak erenler" gibi kelimeleler kullanılmıştır. Türkistan ve Tataristan'da evliyaya "işân" ve "ata" denir (Uludağ, 2013, s.25).

Üçler, yediler ve kırklar Türkçede en çok bilinen evliya gruplarıdır. Velîlerin öldükten sonra da tasarruf sahibi olduklarına inanıldığından İslâm âleminin belli başlı şehirlerini koruyan velîlerin bulunduğu kabul edilir (Uludağ, 2013, s.27).

Türklerin büyük bir çoğunluğu İslamiyet’i İran üzerinden tanıyıp kabul ettikleri için olağan üstü güçlerle donanmış bir velî telâkkisiyle¹⁰ renklenmiş tasavvuf kanalıyla İslam’ı tanımışlardır. Bilhassa, Mâverâünnehr’e kadar yayılmış Horasan tasavvuf mektebinin bu konuda rolü büyük olmuştur. Meselâ ilk Türk mutasavvıfı Ahmed-i Yesevî (öl. 1167), bu inanç ve kültür çevresinde yetişmiştir. Aynı zamanda göçebe Türk boyları arasında tasavvuf aracılığıyla İslâmiyet’i yaymağa başlayan ilk Türk tarikatının da kurucusudur. Bu ekolde yetişen pek çok öğrencisi Türk mutasavvıfının aynı yolla faaliyet göstermesine ve böylece göçebe Türk toplumu arasında söz konusu velî tipinin özümsemesi ve yayılmasına zemin hazırlamıştır (Ocak, 1992, s.13). Türklerin İslâmiyet’e girişinden sonra tasavvufun velî telâkkisi, Türk mutasavvıflarınca da aynen benimsendiğini yukarıda söylemiştik ancak ilerleyen zaman içerisinde Sünni kesime mensup olanlarla gayri Sünni inançtakiler arasında bir kısım farklar oluşmuştur. Bunların en önemlisi, gayri Sünni velî telâkkisinde velînin âdeta peygambere denk tutulduğu ve onun gibi söylediği her sözün mutlak kabul görmesidir (Ocak, 1992, s.5).

Türk Destan, efsane ve masal gibi anlatım türlerinde cereyan eden harikulade olaylarda sık sık tekrarlanan ve bu olaylara belli bir özellik veren bir takım unsurlar vardır ki bunlar “motif” tabir edilir. Evliya menkıbelerinde bu motifler yoğun bir şekilde gözlemlenir. Örneğin; Bir şeyi yoktan var etme, çok kısa zamanda uzun mesafeler aşma, ırmak veya deniz üstünde yürüme ve ölü diriltme gibi birtakım fevkalâde vakalardan ibaret olan bu ve benzeri unsurlar evliya menkıbelerindeki motifleri teşkil eder. Türk evliya menkıbelerinde de bu motifler çokça kullanılmış olup yakından incelendiğinde, bunların değişik menşelerden geldikleri müşahede edilir. Türklerin inanç tarihi açısından İslam’a girmezden önce, tabiat kültü, atalar kültü ve benzeri, inançları sonradan girdikleri Şamanizm¹¹, Budizm, Zerdüştilik,

¹⁰ Gölpınarlı’ya göre bütün bu olağanüstü olaylar, müspet düşünemeyen insanın dileyip yapamadığı şeylerdir. Bu bakımdan bir velîye atfedilen keramet, bir başkasına, diğer bir erene, bir başka velîye de atfedilebilir. Olay, ya aynıdır yahut pek az değişir. Yalnız yer ve şahsiyetler aynı değildir. Aradaki fark bu kadardır. Hristiyan azizi de ejderha öldürür, Müslüman azizi de, Budist azizi de. Hristiyan azizi de şu veya bu hayvanın donuna girer, Müslüman azizi de, Budist azizi de. Hepsi denizden geçer, havada uçar. Bu olağanüstü olayları ören, din, mezhep değildir. İptidaî düşüncedir, metafizik inançtır refah ve huzur dileğidir, çocukça istektir. Bu hususlarda da kişiöğlü, kim olursa olsun, nerede ve hangi dinden bulunursa bulunsun, iptidaî devirlerde aynı düşünceye sahip olduğu gibi aynı inanca da bağlıydı (1958, s.IV vd.).

¹¹ Doğrusunu söylemek gerekirse Şamanizm, bir din değildir. O ancak, gayesi, benzer olmakla birlikte görünmeyen ruhlar alemiyle irtibat kurmak ve beşeri faaliyetleri yönetmede bu ruhların desteğini elde etmek olan ve cdi ve tedavi ile ilgili metotlar bütünüdür (bkz., Güngör, 2010 s.325; 2012, s.531). Orta ve Kuzey Asya’ya ait bir olgu olmasına rağmen Şamanizm, bütün katarın dinlerinde ve tüm kültürel alanlarda uygulandığı görülür. Şaman terimi, Tunguzca’dır ve "büyücü" manasına gelir. Türklerde ortak olarak kullanılan ‘kam’ kelimesi, şaman anlamında dir. Yakutlar, Kırgızlar, Kazaklar, Özbekler ve Moğollar şaman için başka terimler de kullanırlar (Elia de, Couliano, 1997, s.259). Sibiry kökenli bir sözcük olan Şamanizm, yerli kültürlerle çok yakından ilgilidir. Sihirbaz hekimin şifa verme ve ruhlar dünyasıyla teması geçmede başvurduğu Şamanist uygulamalarla ilgili olarak antropologların yaptıkları çalışmalara göre, dünya üzerindeki pek çok eski kültürde benzerlikler olduğu görülmüştür. Bu da aynı Şamanizm’in değişik coğrafyalarda değişik kültürel biçimlerde karşımıza çıktığını gösterir. Ancak Şamanizm’in özü hiç değişmez. Şamanizm bir din olmamakla birlikte, kendisine Hinduizm’den tutun, Hristiyanlığa dek yaşam alanı bulmuştur. Her inançta ondan

Maniheizm ve Mazdeizm gibi çeşitli dinlerden gelen inançları aksettiren motiflerdir. Bu motifleri bilhassa Bektaşî menkıbelerinde bol miktarda görmek mümkündür (Ocak, 1992, s.70). Bu konuya ilk dikkati çeken ve ilgi uyandıran araştırmacı M. Fuad Köprülü olmuştur (bkz., 1972).

Motiflerden bir kısmı da, diğer İslâm milletlerine ait menkıbelerde olduğu gibi, tabiatıyla İslâmî inançlardan, yani Kur'an-ı Kerîm ve hadislerdeki inanç unsurlarından gelmektedir. Bu iki kaynaktan anlatılan peygamber mucizeleri veya hadislerde anlatılan sahabe hakkındaki fevkalade olaylar aynen veya biraz değiştirilerek Türk menkıbelerine geçmiştir. Bilhassa Bektaşî menkıbeleri Kitab-ı Mukaddes'te nakledilen peygamber mucizelerinin aynalarını yahut yukarıda olduğu gibi, biraz değiştirilmiş şekillerini ihtiva ederler. Aynı durum Hristiyan aziz menkıbelerinde de söz konusudur. Bir takım motiflerin ise Anadolu'nun yerli mitolojik inançlarından kaynaklandığı görülür (Ocak, 1992, s.73).

Araştırmanın temelini oluşturan XVII. yüzyıl Evliya Çelebi seyahatnamesinden aldığımız, Balkanlardaki Bektaşî menkıbelerinden hareketle, çıkarmış olduğumuz motifler ve üzerinde yapmış olduğumuz değerlendirmeler şöyledir.

1. Ejderha ile mücadele motifi

Söz konusu motif Sarı Saltık'ın tahta kılıcı ile Ejderhayı öldürmesinde geçer.

Ejder sözcüğü ile ifade edilen bu hayvan, çoğunlukla insanların kahramanca savaştıkları kötülüklerin bir simgesi olarak tasarlanmıştır. Söz konusu motifi iyinin kötüyü öldürmesi olarak yorumlamak mümkündür. Ejderha motifi birçok Türk efsane, destan ve hikâyelerinde kahramanların gücünü ve başarısını temsil eden, ejderha öldürme sahneleriyle tasvir edilmiştir. Dünyanın pek çok yerinde kötülüğün bir sembolü olarak efsane ve masallarda yer alan dragon/ejderha ile mücadele ağırlıklı olarak Orta Asya ve Uzak Doğu kökenlidir¹².

Farklı Türk halklarının inanışlarında, "ejderhanın yaşadığı yer birbirinden farklılık gösterir. Özbek, Türkmen ve Kazak mitolojik-halk bilimi metinlerinde, onun yeraltındaki mağarada yaşadığı ve oradaki hazineyi koruduğuna inanılır. Azerbaycan ve diğer Türk halklarının görüşlerine göre ise o, suda yaşar. Batı Sibiryalı Türklerinde, "ejderhanın ormanda yaşadığına inanılır. Başkurt demonolojisinde¹³, son derece büyük ve kocaman bir yılan gibi betimlenen bu varlık, büyük derelerde ve göllerde yaşar. İnsanlar ve hayvanları yutarak yer. Başkurtlarda son zamanlara kadar yaşayan görüşlerden birine göre de ejderhanın yaşadığı gölün adı, "dipsiz, doymak bilmeyen" anlamına gelir. O, Anadolu Türklerinin inanışına göre doğduğu zaman aniden büyür. Ağzından ateş püskürtür ve etrafında olan her şeyi yakar

etkiler ve kesitler görmek mümkündür. Şamanizm en kısa tanımla, ruhsal bilgelige giden en kısa yoldur, de neyimdir. Doğrudan doğruya doğadan beslendiği için, dinleri kısa sürede etkilemiştir (Buffalo, Fire dancer, 2007, s.12).

¹² Beydili'ne göre Türkçeye her ne kadar Farsçadan geçtiği ifade edilse de Ari kökenli Ejderha ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Türk halklarının dilinde ismine hem aynı anlamıyla hem de kötü ruh anlamıyla farklı farklı rastlamak mümkündür. Türkmence'de "Ajder-Ajdarha", Kırgızca'da "Ajdaar, Nogayca'da "Azdaa", Tatarca'da "Ajdaha" ve "Az'd'akı" şeklinde kullanılmaktadır. Bu ad Türkler tarafından "Ajdayya" ve "Ajder" şeklinde Balkanlarda yaşayan Slav halklarından Sırp ve Bulgarların diline de geçmiştir. "Ejderha" isimi ve rilen bu hayvanın Türkiye Türkçesindeki bir adı da "Evren" dir (2004, s.191).

¹³ Yeraltı karanlık dünyası ile ilgili kötü ruhlar hakkındaki mitolojik görüş ve inanışların tümü (bkz., Beydili, 2004, s.160).

(Beydili, 2004, s.192). Ejderha çok iri bir yılan olarak tasvir edilir; Kaşgârlı Mahmud'un sözlüğünde ve Dede Korkut Kitabının bir bölümünde yedi başlı ejderi öldürdüğü için övünen Hazen adlı kahraman da onu bir yılan olarak adlandırır. Türklerde ejder genelde yedi başlı bir canavar biçiminde gösterilir veya ağzından ateş çıkarabilme gücüne sahip varlıktır (bkz., Boratav, 2012, 66).

Baş kesilmiş ejderha ve etkisiz hale getirilmiş olan yılanlar, İsa'nın kötülük üstüne kazandığı zaferi de işaret eder (Ersoy, 2000, s.412 vd.). Oluşu simgeler ve erken Hıristiyanlık inançlarını yansıtır. Bir genç kızı ejderden kurtarmak kötüye boyun eğdirildikten sonra saf güçlerin serbest kalışını temsil eder. Hazinebekçisi ejderler çoğunlukla arzu duyulan içsel bilgiye erişimi dile getirir. Ejder kral ve savaşçılarla da ilişkilendirilmiştir. Çinliler ejderlerden geldiklerine inanırlar. Çin takviminde "ejder yılında doğmuş olanlar", özellikle kutsanmış sayılır ve sağlıklı, varlıklı, uzun ömürlü oldukları düşünülür. Ejderha, yılanın bereket saçan sularıyla kuşun ilahi "yaşam soluğunu" temsil eden masum bir sembol olarak ortaya çıkmıştır. Zamanla sembolik olarak karşıt anlamlar içermeye başlamış ve bir yandan yaratıcı, diğer yandan yıkıcı olarak görülmüştür (Wilkinson, 2011, s.95).

