

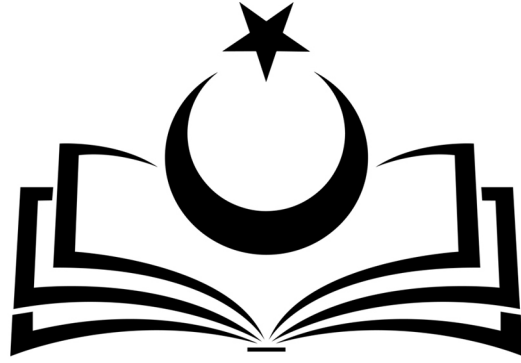
HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

2021

HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



A N T A K İ Y Â T

CİLT/VOLUME: 4

SAYI/ISSUE: 2



2021

Contact / İletişim

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tayfur Sökmen Kampüsü Antakya/HATAY

Phone : +90 326 245 50 84
Fax : +90 326 245 50 83
e-mail : ilahiyatdergi@mku.edu.tr
web : dergipark.org.tr/tr/pub/antakiyat

e-ISSN: 2667-4017

Copyright © 2021
Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology
All rights reserved

Sahibi / Owner

Mehmet Ali KİRMAN, Prof. Dr. (Dean), Hatay Mustafa Kemal University

Baş Editör / Editor-in-Chief

Yusuf OKŞAR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Editör Kurulu / Editorial Board

Adem APAK, Prof. Dr., Uludağ University

Mehmet BAYRAKTAR, Prof. Dr., Yeditepe University

Hasan AKKANAT, Associate Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University

Necmettin ÇALIŞKAN, Associate Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Ali BİRBİÇER, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Rıdvan DEMİR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Recep BİLGİN, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yayın Kurulu / Publication Board

Fatih Yahya AYZAZ, Prof. Dr., Çukurova University

Ali PAJAZİTİ, Prof. Dr., South East European University

Galip SAYILOV, Prof. Dr., Azerbaijan National Academy of Sciences

Salih AYDEMİR, Associate Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram University

Ferhat YILMAZ, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yalçın ÇETİN, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Eduart ÇAKA, Dr., Albanian Institution of History

Dil Editörü / Language Editor

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University (İngilizce)

Ferhat KANDERUN, Lecturer, Hatay Mustafa Kemal University (Arapça)

Sekreteryä / Secretariat

Ahsen YILMAZ, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Tasarım / Design

Kürşat Kaan ÖZKEMAHLI, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Arif YÜCEL, Lecturer, Kahramanmaraş Sütçü İmam University

Dergi içerisinde yer alan içeriklerden sadece ilgili yazarlar sorumludur. Editör kurulu sorumlu tutulamaz.

ANTAKİYAT Uluslararası Hakemli bir dergidir. Yılda 2 sayı olacak şekilde yayınlanır.

ANTAKİYAT Dergisi Google Scholar, İdealonline, Kaynakca.info, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), ACAR İndeks, ASOS İndeks, Türk Eğitim İndeksi, ResearchBib, Index Copernicus, Scientific indexing service (SIS), Paperity, OpenAIRE, Elektronischen Zeitschriftenbibliothek, ROOTINDEXING, I2OR Indexing Services, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), BASE (Bielefeld Academic Search Engine) veri tabanlarında taranmaktadır.

Değerli okurlarımız; Akademik yayın hayatına başladığımız 2018 yılından beri yenilenerek ve gelişerek hedeflerine ilerleyen dergimizin 4. Cilt 2. Sayısını siz değerli okurlarımıza takdim etmenin sevincini yaşamaktayız. Bilimsellik ve kaliteli yayın ilkesinden taviz vermeden hedefleri doğrultusunda ilerleyen dergimiz, ULAKBİM TR Dizin başvurusu yapmış olup halen inceleme süreci devam etmektedir. Ayrıca birçok uluslararası indekslere başvuru işlemi tamamlanmış olup, bir kısmı tarafından taranmaya başlamış, diğer bir kısmı tarafından da izleme sürecimiz devam etmektedir.

Bu sayımızda alanında yetkin kıymetli hakemlerimizin kanaatleri sonucunda 8 araştırma makalesi ile birlikte 2 Türkçe kitap kritiği de yer almıştır.

Bu sayıdaki ilk makale Necati SÜMER'e aittir. Yazarın "Dinsel ve Sanatsal Bir Değer Olarak Azize Agatha" adlı makalesi, Hristiyanlık tarihinde inancı uğruna canını veren bir kişi olarak hatırı sayılı bir yeri olan Azize Agatha'yı var olan literatür çerçevesinde konu edinmektedir. Onun bu uğurda yaşadığı zulümler ve bunlara karşı gösterdiği sabır ve metanet sembol bir kişi olmasını sağlamıştır.

İkinci makale Necmeddin ŞEKER ve Ali TURĞAY'a Aittir. Yazarların "Hadislerde Rü'yetullah Meselesi" adlı makalelerinde Kelam alanında da tartışmalara konu olan Rü'yetullah (Allah'ın görülmesi) meselesini ele alıp incelemişler ve bu kavramın hadis literatüründeki yerini tespit etmeye çalışmıştır.

Dergimizin üçüncü makalesi Yakup GÖÇEMEN'dir. Yazar "Şehir Şiirleri Bağlamında Arap Edebiyatında Antakya" adlı makalesinde İslâmî dönemde el-Buhturî, İbn Hayyûs, el-Ma'arrî, İbnu'l-Kayserânî, et-Tarsûsî, el-Bur'î ve Nizâr Kabbânî gibi şairlerin, Antakya'ya dair tasavvurlarını yansıttıkları methiye, hiciv, mersiye ve tasvir şiirlerini değerlendirmiştir.

Dördüncü olarak Mehmet FANSA "Kimim Ben? Göçmen, Sığınmacı, Mülteci, Yabancı, Vatansız ve Geçici Koruma: Türkiye'deki Suriyeliler" adlı makalesinde Suriye göçü sonrasında Türkiye'de yapılan yasal düzenlemelerin yanı sıra Türkiye'deki Suriyelilerin kimlik statülerini betimlemiş ve göç literatüründeki terim karmaşasının önüne geçerek göç terminolojisine katkıda bulunmaya çalışmıştır.

Beşinci makale Muhammed Ali MUHAMMEDİ'ye ait "Necip Mahfuz'un Sufiliği ve Midak Sokağı'ndaki Sufi İmgeleri" adlı makaledir. Bu çalışmada yazar Necip Mahfuz'un dini yönü ve sufiliği üzerinde durmuş ve romanı olan Midak Sokağı'ndaki sufi imgeleri irdelemiştir.

Bu sayımızın altıncı makalesi Mustafa SAQIB'a aittir. Yazar "İstanbul & Herat: A Comparison Study of Blue Mosque & the Great Mosque of Herat (İstanbul ve Herat: Sultanahmet Camii ve Herat Ulu Camii'nin Bir Karşılaştırmalı Değerlendirmesi)" adlı çalışmasında Herat ve İstanbul şehirlerini tarihî karakterleri ve kültürel değerleri açısından iki İslam kenti ve iki cami incelenmiştir.

Yedinci olarak "Göç Araştırmaları Lisansüstü Program Öğrencilerinin Suriyeli Göçmenlere Yönelik Tutumu (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği)" adlı alan

araştırması yaptığı çalışmasında Ebru SÜMER, Göç Araştırmaları Anabilim Dalı lisansüstü program öğrencilerinin Türkiye’de geçici koruma statüsünde yaşayan Suriyeli göçmenlere yönelik tutumlarını tespit etmeye çalışmıştır.

Sekizinci ve son araştırma makalemiz “The Relationship between Art and Religion: Turkish-Islamic Artworks (Sanat ve Din İlişkisi: Türk-İslam Sanatları)” adlı çalışma ile Aysu Nur KARAKOZAK’a aittir. Yazar bu makalesinde sanat ile kültür ve din arasındaki ilişkiyi Türk-İslam sanat eserleri örneğinden hareketle incelemiştir. Ayrıca yazar sekülerleşme sürecine bağlı olarak sanat ve din ilişkisinde meydana gelen farklılaşmaya dikkat çekmiştir.

Sayımızda yer alan ilk kitap kritiği Seval AKARSU adlı yazara aittir. Yazar bu çalışmasında editörlüğünü M. Ali KİRMAN ve Volkan ERTİT’in yapmış olduğu ve son derece güncel bir konunun irdelendiği “Sekülerleşme Tartışmaları” adlı kitabın kritiğini yapmıştır. Diğer kitap kritiği ise Anıl BADI’ya aittir. Yazar bu incelemede editörlüğünü Mehmet Ali KİRMAN ve İlbey DÖLEK’in yapmış olduğu ve göç literatüründe genelde ihmal edilen din olgusunun ele alındığı “Göç ve Din: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım” adlı kitabı incelemiştir.

Hazırlamış oldukları kıymetli çalışmalarının yayınlanması konusunda dergimizi tercih eden yazarlarımıza, bu çalışmaları titizlikle inceleyen hakem kurulumuzdaki hocalarımıza ve bu sayımızın yayımlanmasında emeği geçen dergi kurullarımızdaki değerli çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.

Yeni sayımızda buluşmak üzere...

Editör Kurulu Adına

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf OKŞAR

(Baş Editör)

İÇİNDEKİLER/ INDEX

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Necati SÜMER

Dinsel ve Sanatsal Bir Değer Olarak Azize Agatha/

Sainte Agatha as a Religious and Artistic Value.....219

Necmeddin ŞEKER, Ali TURĞAY

Hadislerde Rü'yetullah Meselesi /

The Issue of Ru'yetullah in Hadiths.....237

Yakup GÖÇEMEN

Şehir Şiirleri Bağlamında Arap Edebiyatında Antakya /

Antioch in Arabic Literature in the Context of City Poems.....263

Mehmet FANSA

Kimim Ben? Göçmen, Sığınmacı, Mülteci, Yabancı, Vatansız ve Geçici Koruma:
Türkiye'deki Suriyeliler /

Who Am I? Migrant, Asylum Seeker, Refugee, Foreigner, Stateless and

Temporary Protection: Syrians in Turkey289

Muhammed Ali MUHAMMEDİ

Necip Mahfuz'un Sufiliği ve Midak Sokağı'ndaki Sufi İmgeleri /

Naguib Mahfouz's Sufizm and Sufi Symbols in Midak Street307

Mustafa SAQIB

İstanbul ve Herat: Sultanahmet Camii ve Herat Ulu Camii'nin Bir Karşılaştırmalı
Değerlendirmesi/

Istanbul & Herat: A Comparison Study of Blue Mosque & the Great Mosque of

Herat319

Ebru SÜMER

Göç Araştırmaları Lisansüstü Program Öğrencilerinin Suriyeli Göçmenlere

Yönelik Tutumu (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği)/

Migration Researches Graduate Program Students' Attitudes towards

Syrian Immigrants (Sample of Hatay Mustafa Kemal University).....337

Aysu Nur KARAKOZAK

Sanat ve Din İlişkisi: Türk-İslam Sanatları/

The Relationship between Art and Religion: Turkish-Islamic Artworks361

Kitap Tanıtımı / Book Reviews

Seval AKARSU

Sekülerleşme Tartışmaları377

Anıl BADI

Göç ve Din: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım389

Dinsel ve Sanatsal Bir Değer Olarak Azize Agatha Sainte Agatha as a Religious and Artistic Value

Necati SÜMER

ORCID: 0000-0002-7875-6671

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı, Siirt / Türkiye,
necatisumerr@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 29.09.2021 Düzeltme/Revised: 09.11.2021 Kabul/Accepted: 09.11.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Sümer, N. (2021). Dinsel ve Sanatsal Bir Değer Olarak Azize Agatha. Antakiyat. 4(2), 219-235

Öz

Hristiyanlıkta İsa, önemli bir şahsiyettir. Çünkü o inancı uğruna çarmıhta can vermiştir. Onun gösterdiği fedakârlık, peşinden gelenler tarafından örnek alınır. Erken dönemden başlayarak günümüze kadar birçok Hristiyan, inancı için canını vermeyi kutsal bir eylem olarak görmüştür. Hristiyanlıkta şehitlik kurumu bu açıdan önemlidir. İnancı uğruna canını verenlerden biri de Azize Agatha'dır. Üçüncü yüzyılın sembol şahsiyeti hâline gelen Agatha, bakire ve iffetli bir kadın olarak Hristiyanlar için değerlidir. Azizenin bilhassa önemi, dönemin pagan otoritesine hayır demiş olmasından gelir. Baskı ve işkenceler karşısında inancı sayesinde ayakta kalan Azize, Hristiyanlara göre İsa'nın yolunu takip etmiştir. İsa gibi Agatha'nın da payına şiddet, acı ve ölüm düşmüştür. Münzevi ve sade bir hayatı tercih etmesine rağmen güzelliğinden etkilenen bir zorba pagan yöneticinin zulmüne uğramıştır. Yirmi yıllık yaşamı acıyla noktalanmıştır. Göğüsleri kesilip ateşler içine atılsa da Agatha inancından vazgeçmemiştir. Azizenin hayat öyküsünü, sanata yansımaları ve Hristiyanlık tarihindeki yerini anlamak, bu çalışmanın temel gayesini teşkil etmiştir. Bu çerçevede hakkında çok az bilgi bulunan fakat Hristiyanlık tarihinde hatırı sayılı bir yeri olan Azize Agatha, var olan literatür çerçevesinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, İnanç, Sanat, Hristiyanlık, Azize Agatha

GİRİŞ

Hristiyanlık tarihinde bazı isimler diğerlerine göre daha çok ön plana çıkar. Bu bağlamda Hz. İsa ve Pavlus Hristiyanlığın merkezinde olan isimlerdir. Havariler ve Kilise Babaları bu iki şahsiyetten sonra gelir. Bunların yanına Hristiyan aziz ve azizeleri koymak gerekir. Hristiyanlık tarihinde aziz ve azize mertebesine yükselmiş olanlar arasında inancı uğruna şehit olan bulunmaktadır. Bu kişiler Hristiyan inanç sisteminin bağlıları açısından önemli yer tutar. Öyle ki bunların hatırası, kilise duvarlarında resim veya fresk olarak yaşatılır.

Hristiyanlık için değerli olan bu şahsiyetler sadece görsellerde değil ritüellerde, törenlerde ve dualarda da kendine yer bulur.

Hristiyanlık tarihine adını yazdıran birçok aziz ve azize vardır. Bunlardan bir tanesi de yirmi yıllık bir ömür yaşayan Azize Agatha'dır. Söz konusu azizeyle ilgili oldukça sınırlı bir literatür vardır. Var olan bilgiler daha çok kilise ansiklopedileri, sözlük ve çeşitli kitapçıklar biçimindedir. Dolayısıyla bu çalışmada, Hristiyan teolojide kutsal metinler ve tarihsel kaynaklar ölçüsünde Azize Agatha'nın hayat öyküsü, Hristiyanlıktaki yeri ve sanata yansımaları betimletici bir yöntemle ele alınacaktır.

1. Hayatı

Azize Agatha, MS 231 yılında bugün İtalya'nın güneybatısındaki Sicilya özerk bölgesinde bulunan Katanya'da dünyaya gelmiştir. Kendisine verilen Agatha ismi, Yunanca kökenli bir kelime olup iyi ve erdemli anlamına gelir. O, dönemin asalet ve zenginlik bakımından meşhur olan bir ailesine mensuptur. Sicilya'nın Agatha'sı unvanıyla bilinen azize, güzelliğiyle herkesin dilindedir. Erken yaşlarda din eğitimi alan Agatha, sözü edilen yoğun Hristiyanlık formasyonu sayesinde kendini inancına adanmıştır. Edindiği katı Katolik eğitimiyle Meryem'in annesi Hanna ve İsa'nın annesi Meryem gibi kendini inancına vakfetmiştir. Gayesi Hristiyanlığı geniş kitlelere yaymak ve yaşatmaktır.¹

Erken yaşlarda kilisenin hizmetine giren Agatha, dünyevi yaşayıştan kendini soyutladı. Güzel olmasına rağmen evliliği istemedi. Ömrünün sonuna kadar bekâr kalmayı tercih etmesinin sebebi, Hz. Meryem ve annesi Hanna'nın yaptığı gibi kendini inancına adanmasıdır. Azize Agatha, atalarının dinsel geleneğini sürdürmek amacıyla bekârlığı gönüllü kutsal bir eylem olarak kabul etti. Zaten Hristiyanlık tarihinde bekâr azizeler geleneği özellikle erken dönemlerde oldukça yaygındır. Birçok kadın, gözlerden uzakta manastırlarda bekâr yaşamayı yaşam biçimi olarak seçmiştir. Bu bağlamda Azize Agatha hem dinsel hem de kurumsal bir geleneğin takipçisidir.²

Azize Agatha'nın hayatı, Roma İmparatoru Decius (MS 249-251) dönemine denk gelir. O dönemde Decius'un Hristiyanlara karşı ciddi baskısı vardır.³ Agatha da baskı ve şiddetten payını almıştır. Söz konusu dönemde Agatha, birkaç arkadaşıyla birlikte Sicilya'dan kaçarak Malta'ya geçti. Malta adasında Rabat adı verilen bir yerde oyulmuş kaya mezarlığında günlerini geçiren azize burada inziva hayatı yaşadı. Zamanını tefekkür ve dua ile geçiren Agatha, zaman zaman insanlar arasına karışarak özellikle çocuklara Hristiyanlığı öğretti. Bir müddet burada yaşadıkten sonra tekrar Sicilya'ya döndü.⁴

¹ John J. Delaney, *Dictionary of Saints* (New York: Doubleday & Company, 1980), 30.

² Margaret E. Tabor, *The Saints in Art* (New York: Dutton and Company, 1913), 2.