Ejderhalar üzerine bilgilerimizin çoğu sözlü ve yazılı destan, efsane ve masallardan gelir. Türk geleneğinde ejderha genellikle "büyük yılan" olarak düşünülür; bu düşünce Dede Korkut Kitabı'nda açıkça belirtilmiştir: Kazan Han, yedi başlı ejderhayı öldürdüğünü anlatırken onu "yılan" diye nitelendirir (Bkz., Boratav, 1999, s.105). Ayrıca ejderha ve yılan motifi on iki hayvanlı Türk takvimine de girmiştir (Turan, 1941, s.103). Ejderha motifi Türkler arasında İslam öncesi ve sonrası dönemlerde ikonografiye de geçmiştir. Ejderha motifi Göktürk ve Uygurlarda olduğu gibi Selçuklu mimari eserlerinde¹⁴ de sıkça rastlanan bir motiftir. Bunun dışında Müslüman Türk devletlerinin bayraklarında da söz konusu motife rastlanır. (Köprülü, 1939, s.40 vd.).

Dervişler, mitolojik menkıbelerin Hristiyanlaşmış şekilleriyle karşılaştıklarında daha önce de işaret edildiği üzere, bunları evliya menkıbesi haline getirmişlerdir. Meselâ ejderle mücadele motifini taşıyan pek çok menkıbe bu cinsten olup bazıları Bektaşî menkıbelerine girmiştir (Ocak, 1992, s.73 vd). Türk efsane, destan, hikâye ve masallarında bol miktarda karşımıza çıkan bu motif Bektaşîliğe mal olmuş velîlerin menkıbelerinde sıkça yer aldığı gözlenir. Ejderha kültü özellikle günümüz Orta Anadolu'sunda efsane şeklinde anlatılmaya devam etmektedir (Ocak, 2012, s.226). Örneğin Hacım Sultan menkıbesi bunlardan biridir (Bkz., Gölpınarlı, 1958, s.87). Ayrıca Sarı Saltık'ın elindeki tahta kılıcı, Şamanın/Kamın malzemeleri arasında önemli bir gereç olarak bulunur. Şaman, bu tahta kılıçla kötü ruhlara karşı savaşır (İnan, 1986, s.80). Anlatılan destan ve hikâyelerde; bireylerin, ya da yerleşim yerlerinin veya ülkelerin başına çöken bu kötülükle insanlar daima savaşır ve sonunda mutlaka onu bir şekilde alt ederler.

Roux'a göre büyük olasılıkla Türkler, ejderha figürünü ve onunla ilgili tüm tasarımları Çinlilerden ödünç almıştır. Türklerin batıya doğru akmasından sonra ejderhaya ilişkin bu tasarım ve birikimler

¹⁴ Selçuklu dönemine ait ejderha figürü resim, heykel ve seramiklerde, bazen bir kemerin ucunda, bazen de bir ağacın köklerinin dibinde temsil edilir. Uzun yılan biçiminde ve eğilip bükülerek tasvir edilmiştir. Müslüman Türk kültüründe daha iyi gözlemlendiğimiz farklı özelliklerinin yanı sıra, ejderhanın yılan familyasından olduğu anlaşılmaktadır. O, yılanların kralı olup, görevi insanları yutmaktır. Rutubet ve yer altı dünyası ile ilişki içinde dir. Buna rağmen -bugüne kadar görülmedik bir şekilde - kışın yerin altında geçiren ejderha ilkbaharda dışarı çıkar ve yazın göğe yükselir (Roux, 2011, s.68).

büyük klasik kültürlerden olan İran ve Yunan kültüründen de etkilenecek Türk inanç tarihindeki yerini pekiştirmiştir (bkz., 2011, s.67; 2005, s.39).

2. Ateşte yanmama motifi

Ateşte yanmama motifi, Sarı Saltık'ın altında ateş yanan kazanda yanmaması, Hüssam Dede'nin tandırda ateş yakmadan tevhid ateşi ile geyiği pişirmesi ve Aziz Veliyullah'ın menkıbesinde ise büyük bir topun içerisine konulup ateş edildiğinde havada ateşler içerisinde görülmüş ancak kendisine bir şey olmadan yere inmesi şeklinde geçer.

Yukarıdaki kerametlerde ateşe dayanabilme hem kahramanın, hem velînin özelliklerindedir. Şamanın ayrıcalıklarından olan, ateşten etkilenmeme teması ve şaman inancına bağlı bir dinsel eşya olarak kazan¹⁵, ilk inançlardan kalma (palen) pek çok öğeyi içeren Saltukname'de görüleceği üzere, Türk destan anlatılarının çoğunda yer alır (Melikoff, 2010, s.106).

Ateş, sema' ve müziğin yarattığı esrime ile şaman, olağanüstü bir güce ulaşır, ateşe söz geçirir; bir merkezin yöresinde, edimleri bir kuşun uçuşunu andıran dönüşleri, büyü etkisiyle uçtuğu yanılısamasına yol açar (Melikoff, 2010, s.135). Melikoff'a göre ateşin kutsal bir niteliği olup, ateş bu dünya ile öte dünya arasında aracı bir görevi üstlenir. Doğaüstü varlıklara (Gayb erenlerine) ulaşma aracıdır. Kökeni Şamanizm kaynaklı bütün velîlerde ateşe söz geçirme, kuşa dönüşme, bir arslan ya da bir ejder (Ahi Evren) görünümüne girebilme gücü vardır (2010, s.139, 122). Eliade'da, Mançularda kamu önünde yapılan şamanların sırra-erme törenlerinde aday, sahip olduğu ruhları iddia ettiği gibi emrinde tutabiliyorsa, yanmadan ateş üstünde yürüyebileceğini söyler (1999, s.142).

Bektaşî menkıbelerinde ateşe hükmetme motifi sık rastlanan bir motiftir. Menkıbeye konu olmuş kahramanın gerçekten velî olup olmadığı test edilmesinde sıkça başvurulan bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Ateşte yanmama motifinin bir benzeri Hristiyanlık geleneğinde de vardır. Yine aynı şekilde Kuran-ı Kerim'de geçen Hz. İbrahim'in kıssası da buna başka bir örnektir (el-Enbiya, 68-69). Bu örneklerle rağmen Bektaşî menkıbelerinde nakledilen olaylardaki ateşe girip yanmama veya ateşin yakıcı, yok edici kabiliyetinin kontrol altına alabilme durumu, olayların meydana geliş şeklinin tarz itibarıyla değerlendirdiğimizde yukarıda da ifade edildiği gibi Şamanist bir mahiyet taşıdığı gerçeğini öne çıkmaktadır (bkz., Ocak, 2012, s.168).

3. Kuru odunu yeşil ağaca dönüştürme motifi

Yere saplanan kuru ağacın büyüyüp yeşil ağaç olması Hüssam Dede'nin menkıbesinde yer alır.

Bektaşî menkıbelerinin tipik motiflerinden biri de, kuru bir odunun veya bir değneğin yere dikildiği zaman yeşerip ağaç haline gelmesidir (Ocak, 2012, s.271). Başka bir örnekte de Ahmed-i Yesevi,

¹⁵ Kazan, şaman törenlerinin önemli gereçlerinden olup, yeniden doğuş ve ateşe egemenlik düşüncelerine bağlıdır (Melikoff, 2010, s.375). Kazana yüklenen doğaüstü güçlere gelince; bunlar, kabin, şaman toplantılarında gerçek dışı tasarımlara (hallucination) elverişli bir etki oluşturabilmek amacıyla yakılan tütsülerde (tütsü) kullanılışı ile açıklanabilir. Tütsü, Şamanca göreneklerin korunduğu bazı cemiye tlerde bugün de görülebilmektedir (Melikoff, 2010, s.107).

Hacı Bektaş'a biz seni Rum'a saldı. Sulucakaraöyük'ü sana yurt verdik. Rum abdallarına¹⁶ seni baş yaptık der. Hacı Bektaş, Yesevi'den izin alıp yola koyulunca orada bulunan erenlerden biri ocakta yanan odunlardan birini alıp Rum diyarına doğru fırlatır. Dut ağacından¹⁷ kesilmiş olan bu odunu Rum'da Emir Cem Sultan'ın halifesi, Hak Ahmet Sultan eliyle tutar ve Hacı Bektaş'ın sonradan tekkesini yapacağı yerin önüne diker. Odun derhal yeşererek ulu bir dut ağacı olur. O ağaç hala durur ve yukarı ucu yanıktır (Gölpınarlı, 1958, s.17). Örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. Hacı Bektaş, ikinci kez Ahi Evren'i görmek için Kırşehir'ine hareket ettiğinde Ahi Evren'e malûm oldu, o da karşı çıktı, tepenin üstünde buluştular. Sohbet sırasında Ahi Evren, Erenler Şahı burada bir pınar olsaydı abdest almaya, içmeye yarardı. Hünkâr, mübarek eliyle bir yeri eşti, arı duru güzelim bir su çıktı, akmaya başladı. Ahi Evren, gene Erenler Şahı bir gölgelik ağaç olsa, sıcak günlerde gölgesinde dinlenilirdi dedi. Hünkâr, Ahi Evren'in kavak ağacından kesilmiş bir sopası vardı, onu aldı, bir yeri kazıp dikti. Bir anda ağaç yeşerdi ve yapraklandı (Gölpınarlı, 1958, s.52).

Yıllarca eşkıyalık yapmış, can yakmış biri tövbe etmek için Sulucakaraöyük'e gelir. Hacı Bektaş'a tövbe etmek isteğini söyler. Hünkâr bir bostan ek, yetişen mahsulü gelene geçene ikram et dedi. Eline de bir kuru değnek verdi. Bunu da bostana dik, bu değnek ne zaman yeşerir, yapraklanırsa bil ki o vakit Tanrı tövbeni kabul etmiştir der. Memleketine dönen eşkıya bir bağ satın aldı ve meyve, sebze ile birlikte Hünkâr'ın vermiş olduğu kuru ağacı da dikti. Yetiştirdiği ürünleri gelene gidene ikram etmeye başladı. Aradan uzun zaman geçmesine rağmen kuru ağacın yeşillenmediğini gördükçe üzülürdü. Bir gün bahçenin önünden koşarak geçen birisine ikramda bulunmak istedi ancak adam çok acele işim var birini gammazlamak için ilin beyine gidiyorum dedi. Bu duruma daha çok kızan harami kuru değneğin yeşermeyeceğinden de ümidi keserek şu kötü adamı öldüreyim ve tekrardan haramiliğe başlayayım düşüncesiyle adamı öldürdü. Bahçeyi bozmak için gittiğinde değneğe bakmak aklına geldi. Birde ne görsün şimdiye kadar yeşermesini beklediği kuru değneğin yemyeşil olduğunu ve dal budak saldığını gördü (Gölpınarlı, 1958, s.55 vd.).