³ Roger Back, "The Religious Market of the Roman Empire", içinde *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity* (Wilfrid Laurier University Press, 2006), 249.

⁴ "St Agatha", erişim 19 Nisan 2021, <https://www.roman-catholic-saints.com/st-agatha.html>.

Sicilya’da insanlardan uzak bir hayatı tercih eden Agatha, kendini Tanrı’ya adanmıştır. Dünyevi hayattan uzaklaşmak onun açısından gönüllülüğe dayalı bir yaşam biçimidir. Erken dönem Hristiyan kültürüne göre kendini inancına adayan kadınların erkeklere yaklaşması utanç verici bir davranış biçimiydi. Nitekim Agatha, erkeklerden uzaklaşmayı başarmış fakat erkeklerin ona yaklaşmasına engel olamamıştır. Güzelliği etrafındaki insanların ilgisini üzerine çektiği için kendisini erkeklerin bakışından kurtaramadı. Uzağındaki bakışlar zamanla ona daha fazla yaklaştı ve bir süre sonra ona zarar vermeye başladı. Dönemin iktidarında önemli bir konuma sahip olan Quintianus, Azize Agatha’ya tutuldu. Bu tutku zamanla saplantıya dönüştü. Quintianus, makamının verdiği nüfuzu ve yetkileri kullanarak azizeyi elde etmek istedi. Agatha’yı bakirelik ve kiliseye adanmışlık yemininden vazgeçirmekte ısrarlıydı. Bu yönde birçok girişimde bulundu. Fakat Agatha isteklerine olumsuz cevap verdi, konumunu ve nüfuzunu önemsemeyip Quintianus’un teklifini reddetti.⁵

Azize Agatha’nın amacı kendini inancına adamaktı. Fakat Quintianus onun adanmışlığını anlamak istemedi. Azize hakkında olumsuz tezviratlar yapmaya başladı. Elde edemeyeceğini anlayınca hakkında dedikodular çıkardı. Azizeyi imparator Decius’a şikâyet etti. Azize Agatha’nın Hristiyan olduğu ve paganlara zulüm ettiği yönünde iftiralarda bulundu. İmparator Decius ona inandı. Çünkü o da Hristiyanlık karşıtı bir pagandı. Döneminde Hristiyanların baskı ve zulüm altında yaşadığı İmparator, yönetiminde bulunan Quintianus’un sözüyle hareket ederek azizeyi yargıç önüne çıkarttı. Onu mahkûm etti. Azize Agatha hapiste baskı ve işkence görmeye başladı. Bakireliğini korumak ve Tanrı’ya sadakatini göstermek için kendisine yapılan zulümlere tahammül etti. Adeta erken dönem Hristiyanlığın sabır taşına dönüşen Agatha, işkence altında Tanrı’ya dua etti. Bir duasında durumunu şu sözlerle dile getirmiştir:

“Her şeyin tanrısı İsa Mesih! Kalbimin içindekileri ve ne istediğimi biliyorsun. Çünkü her şeye hâkim ve sahibsin. Ben senin kaybolan kuzularından biriyim. Beni şeytanın insafına terk etme. Bana sahip çık ve şeytanı yenme gücü ver.”⁶

Gözyaşı ve acılar içinde işkencelere maruz kalan Agatha yine de inandığı ve savunduğu hayat anlayışından taviz vermedi. Onun inatçı ve dirençli tavrı, Quintianus’u daha çok öfkelenirdi. Agatha’yı geneleve hapsettirdi. Bir ay burada kalan Agatha, inancından vazgeçmedi. Quintianus, Agatha’nın aynı tavrını sürdürdüğünü görünce onu tekrar hapisaneye attırdı. Fakat ne yaparsa yapsın, Agatha her seferinde daha dirençli oluyordu. Sabretme gücü, inancına bağlılık ve adanmışlığı paganları çileden çıkarıyordu. Quintianus onun inancına yönelik tutkusuna bir türlü anlam veremedi. Bir kadının inancına bu denli bağlı kalmasını anlamıyordu. Pagan kültürü içinde yetişen Quintianus, Hristiyanlık inancına sadık kalan Agatha’nın uğraşlarını küçümseyip çabalarını beyhude olarak gördü.⁷

⁵ Anna Jameson, *The Writings on Art*, c. 2 (New York: Houghton Mifflin and Company, 1892), 594-95.

⁶ Catholic Online, “St. Agatha - Saints & Angels”, Catholic Online, erişim 18 Nisan 2021, https://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=14.

⁷ *The Writings on Art*, 2:596.

Quintianus açısından azizenin yaptığı tutsaklıktır. Fakat aynı davranış, Agatha açısından özgürlük olarak değerlendirilmekteydi. O, İsa Mesih'e bağlanmayı kendisini yücelten bir eylem olarak görüyordu. Nitekim pagan kültürüyle Hristiyanlığın karşılaşmasının ortaya çıkardığı detaylardan biri insanların inançlarına olan adanmışlık motivasyonudur. Paganlar, inançları uğruna şehit olan Hristiyanları anlamakta güçlük çektiler. Hristiyanlığın özellikle öte dünyaya önem veren anlayışı dünyevi hayatı benimseyen paganlar için uzak bir amaç olarak görünmekteydi. Hristiyanlığın Hz. İsa'nın gökte krallık kurduğunu söyleyip insanları öte taraftaki umuda yönlendirmesi yaklaşımı, birçok Hristiyan aziz ve azizenin inancı uğruna canını vermesinin temel etkisi olmuştur. Dolayısıyla sözü edilen itki paganlar için anlaşılması zor bir fotoğraf olmuştur. Paganların Agatha'ya uyguladıkları baskının altında da söz konusu bakış açısı yatmaktadır.⁸

Agatha'nın hapisane yerine genelevde tutulması onun açısından işkenceden kurtulmak için daha katlanır bir ceza olmuştur. Fakat Quintianus, onu tekrar hapse attı ve şiddet sürecini sürdürdü. Agatha'ya türlü işkenceler yapıldı. Kırbaçlama, demir kancalarla vücuduna zarar verme, meşale ateşiyle bedenini yakma bunlardan sadece bazılarıdır. Farklı zamanlarda çeşitli yöntemlerle yapılan işkenceler Agatha'yı yolundan döndürmedi. Aksine onu inancına daha fazla bağladı. Azizenin işkence altındaki sakin ve metanetli tavrı, paganları iyice öfkeliyordu. Bu durum, Agatha için daha çok şiddet görmek demektir. Görevliler zaman zaman işkenceye ara verdiler. İstirahat zamanlarında Agatha'nın vücudundaki yaraların hızla iyileştiğini fark ettiler. Paganlar bu duruma anlam veremezken, Hristiyanlar hızla iyileşmesini Tanrı'nın yardımı olarak yorumladılar. Böylesi olağanüstü hâllerin artması, Tanrı'nın Agatha'ya şefkatli ellerini uzatması olarak ifade edildi. Hapishanede kendisine yemek verilmediği hâlde tok kalması ve bedenindeki yaraların çabuk iyileşmesi azize için de umut oldu. Böylesi durumlar, ona inancı uğruna dayanma gücü verdi. Tanrı'nın koruyucu bir hekim gibi sürekli Agatha'ya yardım etmesi, Hristiyanlar tarafından azizenin bedensel ve ruhsal olarak arınması biçiminde değerlendirildi.⁹

Agatha, Quintianus'un sert işkencelerine rağmen ayakta kalmayı başarınca bu kez farklı bir yolla cezalandırıldı. O da azizenin göğüslerinin kesilmesidir. Azize, direğe baş aşağı bağlanıp göğüsleri bir çift kaska ile burularak yırtıldı. Agatha dayanılmaz acılar çekti. Hristiyan dinsel geleneğine göre bu olay üzerine Agatha rüyasında Aziz Petrus'u gördü. Petrus, azizenin acılarına son vermek için bir şifacı olarak ona rüyasında göründü. İsa Mesih'in merhametini temsil eden rüyadaki bu görünüm, azizenin acılarını hafifletti. Nitekim kısa bir süre sonra Agatha'nın yaraları mucizevi bir şekilde iyileşti. Hristiyanlar açısından rüyadaki bu görünüm, Tanrı inancı uğruna kendini feda eden azizeye ilahi yardımınıdır. Ertesi gün azizenin göğsünün iyileştiğini gören pagan askerler durumu hemen Quintianus'a haber verdiler. O da işkenceden kısa süre sonra azizenin yaralarının iyileşmesine ve onun hâlâ sapasağlam kalmasına şaşırıyordu. Mucizevi bir şekilde iyileşmesini kabullenmedi. Bu durum karşısında çılgına dönen Quintianus, Agatha'nın çıırçıplak bırakılması emrini verdi. Büyük bir ateş yaktırdı.

⁸ "St Agatha".

⁹ *The Writings on Art*, 2:597.

Kömürlerle alevlendirilen ateşin içine demirler ve cam parçaları koydurttu. Artık ilahi yardımdan sonra Agatha'yı daha büyük bir felaket beklemekteydi.¹⁰ Askerler, Agatha'yı kızgın ateşin üzerinde tuttu. Vücudunun her tarafı yanana kadar bu şekilde bırakıldı. Azize acılar içinde kıvrandı. Hristiyan dinsel geleneğine göre bu ağır işkence esnasında bir deprem meydana gelmiştir. Bütün Katanya sarsılarak Azize Agatha'nın acıları dile geldi. Fakat diğer taraftan azize bu şiddetli acıya dayanamadı. Canını alması için yüksek sesle ve inleyerek Tanrı'ya şu duayı etti:

“Ey Tanrım! Beni doğduğum andan bugüne kadar korudun. İffetli ve saf kalmama yardımcı oldun. Baskılar karşısında bana dayanma gücü verdin. İşkencecilerin demirine, zincirine ve ateşine katlanma gücü bahşettin. Dünya sevgisi yerine kendi sevgini verdin. Acılara sabretme gücü veren Tanrım, şimdi ruhumu al. Dünyayı terk edip merhametine ulaşmamı sağla.”¹¹

Bu yakarıştan sonra Agatha, ruhunu teslim etti. Hristiyanlara göre MS 251 yılında uğradığı işkenceler neticesinde şehit oldu. İnancı uğruna şehit olan aziz ve azizeler arasına giren Agatha, Hristiyanlar için dinsel bir değer olarak geçmişten bugüne her zaman önemini korudu. 20 yıllık acılarla dolu yaşam öyküsüyle Hristiyanlar için rol model bir dindar veya şehit kadın portresi oldu. Bugün mezarı, Katanya'da *Badia di Sant'Agata*'dadır.¹²

2. Hristiyan Kültüründeki Yeri

Azize Agatha'nın şehitliğinin Hristiyan kültüründeki yerini ortaya koymadan önce genel olarak Hristiyan kültüründeki şehitliğe değinmek gerekir. Öncelikle Hristiyanlıkta inancı uğruna canını veren kişi için şehit anlamına gelen *martyr*, şehitlik içinse *martyrdom* kavramı kullanılır. Şehitlik, Hristiyanlıkta İncil'in şahitliğinde inancı uğruna acı çekerek hayatını feda edenlerin yaptığı eylemi ifade eder. Hristiyanlar, erken dönem tarihlerinin acı, işkence ve zulümlere sabırla tahammül eden şehitlerle dolu olduğuna inanırlar.¹³ Bu çerçevede onlar için dinleri uğruna kendini feda etme, İsa'nın kendini kurban etmesine benzer. Her Hristiyan, dünyayı ve insanlığı kurtarmak için İsa gibi kendini adamak ister. Bu adayış, gerçek anlamda Hristiyanlık için canını verme şeklinde olduğu gibi sembolik anlamda sevgi aracılığıyla yapılabilir.¹⁴

Hristiyanlığa göre İsa sevgiyi düşünmüş, sevgiden çıkmış ve sevgisini göstererek kendini adamıştır. O, sadece Hristiyanlar için değil tüm insanlık için çarmıhta can vermiştir.¹⁵ Tarihsel geçmişe bakıldığında Hristiyanlıkta şehit olma kültürünün ilk olarak onun Roma İmparatorluğu'nda yayılmasıyla başlar. Romalı paganlar, Hristiyanlara baskı ve şiddet uygulamış ve onların birçoğunu öldürmüştür. Baskılara boyun eğmeyen Hristiyanlar dinleri

¹⁰ 2: 598.

¹¹ “St. Agatha, Virgin and Mother - Information on the Saint of the Day-Vatican News”, erişim 18 Nisan 2021

¹² *Dictionary of Saints*, 30.

¹³ Walter Farquhar Hook, *Church Dictionary*, (London: Yale University Library, 1867), 478.

¹⁴ Arnold Angenent, *Sacrifice, Gifts and Prayers in Latin Christianity*, , Ed. Tomas F.X. Noble; Julia M.H. Smith, (New York: Cambridge University Press, 2008), 3/54.

¹⁵ J.C. O'Neill, *Did Jesus Teach that this Death Would be Vicarious as well as Typically? Suffering and Martyrdom in the New Testament*, (New York: Cambridge University Press, 2008), 9.

için canlarını feda etmiştir. Onların ölüme karşı cesur yaklaşımları diğer Hristiyanları etkilemiştir. Böylece ilk dönem Hristiyanları arasında inançları uğruna şehit olma geleneği ortaya çıkmıştır. Bundan sonra Hristiyanlar, İsa'nın kendini insanlık için feda ettiği gibi onlar da şehit olmak suretiyle baskıları kabul etmediklerini göstermişlerdir.¹⁶

Kilise Babaları, zor durumlar altında canını veren şehitlerin önemini ifade etmek için onları *İkinci İsa* olarak ifade etmiştir. Çünkü Hristiyanlığa göre ölüm, bedeni değil ruhu etkileyen bir eylemdir. Bu yüzden Kilise Babaları şehit olmayı ölümün ve bedenine üzerine çıkmak ve İsa'nın çarmıhta ölümünü tekrarlamak olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre Roma'daki pagan tanrılara ibadet etmeyi reddettikleri için ölümle cezalandırılan ilk Hristiyan şehitlerinin başında Havari Petrus ve Pavlus gelir.¹⁷

Şehitlik kapsamında Tertullian, inananların zulümden kaçmaya kalkışmalarını doğru bulmadığını ifade etmiş, Hristiyanları şehitlik konusunda cesaretlendirmek için onların öte dünyada ödüllendirileceklerini söylemiştir. Ona göre Hristiyan kanı akıtan hiçbir şehir cezadan kurtulamayacak ve şehitler cennetin kapısına geldiğinde düşmanlarının cehennemden yükselen çığlıklarını işitecektir. Aziz Tertullian konuşmalarıyla erken dönemde şehitliğin ateşli savunucularından biri olmuştur. Kilise, onun ve diğer din adamlarının söylediklerini resmi kayıtlara almıştır. Nitekim bu dönemden itibaren şehitler ölüm yıl dönümlerinde kiliselerde anılmaya başlanmış ve onların geride kalan eşyalarına saygı duyulmuştur.¹⁸

İkinci yüzyılın başlarında Antakya Kilisesi Episkoposu Antakyalı Aziz İgnatyus, şehitlik hakkında hararetli yazılar yazmıştır. İgnatyus, Romalı işkencecilerin elinde acı ve umutsuzluk içinde şehit olan Hristiyanları anlatmıştır. Bu dönemde Suriye'de şehit olan piskoposların durumunu görmüş ve bunları kaleme almıştır.¹⁹ İgnatyus, amfi tiyatrodaki Romalı askerler tarafından yakalandığında şehitliğin onurundan mahrum kalmamak için bedeninin vahşi hayvanların önüne atılıp parçalanmasını istemiştir. Birçok Hristiyan zor durumda kaldığında İgnatyus gibi kendini vahşi hayvanlara parçalamış, birçoğu da kendini alevlerin içine atarak kül olmuştur. Hristiyanlar için baskı ve şiddet döneminde düşmanların eline düşmektense şehit olmak soylu bir davranış biçimi olarak kabul edilmiştir.²⁰

Kilise Babalarının şehitliği savunmaları Hristiyanları yüreklendirmiş ve ilk dönemde birçok farklı bölgede Hristiyanlar kendilerini öldürmekten sakınmamıştır. Romalı tarihçi Tacitus (MS 56-117) yazılarında 64 Hristiyan'ın dinlerini Romalılara itiraf ettikleri için zulme maruz kaldıklarını ve onların işkencelerden kurtulmak için çare olarak kendilerini diri diri

¹⁶ Stephen T. Brown-Khaled Anatolios, *World Religions, Catholicism, Orthodox Christianity*, (New York: Chelsea House, 2009), 3/45.

¹⁷ Salime L. Gürkan, "Şehid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 38/431.

¹⁸ Alfred Alvarez, *İntihar Kan Dökücü Tanrı*, çev. Z. Ç. Sarıkaya, (Ankara: Öteki Yayınları, 1994), 65.

¹⁹ Jan Willem Van Henten-Friedrich Avemasie, *Martrydom and Noble Death*, (New York: Routledge, 2005), 89.