Ağaç motifinin Hristiyan inanç ve geleneklerine kadar uzandığını et-Taberi'nin zikrettiği -İsa'nın havarilerinden bazılarıyla görüşen Filistinli salih bir zat olan- Curics'in iki menkıbesinden anlıyoruz. Hükümdar ve yöneticileri imana davet eden Curics'e Meclitis adında biri Tanrı'na dua et. Muhtelif

¹⁶ Kırk din büyüğü, Peygamber Muhammet'in amcaoğlu Ali'nin anlattığı bir hadiste Tanrı'nın sevgilisi oldukları ileri sürülen kırk din büyüğü bu adla anılır. Çeşitli Müslüman tarikatlarında bu deyim ermiş, derviş, evliya anlamlarında da kullanılmaktadır. Mevlevi abdalı, Bektaşî abdalı vb. gibi deyimler bu anlamdadır. Abdallık, aynı zamanda, Melamilikten türeyen ayrı bir tarikatı adlandırdığı gibi Bektaşiliğin de beşinci derecesidir. Bunlardan başka, göçebe Türk dervişleri de bu adla anılmıştır. Bunlar, Göktürklerce dağıtılan Akhunlardır. Önceleri şamanlığın temsilcileri olarak yayılmışlar, daha sonra Müslüman olarak Kalenteri abdallarına karışmışlardır. Saç, sakal, bıyık, kaş gibi vücutlarındaki bütün tüyleri kazıtmakla ünlüdürler. Çıplak ayakla gezerler, göğüslerinde dövmeyle yazılmış Ali adı ya da Ali'nin kılıcı olan Zülfikar resmi vardır. Görevleri, yağmur yağdırmak, doğal afetleri önlemek, savaş kazanmak gibi işlerde varlığına inanılan tinsel güçleriyle Müslümanlara yardım etmektir. Babailik tarikatının kalıntıları olan ve Horasan erleri adı ile de anılan Rûm abdallarının, hem dinsel hem de dövüşçü güçleriyle, Osmanlı devletinin kuruluşunda büyük etkileri olmuştur (Haçerlioğlu, 1975, s.10; Korkmaz, 1994, s.12 vd.; geniş bili için ayrıca bkz., Köprülü, 1935, s.23-56).

¹⁷ Çinliler dut ağacının, yaşam ağacı olduğuna ve kötülüğü uzak tutan güçleri barındırdıklarına inanır. Dut ağacını evlat bağlılığı ve çalışkanlıkla da ilişkilendirir (Wilkinson, 2011, s.95).

kurumuş ağaçlardan yapılmış soframızı, üzerindeki tabak ve kadehleri eski hallerindeki gibi yeşillenip canlansınlar onları yaprakları, çiçek ve meyveleriyle birbirinden ayırt edelim der. Curics duaya başlar başlamaz bütün sofradaki kuru ağaçlar yeşillenmiş, çiçek ve meyveleriyle birbirinden ayırt edilir hale gelmiştir. Diğer menkıbede ise Curics başka bir mekânda ihtiyar bir kadını imana davet ettiğinde, daveti kabul eden kadının evindeki kurumuş ağaçtan direği, yeşil ağaca çevirdiği ve ondan meyve peydah olduğu rivayet edilir (Geniş bilgi için bkz., III, 1991, s.954, 957).

Boratav'a göre birçok halk inanışında bulunan mucizevi bir şekilde yeşeren kuru ağaç motifinin kökleri Eski Ahit'e kadar uzanır (bkz., Hezekiel, 17/24). Ancak bu efsane, Bektaşî geleneğine muhtemelen Hacı Bektaş'ın Velayetnamesinin yazımından sonra geçmiştir (2012, s.30).

4. *Gaipten ve Gelecekte haber verme motifi*

Gaipten ve gelecekte haber verme motifi Bayezid Han Babadağ'a vardığında Sarı Saltık'ın mezarını bulmak için iki rekât namaz kılarak istihareye yatar. Rüyasında Sarı Saltık, Bayezid'a Boğdan'ı küffarın elinden savaşmadan alacağını söyler. Diğer bir motif ise Baba Miftah'ın menkıbesinde geçer, Baba Miftah Süleyman Han'ın rüyasına girer kalk al bu anahtarları Budin'e gidelim diyerek Budin'in fethini müjdelemesidir. Yine aynı şekilde Osman Baba da menkıbesinde Gazi Murat Han'ı teşvik ederek Edirne Kalesini fethini sağlamıştır.

Eski Türk halklarının bu dinî inancı, başka bir dünyada ebedi hayatı yaşamaya ya da bu dünyada kalmaya mahkûm edilen ölüleri ve ataları konu edinmektedir. İnançlarında, kehanet ve büyü konuları yer almakta, ayrıca Şamanist öğelere de sıkça rastlanmaktadır. Gerçi bunlar dinin ilgi alanını tümüyle karşılamıyorsa da, temel unsurlarından birini oluşturur (Roux, 2011, s.10; ayrıca bkz., Turan, 1999, s.XIV).

Şamanın en önemli vazifelerinden birisi de gelecekte olacıklardan haber vermesidir. Menkıbelerde en sık rastlanan motiflerden biri de budur. Menkıbelerin önemli bir kısmında kahramanlar, müritlerini gaipte olup bitenlerden, gelecekte vuku bulacak olaylardan haberdar eden kişiler olarak görülür. (Ocak, 2012, s.150). Şaman bir ölünün ruhunun nerede saklandığını ya da bir canlının ruhunun kim tarafından kaçırıldığını kehanet gücüyle bilir. Yine kehanet sayesinde kayıp ya da çalınmış hayvanları, eşyaları ortaya çıkartır, hırsızları yakalatır (Perrin, 2003, s.86). Bu durumun menkıbelerde de pek çok örneği vardır. Şamanların gaybtan ve gelecekte haber vermeleri konusunda uyguladıkları iki ana usulden biri, şamanın ruhunun geçici olarak bedeninden ayrılıp gizli âlemlerde dolaşmak suretiyle gayb bilgilerini alması, öteki de, göğe yükselerek Tanrı'nın yanına gidip gelecekte olup bitecekleri bizzat ondan öğrenmesidir (Ocak, 2012, s153). Şaman, öncelikle bir gelecek habercisi/bilicisi ve utacıdır; böylece insanlara yardım edebilmek için ruhlarla ilişki kurması gerekir ve bunu da kendinden geçerek/vecd ile gerçekleştirir. Bu, onun koruyucu ruhu aramak üzere göğe doğru uçtuğu, kendini aşma/cezbe halidir. Ruh, bu anda, onunla bedenleşir; onun bedenine girer ve kendisine, geleceği bildirir (Melikoff, 2010, s.41 vd.).

İslam öncesi dönemde kamlar Tanrı'nın cihan hâkimiyetini Oğuz Han'a, evlatlarına ve Çingiz Han'a ihvan ettiğini müjdelemişlerdir. Türkler kamların tavsiyelerini almadan orduyu toplamaz savaşa gitmezlerdi. Cüveynî'den nakleden Osman Turan, Çingiz adının menşeyini izah ederken, muteber Moğollardan işittim şiddetli bir kışta çıplak olarak dağlara giden bir kimse vardı. O "Tanrı ile konuştum,

buyurdu ki yeryüzünü Timuçin'e ve oğullarına verdim; adını da Çingiz Han koydum" demiş. Bu adama "Tab Tangrı" adını vermişlerdi. Kam'ın Tanrı ile münasebette bulunduğu inancı yaşıyordu (bkz., 1999, I, s.54 vd.; ayrıca bkz., Roux, 2002, s.76 vd.).

Orta Çağ'dan günümüze gelmiş, Türklere ait bir rüya tabirleri kitabı bulunmasa da, Şamanizm'le kesinlikle ilişkili olan rüya yorumlama konusunda, ayrıntılı betimlemelerden ziyade yüzeysel ifadeler mevcuttur. Kaşgarlı Mahmud sadece, rüyaların yorumlanabileceğini belirtmekle yetinir. Ancak sonraki dönemlerde, görülen rüyalar ve onların yorumları aktarılır. İslamiyet öncesi Türk yazınına ait en önemli rüya, Paris'teki Oğuzname'de geçer. O zamanlar Oğuz yakınlarında "aksakallı ve ak saçlı ihtiyar bir adam yaşardı. Görmüş geçirmiş biriydi. Ona "Ulu Türk" derlerdi. Günlerden bir gün uykusunda bir yay ve üç gümüş ok görür. Yayın bir ucu güneşin doğuşu, diğer ucu güneşin batışına uzanmaktaydı. Üç gümüşten ok ise, gecenin içinde uçup gider. İhtiyar adam uyanınca, Oğuz Kağan'a gördüğü rüyayı anlatır ve ona şöyle der: Ey Kağanım, mavi gökyüzü "Gök Tanrı" bana rüyamda göstermiş olduğu toprakları senin boyuna bağışlayacak." (Roux, 2011, s.97 vd.). Oğuzname'de "Gök Tanrı bana uykumda bildirdi" denilir. Mitolojik geleneğe göre, gelecekteki olayların bildirilme yolu uykudur. Oğuz Kaan destanında rüya tabiri yapıp, görünmeyenler dünyasından haber veren Ulug Türük motifi, bu bakımdan dikkat çekicidir. Eski Türklerin inanışlarında "uykular dünyası", gerçekliklerin kendisi kadar yakın sayılırdı. Uykuların yorumu, insan kaderine yol göstericilik yapardı. Gelecekteki olayların uykular aracılığıyla gerçek olacağına inanılırdı (Beydili, 2004, s.586).

Yine şamanlar gelecek hakkında kehanette bulunabilmek için ateşe atılan bir kürekkemiğinin üzerinde beliren çatlakları/yarıkları yorumlaya çalışırdı. Örneğin Cengiz Han'ın sefere çıkmazdan önce kavrulmuş kürek kemiğine, gelecek hakkında bilgi almak için mutlaka baktırırdı (Roux, 2005, s.155 vd.; Turan, 1999, s.55; ayrıca geniş bilgi için bkz., Roux, 2002, 96 vd.). Kehanette bulunmak Türklere her zaman önemli bir rol üstlenmekti. Bu her ne kadar bir devlet işiyse de herkesi ilgilendirdi. Kesin olmamakla birlikte muhtemelen, Theophylaktos Simokatta'nın bahsettiği ve Türklere gelecekte neler olacağından haber veren rahipler de birer şaman olmalıydı (Roux, 2011, s.96). Ateşe bakıp kehanet etmek Türklere çok eski bir gelenektir. Türk hükümdarlar muayyen bir günde kendisi için büyük bir ateş yaktırır. Ateşe kurban sunulur ve dualar okunur. Alev yeşilimsi renkte olursa bereketli yağmur ve iyi mahsul olacağına; kırmızı renkte olursa savaş olacağına; sarı olursa hastalık ve salgın geleceğine; siyah olursa hükümdarın öleceğini ya da uzak yolculuğu çıkılacağına inanılırdı. Ateşe bakıp fal açmak Orta Asya Türklerinde çok yaygın bir inançtır (İnan, 1986, s.67.).

Menkıbelerde sıkça geçen bu motifi Şamanist geleneğe bağlamak daha doğru görünmektedir. Çünkü bu inanç İslam öncesi devirde Türkler arasında çok yaygındır. İslami gelenekte de benzer örneklerin bulunması, Şamanist geleneğin İslami gelenekte devamını sağlamıştır denilebilir. Nitekim İbn Sina'dan nakleden Ocak'da, Şamanların gayba ve geleceğe dair haber verdiklerini Türklerin geleceğe ait malumat alabilmek için kâhinlere/Şamanlara/Kamlara müracaat ettiklerini eserlerinde açıkça söylediğini belirtir (2012, s.152).

5. Su üzerinde yürüme motifi:

Sarı Saltık'ı, İnebahtı Körfez'inde gemiciler karşıya geçirmeyince denizin kenarındaki kumları eteğine doldurup denize dökerek kayığın ardı sıra denizde gitmesidir.

Su üzerinde yürüme motifinin temeli hiç şüphesiz hem Kitab-ı Mukaddes'te, hem de Kur'an-ı Kerim'de yer alan meşhur Hz. Musa'nın Kızıldeniz'i yarıp halkıyla birlikte karşı sahile geçme mucizesidir (Çıkış, 14/21-22; eş-Şuara, 26/60-65). Kitab-ı Mukaddes'te başka bir anlatıda ise İlya ve Elişa'nın Erden Nehri'nin sularını yarararak karşıya geçtiklerinin hikâyesi vardır (II. Kırallar, 2/7-8). Kitab-ı Mukaddes'in Yeni Ahit bölümünde ise Hz. İsa ve havarileri takibe uğradıkları bir sırada, deniz kenarında sıkıştırıldıklarında, Hz. İsa havarilerini kayığa bindirip karşıya yollar. Kendisi de onlar karşıya geçinceye kadar takip edenleri oyalar. Daha sonra denizin üstünde yürüyerek karşıya geçip havarilerine yetişir (Matta, 14/22-29).

Çok eskiden Kaçikat kasabasında yaşayan, Kaçikat Oyun isminde ünlü bir şamanın birçok mucizesi anlatılır. Onlardan biri şöyledir: Kaçikat bir gün Nemyegin kasabasına geldi ve oranın yerli şamanı olan Sokolooh'tan kendisi ile birlikte yola çıkmasını istedi. Sokolooh buna razı oldu. Onlar Lena ırmağının kenarına geldiler. Kaçikat şamanı ayağına bir ayakkabı giydi suyun üzerinden yürüyerek karşıya geçti. Sokolooh şamanı ise karşı tarafta bulunan sandalı bir el hareketi ile çağırdı. Boş sandal gelip onun yanında durdu. O şaman boş sandala binerek karşıya geçti (Güngör, Küçük, 1999, s.7).

Bektaşî menkıbelerinde bu konuda birçok örneğe rastlamaktayız. Hacı Bektaş-ı Velî Menakıbında ileri gelen halifelerinden Seyyid Cemal'in oğlu Asildoğan Rumeli tarafına geçmek için bir kayık kiralamak istemiş ancak kayıkçılar tarafından teklifi kabul görmemiştir. Bunun üzerine Asildoğan denize doğru yürümeye başlar. O yürüdükçe deniz ikiye yarılarak kara ortaya çıkar. Bunu gören kayıkçılar aman dileyip istediği kayığı verirler (Gölpınarlı, 1958, s.82). Başka bir menkıbede de Hacı Sultan'ın yağmur sebebiyle yükselen ırmağı yarıp karşıya geçtiği anlatılır (bkz., Ocak, 2012, s.276 vd.).

Yukarıda yapmış olduğumuz değerlendirmeden de anlaşılacağı üzere su üstünde yürüme motifinin kökenleri Kitab-ı Mukaddes'e kadar uzanmaktadır.

6. Binek motifi:

Akyazılı Sultan bir tarafa gitmek istediğinde hizmetkârı olan Arslan Bey'i binek olarak kullanmasıdır.

Şamanik törenlerle ilgili çağdaş tüm çözümler bu türden öğeler içerirler, ama daha eski dönemlere ait hayvan ruhlarının kozmik yolculukta kullanılmalarını anlatan tam bir şaman töreni tasviri günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte Ebulgazi Bahadır Han'ın anlattığına göre Cengiz Han'ın baş şamanı Kököçü'nün, Teb Tengri de denilir, "görünmez dünyadan gelen" bakla kırı bir atın üzerinde göğe yükseldiğine inanılır. Er-Töştük'de de "olağanüstü erdemleri olan" kanatlı bir at vardır; ayrıca eşinin verdiği başka bir atın da kanatları ve olağanüstü özellikleri vardır, "bu at" yalnızca belirli anlarda görünür olur, geri kalan zamanlarda gri bir toz bulutu biçimine sahiptir. Kısa bir süre önce İslam dinine girmiş Türklerin katıldığı gizemci Müslüman tarikatlarda Şamanizm'in izleri hala belirgindir, çünkü dervişler ibadetlerinde hayvanlardan yararlanırlar. Rifailer yılanları büyülerler, ateş yutarlar ve yabani

hayvanlara binerlerdi. Bektaşilerde Hacı Bektaş'ın öğrencisi Barak Baba ve öğrencileri "iki boynuzlu keçe başlıklar giyerlerdi. . . Çanları, tamburları ve başka müzik aletleri vardı. (Barak Baba) çığlıklar atarak kendisine doğru saldıran kaplanı avlar ve yabani bir devekuşuna binerdi." Başka bir derviş arslana binerdi ve kamçı olarak da yılan kullanırdı (Roux, 2005, s.144). Müslüman tarihçi Zehebî'den naklen Köprülü, Rifaiyye tarikatının kurucusu Ahmed ür-Rifâ'iden bahsederken Tatarların/Türklerin Irak'ı ele geçirdikleri tarihten başlayarak Rifâ'iler arasında; ateşe girmek, vahşi hayvanlara binmek, yılanlarla oynamak gibi adetlerin türediğinden bahseder. Bu cümleden hareketle Rifâ'iyeye tarikatının Şamanist uygulamaların tesirinde kaldığını söyler (2004, s.146 vd.).

Hacı Bektaş'ın ünü her yana yayılmış, dört bir taraftan erenleri ziyaretine geliyorlardı. Akşehir'de bir er vardı, adına Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî derlerdi. Bu er, bir arslana bindi, bir yılanı da kamçı yaptı, üç yüz Mevlevi dervişle, Hünkâr'ı görmek için yola çıktı. Sulucakaraöyük'e yaklaşıncı, bu hal Hünkâr'a haber verildi. Hünkâr, o gelen kimse dedi, canlıya binmiş, gelmiş. Biz cansıza binelim. "Kızılca Halvet" yakınında bir kızıl kaya vardı, bir dam duvarı kadar büyüktü. Hemen o kayanın üstüne bindi, ey kayacık dedi, Tanrı'nın izniyle o gelen erenlerden yana yürü. Kaya, hemencecik kuş uçar gibi gürleyip Aliler sırtına doğru yürümeye başladı. -O kayanın, şimdiki halde başı, tıpkı bir kuşa benzer.- Öte yandan Seyyid Mahmûd-ı Hayrani de arslan üstünde, elinde yılan, gelirken bir de baktı ki Hünkâr, cansız bir kayaya binmiş, yürütüp gelmekte. Er nazarında küstahlık, edepsizlik etmişiz deyip arslandan indi, yılanı da elinden attı. Hünkâr'a karşı vardı. Hünkâr da kayaya dur dedi, kaya durdu. Seyyid Mahmûd'la dervişler, Hünkâr'ın eline ayağına kapandılar (Gölpınarlı, 1958, 49 vd.). Hacı Bektaş ve Abdalları arslanlara ata biner gibi bindiklerinde, arslanlar birer "Ali" oluyordu. Bu durumda ad, simge ile özdeşleşmiş olmaktadır (Melikoff, 2010, s.139).

Bir velînin çeşitli canlı ve cansız varlıkları binek olarak kullanmasını anlatan menkıbelerin bir benzeri de Develi ilçesinin Sünni bir köyü olan Epçe'de şöyle anlatılır; Develi ilçesi Epçe Köyü'nde medfun Epçe Sultan, günlerden bir gün aynı ilçeye bağlı Havadan köyü zaviyesinde bulunan şeyhi ziyaret etmek ister. Epçe Sultan bir koça binerek havalanır ve Havadan köyüne doğru yönelir. Epçe Sultan'ın kendisini ziyarete gelmekte olduğunu anlayan Havadan şeyhi ise Epçe Sultan'ı karşılamak için bir kaya parçasına biner ve havalanır. Her iki velî de belli bir noktada karşılaşırlar. Velîler birbirlerini selamlarlar. Ancak Epçe Sultan, Havadan şeyhinin kendinden daha üstün olduğunu onun bir kaya parçasına binip gelmiş olmasından anlamış olur ve hayatı boyunca ona saygı ve hürmette kusur etmez (Güngör, Küçük, 1999, s.14).

Yukarıda yapmış olduğumuz değerlendirmeler neticesinde binek motifinin kökenlerinin de Şamanist uygulamalara kadar uzandığını söyleyebiliriz.

7. Aynı anda birden fazla yerde bulunma motifi

Bu motif incelediğimiz menkıbelerde, Sarı Saltık'ın cenazesinin aynı anda yedi yere gönderilmesi ve İdris Baba'nın aynı anda iki yerde bulunması şeklinde geçer.

Sözlükte "dürüp bükme; mesafe kat etmek, geçip gitmek" anlamındaki "tay-tay" kelimesi tasavvufta uzak bir yere bir anda gitmek, an içinde çok uzun bir zaman yaşamak, aynı anda birden fazla yerde bulunmak gibi olağan üstü durumları belirtmek için kullanılır. Kavramın mekânla ilişkisi "tay-i

mekân, bast-ı mekân” zamanla ilişkisi “tayy-i zaman, neşr-i zaman, bast-ı zaman” şeklinde ifade edilir. Hz. Peygamber’in Mescid-i Harâm’dan Mecid-i Aksâ’ya, oradan da semaya yaptığı yolculuk, Hz. Süleyman’ın veziri Asaf b. Berahyâ’nın bir anda Belkıs’ın tahtını Yemen’den Süleyman’ın önüne getirmesi (en-Neml, 27/38-40). Ashâb-ı Kehf’in yüzyıllarca uyuduğu halde bu süreyi bir gün kadar hissetmesi (el-Kehf, 18/9-26) tay kavramının en meşhur örnekleri arasındadır (Tan, 2019, s.582).

Zaman ve mekânla insan bedeninde, zaman ve mekân sınırlamasından kurtulmuş olarak “ruh” denen varlığımıza veya özümüze dayandırılmak suretiyle anlatılması basitleşen bu tür olaylara evliya menkıbelerinde sıkça rastlanır (Cebecioğlu, 2009, s.637). Tarikatların teşekkülüyle birlikte pirlere ve şeyhlerin himmet bakımından yücelik alameti sayılması neticesinde bu kerametler halk muhayyilesine girmiş: Ebü’l-Hasan el-Harakânî, Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr, Abdülkâdir-i Geylânî, Ahmed er-Rifâî, Ahî Evran, Hacı Bektâş-ı Velî, Somuncu Baba, Üftâde, Şâbânî Velî, Nûreddin Cerrâhî gibi pek çok tarikat büyüğü buna dair menkıbeleriyle anılmıştır (Tan, 2019, s.583).

Anadolu-Türk efsaneleri içinde daha çok ‘sadık hizmetkâr’ tipindeki velînin olağanüstülüklerinde yer alan tayy-i mekân tayy-i zaman motifinin en yaygın olanı hacdaki ağaya yiyecek götürmedir. Anadolu’da bunun belki binlerce örneğine rastlamak mümkündür. Bunun dışında savaş esnasında orduya, ayrıca darda kalan kişilere de yardım etme bu motifle gerçekleştirilmektedir. Diğer önemli bir sebep ise velînin beklenen veya bulunması gereken yerde bulunmaması üzerine kendisi için yapılan dedikoduyu boşa çıkarma amacıyla, daha kutsal kabul edilen mekânlarda ibadet etmesidir. Nitekim Ahmet Yesevî’de böyle bir durum söz konusudur. Ahmet Yesevî Cuma namazlarını Yesî’de değil de Mısır’da El Ehzer Camii’nde kılar. Günümüz Anadolu’sunda anlatılan menkıbelerde bu konuyla ilgili pek çok örnek sıralamak mümkündür. İzmir’in Bayındır ilçesinde esnaflık yapan Esnaf Dede, namaz vakti camiye gitmez. Zorla camiye getirilmek istenirse de Esnaf Dede kendisini götürmeye gelenlerle birlikte Mekke’ye gidip namazı orada kılması. Tam Baba kendisiyle alay eden adamı da yanına alarak olağanüstü bir süratle Abdurrahman Gazi Türbesine gelmesi. Isparta’da Hacı Aziz, Malatya’da Keşşaf Hoca, Kara Baba, Ömer Baba, Kul İbrahim, Yozgat’ta Koca Fakı, Niğde’de Muammer Dede, Tunceli’de Munzur Baba, Gaziantep’te Şeyh Bilecen, gibi mahalli velîlerin anlatılan menkıbelerinde olağanüstü hız gerektiren süratleriyle veya mekândan ve zamandan arınmış olarak aynı anda farklı mekânlarda görülebilen velîlerden bazılarıdır (Karadavut, 2016, s.722).

Söz konusu motif ile ilgili yapmış olduğumuz değerlendirmelerinden de anlaşılacağı üzere; Kur’an-ı Kerim’de anlatılan mucize ve olağanüstü olaylardan Hz. Peygamber’in Mescid-i Harâm’dan Mecid-i Aksâ’ya, oradan da semaya yapmış olduğu yolculuk ve Hz. Süleyman’ın veziri Asaf b. Berahyâ’nın bir anda Belkıs’ın tahtını Yemen’den Süleyman’ın önüne getirmesini anlatan sahnelerden etkilenen sûfilerin, bu metaforu menkıbelere uyarladığını söyleyebiliriz.