²⁰ James J. O'dea M.D., *Suicide, Studies on Its Philosophy, Causes and Prevention*, (New York: G. P. Putnam's Sons Press, 1882), 70.

ateşe attıklarını anlatmıştır.²¹ Hristiyanlar arasında kendini dini uğruna adama ikinci yüzyıl boyunca devam etmiştir. Bu dönemde Aziz Polikarp'ın şehitliği, Hristiyanlar arasında meşhur olan bir kendini adayış öyküsüdür. Kaynaklara göre Aziz Polikarp, her yerde İsa'nın öğretilerini yayınca Roma yönetimi yakalanması için peşine asker gönderir. Bir süre sonra askerler onu yakalar ve Romalı yöneticilere teslim eder. Putperest Roma yönetimi, ondan Hristiyanlık dininden vazgeçmesini ister fakat Polikarp bunu reddeder. O, inancından vazgeçmektense şiddetli bir cezayla öldürülmeyi kabul eder. Bunun üzerine putperestler Polikarp'ı diri diri ateşe atar. Polikarp 86 yaşında inancı için şehit olur.²²

Hristiyanlar arasında şehitlik konusunda erkekler gibi kadınlar da dikkat çekmiştir. MS 177 yılında Roma yönetimine bağlı Lyon şehrinde Blandina adlı Hristiyan kadın köle, dini uğruna putperestler tarafından şehit edilmiştir.²³ Şehitlerin öldürülebileceğini fakat onların ruhunun asla zarar görmeyeceğini söyleyen Kilise Babası Aziz Cyprian, MS 200'de Roma İmparatoru Septimius Severus döneminde genç yaşlarında arenada ölen Vibia Perpetua ve Felicitas adlı kadınların şehitliğini anlatmıştır. Cyprian, genç gladyatörün ellerini Azize Vibia Perpetua'nın boğazına sarışını ve bu durum karşısında azizenin köle olmaksızın kendini ölümün kollarına bırakışını ateşli bir şekilde ifade etmiştir.²⁴

Erken dönem Hristiyanlık tarihinde inancı uğruna şehit olan kadınlardan bir diğeri de bu çalışmanın öznesi olan Azize Agatha'dır. Onun İsa'nın çarmıha gerilme sürecine benzer bir deneyim yaşaması Hristiyanlar için anlamlıdır. Hristiyanlara göre İsa çarmıhta can vererek insanlık için kendini feda etmiştir.²⁵ Aynı şekilde Agatha da işkenceye maruz kalarak ve ateşin içinde yanarak Hristiyanlar için cesur ve sabırlı bir rol model olmuştur. Çünkü oda İsa gibi kendini kurban etmiştir.²⁶ Bahsedilen eylemle dönemin Hristiyanlarının ayakta kalmasına ve inancının yayılmasına öncülük etmiştir. Hristiyanlar açısından Agatha'nın paganlara direnişi, onun şehitlik mertebesine ulaşmasını sağlamıştır. Çünkü şehitlik, Hristiyanlar için kutsal bir ölümdür. Hristiyanlıkta kutsal metninin şahitliğinde inancı için canını vermek, öte dünyada karşılığı cennet olan kıymetli bir ölümdür.²⁷

Agatha'yı Hristiyanlık tarihinde önemli kılan husus, onun paganlara karşı dik durması ve şehitlik anlayışına uygun bir yaşam biçimi seçmesidir. Hristiyanlık Roma'da yayılmaya başlayınca Romalı yöneticilerin emriyle paganlar Hristiyanlara baskı ve şiddet uygulamışlardır. Bazı Hristiyanlar pagan şiddetinden kaçmak için onlara boyun eğerken bazıları da direnerek canlarını vermişlerdir. Agatha'da da bunlardan biridir.²⁸

²¹ Henten-Avemasie, *Martrydom and Noble Death*, 89

²² Henten-Avemasie, *Martrydom and Noble Death*, 95-96.

²³ Hans Küng, *Woman in Christianity*, trans. John Bowden, (New York: Continuum Press, 2005), 19.

²⁴ James J. O'dea M.D., *Suicide, Studies on Its Philosophy, Causes and Prevention*, 70.

²⁵ *Kitabı Mukaddes*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003). Yuhanna 3/15-16.

²⁶ Arnold Angenent, "Sacrifice, Gifts and Prayers in Latin Christianity", *The Cambridge History of Christianity, Early Mediavala Christianities*, 54.

²⁷ Walter Farquhar Hook, *Church Dictionary*, 478.

²⁸ Stephen Brown-Kahled Anatolios, *World Religions, Catholicism, Orthodox Christianiy*, 45.

Agatha, bakire bir rahibe olarak paganlara karşı dinsel kimliğini ortaya koymaktan çekinmemiştir. Hristiyan olmakla suçlandığında dönemin baskıcı otoritesine rağmen kimliğinden vazgeçmemiştir. Paganlar ona kökeniyle ilgili soru sorduklarında o, seçkin bir aileden geldiğini ve akrabalarının karşı çıkmasına rağmen Hristiyanlığı tercih ettiğini söylemiştir. Agatha zengin ve refah bir hayatı elinin tersiyle iterek Hristiyanlığı tercih etmiştir. Fakat paganlar onun Hristiyanlık için köle gibi yaşamasını yadırgamıştır. Bir din uğruna konforundan vazgeçip sefalet içinde yaşamak paganlara garip gelse de Agatha, erdemli bir davranış yaptığını, kendini İsa Mesih'e adamaktan gurur duyduğunu dile getirmiştir. O, İsa Mesih'in hizmetçisi olduğunu, dışarıdan köle gibi görünse de böylesi bir yaşamın kendisini özgürleştirdiğini ifade etmiştir.²⁹

Agatha, inançla ilgili seçimini bilinçli yaptığı için kendinden emindir. Fakirlik veya başka bir mecburiyet nedeniyle değil, gönüllü olarak Hristiyanlığın bağlısı olmuştur. Paganlar, inancını terk etmesi için onu baskı ve işkence ile tehdit ettiklerinde Agatha söz konusu katı tavırları önemsememiştir. Decius yönetimi, Hristiyan kalmakta ısrar eden azizeyi vahşi hayvanlarla korkutmuş fakat Agatha, "Beni korkuttuğunuz vahşi hayvanlar İsa Mesih'in adıyla evcilleşir, bana zararları dokunmaz." demiştir. Paganlar yine ateşle ve başka sert yöntemlerle onu korkutmuş fakat o, böylesi tehditlerin kendisini daha dirençli kıldığını ifade etmiştir. Nitekim hapishaneye atıldığında orasını bir istirahat yeri olarak görmüştür. Aç ve susuz bırakılmasına rağmen hapishanede inancına sadık kalmış ve Tanrı'ya dua etmekten vazgeçmemiştir. Bu dirençli tavırlar inancını yaymaya çalışan Hristiyanları o dönemde yüreklendirmiştir. Bugün de Agatha Hristiyanlar için inancına sadık bir rol model olarak ön plana çıkmaktadır.³⁰

Öte taraftan Agatha, dönemin diğer Hristiyan rahibeleri gibi inancı için şehit olmaya hazırdı. Bu çerçevede yargıcın karşısına çıkarıldığı zaman, "Cellat beni parçalamazsa ben şehitlerle birlikte cennete gidemem." cevabını vermiştir. Agatha'nın Hristiyanlıktaki şehitlik anlayışına önem verdiği onun bu yaklaşımından anlaşılmaktadır. İşkencelerin onu korkutmamasının veya yıldırımamasının temel nedenlerden biri, Agatha'nın özellikle öte dünyaya önem vermesidir. Kendini Hristiyanlığa adayan bir azize olarak dünyanın nimetleri ve gazapları onun açısından önemsizdir. Agatha, baskıları ve işkenceleri kendisini cennete götüren araçlar olarak nitelendirmiştir. Göğüsleri kıskaçla yırtılmaya çalışıldığında bunu yapanların da annelerinin kendilerini emzirdiğini hatırlatmış, iffetine ve inancına sadık kalma pahasına her türlü acıya dayanacağını dile getirmiştir.³¹

Hristiyanlık tarihi boyunca Azize Agatha'nın şehitliği o kadar önemsendir ki ölümünün ardından bile etkisi devam eder. Azizenin inancı uğruna şehitliği etrafında hatırı sayılı bir mucize ve övgü kültürü oluşur. Nitekim Hristiyanlara göre ölümünden bir yıl sonra Etna Dağı'nda büyük bir volkanik patlama olur. Dağlardan şehre, ateşten bir nehirde akar gibi taşlar ve topraklar sürüklenir. Azizenin koruyuculuğuna inanan halk hemen mezarına koşarak

²⁹ Catholic Online, "St. Agatha - Saints & Angels", Catholic Online, erişim 19 Nisan 2021.

³⁰ Online, "St. Agatha - Saints & Angels".

³¹ "St. Agatha, Virgin and Mother".

duada bulunur. Hatta mezarından bir parça toprağın lavların önüne bırakıldığı, böylece toprak ve taşların durduğu söylenir. Agatha'nın şehitliği böylece sonrakiler için önemli bir dinsel motivasyon kaynağı olur. O, Hristiyanların başlarına felaket geldiğinde kendisine dua ettiği kutsal bir figür hâline gelir. Koruyucu, iyileştirici ve şifacı yönü olan sembolik bir reçete olarak birçok Hristiyan tarafından önemsenir.³²

Azize Agatha, aynı zamanda inancını yaymaya çalışan kadınlar için de örnek bir modeldir. Hristiyan kadınlar, fiziksel veya psikolojik bir saldırıya maruz kaldıklarında onu anmayı unutmazlar. Hristiyan dinsel geleneğinde kurtarıcı kutsal bir figür olarak ondan şefaahat dilenir. Kadınlar başlarına gelen zorluklarda Azize Agatha'yı anarak şöyle bir duada bulunurlar:

“Azize Agatha! Siz, imanınız ve iffetiniz nedeniyle cinsel tacizlere uğradınız. Bu acıları yaşayan biri olarak cinsel saldırılara uğrayan kadınların iyileşmesine yardım edin. Tehlikede olan kadınları koruyun. Âmin.”³³

Agatha'nın tavrı, yaşadığı dönemde paganların baskısı altında kalan birçok Hristiyan'a direnme gücü vermiştir. Baskılar ve işkenceler karşısında azizenin şehitliği onlar için sabır ve metanet kaynağı olmuştur. Bu durum sadece dönemin Hristiyanları için değil, daha sonrakiler için de esin kaynağı olur. Böylece Agatha, tecavüze uğrayan kadınların, hastalara yardımcı olan hemşirelerin, meme kanseri hastaların sembolü hâline gelir. Koruyucu azize olarak anısına her yıl 5 Şubat'ta çeşitli festival ve törenler düzenlenir. Bakire bir şehit olarak ayinlerde isminden söz edilir.³⁴

Agatha'nın Hristiyanlar için şehit oluşu dünyanın farklı yerlerinde yaşayan diğer bağlular için de önemli bir motivasyon kaynağıdır. Bu çerçevede farklı ülkelerde yaşamasına rağmen birçok Hristiyan, Azize Agatha için benzer gayelerle törenler düzenler. İnancı için kendini adayışını bir bayram havasında kutlarlar. Birçok ülkede Hristiyanlar 5 Şubat anısına Agatha somunu pişirirler. Somunun üzerine Agatha'nın resmini çizerler. Burada amaç başlarına gelecek bir yangında Agatha'nın kendileri için kurtarıcı bir rol oynamasıdır. Somun hem aile bireyleri için bereketi hem de felaketler karşısından azizenin kendilerini korumasını temsil eder. Yine Hristiyanlar evlerinin kapısına Agatha'nın yaptığı duaları asarak onun kendilerini koruyacağına yönelik temennilerini dile getirirler.³⁵

İspanya'da yaşayan Hristiyanlar, Agatha'nın inancını yayma konusundaki cesaretini ve kararlılığını toprağın doğurganlığıyla ilişkilendirirler. Çiftçiler tarım mahsullerinin bereketlenmesi için Agatha'ya dualar edip şarkılar söylerler. Esasında bu, Hristiyanlık öncesi bir pagan ritüelidir. Birçok dinsel gelenekte olduğu gibi Hristiyanlar da söz konusu ritüeli devam ettirirler. Bu çerçevede Agatha'nın Hristiyanlığa yaptığı katkı gibi çiftçiler de ürünlerini diğer çiftçilerle paylaşarak bereketin artacağına inanırlar. Vermekte cimri davranan genç

³² Pierre Roche, “St. Agatha”, *New Catholic Encyclopedia* (New York, 2003), 173.; *The Saints in Art*, 2. 173

³³ Francis Lasance, *The Catholic Girl's Guide* (New York: Benziger Brothers, 1905), 609.

³⁴ “The Feast of Saint Agatha”, *Sicily Day By Day*, 21 Ocak 2019.

³⁵ “Memorial of St. Agatha, virgin and martyr -February, 2020 - Liturgical Calendar”, erişim 18 Nisan 2021.

çiftçilerin hızlıca yaşlanacağı ve evlerinin bereketinin kalmayacağı ifade edilir. Hasat zamanı Hristiyanlar, Agatha'ya övgüler dizerek topraklarını, hayvanlarını ve mahsullerini koruduğu için ona duada bulunurlar.³⁶

Kimi yerlerde ise Azize Agatha, ateşe karşı koruyucu bir sembol olarak ön plana çıkar. Herhangi bir yangın, deprem veya sel felaketine karşı 5 Şubat Agatha gününde dualar edilir. Ateşte yanarak şehit olan Agatha'nın, Hristiyanlığın diğer müntesiplerini de koruyacağı törenlerde ve festivallerde dualar eşliğinde dile getirilir.³⁷

3. Hristiyan Sanatına Yansıması

Azize Agatha, Hristiyan kültüründe sadece halk inanışlarına konu olmaz. Aynı zamanda tarihin her döneminde çeşitli şekillerde sanat ve mimariye de yansır. Resimleri evlerin duvarını süslerken ikonları mabetlerde kendine yer bulur. Hristiyanlar, azizenin resmini kilise duvarlarına işleyerek onun anısını canlı tutarlar. Azize, Hristiyanlık tarihinin çeşitli dönemlerinde yapılan tablolar ve fresklerde kendine yer bulur. Hristiyan dünyasında başta Roma'da olmak üzere birçok şehirde onun adına bazı kiliseler kurulur. Birçok sanatçı onun tasvirini kendi bakış açısından mabetlerinin duvarlarına, kapılara ya da tablolara yansıtır.³⁸

Hristiyan sanat tarihinde Azize Agatha ile ilgili birçok tasvir yapılmakla birlikte bazıları ön plana çıkar. Bunlardan biri Giovanni Baglione (1566-1643) tarafından yapılan "The Martyrdom Saint Agatha (1756)" adlı yapıttır. İtalyan sanat tarihçisi ve ressam Yunan tanrıları ve Hristiyanlık üzerine birçok resim yapmıştır. Kilise komisyonlarında görev yapan sanatçını Hristiyanlık bağlamında üzerinde durduğu temalar İsa, Meryem, aziz ve azizelerdir. Baglione'nin en çok bilinen bazı yapıtları *Kutsal Aşk ve Saygısız Aşk, Bakirenin Yaşamı, Son Yemek, Aziz Catherine'*dir. Bu çalışma bağlamında yaptığı eser ise *Şehit Azize Agatha'*dır.³⁹

Bahsedilen resimde kısaca azizenin sol göğsünün kesilmesi tasvir edilmiştir. Azizenin göğze bakıp Tanrı'ya dua etmesi ve göğsünden kan gelmesi o anda yaşanan acıları göstermesi açısından dramatik bir tablodur. Göğsün kesilmesi sadece acı verme anlamında değil, hayat kaynağının kurutulmasına yönelik sembolik bir imlemedir. Paganlar bu eylemle hem kadının verimliliğine yönelik bir yıkım hem de Hristiyanlığın yayılmasına karşı bir set çekmiş olur. Bu çerçevede kiskacın paganların Hristiyanlığa yönelik öfkelerini sembolize ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Azizenin göğze bakması ise Hristiyan tanrı inancının yansımasıdır. Baba'nın gökte olması ve çarmıha gerilen İsa'nın göğze yükselerek yanına gitmesi Hristiyan inancının bir özelliğidir. Azize bu anlamda göğze bakarak dua ettiğinde tanrıdan kurtuluş ve merhamet beklediğini ifade etmektedir. Tabloda kullanılan araçlara bakıldığında ise dönemin paganlarının Hristiyanlara yönelik şiddet tonunu göstermektedir. Kiskacın korkutuculuğu ve yıkıcılığı bu yöndeki acımazlığın açık örneğidir.

³⁶ "Memorial of St. Agatha, virgin and martyr - February 05, 2020 - Liturgical Calendar".

³⁷ Antonio Tannaja, *The life of St. Alphonsus Maria de Liguori, Bishop of St. Agatha of the Goths and founder of the Congregation of the Holy Redeemer* (London: John Murphy and Company, 1855), 292-94.

³⁸ *The Writings on Art*, 2:594-96.

³⁹ Giovanni Baglione , Erişim 14 Ekim 2021.



Resim 1. *The Martyrdom Saint Agatha*⁴⁰

Başka bir resim de İspanyol ressam Francisco de Zurbarán'a (1599-1664) aittir. O, "Saint Agatha (1633)" adlı çalışmasında tepsi içinde azizenin kendi göğüslerini taşımasını tasvir etmiştir. Ressam, İspanya'da Sevilla Katedrali'nde yaptığı çalışmalarla ünlenmiştir. Onun da resimlerinde üzerinde durduğu temalar Meryem ve Hristiyan azizelerdir. Fakir bir hayat yaşayan ressam yaptığı bu eserlerle geçimini sağlamıştır. En çok ön plana çıkan yapıtları, *Meryem'in Günahsız Gebeliği*, *Aziz Jerome*, *Aziz Boneventura'nın Cenaze Töreni*, *Aziz Ambrogio*, *Aziz Ugo*'dur. Çalışma çerçevesinde üzerinde durduğu eseri ise *Azize Agatha*'dır.⁴¹



Resim 2. *Saint Agatha*⁴²

⁴⁰ "The Martyrdom of St Agatha, by Giovanni Baglione", Gallery Katakombe, erişim 17 Nisan 2021.

⁴¹ Jennifer Speake, *Encyclopedia of The Renaissance and Reformation*, (New York, 2004), 238-240.

⁴² "St Agatha, ZURBARÁN, Francisco de", erişim 17 Nisan 2021.