8. Enstrüman çalma motifi

Bu motif Hüsam Dede, Aziz Veliullah ve Osman Baba menkıbelerinde velîlerin özellikle ayinler ve dua esnasında veya yürürken tef, güdüm ve benzeri enstrüman çalmaları şeklinde öne çıkar.

Geleneksel Şamanizm’de şamanların kullandığı temel enstrüman “çaluu” ve “tüngür” denilen davul ve tefdir (Güngör, 2010, s.327). Tef’in geçmişi çok eski tarihlere dayanır. Yenisey yazıtlarındaki

metinlerden birinde teften söz edilir. Yine tef tasvirleri, birçok kaya resminde de görülür. Şamanın çeşitli ayinlerdeki esas fonksiyonu tef'in kullanımıyla ilişkilidir (Potapov, 2012, s. 200, 199). Şamanın tef'i belli bir dinî inancı yansıtan hayali ve gerçek sembolik anlamlar temsil eden elemanları içerir. Bu anlamlardan ilki ve en önemlisi bir bütün olarak tef'in kendisidir (Potapov, 2012, s.204). Şamanlı törenlerde davul birinci planda rol alır. Simgeselliği karmaşık ve sihirli işlevleri çoktur. Şamanı dünyanın merkezine taşımak ve havada uçmasını sağlamak, ruhları çağırmak ve hapsedmek, gürültüsü ile şamanın işine yoğunlaşmasını sağlamak, dolaşmaya hazırlandığı manevi âlemle temasa gelmesini sağlamak, bütün bu merhalelerin aşılması ve şamanlık seansının yürümesi için davul vazgeçilmez öğelerdendir (Eliade, 1999, s.199).

Tef, ayin sırasında şamanın binek hayvanı olarak algılanır, bu hayvan da genellikle derisi tef'in üzerine gerilmiş olan hayvandır. Tef'in yay şeklinde olduğu görüşü de çok yaygındır. Şaman, ayin sırasında yayın yardımıyla kötü ruhlarla savaşır. Altay-Sayan Şamanlarının teflerindeki yatay kırımlar, "yay kırımları", demir takılar ise Ok'u simgeler. Tef, bazen sal fonksiyonunu da yerine getirebilir. Başka bir deyişle ayin sırasında yaptığı yolculukta deniz veya nehirle karşılaşacağı durumlarda şaman tef'ini sal olarak kullandığı tasavvur edilir. Bu durumda tefin tokmağı da kürek olur (Potapov, 2012, s.201).

Potapov, Altay-Sayan Şamanının tef'ini bir bütün olarak incelerken, onun vurmalı bir işaret ve musiki aleti olduğunu, ayin başlamadan önce kamın yardımcı ruhlarını çağırmasında kullanıldığını ve kamın ayin sırasında belli bir noktaya ulaştığı haberini vermesi için tasarlanmış bir haber aleti olduğunu söyler. Kam, tanrı ve ruhlar dünyasındaki yolculuğunu "kutsal tef'ine vurarak" ve dört nala giderek yapar. Kamın tefe vuruş hızı, güçlülüğü ve vuruşların sesi; atın gidişinin yanı sıra insanın bedeninden çıkan ikizinin yakalanmasını, ok atışını, kurbanın iletilmesini, ayinin bitişini ve ruhların gönderilişini simgeler (2012, s.205).

Altaylılarda davulda at resmi de vardır. Şamanın davulu çalarken atının üzerinde göğe çıktığına inanılır. Bazen şamanın davulu doğrudan at sayılır. Bundan dolayı özellikle Yakutlarda şaman davulu at derisinden yapılır. Ayrıca şaman davulunun derisi hangi hayvandan yapılmışsa davula o hayvanın adı verilir. Şaman davulları Altaylardan Türkistan'a gelirken tuğ ve kopuzla yer değiştirmiştir. Davul da şaman elbisesi gibi ruhları korkutmak amacıyla kullanılır (Güngör, 2010, s.327).

Köprülü'nün anlatımına göre XIV. yüzyılın başlarında Barak Baba, bir kısım müridiyle Şam'a geldiğinde; kılık ve kıyafetleriyle, hareketleri ve çaldıkları enstrümanlarla halkın dikkatini çekmiştir. Onların tıraş edilmiş sakalları, gür bıyıkları, iki boynuz tutturulmuş keçeden serpuşları vardı. Boyunlarında kınalı öküz kemikleri, ucu kıvrık çevgânlar ve çingiraklar asılıydı. Dış görünüşleri çok çirkin ve korkunçtu. Davullardan ve diğer çalgı aletlerinden müteşekkil, hususi bir mızıka takımları vardı. Toplu yürüyüşlerinde çingirakların, kemiklerin, çevgânların gürültülerine karışmış bu musikinin sesleri o kadar büyük bir gürültü çıkarıyordu ki Şam halkı şeytanın bile bundan dehşete düştüğünü belirtir. Köprülü, bu anlatımında Barak Baba ve müritlerinde Türk-Moğol şamanlığının ne kadar etkili olduğunu ifade eder (2004, s.149 vd.).

9. Alem, Sancak ve Bayrak motifi

Osman Baba menkıbesinde yer alan bu motifler Türk mitolojisi ve kültürünün önemli unsurlarındandır.

Alem'in ortaya çıkması tarih öncesi devirlere rastlar. Bunlar daha çok savaşlar ve kalabalıkta icra edilen dinî törenler sırasında, kişilerin kendi lider ve topluluklarını tanıyabilmeleri amacıyla kolay görülebilecek biçimde, mızrak gibi uzun bir gönderin ucuna takılarak birliklerin önünde taşınan alametlerdir. Alem'in, kalabalık ve kargaşalık anında liderin bulunduğu yere işaret etmesinin yanında yerine getirdiği diğer önemli görevi ise o topluluğu birlik ve beraberlik için de tutmasıdır. Bundan dolayı gerek alemler gerekse sonraları onlardan gelişen bayrak ve sancaklar, daima manevi bir güç taşımış ve mukaddes sayılmışlardır (Erdem, 1989, s.352). Kesin olmamakla birlikte bayrak daha Hunlar zamanında vardı. Her durumda kesin olan Slav-öncesi dönemde Bulgarların bayrak kullanmış olmalarıdır (Roux, 2005, s.386).

Türklerin İslam'ı kabulünden önce çadır ve sancak direklerinin tepesinde genellikle küre şeklinde alemler taktıkları bilinmektedir. Türklerden başka diğer Müslümanlar tarafından da kullanılması, bu alem türünün İslam aleminde iyice yaygınlaştığını göstermektedir. Örneğin Müslüman Türklerin mitolojik hayvanları da Hunlar ve Moğollar gibi çadır alem'i olarak kullandıkları kaynaklarda mevcuttur (Erdem, 1989, s.353). Bayrak, sancak, flama gibi unsurların Altay halklarında da çok önemli rolü vardır. Bunlar Türklerin ve Moğolların birbirinden ödünç aldıkları değişik isimlerle adlandırılmıştır (Roux, 2005, s.385).

Köprülü, XII-XIV. asırlardaki gazilerin, cihada giderken, Anadolu Türkleri arasında daima yaşayan, İslâm kahramanlarına ait oldukları rivayet edilen bayrakları taşıdıklarını, ordunun Önünde seyidlerin ve şeyhlerin, yalın ayak dervişlerin de bulunduğu, ve Ebû İshâk'ın alemlerini de taşıdığını kaydeder (1943, s.428). Alemler, Anadolu İslam mimarisinde de aynı şekil ve aynı fonksiyonla yaşamaya devam etmiş ve gönder alemi olarak ordu ve tekke sancaklarında çokça kullanılmıştır. Bu kullanım içerisinde tekke ve yeniçeri sancağı alemi olarak Bektaşî Taç'ı da yekûn tutmaktadır (Erdem, 1989, s.354).

İncelemeye çalıştığımız bu motifin de İslam öncesi Türk inanç ve kültür çevresiyle sıkı bir şekilde bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür.

10. Yedi (7) sayısı motifi

Yedi sayısı motif olarak, Sarı Saltık'ın vefat ettiğinde vasiyeti üzerine cesedinin yedi tabuta konulup, yedi krala verilerek yedi ayrı yerde defnedilmesi ve yine Sarı Saltık'ın yedi başlı ejderhayı öldürmesi şeklinde karşımıza çıkar.

Türk inanç ve kültür tarihindeki sembolik sayıların önemi hiç kuşkusuz diğer kültür ve inanç unsurlarından farklı değildir. Türk kültüründe sayılara yüklenen anlamlar dinî inançlardan kaynaklanmakla beraber İslâmiyet öncesi yaşantıdan da izler taşımaktadır. Örneğin halk kültüründe üç, dört, beş, yedi, dokuz, kırk gibi bazı sayılara özel anlamlar yüklenmesi ve bu sayıların kutsanması masal, destan, deyim, hikâye ve atasözlerinde açıkça görülür (Keleş, 2019, s.564). Örneğin Karaçar'da ikinci ayın

üçüncü gününde kurban adamak için köyün dışına çıkar. Yedinci ayın yedinci gününde soyun geldiği ataya kurban adanırdı (Roux, 2005, s.199).

Yedi sayısı olumsuz göndermelere rağmen genellikle olumlu güçlerle iç içe daha çok düşünülür. Örneğin Babil'de bolluk ve bereket sembolü olduğu düşünülmüştür ve bu yaklaşım görüldüğü kadarıyla Mezopotamya'dan komşu uygarlıklara yayılmıştır (Schimmel, 2011, 144). Kadim Babil piramidi, yedi katlıydı ve aynı şekilde yedi basamaklı olan Sümer kralı Gudea'nın tapınağına, yedi göksel kürenin ziyaretçisini hatırlatmak için "dünyanın yedi kısmının evi" denilirdi. Hayat Ağacı da yedi dalla temsil edilirdi, her dalın da yedi yaprağı vardı aynı zamanda bu tasvir yedi kollu Yahudi tören şamdanının modeli de olabilir (Schimmel, 2011, s.143). Eski Ahit bu yedililerle doludur. Süleyman'ın Tapınağı'na çıkan yedi basamak, Nuh'un güvercini yedi gün uçar ve tufanın hazırlıkları yedi gün sürer; Fırat yedi kola bölünür. Ödüller ve cezalar yedi kez yinelenir ve evlilik töreni yedi kutsamanın bir parçasıdır. Kadim İsrail'de kurban kefaretinde yedi kez kan akıtılır ve Süleyman'ın Tapınağı açıldığında, yedi gün süren büyük şenliklerde olduğu gibi yedi günlük bir kurban töreniyle kutlanmıştır (Schimmel, 2011, s.144).

Budizm'in kurucusu olan Buda, son doğuşu olduğu gerçeğini ifade etmek için yedi uzun adım atar. Arınmayı yedi yıl boyunca arar ve meditasyon için oturmadan önce Buda ağacının çevresinde yedi tur atar. Budist cennetin yedi terası vardır ve yedi dinsel iş bu hayatta inanana meyve verecektir (Schimmel, 2011, s.164).

Yuhanna'nın Vahyi'nde muzaffer kuzunun yedi boynuzu vardır; yedi mühür açılır ve mektuplar kiliseye gönderilir; sonunda da korkunç Yargı Günü'ne girilirken yedi boru çalınır. Ortaçağ yorumcuları da daha sonra yedi sayısının birçok önemli özelliğini keşfetmişlerdir. Mükemmellik sayısı olarak yedi, Tanrı'nın dinlenme günüdür, ama aynı zamanda zamanın geçişine de işaret eder, çünkü İsa'nın sekizinci günde dirilişiyle sonsuzluk başlamıştır. Kutsal Ruh'un yedi armağanı yedi ölümcül günahla dengelenmiştir (Schimmel, 2011, s.148).

İslam baştan beri yedi sayısının öneminin farkında olmuştur. Kur'an'a göre Allah cenneti ve dünyayı yedi katlı yaratmıştır. Hac sırasında, Mekke'deki Kâbe'nin çevresinde dönmek demek olan tavaf yedi kez yapılmak zorundadır. Safa ve Merve durakları arasında yedi şavt, gidiş dönüş yapılır. Hac'ın sonunda Mina yakınlarında her defasında yedişer taşla olmak üzere üç defa şeytan taşlanır (Schimmel, 2011, s.159). Ayrıca İslami inanç ikrarı olan "Allahtan başka tanrı yoktur, Muhammed O'nun elçisidir," yedi sözcükten oluşur: "la ilaha illa Allah Muhammed resul Allah." (Schimmel, 2011, s.148). Yedi sayısı sûfilerce çok sevilir. Tanrı'nın, Âdem'den Muhammed'e kadar yedi büyük peygamberde kendisini dışı vuran yedi temel niteliğiyle ilişkili görülür. Bu nedenle yediler rüyalarda önemli bir rol oynar (Schimmel, 2011, s.161).

Yedi sayısı yalnız Türk kültüründe değil birçok inanç ve kültür içerisinde kutsal bir özelliğe sahiptir. Ögel, yedi sayısının kutlu oluşunun Köktürklerden itibaren görüldüğünü belirtmektedir. İstemi Kağan, yazdığı mektupta yedi iklimin hükümdarı olduğunu belirtmektedir. Batı Türklerinde gök yedi kat iken Doğu Türklerinde dokuzdur (2006, s.163).

Her ne kadar Avni Yüksel "Türk folklorunda yedi sayısı" adlı çalışmasında, Türk topluluklarında ve Anadolu'da yedi sayısının kutsal ve uğurlu sayıldığına dair örnekler vererek bunun eski Türk inançlarından kaynaklandığını söylese de yedi sayı motifinin kökenleri yukarıda da ifade edildiği gibi bize göre de Kitab-ı Mukaddes kaynaklı olup, Mezopotamya'dan komşu uygarlıklara yayılmış olduğu düşüncesi daha doğru gözükmektedir. Ögel'in ifadesi de olayların kökenlerine indiğimizde bizi doğrular mahiyettedir.

11. Kırk (40) sayısı motifi

Kırk sayısı motif olarak Baba Miftah'ın, Süleyman Han'a rüyasında al bunlar Budin'in anahtarları diyerek kırk adet anahtarını vermesi şeklinde karşımıza çıkar.

Kırk sayının kutsallığı çeşitli inançlarda ortaktır. Kaynağının, eski Mısır'da gözlemlenen astronomik değişimler olduğu sanılmaktadır. Meyve ve bitkilerin kırk günde oluşması belli zamanlarda yağın yağmurların kırk gün sürmesi vb. gibi gözlemler bu sayıyı kutsallaştırmış olsa gerektir. Antikçağ Yunanlılarının Pitagorasçı sayı mistikliği bu sayının kutsallığına bir de sırlılık eklemiştir (Hançerlioğlu, 1984, s.249).

Eski Ahit'te insan hayatının ideal uzunluğunun 3x40 (120) yıl olduğu ve İsrailoğlu krallarının çoğunun, Süleyman (bkz., I. Krallar, 11/42) ve Davud (bkz., II. Samuel, 5/4) da dâhil olmak üzere, kırk yıl hükümdarlık yaptığı söylenir. Ortaçağ Hıristiyan yorumcuları kırk'a sayısız gönderme keşfetmişlerdir. Kitab-ı Mukaddes kökenli örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. Çıkış ile Tapınağın inşası arasında her biri kırk'ar yıllık tam 12 kuşak geçmiştir. Tufanın kırk gününden, İsrail oğullarının kırk yıl çölde dolaşmasına, Musa'nın dağda geçirdiği kırk günden, İsa'nın İblis tarafından sırandığı çölde kaldığı kırk güne dek. Benzer şekilde İsa'nın mezarda geçirdiği kırk saat, Honorius tarafından dünyanın dört kısmının yeniden uyanışıyla açıklanır. İsa'nın mezarda geçirdiği kırk saat, daha sonra Aşai Rabbanî'de kırk saatlik bir süre için ara verilen Roma Katolik Kilisesinde "kırk Saat Bağlılık"a yol açmıştır, inanç sahibi kişi bu süre boyunca dua eder. (Schimmel, 2011, s.266).

İslami gelenekte kırk'ın önemi hem Kur'an'dan hem de ilk vahyini kırk yaşlarında alan Hz. Muhammed'in sözlerinden açıkça anlaşılır. Yahudi-Hıristiyan geleneğinde olduğu gibi bu sayı yas vaktiyle ya da sabırla beklemeyle bağlantılıdır. Dünyanın sonu yaklaştığında Mehdi kırk yıl yeryüzünde kalacaktır. Yeniden dirilişte gökler kırk gün boyunca dumanla kaplanacaktır ve ayrıca dirilişin kırk yıl süreceği düşünülür. Yahudilikte ve İslam'da kırk gün arınma dönemidir: doğumdan sonra kadınlar kırk gün yataktan çıkmazlar. Hristiyan gelenekte 2 Şubattaki Hazreti Meryem Yortusu, Meryem'in İsa'nın doğumunu izleyen loğusalığının bittiği ve gerekli arınma ayınının tamamlandığı anlamına gelir. Böyle ayınların, yine kırk gün süren İslami yas dönemlerinden sonra da gerekli olduğu düşünülür. Arınmanın daha modern biçimi, adının da işaret ettiği gibi kırk gün süren karantinedir. Arınma İslami gelenekte başka bir rol oynar, kurban edilecek hayvanların kesilmeden önce kırk gün özel bir yemle beslenmesi gerekir; ayrıca saç ve tırnakların kırk günde bir kesilmesi öğütlenir (Schimmel, 2011, s.268).

Sözlü kültürlerde kırk sayısına yüklenen anlamlara Anadolu'da çok yaygın olarak rastlanır, bunda "Kırklar söylencesi"ni yaşatan Alevî toplulukların önemli bir rolü olsa gerek (Dönmez 2010: 192). Bilindiği gibi kırklar tabirinin kökeni Hz. Muhammed'in miracına kadar uzanır. Nitekim Hz.

Muhammed'in Cenâb-ı Allah'la görüşmesi, Hz. Ali'nin sırrını öğrenmesi, Kırkların varlığından haberdar olması ve Kırklar cemine katılması olayı bu söylenceye yer alır (Geniş bilgi için bkz. Melikoff, 2008, s.47; 2010, s.51; ayrıca kırklar cemi için bkz., 2011).

Kırk, büyük sayılar arasında en büyüleyici sayı olarak Orta Doğu'da, özellikle de İran ve Türkiye'de yaygın biçimde kullanılır (Schimmel, 2011, s.265). Gizemci İslam'da kırk (Arapça erbain, Farsça çihil, Türkçe kırk) ermiş önemli bir rol oynar; Türkiye'deki Kırklareli, bu ermişlerle ruhsal ilişkisinden dolayı bu adı almıştır¹⁸ ve kırklara karışmak Türkçede "görünmez olmak" ya da tamamen ortadan yok olmak anlamına gelir. Kırk, günlük olaylarda kullanılan önemli bir yuvarlak sayıdır¹⁹. Türk kültür dünyasında en çok kullanılan sayılardan birisi kırk sayısıdır. Bu sayının üzerindeki kutsiyet, Türklerin gündelik hayatlarındaki bazı inanışlarında dahi görülmektedir. Vefat edenin kırkı, yeni doğanın kırkı, atasözleri ve deyimlerde kırk, anlatılarda zaman ifadesi olarak kırk gün kırk gece, insanla ilgili kırk vezir, kırk cariye vb. kırk sayısının önemini gösteren birkaç örnektir. Türk kültüründe kırk basması, kırkı çıkması, kırk yemeği, kırklama, kırklık dağıtılması gibi uygulamalar günümüzde de mevcuttur (Küçük 2013: 105).

Yukarıda yapmış olduğumuz inceleme kırk sayı motifinin Mısır ve Kitab-ı Mukaddes kökenli olduğunu düşündürmekle birlikte İslam öncesi ve sonrası Türklerin inanç tarihi ve kültürüyle ne denli senkretizme uğradığını da göstermektedir.

12. Ağaç kültürü

Ağaç kültürü ile ilgili inanış Akyazılı Sultan mezarının büyük bir kestane ağacı altında olması şeklinde öne çıkar. Ağaç kültürü insanlık ve inanç tarihi açısından en eski ve yaygın kültürlerden biridir.

Aslında her dinin tarihinde ve dünyanın her yerindeki her yaygın gelenekte kutsal ağaç ve bitkilerle ilgili rit ve simgelerle karşılaşırız. Bu materyallerin tümü, değişik çağ ve kültürlerden gelir (Eliade, 2005, s.314). Ne Fenomenoloji ne de dinler tarihi açısından "bir ağaç kültürü" hakkında konuşmak doğru değildir. Sade bir ağaca asla tapınılmamıştır. Ama her zaman ağaçtan tezahür eden bir şeyden ötürü ona hürmet edilmiştir. Eliade'ın naklettiğine göre Nell Porrt şöyle der: "Ağacın kendisi ile ilgili ağaç kültürü yoktur. Temsilin arkasında daima gizli bir takım ruhani varlıklar vardır." (2005, s.317). Bektaşî menkıbelerinde bu duruma birçok örnek vermek mümkündür. Jean Paul Roux'un iddiasına göre Dede Korkut Kitabı'nın her sayfası Türk paganizminin izlerini taşımaktadır. Yine yazar Kaşgarlı'nın eserinden de örnek vererek Türklerin dağ, su ve ağaçtan kurulu kutsal üçlüye yaptıkları duaların bunun açıkça göstergesi olduğunu söyler. Gövdesi yardımıyla, göksel dalları toprak altındaki köklerle temas ettirdiği

¹⁸ Türk coğrafi terimler dizgesinde kimi yuvarlak "sayılar" asıl sayı değerinden farklı bir kavram ifade etmek üzere de kullanırlar. Bunların en önemlilerinden biri "çok sayıda" anlamına gelen "kırk" sayısıdır. Örneğin kırkgeçit, kırkağaç, kırkgöz, kırklar, Kırklar Dağı ve Kırklareli gibi isim olarak pek çok kullanım şekilleri vardır (Hasluck, 1995, s.141).

¹⁹ Türk ve İran folklorunda kahramanların düğün şenlikleri genellikle kırk gün kırk gece sürer. Fıkraları Türkiye'nin her yanında anlatılan popüler şahsiyet Nasreddin Hoca, kocaların eşlerinin öğütlerini kırk yılda bir tutmalarını söyler. Gerçekten de Türkçede "kırk yılda bir" deyimini "hayatta bir defa" anlamına gelir ve Türkler birisiyle birlikte kahve içmenin kırk yıllık bir ilişki kura çağına inanırlar. Türkiye'de bir de şu sorulur: "kırk gün tavuk olmaksızın 1 gün horoz olmak daha iyi değil midir?" Türkçede kırk'ın kapsamlı bir yuvarlak sayı olarak gözüktüğü sayısız örnekler vardır (Schimmel, 2011, s.269).

düşünülen ve bazen de göğün dayanağı, direği olan bu kozmik ağaç Şamanizm’de büyük bir rol oynamaktadır. Çoğu kez yedi veya dokuz dalı bulunan, gövdesi üst delikten geçecek şekilde Yurt'un merkezine dikilen ağaç, Şaman’a kozmik yolculuğunda merdiven görevini görür. Bütün bunlar, kozmik eksen ve göğün dayanağı rolünde gördüğümüz ağacın aynı zamanda bir hayat kaynağı olduğunu da göstermektedir (2002, s.44, 154 vd., 181).