Ressamın çizdiği bu tabloda azizenin azılı düşmanı pagan Quintianus, onun göğüslerini kesmiştir. Agatha kesik göğüslerini tepside taşıyarak aslında acılarını göğüslediğini ortaya koymaktadır. Hristiyanlar açısından asaleti, onuru ve sabrı temsil eden bir tablodur. Tabloda Azize Agatha bir yandan da Meryem figürüne benzetilerek ona masumiyet atfedilmiştir. Sembolik olarak acılarını taşımayı ifade eden bu tablo, azizenin Hristiyanlık konusundaki ısrarını ve bağlılığını da ortaya koyar. Paganların şiddet yöntemine karşı ayakta kalmayı ve inancını sürdürmeyi imleyen resim, şehitliğin bu dünyanın acılarının üstesinde gelmeyi kolaylaştırdığına da vurgu yapar.

Hristiyan resim sanatında öne çıkan bir diğer Azize Agatha tablosu sanatçı Alessandro Turchi'ye (1578-1649) aittir. "Saint Agatha Attended by Saint Peter and an Angel in Prison (1640-1645)" adlı çalışmasında ressam, Aziz Petrus'un bir meleklerle Azize Agatha'yı iyileştirmesini tasvir eder. İtalya Verona doğumlu olan Turchi, Katedral ve Şapeller için çeşitli freskler ve resimler yapmıştır. Onun Hristiyan resim sanatında çalışma alanı İsa, Meryem ve azizeler olmuştur. En çok bilinen eserleri *İsa ve Günahkâr Kadın*, *Aziz Catherine'i Mistik Evliliği*, *Tutkulu İsa'nın Vizyonu*, *Goliath ile David'dir*. Ressam Turchi'nin bu çalışma bağlamında önemli olan eseri ise *Agatha'nın Hapishane'de Aziz Petrus ve Melek Tarafından İyileştirilmesi*'dir.⁴³ Söz konusu eserde Petrus, hapishanede Agatha'nın göğüslerini iyileştirmek için gelmiştir. Petrus'un yanında bir melek vardır. Meleğin elinde zindanı aydınlatan bir mum ve azizeyi iyileştirecek ilaç vardır. Bu olay daha önce anlatıldığı gibi rüyada gerçekleşmektedir. Agatha'nın göğüsleri mucizevi bir şekilde bu olaydan sonra hızla iyileşmiştir. Tanrı inancı uğruna şehit olan azizeyi yalnız bırakmamıştır. Ressam bu çalışmada Agatha ile inancı arasındaki bağlılığı ortaya koymuştur.



Resim 3. Saint Agatha Attended by Saint Peter and an Angel in Prison⁴⁴

⁴³ Adnan Turani, *Sanat Tarihi*, (İstanbul: Remzi kitabevi, 2010), 464-465.

⁴⁴ "Agatha of Sicily Cured by Saint Peter in her Prison, Alessandro Turchi", erişim 18 Nisan 2021.

Azize Agatha'yı yukarıdaki temaya benzer biçimde anlatan diğer bir tasvir de Giovanni Lanfranco (1582-1647) tarafından yapılmıştır. İtalyan Ressam, Hristiyan inancında ön plana çıkan unsurları kilise tavanlarına fresk yapmakla ünlüdür. Onun üzerinde durduğu ana öğeler, Meryem, İsa ve azizelerdir. *Müjde, Olimpos Tanrıları, Su Üzerinde Yürüyen Aziz Peder, Meryem'in Göğşe Kabulü* bilinen eserlerdir. "Azize Agatha'nın İyileşmesi" adlı eseri ise Hristiyan şehitler bağlamında ortaya koyduğu çalışmasıdır.⁴⁵

Sözü edilen "Saint Peter Healing Agatha (1614)" adlı tablo, Aziz Petrus'un Agatha'yı iyileştirme sahnesini resmeder. Burada Agatha'nın bir göğsünden kan akmaktadır. Petrus beraberinde gelen meleklerle birlikte azizeyi iyileştirmektedir. Bu tablo bir anlamda tanrının sevdiklerinden vazgeçmediğini de vurgular. Aziz Petrus'un acı çeken azizenin yanına gelmesi tanrının elini uzatmasının ifadesidir. Petrus ile birlikte gelen meleğin elinde merhem ve mum tutması Hristiyanlığın karanlıkta kalanlar için bir ışık olduğunu imler. Zaten erken dönem şehitlik kültüründe kişinin inancı uğruna kendini feda etmesi pagan karanlığını yırtmaya yönelik kutsal bir girişimdir. Ressam Lanfranco; Agatha, Petrus ve melek üçlemesiyle Hristiyanlığın teslis anlayışına da işaret eder. Baba, Oğul ve Kutsal ruh üçlemesine atıf yapan söz konusu tablo Hristiyan bireylerle tanrının birlikteliğine atıf yapar.



Resim 4. Saint Peter Healing Agatha⁴⁶

TARTIŞMA VE SONUÇ

İnanç, insanı ayakta tutan önemli bir motivasyondur. Özellikle bireysel veya toplumsal kriz anlarında dinin dirençli kılan yönü ön plana çıkar. Birçok din, bu sayede bağlılarını güçlü tutarak ayakta kalmayı ya da yayılmayı başarır. Hristiyanlık, müntesiplerinin uğruna can verdiği böyle bir dindir. Özellikle erken dönem Hristiyanlığında kendini adayan bağlıların varlığı sözü edilen inanç sisteminin kökleşmesinde etkili olmuştur. İsa'yı rol model alan Hristiyanlar onun gibi inancı uğruna can vermeyi erdemli bir davranış olarak görmüşlerdir.

⁴⁵ Giovanni Lanfranco, Erişim 14 Ekim 2021.

⁴⁶ "St. Peter Heals St. Agatha, Giovanni Lanfranco", erişim 18 Nisan 2021.

Hristiyanlık için şehitlik oldukça önemlidir. Erken dönemlerden itibaren şehit olan birçok dindar vardır. Bunların başında aziz ve azizeler gelir. Ön plana çıkan şahsiyetlerden bir tanesi de Azize Agatha'dır. O zengin ve soylu bir aileden gelmesine rağmen münzevi bir hayatı tercih etmiş, kendini inancına adanmıştır. Fakat güzelliğinden dolayı gözleri üzerine çekince başına gelmedik baskı ve işkence kalmamıştır. Roma İmparatoru Decius dönemine denk gelen hayatı talihsizliklerle doludur. İmparatorun yetkisi altında nüfuzunu kullanan bir yönetici olan Quintianus'un tacizine uğrayan Agatha, boyun eğmeyi kabul etmemiştir. Bunun sebebi onun dindar bir Hristiyan oluşudur. İnancı uğruna konforu terk eden azizenin zalim bir yöneticinin arzularını kabullenmesi beklenemezdi. Nitekim inancından güç alan Agatha, inancı uğruna dik durabildiği için birçok işkenceye maruz kalmıştır.

Azize; hapisane, genelev ve işkence gibi baskılara rağmen ateşli bir Hristiyanlık savunucusu olduğunu ortaya koyar. Onun kesin tavrı, dönemin paganlarını çileden çıkarır. Agatha aç ve susuz bırakılır. Göğüsleri kesilir, ateşlere atılır. Yolundan dönmeyeceği anlaşılınca hayatına son verilir. Hristiyanlar açısından dönemin önemli şehitlerinden olur. İsa'nın yolundan giden bir azize olarak kendinden sonraki nesilleri etkiler. Bu çerçevede Agatha için Hristiyanlığın yaşandığı coğrafyalarda çeşitli törenler ve festivaller düzenlenir. Kutsal bir figür olarak adını Hristiyanlık tarihine yazdırır.

Geçmişten bugüne farklı Hristiyan kültürlerinde Agatha genellikle ortak ve birleştirici tema olur. Hemşirelerin, kanser hastalarının ve yardıma muhtaç olanların sembol ismi hâline gelen azize, ayinlerde ilahilerle ve dualarla anılır. Bereketin ve şifanın arandığı yerde onun ismi geçer. Çünkü şehit Agatha'nın bugünün Hristiyanlığının şekillenmesinde kaniyle ödediği bir katkısı vardır.

Agatha, önemli bir figür olarak Hristiyan sanatında da kendine yer bulur. Birçok Hristiyan bu adanmışlık özelliğine atıf olarak ismini kilise duvarlarında, ikonlarda, resimlerde ve gündelik hayatında yaşatır. Sanatçılar azizenin acı dolu yaşam öyküsünü tablolara aktararak onun Hristiyan bilincinde canlı tutmaya çalışır. Bu çerçevede Agatha, Hristiyan dinsel geleneğinin önemli köşe taşlarından kabul edilir. Kısa ömrünü inancına adayan Agatha'nın bugünün Hristiyanların zihninde ve kalbinde anlamlı bir yeri vardır.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- "Agatha of Sicily Cured by Saint Peter in her Prison, Alessandro Turchi". Erişim 18 Nisan 2021. <https://christianiconography.info/Wikimedia%20Commons/agathaTurchi.html>
- Adnan Turani. *Sanat Tarihi*. İstanbul: Remzi kitabevi, 2010.
- Alfred Alvarez. *İntihar Kan Dökücü Tanrı*. Çev. Zuhâl Çil Sarıkaya. Ankara: Öteki Yayınları, 1994.
- Anna Jameson. *The Writings on Art*. C. 2. New York: Houghton Mifflin and Company, 1892.
- Antonio Tannaja. *The life of St. Alphonsus Maria de Liguori, Bishop of St. Agatha of the Goths and founder of the Congregation of the Holy Redeemer*. London: John Murphy and Company, 1855.
- Arnold Angenent. "Sacrifice, Gifts and Prayers in Latin Christianity". *The Cambridge History of Christianity, Early Mediaval Christianities*, C. 3. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Brown Stephen-Anatolios Khaled. *World Religions, Catholicism, Orthodox Christianity*. New York: Chelsea House Publishers, 2009.
- Delaney John J. *Dictionary of Saints*. New York: Doubleday & Company, 1980.

- <https://www.catholicculture.org/culture/liturgicalyear/calendar/day.cfm?date=2020-02-05>
Gallery Katakombe. "The Martyrdom of St Agatha, by Giovanni Baglione". Erişim 17 Nisan 2021.
<https://katakombe.org/gallery/image/martyrdom-st-agatha-giovanni-baglione.9ThJM>
Giovanni Baglione, Erişim 14 Ekim 2021, <https://www.wga.hu/index1.html>.
Giovanni Lanfranco, Erişim 14 Ekim 2021, <https://www.wga.hu/index1.html>.
Jameson "Agatha of Sicily Cured by Saint Peter in her Prison, Alessandro Turchi". Erişim 18 Nisan 2021. <https://christianiconography.info/Wikimedia%20Commons/agathaTurchi.html>.
Francis Lasance. *The Catholic Girl's Guide*. New York: Benziger Brothers, 1905.
Hans Küng. *Woman In Christianity*. New York: Continuum Press, 2005.
James J. O'dea MD. *Suicide, Studies on Its Philosophy, Causes and Prevention*. New York: G. P. Putnam's Sons Press, 1882.
Jan Willem Van Henten-Friedrich Avemasie. *Martyrdom and Noble Death*. New York: Routledge Press, 2005.
Jennifer Speake. *Encyclopedia of The Renaissance and Reformation*. New York: Facts on File, 2004.
John J. Delaney. *Dictionary of Saints*. New York: Doubleday & Company, 1980.
J.C. O'Neill. *Did Jesus Teach that this Death Would be Vicarious as well as Typically? Suffering and Martyrdom in the New Testament*, Ed. William Harburg-Brian Mc. Neil. New York: Cambridge University Press, 2008.
Kitabı Mukaddes. 2. bs. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
Margaret E. Tabor. *The Saints in Art*. New York: Dutton and Company, 1913.
"Memorial of St. Agatha, virgin and martyr - February 05, 2020 - Liturgical Calendar". Erişim 18 Nisan 2021. <https://www.catholicculture.org/culture/liturgicalyear/calendar/day.cfm?date=2020-02-05>.
Online, Catholic. "St. Agatha - Saints & Angels". Catholic Online. Erişim 18 Nisan 2021. https://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=14.
———. "St. Agatha - Saints & Angels". Catholic Online. Erişim 19 Nisan 2021. https://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=14.
Pierre Roche. "St. Agatha". İçinde *New Catholic Encyclopedia*. C. 1. New York: Thomson Gale, 2003.
Roger Back. "The Religious Market of the Roman Empire", *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*. Wilfrid Laurier University Press, 2006.
Salime Leyla Gürkan, "Şehid", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
"St Agatha". Erişim 19 Nisan 2021. <https://www.roman-catholic-saints.com/st-agatha.html>.
"St. Agatha, Virgin and Mother - Information on the Saint of the Day - Vatican News". Erişim 18 Nisan 2021. <https://www.vaticannews.va/en/saints/02/05/st--agata--virgin-and-martyr.html>.
"St Agatha, ZURBARÁN, Francisco de". Erişim 17 Nisan 2021. https://www.wga.hu/html_m/z/zurbaran/1/agatha.html.
"St. Peter Heals St. Agatha, Giovanni Lanfranco". Erişim 18 Nisan 2021. <https://www.christianiconography.info/Wikimedia%20Commons/agathaLanfranco.html>.
Stephen Brown-Kahaled Anatolios. *World Religions, Catholicism, Orthodox Christianity*. New York: Chelsea House Publishers, 2009.
Sicily Day By Day. "The Feast of Saint Agatha", 21 Ocak 2019. <https://www.sicilydaybyday.com/festa-di-santagata/>.
Gallery Katakombe. "The Martyrdom of St Agatha, by Giovanni Baglione". Erişim 17 Nisan 2021. <https://katakombe.org/gallery/image/martyrdom-st-agatha-giovanni-baglione.9ThJM>.
Walter Farquhar Hook. *Church Dictionary*. 10. bs. London: Yale University Library, 1867.

Extended Abstract

Sainte Agatha as a Religious and Artistic Value

Many Christians, from the early period to the present have regarded dying for their faith as a sacred act. The institution of martyrdom in Christianity is important in this respect. One of whom lost their lives for the sake of her faith is Sainte Agatha. She, also known as Agatha of Sicily, is one of the most highly venerated virgin martyrs of the Catholic Church. It is believed that she was born into a rich and noble family around 231 A.D. in Catania, Sicily.

Her early years, notably beautiful Agatha dedicated her life to the God. She became a consecrated virgin, which was a stage in the life where young women chose to remain celibate and give themselves to wholly Jesus and the Church in a life of prayer. But, that did not stop men from desiring her and making unwanted advances towards her. However, one of the men who desired Agatha, whose name was Quintianus, and taking advantage of his high diplomatic ranking, forced her to turn away from her vow and persuaded her to get married with. His persistent proposals were consistently spurned by Agatha. So Quintianus, knew was a Christian during the persecution of Decius, had her arrested and brought to the justice.

Agatha disclosed that she was an ardent advocate of Christianity, despite pressures such as being prisoned and torture. Agatha was left hungry and thirsty. Her breasts were cut off, thrown for your fevers. When it was understood that she would not turn from her path, her life was taken. Quintianus ordered her to be tortured. He had her laid down on a rack to be torn with iron hooks, burned with torches, and whipped. Then sent her back to prison with an order of no food or medical attention. But the Lord gave her all the care she needed. He was her Sacred Physician and protector. Agatha had a vision of the apostle, St. Peter, who comforted her and healed her wounds through his prayers. After four or five days, Quintianus denied the miraculous cure of her wounds. He had her stripped and rolled her naked body over hot coals which were mixed with sharp shards. When she was returned to prison, Agatha prayed, as "Lord, my Creator, you have ever protected me from the cradle; you given me from the love of the world and given me patience to overcome suffering: take may my soul now." Agatha was believed to have passed into Heaven around the year 251.

She becomes one of the important martyrs of the period of Christians. Various ceremonies and festivals are held for Agatha in the regions where Christianity spread. Agatha has often been a common and unifying theme in different Christian cultures from past to present. The saint, who has become the symbol name of nurses, cancer patients and those who in need, and it is remembered with hymns and prayers in rituals. Her name is mentioned where blessings and healing are needed. Because the martyr Agatha has the labor she paid with her blood for the formation of today's Christianity. She also has an important place in Christian art. Many Christians put or engraved her name live on church walls, icons, paintings and in their daily lives, about this devotional character. Artists try to

keep the saint's painful life story alive in the Christian consciousness by transferring them to paintings. Agatha is considered an important cornerstone of the Christian religious tradition. She, who devoted her short life to her faith, has a meaningful place in the minds and hearts of today's Christians.

She is commonly attributed in religious art with shears, tongs or breasts on a plate. Agatha, who became the symbol of the third century, is beloved to Christians as a virgin and chaste woman. The significance of the Sainte comes from the fact that she said “no” to the pagan authority of the period. According to Christians, the Sainte, who survived the oppression and torture because of to her belief, followed the path of Jesus. Violence, pain, and death fell to Agatha's share, as Jesus had once. Although she preferred a solitary and simple life, a tyrant who was impressed by his beauty and persecuted by a pagan ruler. Her twenty years of life had ended in pain. Although her breasts were cut and thrown into the fire Agatha did not give up her belief. The main purpose of this study is to understand the life story of the mentioned saint and her place in the history of Christianity.