Geleneksel Türk Dinine göre ağaç Gök-Tanrı'nın simgelerinden biridir. Bu nedenle Türklerdeki ağaç sevgisi ve saygısını hiçbir zaman tapınmak olarak görmemek gerekir. Ağaca tapınma denilen olay, aslında çoğu zaman Oğuzların ağaca gösterdikleri saygının bir ifadesidir. "Hayat Ağacı/Evliya Ağacı" denilen kutsal inancına, sadece Türk mitolojisinde değil tüm dünya halklarının mitolojilerinde rastlanır. Türk etnik-kültürel geleneğine baktığımızda, önemli bir yer tutan ağaç miti, Türk düşüncesinde yaratılış nedeninin başlıca motiflerinden biri olarak gösteriliyor. Bu düşünceye göre, ilk insan dokuz budaklı bir ağacın altında yaratılmıştır. Türk mitolojisinde "Evliya Ağacı", tanrıya kavuşmanın yoludur. (Beydili, 2004, s.25). Yatırların yanı başında bulunan ağaçların kesilmesi çok büyük suç sayılır. Bu yasağı dinlemeyenler, çarpılma, ölüm gibi cezalara uğrar. Yatırların çevresinde biten kimi ağaçlar, çam, çınar, çitlembik, ardıç vb. kendiliklerinden de bir kut taşısalar gerek (Boratav, 1999, s.75).

Tanrıyı sembolize eden kutsal Evliya Ağaçlarının, Türk mitolojisindeki tanımına uygunluğu açısından birçok özelliği vardır. Tek ve benzersiz olması, ölümsüzlüğü sembolize etmesi, sığınacak yer olması gibi. Bu özellikler, aynı anda "Ulu Gök-Tanrı"nın taşıdığı özelliklerdir. Bunun için, yalnız ağaç kutsal bilinmiş ve onu kesmek günah sayılmıştır. Böylelikle, "Tanrı Dağı" gibi, "Evliya Ağacı" da Türk mitolojisindeki Gök Tanrıyı temsil eder (Beydili, 2004, s.26).

Türklerde tek başına duran "Ulu ağaç" sahibine güç ve refah getiren kutsal bir varlık olarak görülür. Bunu, Dede Korkut Kitabının her bölümünün sonunda tekrarlanan hayır duasından anlıyoruz: "Senin, ulu ve gölgeli ağacın hiçbir zaman kesilmesin!". Tek başına duran ağaç ayrıca iyi ve kötü cinlerin toplanma yeri olma özelliğine de sahiptir (Boratav, 2012, s.30). Ağaç, yaşam ve ölüm döngülerine boyun eğer ve üstünlüğünü yalnızca boyu, sağlamlığı, uzun ömrüyle, aynı zamanda olağanüstü bir yetenekle yaşamı yenileme özelliği ile de ortaya koyar. Dinamik yaşamın simgesidir. Eğer ağaç kutsal güçlerle yüklüyse, bunun nedeni dikey oluşu, topraktan bitmesi, yapraklarını kaybedip sonra onlara yeniden kavuşması, yani kendisini sürekli yenilemesidir (Roux, 2005, s.60). Ağaç, köklerini en uzak derinliklerine kadar toprağa saldı ve göğe uzandı için sınırsız olarak tasavvur edilir. O halde ağaç her şeyden önce sürekli olarak yeraltı dünyası ve gök dünyasıyla temasta olan, bu nedenle de iletişim yolu olan bir varlıktır (Roux, 2005, s.65).

Türkler ve Moğollar genellikle ölüyü bir ağacın altına gömerler. Bir efsanede Cengiz Han'ın, bir gün av sırasında altında dinlendiği ve "burası gömülmem için uygun yerdir" dediği büyük bir ağacın altına gömüldüğü anlatılır. Bu gerçek değilse bile en azından aktaranların inancını göstermesi açısından ilginçtir. Bu inanç Yakutlarda da vardır. Ölülerini kendilerine en güzel görünen ağacın altına gömerler. Mançular ölünün ardından söğüt ağacı dikerler. Ağacın ebedi yaşam kaynağı rolü en iyi cenaze törenlerinin incelenmesinde ortaya çıkar (Roux, 2005, s.362; 2002, s.290). Çin'de de hükümdar mezarlarına çam, bağlı beylerinkine ise servi ağacı dikilir (Esin, 2001, s.160).

Ağaç kültürüyle ilgili dikkati çeken bir başka nokta, aşağı yukarı Orta Asya sahasından Anadolu'ya kadar bu kültürün tespit edildiği her yerde ağaç-evliya münasebetine rastlanmasıdır. Ocak'ın naklettiğine göre Radloff, Sibiry'a'daki araştırmaları sırasında çeşitli yerlerde bazı ağaçlar yanında evliya mezarları tespit etmiş ve bunları ağaçlarda mevcut olduğuna inanılan ruhların, Müslüman evliya hüviyetinde şahıslanmış biçimi olarak yorumlamıştır. M. Bazin de, Kuzey İran'daki Sünni ve Şii bölgelerde takdis olunan ağaçlar yanında türbeler bulunduğunu, hemen hemen bütün seyyidlerin kabirlerinin çınar ağaçları dibinde yer aldığını söylemektedir. Ona göre bu durum, ya türbe bulunan yere ağaç dikilmesi geleneğiyle, ya da türbelerin takdis olunan ağaçlar dibine yapılması ile izah edilebilir (2012, s.138). Türklerde ağaç, ölüm ve dirilişin simgesidir. Cenaze törenlerinde sık rastlanan bir motiftir²⁰. Bozkırlarda mezar yerinin üzerine ağaç dikme geleneği çok eskilerden beri süre gelen gelenektir. (Roux, 2002, s.290 vd.).

Ağacın bu şekilde insan hayatıyla alakadar görülmesi, aslın da, onun devamlı yeniden dirilen bir varlık sıfatıyla bizzat hayat taşıyıcısı olduğu inancıyla bağlantılıdır ve bunun kökü çok eskilere inmektedir. Ağacın bu özelliği dolayısıyla Türk ve Moğol toplumlarında mezarların ağaç altına yapıldığı yahut mezarlara ağaç dikildiği etnograflar tarafından ileri sürülmektedir (Ocak, 2012, s.133 vd.). Bu kültürün Sünni kesimde de olmakla beraber daha çok Kızılbaş ve Bektaşî zümrelerinde yer bulduğu söylenebilir. Yazılı edebiyat gözden geçirilirse, bu kültürün de dağ, tepe ve taş, kaya kültürlerindeki gibi, İslami bir kılığa bürünmüş olduğu görülür. Hz. Musa'nın Asası, Kâbe'nin Eşiği, Tüba Ağacı ve Hz. Muhammed'in altında biat aldığı Rıdvan Ağacı ve benzeri İslami gelenekteki birtakım unsurlar, bu konuda sık sık başvurulan araçlardır (Ocak, 2012, s.136). Sonuç olarak ağaç kültürü ile ilgili mevcut materyalleri çeşitli yönleriyle ele aldığımızda Türk toplumunun en eski devirlerinden bu yana belli başlı inançlardan biri olduğu açıkça görülmektedir.

13. Ateş kültürü

Ateş kültürü ile ilgili motif, Sarı Saltık'ın başında yanan kandilin gece gündüz hiç sönmeden yanmasıdır.

Türk halk kültürü ve etnografisinde ateşle ilgili hâlâ yaşamakta olan geleneksel inancına göre onu, Gök Tanrı'sı vermiştir. Tanrı tarafından gönderildiği düşünülen "ateş" hakkındaki diğer bir rivayet de onun, ulu cet Türk tarafından keşfedildiğidir. Altay mitolojik metinlerine göre ilk ateşi büyük Ülgen (Bay Ülgen) yakmış, sonra da ocağı kurup insanlara vermiştir (Beydili, 2004, s.437). Moğollara ateşle ilgili uygulamalar Türklerden geçtiği düşünülmektedir. Türkler arasında ateşin gökten indiği inancı yaygındır (Günay, Güngör, 2015, s.57).

"Türkler ateşe olağanüstü saygı duyarlar, suya ve havaya da saygı duyarlar ve yeri yüceltirler; ama Tanrı sıfatını yalnızca Göğün ve Yerin yaratıcısına verip taparlar." (Roux, 2005, s.57). Gardizi'ye göre Türklerin ateşe olağanüstü saygısı bu unsurun her şeyi temizlediği düşüncesine dayanıyordu. Menander Protektor, Bizans elçisi olarak Ağustos 568'de İstanbul'dan hareketle Türkistan'a giden Zemarkhos'tan

²⁰ Diğer Türk boylarından, Kırgızlar, Oğuzlar ve Hazarlarda, cesedi, tabut içinde bir ağaç dalına a smak; belinde kur ve kılıç, elinde kadehle otağ şeklindeki kubbeli mezara atıyla beraber gömmek veya müzik çalıp, nağmeler söyleyerek ırmaklara atmak gibi gelenekler de vardır (Esin, 2001, s.167; geniş bilgi için bkz., Roux, 1999, s.219 vd.).

aktardıklarına dayanarak, Türklerin elçiyi ve eşyasını, ateşten geçirip tütsüleyerek kötü ruhları kovmaya çalıştıklarını söyler (bkz., Esin, 2001, s.118 vd.; geniş bilgi için ayrıca bkz., Roux, 2002, s.233 vd.). Şamanist İnanç'a göre ateşin her şeyi temizlediğine, kötü ruhları ve kötü güçleri korkutarak kovduğuna inanılır (İnan, 1986, s.68). İran'da tapınma objesi olan ateş, Türklerde daha çok büyü aracı olmuştur. Eski Türklerde Şamanizm öncesi sihirbazlar şamanların görevini üstlenmiştir (Alp, 2009, s.38).

İslam öncesi Türklerde ateş kültünün mevcudiyetini açıklayan oldukça fazla tarihi habere sahibiz²¹. Ateşin, dört unsurdan biri oluşundan daha fazla bir yeri bulunduğu ve bu yerin, Orta Asya bozkırlarının sert iklimiyle olduğu kadar Hind-İran dinleriyle de sıkı ilişkisi olduğunu eldeki tarihi kaynaklardan anlamaktayız (Ocak, 2012, s.243; Roux, 2011, s.40; Esin, 1978, s.59; ayrıca bkz., Yörük, 2006, s.40 vd.). Bizans, Arap ve Fars kaynaklarının ateş kültünün mevcudiyetini haber verdikleri Türk zümrelerinin, Batı Göktürkleri, Uygurlar ve Kırgızlar gibi İran kültür ve inançlarının etkisinde kaldığı belirlenmiş zümreler olması ve bunlardaki kültürün İran'dakine çok benzerliği, İran tezini benimseyenlerin haklı olduklarını düşündürmektedir. İran dinleri üstünde çalışan araştırmacıların elde ettikleri sonuçlara bakılırsa, ateş kültünün Zerdüşt'ten bile çok önce var olduğu müşahede edilmektedir. Araştırmacılar, Zerdüşt tarafından sistemleştirilen ateş kültünün ortak bir eski İran-Hind menşesine bağlı olduğunu bildirmektedir (Ocak, 2012, s.246). Ocak, birkaç sahife sonra bu konudaki düşüncesini biraz daha ileriye taşıyarak ateş kültünün İran veya Hind etkisiyle Şamanizm'e de geçtiğini, Türklerdeki ateş kültünün bütün cephelerini, yukarıdaki izahata rağmen, yalnız Hind-İran etkisiyle açıklamaya çalışmanın konuya tam açıklık getirmeyeceğini, ateşin bozkır göçebe hayatındaki yeri hatırlandığında başlangıçta eski Türklerin ateş hakkında birtakım inançlarının olması gerektiğini, Şamanizm'de bütün bu etkilerin bir araya geldiğini söyler (Ocak, 2012, s.248).

Sonuç ve Değerlendirme

Türklerin evliya ile ilgili dinî düşüncelerinin kaynağı, İslâm'a kadar; ağırlıklı olarak atalar kültü, Şamanizm sonra kısmen etkili olan, Hristiyanlık, Budizm, Mazdeizm ve Maniheizm gibi inançların etkisiyle oluştuğu gözlenmektedir. İslam'ın Türk halkları arasında tasavvufi boyutuyla kabul görüp yaygınlaşması ve gelişmesi XII. yüzyıldan itibaren Müslüman Türk evliya tipini de etkilemiştir. Bundan böyle İslami düşünceyle senkretizm olmuş gelecekte haber veren, hastaları iyileştiren, göklerde uçabilen ve ateşte yanmayan bir evliya tipi İslam dairesi içerisinde dinî ve tasavvufi metinlerde yerini almıştır.