Keywords: History of Religions, Belief, Art, Christianity, Sainte Agatha

The Issue of Ru'yetullah in Hadiths

Hadislerde Rü'yetullah Meselesi¹

Doç. Dr. Necmeddin ŞEKER

ORCID: 0000-0002-8201-753X

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,
Kahramanmaraş/Türkiye, nseker38@hotmail.com

Ali TURĞAY

ORCID: 0000-0003-0777-4538

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi,
Kahramanmaraş/Türkiye, aliturgay_1985@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 09.09.2021 Düzeltme/Revised:26.10.2021 Kabul/Accepted:16.11.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Şeker, N. & Turğay, A. (2021). Hadislerde Rü'yetullah Meselesi. Antakiyat, 4(2), 237-262

Öz

Bu makalenin temel amacı, rü'yetullah, yani Allah'ın görülmesi meselesine hadisler ışığında bir fikir kazandırmaktır. Rü'yetullah, Allah'ın görülmesi anlamında kullanılan rü'yet ve Allah sözcüklerinden oluşmuş bir kelimedir. Rü'yetullah, erken dönemlerden itibaren âyet ve hadislerle temellendirilerek dinî terminolojiye kazandırılmış kelâmî bir kavramdır. Bu çalışmada konunun ihtilafli boyutu olan kelâmî tartışmalara girilmeden sadece ilgili rivayetler bağlamında dünyada, rüyada, mi'racda ve âhirette rü'yetullahın mahiyeti ve keyfiyeti ile ilgili hadisler kategorik bir tasnife tabi tutulmuştur. Bu kavramın tanımlanma ve kavramsallaşma süreci H. 2. asırda başlamıştır. İlgili âyet ve hadis metinlerine bakıldığında ispatının da inkârının da zor bir konu olması nedeniyle lehte ve aleyhte birçok görüşün ortaya çıktığı, hatta bundan ötürü de müstakil çalışmalara konu olduğu müşahede edilmektedir. Bu makalede esasen itikadî bir konu olan rü'yetullah mevzusu hadis ilmi açısından ele alınacaktır. Çalışma hadislerle ilgili rivayetlerin tespit ve tahlili ile sınırlıdır. Bu bağlamda önce rü'yetullah teriminin sözlük ve terim anlamları tespit edilerek kavramlaşma süreci ortaya konulacak daha sonra da ilgili rivayetler sistematik bir şekilde tasnif edilerek senet ve metin açısından değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Son olarak da söz konusu rivayetlerden elde edilen bilgi ve bulgular sonuç bölümünde raporlaştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivayet, Rü'yetullah, Âhiret, Mi'rac, Rüya.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

Abstract

The main purpose of this article is to give an idea to the issue of seeing ru'yetullah/Allah in the light of hadiths. Ru'yetullah is a word formed from the words ru'yet and Allah, which are used to mean seeing Allah. Ru'yetullah is a theological concept that has been brought into religious terminology by being based on verses and hadiths since early times. In this study, without the theological debates, which is the controversial dimension of the subject, only in the context of the related narrations, the related hadiths were subjected to a categorical classification in terms of the nature and condition of ru'yetullah in the world, in dreams, in miraj and in the hereafter. The definition and conceptualization process of this concept started in the second century. When the relevant verse and hadith texts are examined, it is observed that many opinions have emerged in favor and against it, since it is a difficult subject to both prove and deny. In this article, the subject of rü'yetullah, which is essentially a matter of belief, will be discussed in terms of hadith science. The study is limited to the determination and analysis of the narrations related to the subject. In this context, firstly, the lexical and term meanings of the term ru'yetullah will be determined and the conceptualization process will be revealed, and then the related narrations will be systematically classified and evaluated in terms of promissory notes and text. Finally, the information and findings obtained from the rumors in question will be reported in the conclusion section.

Key Words: Hadith, Ru'yetullah, Narration, Hereafter, Mi'raj, Dream.

GİRİŞ

Allah'ı görme arzusu fitrî bir talep olarak tarihten günümüze hep merak konusu olmuştur. İnsanların Allah'ı görmek istemeleri, inat ve inkâr temeline dayanmadığı sürece yadırganacak bir mesele de değildir. Nitekim Kur'ân da önceki kavimlerin hatta bazı peygamberlerin bu konudaki taleplerine yer vermiştir. Doğal olarak Hz. Peygamber döneminde de sahâbe mevzuyla ilgi göstermiş, bu konudaki meraklarını dile getirmiş ve Hz. Peygamber ile paylaşmışlardır. O da zaman zaman bu konuda birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Bunun sonucu olarak da bu konuda göz ardı edilmeyecek miktarda rivayet ortaya çıkmıştır. İlgili Kur'ân âyetlerinden ve hadis metinlerinden hareketle "rü'yetullah" mevzusu İslâm düşünce tarihinde önemli bir tartışma konusu olmuş ve değişik boyutlarıyla etraflı bir şekilde ele alınıp incelenmiştir. Özellikle Allah'ın görülüp görülemeyeceği, görülebilecekse nerede, ne zaman ve nasıl görülebileceği hususları erken dönemlerden itibaren başta itikadî mezhepler olmak üzere İslâm düşünürlerini hep meşgul etmiştir. Konuyla ilgili âyetlerden yapılan çıkarımlardaki yorum farklılıkları ve ilgili rivayetler arasındaki zâhirî tenâkuzlar bu tartışmaları alevlendiren unsurlar olarak görülmektedir. Mevzunun karakterindeki gizemlilik ve kapalılık da bunu tetikleyen diğer bir faktör olarak görülebilir. Bu sâiklerden hareketle erken dönemlerden itibaren özel bir istilâh olarak kavramlaşan rü'yetullah meselesi akaid ve hadis kitaplarında ayrı bir başlık olarak yer aldığı gibi müstakil çalışmalara da konu olmuştur.

1. Kavramsal Çerçeve

Rü'yetullah kavramı, doğrudan değilse de dolaylı olarak inanç esasları arasında zikredildiği gibi Allah'ın sıfatları arasında da mütalaa edilmiştir. Bu konu özellikle itikadî mezhepler nezdinde ele alınmış ve Dârekutnî'nin *Kitâbü'r-Rü'ye* gibi müstakil çalışmalara da konu olmuştur. Baştan ifade edelim ki İslâm düşünürleri nezdinde gerçekleşen bu tartışmalar, “hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir” ve “Onun benzeri hiçbir şey yoktur.”² gibi âyetlerde belirtilen temel ilkeler göz önünde bulundurularak devam etmiştir.

1.1. Rü'yetullah Kavramının Sözlük Anlamı

“Rü'yet” sözcüğü Arap dilinde رأى kökünden türetilmiş bir kelimedir. Kelimenin görmek, bakmak gibi birçok manası vardır.³ Kavramın ikinci kelimesi olan “Allah” sözcüğünün kökeni ile ilgili İslâm âlimleri, Arap dili filologları ve oryantalistler tarafından kelimenin mastarı olmadığı veya özel ad olduktan sonra sözlük anlamını kaybettiği gibi birçok farklı görüş ileri sürülmüştür. Ancak Allah sözcüğü, benimsenen genel kabule göre hiçbir kökten türememiş özel isimdir. Bunun yanı sıra farklı köklerden türetilen bir kelime olduğunu ileri sürenler de olmuştur.⁴

1.2. Kavramsallaşma Süreci

İslâm tarihinde rü'yetullah kavramı h. II. asrın ortalarından itibaren özel bir istilâh olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁵ Rü'yetullah terkihi, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde birebir bulunmamaktadır. Hadis eserlerinde ise rü'yetullah tabiri yerine daha çok rü'yetü'r-rab⁶ terkihi kullanılmıştır.⁷ Rü'yetullah meselesi klasik hadis kaynaklarında dört ana başlıkta ele alınmıştır:

1. Dünyada Allah'ın peygamberler tarafından görülmesi,
2. Mi'rac gecesinde Hz. Muhammed tarafından görülmesi,
3. Rüyada görülmesi,
4. Âhirette mü'minler tarafından görülmesi

Kuşkusuz bu hususların neredeyse tamamı ya âyetlerin yorumundan veya kaynaklarda yer alan rivayetlerden çıkarılmış yahut da aklî birtakım çıkarımlara dayandırılmıştır. Meselâ dünyada rü'yetullah meselesine Kur'ân'dan -dolaylı da olsa- delil olarak kullanılan âyetlerin yanı sıra⁸ çoğunlukla aklî izahlarla, âhirette rü'yetullah

² Bk. Bakara 2/30; Şûrâ 42/11.

³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Komisyon (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005), “Rea,” 1285.

⁴ Bekir Topaloğlu, “Allah,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1989), 2/471.

⁵ Temel Yeşilyurt, “Rü'yetullah,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2008), 35/312.

⁶ Dârimî, *Müsned*, (Riyâd: Dâru'l-muğnî, 1412/2000), 2/1365; Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Mısır, 1395/1975), “Sıfatü'l-cenne”, 39.

⁷ Yeşilyurt, “Rü'yetullah,” 35/314.

⁸ Bk. A'râf 7/143.

hususunda ise hem Kur’ân hem de hadislerden birçok delil getirilmektedir. Mir’ac gecesi⁹ ve rüyada rü’yetullah¹⁰ başlıkları ile ilgili deliller ise sadece hadislerde bulunmaktadır.

2. Hadis Metinlerinde Rü’yetullah Meselesi

Rü’yetullah ile ilgili hadisler başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere temel hadis kaynaklarının birçoğunda yer almaktadır. Bazı ekoller âhâd haber oldukları iddiasıyla rü’yetullah ile ilgili hadisleri reddetmişlerdir.¹¹ Ancak birçok âlim âhâd haberlerin kabul edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.¹² Kettânî (1857-1927), bazı âlimlerin rü’yetullahın vaki olacağını haber veren rivayetlerin 20’den fazla sahâbeden geldiğini ve bu hadislerin mânevî mütevâtir seviyesine yükseldiğini ifade etmiştir. Bu zâviyeden bakıldığında tüm bu hadisleri zayıf görmek veya yok saymak mümkün görülmemektedir. Ancak mevzunun inanç alanına taalluk etmesi, söz konusu rivayetlerin kabulünde çok daha titiz bir tavır takınmayı gerektirmektedir. Söz konusu rivayetlerin sıhhat durumunun incelendiği, senet tenkidi kadar manaya delaletlerinin ele alındığı metin tenkidi de önem arz etmektedir. Bu rivayetlerin hiçbir tenkide tabi tutulmadan olduğu gibi kabul edilmesi de toptan reddedilerek görmezlikten gelinmesi de sıkıntılı sonuçlar doğuracaktır.¹³ Meselenin bütün yönleriyle ele alınıp incelenmesi uzun soluklu araştırmaları iktiza eden bir husus olup elbette ki bir makalenin sınırlarını aşacaktır. Dolayısıyla biz burada mevzuyu sadece ilgili rivayetlerin tespit ve tahlili muvacehesinde ele almakla iktifa edeceğiz. Bu bağlamda önce rü’yetullah konusundaki rivayetlerin tahririni yapıp sonra da metinleri mümkün olduğu kadar kısa değerlendirmelere tabi tutmaya çalışacağız.

Rü’yetullah ile ilgili hadislerin sadece *Kütüb-i Sitte*’de geçen rivayetlerini ele alarak değerlendiren çalışmalar¹⁴ mevcut olup kanaatimize göre konu eksik kalmıştır. Nitekim bu denli tartışmalı konuların tam anlaşılması, konuyla ilgili tüm bilgilerin bir araya getirilmesi neticesinde bütüncül bir bakışla gerçekleşir. Ayrıca çalışmada müstakil eserlerden de bahsedilmemiştir. İlgili rivayetlerin tespit ve tahlillerine geçmeden önce bu konuda telif edilmiş müstakil eserler hakkında kısa bilgi vermenin uygun olacağını düşünüyoruz. Literatür incelendiğinde özellikle bu konudaki rivayetleri bir araya toplayan özgün çalışmaların varlığı dikkat çeker.¹⁵ Bu bağlamda bahsedeceğimiz ilk eser Dârekutnî’ye aittir.

⁹ Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, (Kahire: Dâru İhyâ’i’l-kütübî’l-Arabiyye, 1374/1955), “İmân,” 291-292.

¹⁰ Dârimî, *Müsned*, 2/1365.

¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü’l-Usûlü’l-Hamse*, ed. A. Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996), 768; Hamdi Gündoğar, *İslam İtikadında Sünnet* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2014), 82; Y. Şevki Yavuz, Haber-i Vâhid, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1996), 14/354.

¹² Şâfîî, *Er-Risâle*, (Mısır: Mektebetü’l-Halebî, 1357/1940), 269-384; İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, (Beyrut: Dâru’l-âfâkı’l-cedîde, 1403/1983), 1/114; Gündoğar, *İslam İtikadında Sünnet*, 80.

¹³ Nuri Tuğlu, *Maturidîlik ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 275.

¹⁴ Hasan Limon’un “Rü’yetullah İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi” adlı çalışması.

¹⁵ Dârekutnî, *Kitâbü’r-rü’ye*, (Ürdün: Mektebetü’l-menâr, 1411/1990), 1-418.

2.1. Dârekutnî, *Kitâbü'r-rü'ye*

Tam adı Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995) olan yazarımız, *Kitâbü'r-rü'ye* isimli eserinde rü'yetullah konusuyla ilgili hadisleri; âhirette rü'yetullah ve dünyada rü'yetullah olmak üzere iki ana başlık halinde gruplandırarak bir araya getirmiş, daha sonra da bu ana başlıkların altında ilgili hadisleri merfû, mevkuf ve maktû şeklinde sıralamıştır. Bu sıralamada ilk râvi esasını gözetmeyi de ihmal etmemiştir. Ara ara hadislerin sahih, hasen gibi sıhhat derecelerine de kısa notlarla değinmiştir. Hadisi rivayet ettikten sonra varsa hadisin farklı tariklerini de zikretmiştir. Art arda uzun hadisleri naklederken hadisin tamamını aktarmamış “aynı hadis, benzer hadis” gibi lafızlar kullanarak sadece atıfta bulunmuştur. Yer yer de zikrettiği hadisin metninde veya senedinde var olan eksik veya fazlalığa değinmiştir. Bazen hadisin kendisine âlî isnadla ulaştığı notunu da düşmüştür. Dârekutnî “ridâ”¹⁶ ve “bir nur gördüm”¹⁷ gibi rü'yetullah olayını yok sayan hadisleri eserine almamıştır. Yine aynı nedenlerden dolayı Hz. Âişe'den rivayet edilen hadislerle¹⁸ de eserinde yer vermemesi manidardır.¹⁹

2.2. İbnü'n-Nehhâs, *Rü'yetullah li'bni'n-Nehhâs*

Tam adı Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ömer b. Muhammed b. Saîd²⁰ olan İbnü'n-Nehhâs, 323/934 yılında doğmuş, 416/1025 yılında vefat etmiştir.²¹ Müellif bu eserinde konuyla ilgili on dört hadis nakletmiştir. Sahâbî tabakasındaki rivayet dağılımına bakıldığında bazılarından bir bazılarında ise iki hadis aktardığı görülmektedir. Hadisin, varsa farklı tariklerini de zikretmiştir. Ancak hadisler ve râvileri hakkında değerlendirmelerde bulunmamıştır.

2.3. Dekkâk, *Meclisü'l-implâ fi-rü'yetillah*

Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülvâhid b. Muhammed el-İsfahânî²² olan müellif bu kitabında rü'yetullah ile ilgili sekiz hadise yer vermiştir. Hadislerin rivayetinden sonra hadis ve râviler hakkında kısmî değerlendirmelerde bulunmuştur.²³ Dekkâk, 430-440 yılları arasında doğmuş 516/1122 yılında vefat etmiştir.

Rü'yetullah konusundaki rivayetleri derleyen eserleri tanıttıktan sonra bu rivayetlerin konularına göre tasnifine geçmek istiyoruz. Girişte de ifade edildiği üzere

¹⁶ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (Beirut: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001), “Tefsîr,” 303.

¹⁷ Tirmizî, “Tefsîr”, 52.

¹⁸ Müslim, “İmân”, 77.

¹⁹ Dârekutnî, *Kitâbü'r-rü'ye*, 1-418.

²⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, (Beirut: Müessesetu'r-risâle, 1430/1985), 17/314.

²¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 17/314.

²² Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 19/174.

²³ Dekkâk, *Meclisü'l-implâ fi-rü'yetillah*, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997), 306.

bu konudaki rivayetler genel itibariyle dört ana başlık altında ele alınıp değerlendirilmiştir. Bunlar Allah'ın dünyada görülüp-görülemediği konusundaki rivayetler, âhirette görülebileceği ile ilgili rivayetler, mi'racda Hz. Peygamber'in rü'yetullahı mazhar olması konusundaki rivayetler ve rüyada rü'yetullah meselesini ihtiva eden rivayetlerdir. Şimdi bu başlıkların her birisi ile ilgili rivayetlerin tespit ve tahliline geçmek istiyoruz.

3. Âhirette Rü'yetullah Meselesi

Allah'ın görülmesi konusundaki hadislerin kahir ekseriyeti rü'yetullahın âhirette vuku bulacağı ile ilgilidir. Öyle ki rü'yetullahı kabul eden hiç kimse, bunun âhirette vuku bulacağına karşı çıkmamıştır. Hatta bazı ekoller âhirette rü'yetullah meselesini inanılması vacip olan konulardan saymışlardır.²⁴ Bu konudaki rivayetler şunlardır:

3.1. Rivayet ve Değerlendirme

Cerîr b. Abdullah (ö. 51/671) anlatıyor: Peygamber bir dolunay gecesi aya baktı ve: *“Siz şu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi de göreceksiniz. O’nu görmek için herhangi bir sıkıntı yaşamayacaksınız. Güneşin doğuşundan ve batmasından önce hiçbir namaz hususunda nefsiniz size baskın gelmesin. Bu namazları vaktinde kılın, vaktini geçirmeyin”* diye buyurdu. Sonra da şu âyeti okudu: *“Rabbini güneşin doğmasından ve batmasından önce hamd ile tesbih et!”*.²⁵ (diğer bir rivayette farklı olarak) İsmail: *Bunu yapın, kaçırmayın”* dedi.²⁶

Senedi altı kişiden oluşan bu rivayet sema lafzıyla aktarılmış olup hadisin râvileri sika kimselerden oluşmaktadır.²⁷ Tirmizî (ö. 279/892) de hadisin sahih olduğunu ifade etmiştir.²⁸ Bu hadis, rü'yetullahın âhirette vuku bulacağına dair Ehl-i sünnet'in dayanak olarak kullandığı naklî delillerdendir. Hadisin metninde geçen benzetme, rü'yetullahın gerçekleşeceğini anlatmaya yarayan bir ifade olup, insanların zihninde olayın canlanması için kullanılmıştır.²⁹ Rü'yetullahın gerçekleşmesi için karşı karşıya olmak ve bir yerde bulunmak gerekli görülmemiştir. Çünkü söz konusu şartlar, içinde bulunduğumuz dünya hayatı için geçerlidir. Âhiret için şart değildir. Bu gruba göre zikri geçen âyetler³⁰ hadislerle çelişkili değildir. Çünkü bu âyetlerde reddedilen, dünyada rü'yetullahın vuku bulması durumudur. Âyette Mûsâ'nın talebinin reddedilmesi ise âhirette vuku bulacak bir olayın acele edilerek dünyada vuku bulmasını istemesinden ötürüdür. Zira dünyada Allah hiçbir mahlûkata

²⁴ Eş'arî, *el-İbâne 'an usûlü 'd-diyâne li 'l-Eş'arî*, (Kahire: Dârü'l-ensâr, 1397/1976), 35-62.

²⁵ Bk. Tâhâ 20/130.

²⁶ Bk. Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 16; “Tevhîd”, 24; Müslim, “Mesâcid ve Mevâdi'i's-salât”, 37.

²⁷ Zehebî, *Tezhîbü Tehzîbi'l-kemâl fi esmâ 'i'r-ricâl*, ed. M. Emin - G. Abbas (Kahire, 1425/2004), 8/32; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, no date), 1/121, 1/148; Nevvî, *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Âlimu'l-kütüb, 1412/1992), 1/460, 2/397, 3/115.

²⁸ Tirmizî, “Cennet”, 16.

²⁹ Tuğlu, *Maturidilik ve Hadis*, 274.

³⁰ A'râf 7/143; En'âm 6/103.

görünmemiştir. Söz konusu hadis ise âhirette rü'yetullahın vuku bulacağını haber vermektedir. Dolayısıyla âyetler ve hadis birbiriyle çelişkili değildir.³¹ Hadis âlimlerinin çoğu bahse konu olan rivayet ile ilgili yukarıdaki değerlendirmeye benzer yorumlar yapmışlardır.³²

Yukarıdaki hadisi Kur'ân'da rü'yetullah olgusu olmadığı iddiasıyla reddetmek, Kitap'ta bahsi geçmeyen ancak hadislerden öğrendiğimiz birçok dinî konunun kabul edilmemesini gerektirir. Kanaatimize göre böyle bir durum İslâm dininin insan hayatında uygulanmasını zorlaştıracaktır. Rü'yetullah meselesini kabul etmeyenlere göre, rü'yetullah teccîm ve teşbîhi gerektirdiği için ne ahirette ne de dünyada mümkün değildir.³³ Onlar yukarıdaki hadisi Kur'ân³⁴ ve akli delillerin yalanladığını iddia etmektedirler.³⁵ Çünkü Allah "Gözler O'nu idrak edemez"³⁶ ve "Onun benzeri hiçbir şey yoktur"³⁷ diye buyurmuştur. Allah'ın hiçbir şekilde yaratılmışlara benzemesi mümkün değildir.³⁸ Aynı şekilde Allah Hz. Mûsâ'nın görme talebini de "sen beni göremeyeceksin"³⁹ diyerek reddetmiştir. Bunlara göre hadisin sahih olduğu kabul edilse dahi buradaki "göstermek" kelimesinin "bilmek" anlamında yorumlanması gerekir. Nitekim kelimenin bu şekilde yorumlandığına dair âyetler de⁴⁰ bulunmaktadır.⁴¹

3.2. Rivayet ve Değerlendirme

Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivayet edildiğine göre peygambere bir grup insan, "yâ Resûlallah! Biz kıyamet gününde Rabbimizi görecek miyiz?" sorar. Peygamber: "bulutsuz bir günde, öğle zamanında güneşi görmek için birbirinizle itişip kakışır mısınız?" Onlar da "Hayır" dediler. Peygamber tekrar sorar "bulutsuz bir gecede ayın ön dördünde dolunayı görmek için birbirinizle itişir misiniz?" Onlarda: "Hayır" cevabını verirler. Peygamber buyurur: "nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki, ay ve güneşten birini görmek için itişmediğiniz gibi Rabbinizi görmek için de itişmeyeceksiniz."⁴²

³¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, (Lübnan: Mektebetü'l-İslâm, 1419/1999), 314.

³² İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 298; İbn Battal, *A'lâmü'l-hadis şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, ed. Ebû Temîm Y. b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 1/523; el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâ'i-türâsi'l-'Arabî, 1348/1929), 5/41-44.

³³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûlü'l-hamse*, 232; Şerafettin Gölcük, Cehmiyye, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1993), 7/235; Sevda A. Gürbüz, "Şîâ ve Sûfilerde Rü'yetullah Meselesi," *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/8-9 (2018), 132.

³⁴ Bk. el-En'âm 6/103.

³⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 297; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, ed. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-ma'rîfe, 1379/1959), 4/139.

³⁶ Bk. En'âm 6/103

³⁷ Bk. Şûrâ 42/11.

³⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 297; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/319.

³⁹ Bk. A'râf 7/143.

⁴⁰ Furkân 25/45; Bakara 2/106.

⁴¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 297; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/319.

⁴² Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Sünnet," 20.

Senedi beş kişiden oluşan bu hadisin râvileri arasında sadûk vasıflı bir râvi olup diğer râvilerin ise sika olduğu tespit edilmiştir.⁴³ Dolayısıyla hadis senet bakımından hasen olarak nitelendirilebilir. İnsanlar açık havada güneşi görmek üzere herhangi bir karmaşıklık meydana getirmezler. Çünkü herkes bulunduğu yerde güneşi görebilir. Hadiste, âhirette vuku bulacak rû'yetullahın izdiham yaşanmaksızın, insanların güneşi görmesi durumuna benzetilmiştir. Bu şekilde rû'yetullahın âhirette herhangi bir izdiham ve karışıklık yaşanmaksızın rahat bir şekilde gerçekleşeceği ifade edilmiştir.⁴⁴ Ayrıca hadiste Allah aya benzetilmemiştir. Âhirette gerçekleşecek olan görme olayı dünyadakine benzetilmiştir.⁴⁵ Rû'yetullah meselesini kabul etmeyenler yukarıdaki hadisi, Kur'ân-ı Kerîm'in ve akîf delillerin yalanladığını iddia etmektedirler. Çünkü Allah âyetlerde "Gözler O'nu idrak edemez" ve "Onun benzeri hiçbir şey yoktur" diye buyurmaktadır.⁴⁶ Allah'ın hiçbir şekilde yaratılmışlara benzemesi mümkün değildir.⁴⁷ Hadis âlimlerinin birçoğu bahse konu olan rivayet ile ilgili yukarıdaki değerlendirmeye benzer yorumlar yapmışlar.⁴⁸

3.3. Rivayet ve Değerlendirme

Suheyb'ten (ö. 38/659) rivayet edildiğine göre Peygamber şöyle buyurdu: "Cennet ehli cennete girdiği zaman, Allah, size daha fazla bir şey vermemi ister misiniz?" diye buyuracak. Onlar da şöyle diyecekler; "Ey Allah'ım! Sen bizim yüzlerimizi ağartmadın mı? Bizi cennete koyarak cehennemden kurtarmadın mı? Bunun üzerine Allah örtüyü kaldıracak. Onlara Rablerine bakmaktan daha sevimli bir şey verilmemiştir." diye buyurdu.⁴⁹

Senedi altı kişiden oluşan bu rivayet sema lafzıyla aktarılmış olup hadisin râvileri sika kimselerden oluşmaktadır.⁵⁰ Dolayısıyla senet bakımından sahihtir. Hadiste geçen hicap, mecazî bir kullanım olup mânevî bir örtüyü veya perdeyi ifade etmektedir. Bir yoruma göre buradaki perde insanların görme duyularında var olan engeldir. Hadis, engelin kaldırılması sonucunda müminlerin Rablerini göreceğini ifade etmektedir.⁵¹ Nevevî (ö. 676/1277) konu ile ilgili görüşlerini şu şekilde aktarır: "Ehl-i

⁴³ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-Nübelâ*, 4/408, 6/227, 15/9; Zehebî, *Tezhibü Tehzibi'l-kemâl*, 3/221; er-Râzi, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru ihyâ'i-türâsi'l-'Arabî, 1271/1952), 8/41; Nevrî, *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, 1/232, 319, 3/416; Şuayb el-Arnâvûd-Beşşâr Avvâd Ma'rûf, *Tahrîru Takrîbü't-tezhîb* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1996), 2/91.

⁴⁴ İbn Battal, *A'Lâmü'l-hadis*, 1/523.

⁴⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 298.

⁴⁶ En'âm 6/103; Şûrâ 42/11.

⁴⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 297; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/319; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 5/41-44; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Kahire: Dâru'l-ma'rîfe, 1356/1938), 2/554; Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye 1353), 7/224-5

⁴⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/319; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 5/41-44; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 7/224.

⁴⁹ Bk. Müslim, "İmân", 80.

⁵⁰ Makdisî, *el-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, (Küveyt: Şirketü Gerrâs, 1437/2016), 7/202; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-Nübelâ*, 7/745; Zehebî, *Tezhibü Tehzibi'l-kemâl*, 1/301; Nevrî, *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, 2/87, 2/93, 11/115.

⁵¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/431.

sünnet ekolünü oluşturan mezheplerin âlimleri rü'yetullahın mümkün olduğunu söylemişler ve âhirette vuku bulacağı yönünde görüş birliğine varmışlardır. Diğer ekoller ise aklen mümkün görmemiştir. İmam Eş'arî'nin "rü'yetullahın dünyada vuku bulduğu ve bulmadığı" şeklinde iki görüşü vardır."⁵²

3.4. Rivayet ve Değerlendirme

Ebû Rezîn (ö.?) Peygamber'e "Ey Allah'ın resûlu! Tek tek hepimiz Rabbimizi görecek miyiz? Yarattıkları arasında buna delil olabilecek benzer bir şey var mıdır?" diye bir soru sordu. Peygamber şöyle buyurdu: "Ey Ebû Rezîn! Hepiniz bedir gecesinde engel olmaksızın ayı görüyorsunuz değil mi?" Ebû Rezîn: "Evet görüyoruz" dedi. Peygamber: "Şüphesiz ay, Allah'ın mahlûklarından bir mahlûktur. Allah ise ondan büyük ve yücedir." dedi.⁵³

Senedi dokuz kişiden oluşan bu rivayet sema lafzıyla aktarılmış olup hadisin râvileri sika kimselerden oluşmaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla hadis senet bakımından sahihtir. Bu hadiste Peygamber müminlerin Allah'ı ayrı ayrı⁵⁵ göreceklerini ifade etmiş, bu görme olayını da ayın görünmesine benzetmiştir. Ayın bir alâmet olarak zikredilmesi ise dolunay halinde insanlar tarafından ayrı ayrı görülebileceğini ve bu görmenin herhangi bir izdihama sebep olmadan gerçekleşeceğini ifade etmek içindir. Bir şeyin aynı anda birçok kişi tarafından görülebilmesinin mümkün olduğu, rü'yetullahın da bu şekilde meydana gelebileceği bu hadisten anlaşılmaktadır.

3.5. Rivayet ve Değerlendirme

İbn Ömer'den (ö. 243/858) rivayet edildiğine göre Peygamber şöyle buyurdu: "Cennetliklerin en aşağı derecesinde olan kimse, bahçelerini, eşlerini, bahşedilen nimetleri, hizmetçileri ve oturdukları koltuklarını bin senelik yürüme mesafesine kadar uzanmış olarak görecektir. En şerefli olan ise sabah ve akşam Allah'ın yüzüne bakacak olanlardır." Sonra Resûlullah "O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar" âyetini okudu.⁵⁶

Senedi yedi kişiden oluşan bu rivayet sema lafzıyla aktarılmış olup hadisin râvileri arasında zayıf hadis aktaran bir râvi bulunduğu diğer râvilerin sika olduğu tespit edilmiştir.⁵⁷ Dolayısıyla hadis çok zayıftır. Bu hadiste cennet nimetlerinin en üst

⁵² Nevevî, *el-Minhâc* (Beirut: Dâru ihyâ'i-türâsi'l-'Arabî, 1392/1972), 3/15.

⁵³ Bk. Ebû Davûd, "Sünnet", 20.

⁵⁴ Makdisî, *el-Kemâl*, 3/440, 9/48; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, ed. A. Ebû Gudde (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1422/2002), 9/443; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-Nübelâ'*, 7/745, 9/54, 9/141, 11/385; Nevri, *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dil*, 1/375, 2/165.

⁵⁵ Sehârenpûri, *Bezlü'l-mechûd fi halli Süneni Ebi Dâvûd* (Hindistan, 1427/2006), 13/151.

⁵⁶ Bk. Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 17.

⁵⁷ Nesâî, *ed-Duağâ ve'l-metrûkîn*, (Beirut: Dâru'l-va'yi, 1396/1976), 27; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-Nübelâ'*, 7/355, 9/513; Nevri, *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dil*, 1/119, 2/5; Talat Koçyiğit, Abd b. Humeyd, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1988), 1/58.

derecede olanının rü’yetullah olduğu açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca diğer rivayetlerde yer almayan “sabah akşam Rablerinin cemalini görürler” ifadesi bulunmaktadır. Başka hadislerde de bu bağlamda sabah ve ikindi vakitlerinde kılınan namazlara özellikle vurgu yapıldığı görülmektedir.⁵⁸

3.6. Rivayet ve Değerlendirme

Ebû Mûsâ el-Eş’arî (ö. 42/662-63)’den rivayet edildiğine göre Resûlullah şöyle buyurdular: *“Gümüşten ve altından iki cennet vardır. İçlerinde bulunan kaplar ve diğer eşyalar da altın ve gümüştedir. Adn cennetinde, cennetliklerle Rablerini görmeleri arasında Allah’ın vechindeki büyüklük ridasından başka bir şey yoktur.”*⁵⁹

Senedi altı kişiden oluşan bu rivayet sema lafzıyla aktarılmış olup hadisin râvileri sika kimselerden oluşmaktadır.⁶⁰ Dolayısıyla bu hadis de senet bakımından sahihtir. Hadiste müminleri Allah’ı görmekten alıkoyan bir engelin varlığından söz edilmiştir. İfadenin mecaz olması muhtemeldir. Engelin ise insanlara yönelik bir engel olduğu bilinmelidir. Aksi halde Allah’ın bir örtüye bürünmesi veya perde arkasına gizlenmesi mümkün değildir. Başka rivayetlerde *“onun örtüsü nurdur, eğer örtü kaldırılırsa yaratılmışların tamamı yok olur”*⁶¹ gibi ifadeler bulunmaktadır. Dolayısıyla örtüden maksadın bilinen maddi bir örtü değil, bilakis Allah’ın yüceliğinden ve büyüklüğünden kaynaklanan bir nur olması da muhtemeldir.⁶² Yaratılmışların Allah’ın zatına vakıf olmaları mümkün olmadığı için rü’yetullahın bu şekilde gerçekleşeceği anlaşılmaktadır. “Büyüklük ridası” olarak tercüme ettiğimiz “ridâü’l-kibriya” rü’yetullahı engel oluşturmayan mânevî bir örtü olarak anlaşılmalıdır. Bu hadisler birlikte değerlendirildiğinde Allah’ın âhirette müminlere tecellî edeceği anlaşılmaktadır. Ancak bu tecelli, Allah’ın belirleyeceği zaman dilimlerinde gerçekleşecektir. Bu durum Allah’ın büyüklüğünü ve azametini ortaya koymaktadır.

3.7. Rivayet ve Değerlendirme

Adî b. Hâtim (ö. 67/686)’den rivayet edildiğine göre Resûlullah: *“Sizden hiç kimse yok ki, Rabbi ile arada tercümansız ve onu görmekten alıkoyan bir engel olmaksızın konuşmasın”* diye buyurdu.⁶³

Bu hadisin senet zinciri altı râviden oluşmuştur. Senette yer alan râvilerden birinin “sadûk” diğer râvilerin ise sika olarak değerlendirildiği görülmektedir.⁶⁴

⁵⁸ Mübârekfûri, *Tuhfetü’l-ahvezi*, 7/224-225.

⁵⁹ Bk. Buhârî, “Tefsîr”, 303, 304; “Tevhîd”, 24; Müslim, “İmân”, 80; Tirmizî, “Sıfatü’l-cenne”, 3; İbn Mâcê, “Mukaddime”, 13.

⁶⁰ Zehebî, *Siyeru a’lâmü’n-Nübelâ’*, 2/381, 5/5, 5/255; Nevri, *el-Câmi’*, 2/116; Arnavûtî - Ma’rûf, *Tahrîru Takribü’t-tezhîb*, 2/262.

⁶¹ Müslim, “İmân”, 79.

⁶² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 13/431.

⁶³ Bk. Buhârî, “Tevhid”, 24.

Dolayısıyla hadis hasendir. Hadise göre herhangi bir aracı ve engel olmaksızın bütün müminler âhirette Rableriyle konuşacak ve onun cemalini göreceklerdir.