Yaptığımız çalışmada Evliya Çelebi'nin Balkanlarda kayıt altına aldığı bilgiler arasında konu bütünlüğü olan yedi Bektaşî menkıbesi incelenmiş olup, anlatılan menkıbeler içerisinde görebildiğimiz kadarıyla on üç motif tespit edilmiştir. Bu motiflerin kökenleri hakkında aşağıdaki neticelere ulaşılmıştır.

²¹ Ateşe saygı nişanesi olarak, Türk kağanlarının ateş tevlid eden, ağaca da hürmet ettikleri ve ağaçtan tahta oturmadıkları, Bizans ve Çin kaynaklarında anlatılır (bkz., Esin, 1978, s.96; 2001, s.118).

Bunlardan;

Ateşte yanmama, gelecekte haber verme, binek, enstrüman çalma, alem-sancak-bayrak, ağaç kültü ve ateş kültü olmak üzere incelediğimiz on üç motiften yedisinin kökenleri, doğrudan Türklerin İslam öncesi inançlarına işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Kuru odunun yeşil ağaca dönüşmesi, su üzerinde yürüme, yedi ve kırk sayısı olmak üzere, dört motifin kökenleri de Kitab-ı Mukaddes ve Mezopotamya kaynaklıdır.

Aynı anda birden fazla yerde bulunma motifinin kökeni ise Kuran-ı Kerim kaynaklıdır.

Ejderha ile mücadele motifinin kökeni ise Çin kaynaklı olmakla beraber, Türklerin batıya doğru ilerleyişiyle birlikte İran ve Yunan etkisinden de bahsetmek mümkündür.

Her ne kadar bir kısım araştırmacılar Bektaşî menkıbeleri ile Hristiyan azizlerine ait menkıbeler arasında birçok benzerlik ve paralellik kurarak Bektaşî menkıbelerini Hristiyanlıktaki azizler kültüne bağlamak isteseler de yukarıda yaptığımız değerlendirmede görüldüğü üzere benzerlikler sadece dört motifte vardır. Bu durum bize söz konusu düşüncenin doğruluğunu gösterecek kadar veri sağlamamaktadır. Diğer taraftan Hristiyan coğrafyanın ortasındaki Balkanlarda anlatılan menkıbelerde yer alan on üç motiften yedisinin kökeninde Atalar kültü ve Şamanist unsurların bulunması bölgede Bektaşîliğin etkisini, Türk inanç ve kültürünün nedenli kökleştiğini göstermesi açısından önem arz eder. Başka önemli bir sonuç ise bu çalışma Türklerin İslamiyet'e girdikten sonra geçmiş kültürlerini tamamen unuttukları ve Müslüman Türkler arasında hiçbir izinin kalmadığı şeklindeki genellemeleri de boş çıkarmaktadır. Bütün inanç ve kültürlerde olan iç içe geçmişlik ve kaynaşmışlık yani senkretizm burada da etkin bir şekilde görülmektedir. Şamanizm bir din olmamakla birlikte, kendisine hemen hemen bütün dinlerde yaşam alanı bulmuştur. Her inançta ondan etkiler ve kesitler görmek mümkündür.

Etik Kurul İzni

Bu makale etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.



Kaynakça

- Alp, K. Ö. (2009). *Orta Asya'dan Anadolu'ya kültürel Sembollere Giriş*. Eflatun Yayınevi.
- Beydili, C. (2004). *Türk Mitoloji Ansiklopedik Sözlük*, (Çev. E. Ercan). Yurt Kitap-Yayın.
- Boratav, P. N. (1999). *100 Soruda Türk Folkloru*. Gerçek Yayınevi.
- Boratav, P. N. (2012). *Türk Mitolojisi*. Bilgesu Yayıncılık.
- Buffalo, G. & Firedancer, S. (2007). *Şamanların Erk Hayvanları*, (Çev. B. Uluçer). Okyanus Yayıncılık.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ağaç Kitapevi Yayınları.
- Dönmez, B. M. (2010). Alevi Cem Ritüelinde Canlandırılan Kırklar Söylencesinin 'Şiir-Müzik-Dans' ile İlişkisi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(14), s.191-199.
- Drury, N. (t.y.). *Şamanizm* (Çev. E. Şimşek). Okyanus Yayıncılık.
- Eliade, M. & Couliano, I. P. (1997). *Dinler Tarihi Sözlüğü* (Çev. A. Erbaş). İnsan Yayınları.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm* (Çev. İ. Birkan). İmge Kitapevi Yayınları.
- Eliade, M. (2005). *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi* (Çev. M. Ünal). Serhat Kitapevi.
- Esin, E. (1978). *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş* (Ayrı Basım). Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Esin, E. (2001). *Türk Kozmolojisine Giri*. Kabalıcı Yayınevi.
- Erdem, S. (1989). *Alem*. TDV İslam Ansiklopedisi, C. 2, s.352-354.
- Ersoy, N. (2000). *Semboller ve Yorumları*. Zafer Matbaası.
- Et-Taberi. (1991). *Millîter ve Hükümdarlar Tarihi III* (Çev. Z. K Ugan ve A. Temir). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2006). *Seyahatname III/I* (Haz., Y. Dağlı, S. A. Kahraman). Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2006). *Seyahatname III/II* (Haz., S. A. Kahraman, Y. Dağlı). Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2010). *Seyahatname V/I* (Haz., S. A. Kahraman). Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2010). *Seyahatname V/II* (Haz., S. A. Kahraman). Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2010). *Seyahatname VI/I* (Haz., S. A. Kahraman). Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2010). *Seyahatname VI/II* (Haz., S. A. Kahraman). Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2011). *Seyahatname VII/I* (Haz., S. A. Kahraman). Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2011). *Seyahatname VII/II* (Haz., S. A. Kahraman). Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2011). *Seyahatname VIII/I* (Haz., S. A. Kahraman). Yapı Kredi Yayınları.

- Evliya Çelebi. (2011). *Seyahatname VIII/II* (Haz., S. A. Kahraman). Yapı Kredi Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (Haz.). (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli Vilayet-Nâme*. İnkılap Yayınevi.
- Günay, Ü. & Güngör, H. (2015). *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. Akademik Kitap Kulübü Yayınevi.
- Güngör, H. & Küçük, A. (1999). *Bütünlüğümüzün Kaynakları: Asya'dan Anadolu'ya Taşmanlar*. Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Güngör, H. (2010). *Şamanizm*. TDV İslam Ansiklopedisi, C. 38, s.325-328.
- Güngör, H. (2012). *Geleneksel Türk Dini*. TDV İslam Ansiklopedisi, C. 41, s.531-533.
- Hançerlioğlu, O. (1975). *İnanç Sözlüğü*. Remzi Kitapevi.
- Hançerlioğlu, O. (1984). *İslam İnançları Sözlüğü*. Remzi Kitapevi.
- Hasluck, V. (1991). *Bektaşiliğin Coğrafi Dağılımı* (Çev. T. Koca, A. N. Erginsoy). Ufuk Matbaası.
- Hasluck, F. W. (1995). *Anadolu'da ve Balkanlar'da Bektaşilik* (Çev. Y. Demirel). Ant Yayınları.
- Hasluck, F. W. (2006). *Bektaşilik Tedkikleri* (Çev. R. Hulusi). Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kapusuzoğlu S. & Burhanettin, Ç. M(t.y.). *Balkanlar'daki İlk Müslüman Türk İskânının Öncüsü Sarı Saltuk'm Makamları*, Ötüken Yayınları.
- Karadavut, Z. (2016). *Anadolu Veli Kerametlerinde Ahmet Yesevi Tesri* (Ed. Y. Yeşil). Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri III, s.717-724.
- Keleş, R. (2019). Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Sayı Sembolizm. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, s. 23, s.561-586.
- Kiel, M. (2009). *Sarı Saltuk*. TDV İslam Ansiklopedisi. C. 36, s.147-150.
- Korkmaz, E. (1994). *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. Ant Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1935). *Abdal*. Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi C. I, s.23-56.
- Köprülü, M. F. (1939). *Ortazaman Türk Devletlerinde Hukuki Sembollerdeki Motifler*. Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, C. II, 1932-39, s.33-52.
- Köprülü, M. F. (1943). *Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları*. Belleten C.VII, S. 25, 26, 27, s.379-485.
- Köprülü, M. F. (1972). *İslam Sûfi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Te'siri* (Çev. Y. Altın). AÜİFD, C. XVIII, s.141-152.
- Köprülü, M. F. (1976). *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Köprülü, M. F. (2005). *Türk Tarih-i Dinîsi* (Haz. M. Ergun). Akçağ Yayınları.

- Küçük, M. A. (2013). Türk Destanlarında “Sayı” Motifinin Dinî Yansımaları. *Gazi Türkiyat Dergisi*, s. 13, s. 94-109.
- Maden, F. (2020). Babaeski’de Sarı Saltık (Saltuk) Baba Türbe ve Tekkesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 95, s.25-69.
- Melikoff, İ. (1993). *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları* (Çev. T. Alptekin). Cem Yayınevi.
- Melikoff, İ. (2008). *Destan’dan Masal’a* (Çev. T. Alptekin). Demos Yayınları.
- Melikoff, İ. (2010). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe* (Çev. T. Alptekin). Cumhuriyet Kitapları.
- Melikoff, İ. (2011). *Kırklar Cemi* (Çev. T. Alptekin). Demos Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2011). *Sarı Saltık Popüler İslam’ın Balkanlardaki Destanı Öncüsü*, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2012). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İletişim Yayınları.
- Ögel, B. (2006). *Türk Mitolojisi*. C. II, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Perrin, M. (2003). *Şamanizm* (Çev. B. Arıbaş). İletişim Yayınları.
- Potapov, L. P. (2012). *Altay Şamanizmi* (Çev. M. Ergun). Kömen Yayınları.
- Roux, J. P. (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (Çev. A. Kazancıgil). Kabalıcı Yayınevi.
- Roux, J. P. (2005). *Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar* (Çev. A. Kazancıgil, L. Arslan). Kabalıcı Yayınevi.
- Roux, J. P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi* (Çev. M. Y. Sağlam). Bilge Su Yayınları.
- Sarıkaya, M., Bardakçı, S., Necmettin, M. & Gürkan, N. (2013). İbnü’s Serrâc’a Göre Sarı Saltuk. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 32 s.75-110.
- Schimmel, A. (2011). *Sayıların Gizemi* (Çev. M. Küpüşoğlu). Kabalıcı Yayınları.
- Şahin, H. (2004). *Menâkıbnâme*. TDV İslam Ansiklopedisi. C. 29, s.112-114.
- Tan, M. N. (2019). *Tay*. TDV İslam Ansiklopedisi. C. Ek-2, s.582-583.
- Turan, O. (1941). *Oniki Hayvanlı Türk Takvimi*. Ötüken Neşriyat.
- Turan, O. (1999) *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. C. I, Boğaziçi Yayınları.
- Uçkun, R. (2014). *Saltukname’de Sarı Saltuk Gazi’ye Atfedilen Kerametler*. Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması 26-28 Mayıs 2014 Eskişehir, s.131-144.
- Uludağ, S. (2002). *Keramet*. TDV İslam Ansiklopedisi, C. 25, s.265-268.
- Uludağ, S. (2013). *Velî*. TDV İslam Ansiklopedisi. C. 43, s.25-28.
- Wilkinson, K. (2011). *Semboller ve İşaretler* (Çev. S. Toksoy). Alfa Yayınları.

Yüksel, H. A. (1980). Türk Folklorunda 7 (Yedi) Sayısı. *Erciyes: Aylık Sanat ve Fikir Dergisi*, s. 29, s.18-22.

Yörükan, Y.Z. (2006). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. Ötüken Neşriyat.