3.8. Rivayet ve Değerlendirme

Suheyb (ö. 38/659)'e göre Peygamber “*güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.*”⁶⁵ âyetini okudu ve şöyle buyurdu: “*Cennet ehli cennete girince: “ey cennet ehli! Size vadedilen bir şey verilmedi” diye ferman olunur. Cennet ehli: Allah yüzümüzü ağartmadı mı? Bizi cennete koymadı mı? derler. Tekrar aynı şekilde ferman edilir. Cennet ehli de aynı cevabı verirler. Allah cennettekilerle tecelli eder. Peygamber: İşte bundan ötürü Allah buyurur: “Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır ne de bir zillet. Allah’ın cemaline tekrar bakarlar”* diye buyurdu.⁶⁶

Senedi beş kişiden oluşan hadisin râvileri sika kimselerden oluşmaktadır.⁶⁷ Bezzâr (ö. 292/905) hadisin râvilerinin sika ve güvenilir olduğunu açıklamıştır.⁶⁸ Dolayısıyla hadis senet bakımından sahihtir. Hadis rü’yetullahın âhirette vuku bulacağını kabul edenleri desteklemektedir. Çünkü burada bir âhret sahnesi tasvir edilmektedir. Rivayetdeki ziyade kelimesi de rü’yetullah olarak yorumlanmıştır.⁶⁹

3.9. Rivayet ve Değerlendirme

Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713)'in aktardığına göre bir gün Ebû Hüreyre (ö. 58/678) Saîd ile karşılaştı. Ebû Hüreyre kendisine: “Allah’tan beni ve seni cennet çarşısında bir araya getirmesini dilerim” dedi. Saîd: “Cennette çarşı var mı?” diye sordu. Ebû Hüreyre; “Evet var” diye cevap verdi. Peygamber bir gün şöyle buyurdu: “Cennet ehli cennete girdikleri zaman dünyada yaptıkları amellerine karşılık makamlarına yerleşirler. Dünya günlerinden cuma günü kadar kendilerine Allah’ı ziyaret etme izni verilir. Ebû Hüreyre: Ya Resûlellah! Rabbimizi görecek miyiz? diye sordum. Peygamber: “evet göreceksiniz. Siz güneşi ve ayı, ayın on dördüncü gecesinde ayı görmek için birbirinizle itişip kalkışır mısınız? diye buyurdu. Biz: “Hayır, birbirimizle itişip kakışmayız” dedik. Peygamber: “işte siz de aynı şekilde Allah’ı görmek için birbirinizle itişip kakışmayacaksınız. O mecliste bulunan hiç kimse kalmayacak ki, Allah ile konuşmasın. Hatta Allah sizden bir kişiye: “Ey Fulan! Şöyle yaptığın günü hatırlıyor musun? Dünyadaki bazı vefasızlıklarını günahlarını ona

⁶⁴ İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 5/421; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-Nübelâ*, 6/227, 12/222, 15/259; Nevri, *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, 1/235; Şuayb el-Arnâvûd-Ma'rûf, *Tahrîru Takrîbü't-tezhîb*, 4/136.

⁶⁵ Yûnus 10/26.

⁶⁶ Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, (Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1430/2009), 6/15

⁶⁷ Dârekutnî, *Zikru esmâ'i't-tâbi'in ve men ba'dehüm mimmen sahat rivâyetühü 'inde'l-Buhârî ve Müslim*, ed. K. Y. Hût - B. Dânavî (Beyrut: Müessesü'l-kütüb'i-sekâfe, 1406/1985), 2/17, 5/220, 11/97; İclî, *Târîhü's-Sikât* (Dârü'l-Bâz, 1405/1984), 455; Nevri, *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, 1/194, 2/87.

⁶⁸ Bezzâr, *Bahrü'z-zehhâr*, 6/815.

⁶⁹ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru ihyâ'i-türâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 17/241.

hatırlatacaktır. (O kişi) Ey Rabbim! Beni bağışlamaz mısın? Evet seni bağışladım. Sen bu konumuna benim bağışlamamla eriştin.” buyuracaktır. Peygamber: “Cennet halkı böyle oldukları vakitte bir bulut parçası üstlerini kaplayacak ve öyle güzel bir koku yağdıracak ki onun kokusuna benzer güzel bir koku hiç koklamamışlardır. Sonra Allah: “Sizin için hazırladığım ikrama gidiniz arzuladığınız ve canınızın çektiği şeyleri alınız” diye buyuracaktır. Peygamber devam eder: Eşlerimiz bizi karşılayacak ve “merhaba, hoş geldiniz ey sevdiklerimiz! Andolsun ki yanımızdan ayrılırken ki güzelliğinizden daha güzel ve kokunuzdan daha güzel bir koku ile geldiniz.” diyecekler. Biz de diyeceğiz ki: “Bugün Cebbâr olan Allah ile oturduk. Döndüğümüz -önceki hallerinden daha yakışıklı ve güzel kokulu- gibi dönmemiz bize lâyıktır diyeceğiz” diye buyurdu.⁷⁰

Senedi yedi kişiden oluşan bu rivayet sema lafzıyla aktarılmış olup hadisin râvileri sika kimselerden oluşmaktadır.⁷¹ Dolayısıyla hadis senet bakımından sahihtir. Hadiste âhirette rü’yetullahın cuma günü vuku bulacağı haberi verilmiştir. Rü’yetullah ziyaretinin süresinin ise dünya günlerinden cuma günü miktarınca olacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu hadisin rü’yetullahın gününe ve zamanına vurgu yaptığı anlaşılmaktadır.

3.10. Rivayet ve Değerlendirme

İbn Şihâb (ö. 124/742) kendisine Ömer b. Sâbit’in (ö. 111-120/729-737) bazı sahâbîlerden duyduğu rivayetleri aktardığını söyledi. Peygamber insanları deccâlden sakıncıdığı gün şöyle buyurdu: *“iki gözünün arasında kâfir yazılıdır. Yaptıklarından hoşnut olmayanlar -veya tüm müminler- o yazıyı okuyacaklardır. Biliniz ki! Ölmeden önce hiçbiriniz Allah’ı asla görmeyecektir”* diye buyurdu.⁷²

Senedi beş kişiden oluşan hadisin râvileri arasında sadûk vasıflı bir râvinin olduğu diğer kişilerin ise sika olduğu tespit edilmiştir.⁷³ Dolayısıyla hadis hasendir. Hadis, rü’yetullahın mümkün olduğuna işaret etmektedir. Eğer mümkün olmasaydı ölümle kayıt altına alınmasında bir fayda olmazdı. Dünyada mümkün olması ise tartışmalı bir konudur. Rü’yetullahın dünyada mümkün olmadığını savunan kesim görüşlerini yukarıdaki hadis ve âyete⁷⁴ dayandırmaktadırlar. Bir diğer dayanakları ise Mûsâ’nın⁷⁵ olayında olduğu gibi insanın zayıf bir varlık olmasıdır. Bundan ötürü dünyada rü’yetullahı mümkün görmemektedirler.⁷⁶

⁷⁰ Bk. Tirmizî, “Sıfatü’l-cenne”, 15.

⁷¹ Zehebî, *Tezhîbü Tehzîbi’l-kemâl*, 8/32; Şuayb el-Arnâvûd- Ma’rûf, *Tahrîru Takrîbü’t-tezhîb*, 2/298; Nevri, *el-Câmi’ fi’l-cerh ve’t-ta’dil*, 1/160, 2/81, 3/416.

⁷² Müslim, “Fiten ve Eşrâtu’s-sââ”, 19.

⁷³ Süyûtî, *Tabakâtü’l-hüffâz* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403/1982), 214; İclî, *Târîhü’s-Sikât*, 1/283, 2/405, 1/383; Zehebî, *Tezhîbü Tehzîbi’l-kemâl*, 32/554; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb* (Hindistan: Matbaâtu Dâiretü’l-meârifü’n-nizâmiye, 1326/1908), 11/450.

⁷⁴ Bk. En’âm 6/103.

⁷⁵ Bk. A’râf 7/143.

⁷⁶ Nevevî, *Minhâc*, 18/56.

3.11. Rivayet ve Değerlendirme

Hammâd b. Ca'fer'e göre İbn Ömer (ö. 243/858): Bu şekilde tüm nimetlerin en güzelini elde eder de daha güzel nimet olmadığını zanneder. Allah tecellî eder de onun yüzüne bakarlar. Allah'ın yüzüne baktıkları an, o ana kadar gördükleri ve tattıkları bütün nimetleri unuturlar. Allah ferman buyurur: "Ey cennet ehli! Tehliller getirin". Cennet ehli tehlil getirir. Allah ferman buyurur: "Ey Dâvûd! Dünyada övdüğün gibi kalk ve beni öv." Dâvûd kalkar ve Allah'ı över.⁷⁷

Senedi beş kişiden oluşan hadisin râvileri sika kimselerden oluşmaktadır.⁷⁸ Dolayısıyla hadis sahihtir. Yukarıda aktarılan ifade her ne kadar sahâbe kavli olarak isimlendirilse de içeriği dikkate alındığında hükmen merfû'dur. Çünkü bu tür gaybî konuları Allah ve kendisine haber verilmesi şartıyla Peygamber harici kimsenin bilmesi mümkün değildir. Nitekim hadisin sonunda Ahmed b. Yûnus (ö. 227/841), şöyle söyler: Ebû Şihâb (ö. 171/787)'a "Hâlid b. Dînâr (ö.?) en-Nîlî hadisi merfû olarak rivayet etmiştir" dedim. O da evet dedi. Hadiste, cennet ehline mükâfat olarak sunulan nimetlerinin bir tasviri yapılmıştır. Cennetteki nimetlerin güzellik ve lezzet olarak zirveye ulaştığı, daha güzel nimetlerin var olmadığı kanaati cennet ehlinde oluşmuş olduğu ifade edilmiş. Ancak cennetteki bu olağanüstü güzelliklerden daha güzel bir nimetin varlığından söz edilmiştir. Bu büyük nimetin, akılların tahayyül dahi edemediği ve tüm bu güzellikleri ve lezzetleri unutturan rü'yetullah nimetinin olduğu ifade edilmiştir. Tüm bu nimetlerin derece bakımından en düşük derecedeki insana verileceği göz önünde bulundurulursa cennete giren her müminin rü'yetullah nimetiyle mükâfatlandırılacağı sonucuna ulaşırız.

3.12. Rivayet ve Değerlendirme

Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53): "Cuma namazına gitmek için acele edin. Çünkü Allah her cuma miskten beyaz kâfûr tepeciklerde cennet ehline görünür. İnsanların Allah'a yakınlığı dünyada cuma namazına gitmek için acele etmeleri kadardır." diye buyururdu.⁷⁹

Senedi altı kişiden oluşan bu rivayet sema lafzıyla aktarılmış olup hadisin râvileri sika kimselerden oluşmaktadır.⁸⁰ Dolayısıyla hadis sahihtir. Hadis mevkuf olup merfû hükmündedir. Hadiste, rü'yetullahın her cuma günü gerçekleşeceği ve Allah'a yakın olma durumu dünyada cuma namazına erken gitmekle orantılı olduğu ifade

⁷⁷ Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, (Riyâd: Dâru Bilensiyeye li't-tab'î ve't-tevzi', 1423/2002), 2/59.

⁷⁸ el-Buhârî, *Târîhü'l-kebîr*, ed. Muhammed Abdülmü'idhân (Haydarabad: Dâiretü'l-meârifî'l-Osmaniyye, no date), 3/147; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-Nübelâ'*, 10/457; Râzi, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/143; Nevvî, *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, 2/5, 57.

⁷⁹ Dârekutnî, *Kitâbü'r-rü'ye*, 268,269.

⁸⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-Nübelâ'*, 1/462, 4/363, 7/94, 8/379, 10/596, 15/503; Nevvî, *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, 3/175.

edilmiştir. Dolayısıyla rü’yetullah nimetini elde etmek ve Allah’a yakın olmak isteyenlerin cuma namazına erken gitmeleri teşvik edilmiştir.⁸¹

3.13. Rivayet ve Değerlendirme

Câbir b. Abdullah’tan (ö. 78/697) rivayet edildiğine göre Peygamber: “Allah insanların tümüne tecellî eder. Ebû Bekir’e özel olarak tecellî eder” dedi.⁸²

Senedi altı kişiden oluşan hadisin râvileri arasında hadis uyduran bir râvi olduğu tespit edilmiştir.⁸³ Dolayısıyla hadis mevzudur.

3.14. Rivayet ve Değerlendirme

Rivayet edildiğine göre Amr b. Hasan (ö. 339/950) “Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır”⁸⁴ âyeti hakkında şöyle dedi: “Allah kıyamet gününde herkese tecellî edecek, herkes onu görebilecektir. Sonra kâfirlere perde çekilecek ve onlar bir daha asla onu göremeyeceklerdir. Ebû İshâk İbrâhîm b. Hammâd’ın naklettiğine göre Mâlik b. Enes de bu âyeti delil göstererek rü’yetullahın sabit olacağını söylüyordu. Çünkü âyet kâfirler hakkındadır.”⁸⁵

Senedi altı kişiden oluşan hadisin râvileri arasında hadisleri metrûk bir râvi olduğu tespit edilmiştir.⁸⁶ Dolayısıyla bu rivayet de senet bakımından çok zayıftır. Maktû olarak rivayet edilen bu hadiste, Kur’ân’daki bir âyet yorumlanarak kâfirlerin Allah’ı göremeyeceği ifade edilmiştir. Kâfirler, Allah’ın emir ve buyruklarını dünyada reddetmiş, yerine getirmemişlerdir. Onların bu tutumuna karşılık Allah kâfirleri tüm nimetlerden mahrum bırakacağı gibi rü’yetullah nimetinden de mahrum bırakacaktır.⁸⁷

4. Dünyada Rü’yetullah Meselesi

Dünyada rü’yetullah, erken dönemlerden itibaren âlimlerin tartıştığı bir husus olup, konuyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bir grup âlime göre dünyada rü’yetullah aklen mümkündür, ancak vuku bulmamıştır.⁸⁸ Diğer bir grup ise başta Mi’rac hadisesi olmak üzere Peygamber’in dünyada iken Allah’ı görmesinin mümkün olduğunu iddia etmişlerdir. Bunlar ilgili hadisi “biliniz ki! Ölmeden önce hiçbiriniz Allah’ı asla görmeyecektir”⁸⁹ yorumlamak suretiyle; “söz sahibi, söylediğinin genel

⁸¹ Dârekutnî, *Kitâbü’r-rü’ye*, 268, 269.

⁸² Dârekutnî, *Kitâbü’r-rü’ye*, 160.

⁸³ İbn Hacer, *Lisânü’l-mizân*, 5/515.

⁸⁴ Mutaffîfîn 83/15.

⁸⁵ Dârekutnî, *Kitâbü’r-rü’ye*, 303.

⁸⁶ Zehebî, *Siyeru a’lâmü’n-Nübelâ’*, 8/300, 11/70, 12/583, 15/36; Şuayb el-Arnâvûd- Ma’rûf, *Tahrîru Takrîbü’l-tezhîb*, 3/100.

⁸⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 13/426.

⁸⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/608.

⁸⁹ Müslim, “Fiten ve Eşrâtu’s-sââ”, 19.

hükümünün kapsamında değildir” kuralını işletmektedirler.⁹⁰ Bu konuda İmam Eş’arî’den iki görüş nakledilmiştir. Bu görüşler kısaca şöyledir; birinci görüş: dünyada rü’yetullah mümkün değil, ikinci görüş, mümkün olmasına rağmen vuku bulmamıştır.⁹¹

Dünyada rü’yetullahın mümkün olmadığını savunan kesim ise görüşlerini hadislerle⁹² ve âyetlerle⁹³ temellendirmeye çalışmışlardır. Meselâ; bunların bir dayanağı Mûsâ’nın⁹⁴ Allah’ı görme isteği ile ilgili olayda görüldüğü gibi insanın zayıf bir varlık olmasının rü’yetullahı mazhar olmasını mümkün kılmayacağı hususudur.⁹⁵ Zaten âlimlerin birçoğu da dünyada rü’yetullahın mümkün olmadığı konusunda ittifak etmiştir.⁹⁶ Netice itibarıyla Mi’rac hadisesi hariç dünyada rü’yetullahın vuku bulunduğu/bulacağı görüşü delillerden yoksun, şaz bir görüş olarak nitelendirilebilir.

5. Mi’racta Rü’yetullah Meselesi

Mi’rac olayı, İsrâ mûcizesinin bir bölümü ya da devamı olup semada gerçekleşen kısımdır. Mi’rac olayıyla ilgili ihtilaflar ise nispeten daha fazladır. Bu ihtilafların başlıca sebebi olayın olağanüstü bir hadise olmasının yanı sıra metinler arasındaki birtakım farklılıklardır. İsrâ ve Mi’rac mûcizesinin insanın aklını aşan bir vâkia olduğu gerçektir. Zira hâdis mûcize olarak nitelendirilen bir olay olup bu olayda zaman ve mekân kaydı ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla da aklen künhüne vâkif olmak zordur. Doğrusu mûcizeleri aklen anlamaya çalışmak da kanaatimizce beyhude bir çabadan başka bir şey değildir.

Mi’racta rü’yetullahın vuku bulup bulmadığı meselesi sahâbîler arasında da tartışma konusu olmuştur. Bazı sahâbîler, bu gecede Hz. Peygamberin Rabbini görmesinin mümkün olduğunu, akla aykırı bir yönünün olmadığını savunurken, bazıları da Peygamberin Cebrail’i kendi suretinde gördüğünü ileri sürmüşlerdir.⁹⁷ Bazı sahâbîler ise Peygamberin Allah’ı bizzat gördüğünü söylemişlerdir. Ancak bunlar da iki kısma ayrılmış; bazıları kalbiyle gördüğünü iddia etmiş, diğerleri ise bizzat gözüyle gördüğünü ileri sürmüşlerdir. İlgili rivayetler incelendiğinde Mi’rac gecesinde rü’yetullahın kalben vuku bulunduğu yani olayın mânevî olarak gerçekleştiği görüşü daha ağır basmaktadır.⁹⁸ İlgili rivayetler -sahih olmak kaydıyla- esas alınacak olursa Peygamberin Mi’rac’ta Allah’ı gördüğü ve O’nunla konuşma şerefine nail olduğu kanaati ağır basmaktadır. Görme olayının mahiyeti konusunda ise kesin bir bilgiye

⁹⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/608.

⁹¹ Nevevî, *Minhâc*, 3/15.

⁹² Buhârî, “Mevâkîtü’s-salât”, 16, “Tevhîd”, 24, “Tefsîr”, 2; Müslim, “Fiten ve Eşrâtü’s-sâa”, 19; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Dârekutnî, *Kitâbü’r-rü’ye*, 98.

⁹³ En’âm 6/103; A’râf 7/143; Kıyâme 75/22-3; Yûnus 10/26.

⁹⁴ A’râf 7/143.

⁹⁵ Nevevî, *Minhâc*, 18/56.

⁹⁶ Yeşilyurt, “Rü’yetullah,” 35/314.

⁹⁷ Yeşilyurt, “Rü’yetullah,” 35/314.

⁹⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/608.

sahip değiliz. Peygamberin Allah'ı görmüş olduğundan bahsetmemesi, görmediğine delalet etmez. Kesin olarak görmediğini ifade eden bir nakil de yoktur. İfade ettiğimiz gibi görmenin mahiyeti ve keyfiyeti bilinemez. Bu konudaki rivayetler şunlardır:

5.1. Rivayet ve Değerlendirme

İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) rivayet edildiğine göre Peygamber şöyle buyurdu: *"Allah ve Tebâreke'yi gördüm."*⁹⁹

Senedi altı kişiden oluşan hadisin râvileri arasında makbul bir râvi olduğu diğer râvilerin ise sika olduğu tespit edilmiştir.¹⁰⁰ Dolayısıyla hadis hasendir. Hadisin metni, Peygamberin Allah'ı görmüş olduğunu açıkça ifade etmiştir. Hadiste geçmiş zaman dilimi kullanımı hadisin, Peygamberin rüyada gördüğüne veya mi'racta gördüğüne işaret olabilir. Ancak Peygamberin bizzat gözlerle mi'racta Allah'ı görmesi daha makuldür. Çünkü hadiste gözler ifadesi kullanılmıştır. Bu şekildeki kullanım rüyada olma ihtimalini zayıflatmaktadır.

5.2. Rivayet ve Değerlendirme

Ebû Seleme'den (ö. 94/712-13) rivayet edildiğine göre İbn Abbas (ö. 68/687-88): "Peygamber, Allah'ı gördü" dedi. Ebû Hâtim (ö. 354/965): İbn Abbas'ın Peygamber Allah'ı gördü ifadesinin anlamı yücelik bakımından hiçbir insanın ulaşmadığı makamda Allah'ı kalbiyle görmesidir" dedi.¹⁰¹

Senedi altı kişiden oluşan hadisin râvileri arasında makbul vasıflı râvilerin varlığı tespit edilmiştir.¹⁰² Dolayısıyla hadisin sıhhat derecesi hasendir. Sahâbeye isnad edilen söz veya fiiller hadis usûlünde mevkuf olarak tanımlanır. Hadiste, İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88), "Peygamber Allah'ı gördü" şeklindeki ifadesi Ebû Hâtim (ö. 354/965) tarafından yorumlanmıştır. Ebû Hâtim (ö. 354/965), aslında bu görmenin mutlak bir görme yani dünyadaki gözlerle gerçekleşen bir görme olmadığını, özel bir şekilde, özel bir yerde kalple meydana gelmiş bir görme olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Peygambere tahsis edilmiş özel bir makamın varlığından da söz edilmiştir. Bu özel durum hiçbir insanın şeref bakımından asla ulaşamayacağı bir yerdir. Bu makamda Peygamber Allah'ı kalbiyle görmüştür.

5.3. Rivayet ve Değerlendirme

Abdullah b. Şakik (ö.108/726), Ebû Zerr'e (ö. 32/653) Resulûllah'ı görsem ona bir soru soracaktım dedim. Ebû Zerr: Ona ne soracaktın? dedi. Abdullah b. Şakik:

⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, ed. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1992), 4/51.

¹⁰⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-Nübelâ'*, 10/242; Nevri, *el-Câmi' f*, 1/194, 1/482, 2/219, 2/283.

¹⁰¹ Bk. Tirmizî, "Tefsîr", 52.

¹⁰² Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-Nübelâ'*, 1/151, 12/245; Râzi, *El-Cerh ve't-Ta'dîl*, 9/295; Nevri, *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, 1/482; Şuayb el-Arnâvûd- Ma'rûf, *Tahrîru Takrîbü't-tezhîb*, 1/499.

Peygamber Allah'ı gördü mü? diye soracaktım. Ebû Zerr ona şu karşılığı verdi: “Ben bu soruyu sordum. Peygamber: “O bir nurdur, onu nasıl görebilirim” diye buyurdu.”¹⁰³

Senedi yedi kişiden oluşan hadisin râvileri arasında makbul vasıflı bir râvi olduğu tespit edilmiştir.¹⁰⁴ Tirmizî hadisin hasen olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁵ İmam Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre bu hadiste yer alan “o bir nurdur onu nasıl göreyim” ifadesi Allah'ı görmediğine işaret etmez. Bu durum Allah'ın zatını, mahiyetini görmekten alıkoyan veya gözlerimizde var olan görme kabiliyetinin sınırına işaret eder. Çünkü Allah, görenin görebileceği kadar tecellî eder. Yoksa Allah'ın zatının tam olarak görülmesi ve idrak edilmesi mümkün değildir. Hadiste yer alan “nur” kelimesinden maksat da insanların nihâî olarak görebileceği son şey olmalıdır.¹⁰⁶ Dolayısıyla hadis rü'yetullahın gerçekleştiğini ifade eder.

5.4. Rivayet ve Değerlendirme

Şa'bî'den (ö. 104/722) nakledilen rivayete göre, İbn Abbas (ö. 68/687-8) Arafat'ta Kâ'b ile karşılaştı ve ona bir şey sordu. Bunun üzerine Kâ'b öyle bir tekbir getirdi ki, dağlarda yankı yaptı. İbn Abbas dedi ki: “Biz Haşim oğullarınız.” Kâ'b da “Allah görünmesiyle konuşmasını Peygamber ile Hz. Mûsâ arasında taksim etti. Mûsâ Rabbi ile iki sefer konuştu. Peygamber de Rabbini iki sefer gördü.” dedi.¹⁰⁷

Senedi altı kişiden oluşan hadisin râvileri arasında zayıf hadis rivayet eden olduğu tespit edilmiştir.¹⁰⁸ Dolayısıyla hadis zayıftır. Hadis mevkuf bir hadistir. Allah, peygamberlerini tevhide davet etme yolunda kuvvetlendirmek istediğinde onların eliyle mucizeler meydana getirir. Tevhide çağrı için gösterilen mucizeler farklıdır. Farklı olan mucizeler yine farklı peygamberlerin elleriyle gerçekleşmiştir. Yukarıdaki rivayet aslında bu gerçeği açıklamıştır. Mûsâ'ya Allah ile konuşma, Hz. Peygambere ise rü'yetullah mucizesi verildiği ifade edilmiştir. Ayrıca rivayetin sonunda rü'yetullah olayının iki defa gerçekleştiği belirtilmiştir.

5.5. Rivayet ve Değerlendirme

İbn Abbas (ö. 68/687-88) “*Kalp, (gözün) gördüğünü yalanlamadı*” âyetinden “*Sidretü'l Müntehâ'nın yanında*” âyetine kadar okudu ve şöyle dedi: “Peygamber Allah'ı kalbiyle iki defa gördü.” Sonra “*(Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar yahut daha az oldu*”¹⁰⁹ âyetini okudu. Peygamber Allah'ı gördü.” dedi.¹¹⁰

¹⁰³ Bk. Tirmizî, “Tefsîr”, 52.

¹⁰⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-Nübelâ'*, 12/224; Makdisî, *el-Kemâl*, 6/190; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 9/443; Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/510, 9/295; Nevvî, *el-Câmi'*, 2/383.

¹⁰⁵ Bk. Tirmizî, “Tefsîr”, 52.

¹⁰⁶ Nevevî, *Minhâc*, 3/12.

¹⁰⁷ Tirmizî, “Tefsîr”, 52.

¹⁰⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-Nübelâ'*, 4/295, 6/285, 8/455, 12/97; Nevvî, *el-Câmi'* 1/482.

¹⁰⁹ Necm 53/9.

Senedi yedi kişiden oluşan hadisin râvileri arasında sadûk vasıflı râviler olduğu tespit edilmiştir.¹¹¹ Dolayısıyla hadis senet bakımından hasen olarak nitelendirilebilir. Bu rivayet mevkuf bir hadistir. Hadiste, Peygamberin Allah'ı, kalbiyle iki defa gördüğü ifade edilmiştir. İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) rivayet edilen diğer hadislere bakıldığında Allah'ın dünyada gözlerle görülmesi reddedilmiştir. Hz. Âişe (ö. 58/678) de aynı görüştedir. Çünkü Âişe (ö. 58/678) mutlak olarak rü'yetullah meselesini reddetmemiştir. İnkâr ettiği kısım dünyada gözle görme kısmıdır.¹¹² Mi'rac gecesinde Peygamber'in Allah'ı görmediği, o gecede gördüğü zatın aslında Cebrail olduğu yönünde de hadisler rivayet edilmiştir. Buna göre Peygamberin Mi'rac gecesinde, Cebrail'i iki defa aslî suretinde gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Necm suresindeki âyette¹¹³ de buna işaret vardır. Çünkü âyette mekândan söz edilmiştir. Allah'ın bir mekânda bulunması ise mümkün değildir.¹¹⁴ Dolayısıyla buradaki rü'yetullahın kalbî olduğunu söylemek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.

5.6. Rivayet ve Değerlendirme

Sâib b. Zeyd (ö 80/699)'ten rivayet edildiğine göre Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) Peygamberin şöyle dua ettiğini rivayet etti: “Ey Allah'ım! Gaybı bilensin! Mahlukatlarına karşı kudretlisin! Yaşamak benim için hayırlı ise beni yaşat. Ölüm benim için daha hayırlı ise ruhumu al. Ey Allah'ım! Gizli ve aşikâr hallerimde senden hakkıyla korkmayı nasip et. Rıza ve öfke anında hakkı söylemeyi nasip et. Zenginlik ve fakirlikte itidalli olmayı nasip et. Bana bitmeyen bir nimet nasip et. Tükenmeyen bir göz aydınlığı nasip et. Kazaya rıza göstermeyi ve ölümden sonra kolay bir hayat nasip et. Yüzüne bakmanın lezzetini, zarar verici bir hastalık ve saptırıcı bir fitneye uğramaksızın sana kavuşmanın özlemini nasip et. Ey Allah'ım! Bizi iman güzelliği ile süsle ve bizi hidayete ermiş, doğru yolun rehberleri kıl.”¹¹⁵

Senedi yedi kişiden oluşan hadisin râvileri arasında sadûk vasıflı râviler olduğu tespit edilmiştir.¹¹⁶ Dolayısıyla hadis hasendir. Hadiste, Peygamber duada Allah'tan yüzüne bakmanın lezzetini temenni etmiştir. Böyle bir temenni rü'yetullahın mümkün olduğunu ve dualarda talep edilmesinin caiz olduğunu anlıyoruz. Ancak buradaki yüz, bizlerin bildiği anlamda bir yüz olarak anlaşılmalıdır. Buradaki yüzün nasıllığını bilmediğimiz bir mahiyeti bulunmalıdır.

¹¹⁰ Müslim, “İmân”, 77; Dârekutnî, *Kitâbü'r-rü'ye*, 34, 343, 350, 351, 353, 355.

¹¹¹ Zehebî, *Tezhibü Tehzibi'l-kemâl*, 4/408, 6/227, 15/9; Makdisî, *el-Kemâl*, 8/280; Râzi, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/41; Nevri, *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dil*, 1/266, 1/482.

¹¹² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/608.

¹¹³ Necm 53/31.

¹¹⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 19/199.

¹¹⁵ Dârekutnî, *Kitâbü'r-rü'ye*, 256, 257.

¹¹⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-Nübelâ'*, 3/437, 6/110, 7/457, 15/259; Râzi, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/397; Arnâvûtî - Ma'rûf, *Tahrîru Takrîbü't-tezhîb*, 4/136.

6. Rüyada Rü'yetullah Meselesi

Allah'ın rüyada görülüp, görülmemesi meselesi zat-ı akdesin ulûhiyeti açısından sıkıntılı bir yaklaşım olabileceği endişesinden dolayı bu konuda oldukça ihtiyatlı yorumlar yapılmıştır. Zira İslâm inancında Allah'ın muteâl/aşkın olma vasfı asla göz ardı edilmemiştir. Ancak dünya hayatından farklı bir şekilde cereyan eden rüya âleminde Allah'ın görülebilmesi meselesi tartışılmalıdır. Nihâyetinde rüya âlemi, dünya âleminden daha soyut ve metafizik bir âlem olup, dünyada mümkün olmayan bazı durum ve haller orada cereyan edebilmektedir.¹¹⁷

Peygamberlerin rüyada rü'yetullaha mazhar olabilmeleri konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır.¹¹⁸ Bazı âlimler, peygamberler dışındaki insanların Allah'ı rüyada görebilmelerini mümkün görmezler. Ancak naslara bakıldığı zaman Allah'ın rüyada görünürlüğünü reddeden herhangi bir kayıt da yoktur. Nitekim bu görme olayı normal görme olayından farklı bir şekilde meydana gelecektir. Çünkü rüyada görülen şey, o şeyin kendisi değil bir sureti veya benzeri olacaktır. Suret ve benzeri olma durumunun ise Allah hakkında düşünülmesi mümkün değildir. Ancak teorik olarak mümkün olan bu görme olayı, keyfiyeti bilinmeksizin gerçekleşebilir. Nitekim Allah'a herhangi bir cisim ya da suret nispet etmeksizin O'nu tanımak bilmek mümkündür.¹¹⁹

6.1. Rivayet ve Değerlendirme

İbn Abbas (ö. 68/687-88)'tan nakledilen rivayete göre Peygamber: *"Bu gece rüyada Rabbimi en güzel surette gördüm..."* dedi.¹²⁰

Senedi altı kişiden oluşan hadisin râvileri sika kimselerden oluşmaktadır.¹²¹ Dolayısıyla hadis senet bakımından sahihtir. Hadiste Peygamber'in rüyada Allah'ı gördüğü bizzat kendisi tarafından ifade edilmiştir. Bu da peygamberin rüyada Allah'ı görebilmesinin mümkün olduğunu göstermektedir.

7. Hz. Âişe'nin Rü'yetullah Olayına Bakış Açısı

Mesrûk'un (ö. 63/683 [?]) anlattığına göre Âişe'nin (ö. 58/678) (r. anha) yanında oturuyor iken kendisine seslenerek: *"Ya Ebâ Âişe (Mesrûk)! Üç şey vardır ki bunlardan birini söyleyen Allah'a en büyük iftirayı yapmış olur. Mesrûk: O üç şey nedir? diye sordum. Âişe (r. anha): "Her kim Peygamberin Rabbini gördüğünü iddia ederse Allah'a büyük bir iftirada bulunmuş olur"* dedi. Ben dayanmış vaziyetteydim. Hemen oturarak şöyle dedim; *"Ya Ümme'l-müminin! Bana müsaade et, acele etme*

¹¹⁷ Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu* (Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2001), 206.

¹¹⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 12/387.

¹¹⁹ Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, 207.

¹²⁰ Bk. Tirmizî, "Tefsîr", 39.

¹²¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-Nübelâ'*, 4/468, 6/16, 7/5, 9/564, 12/257; Nevri, *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dil*, 1/482; Koçyiğit, "Abd b. Humejd," 1/58.

Allah: “*Andolsun o, Cebrâil’i apaçık ufukta gördü.*”¹²² “*Andolsun ki, o, Cebrail’i bir başka inişte daha (aslı suretiyle) görmüştü*”¹²³ buyurmadı mı? dedim. Âişe (r. anha): “Bu ümmetten, bu meseleyi Peygambere ilk soran kişi benim” dedi. Peygamber buyurdular ki: “O ancak Cibril’dir. Ben onu iki defadan başka yaratıldığı şekilde görmedim. Onu semadan inerken vücudunun büyüklüğü yer ile gök arasını kaplamış olarak gördüm” Hem sen Allah’ın (kendisi hakkında): “*Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.*” O, en gizli şeyleri bilendir.”¹²⁴ buyurduğunu duymadın mı? Allah’ın: “*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”¹²⁵ Buyurduğunu duymadın mı? ...¹²⁶

Senedinde altı kişi bulunan hadisin râvileri sika kimselerden oluşmaktadır.¹²⁷ Dolayısıyla hadis sahihtir. Hadiste, Âişe’nin rü’yetullahı inkâr ettiği görülmektedir. İbn Abbas ve birçok sahâbî ise rü’yetullahın mümkün olduğunu, âhirette vuku bulacağını hatta mi’racte vuku bulduğunu söyleyenler olmuştur. Sahâbîler arasında fikir ayrılıklarının olması gayet normal bir durumdur. Sonuçta sahâbîler de insandır. İnsanların olduğu her yerde fikir ayrılıklarının olması mümkündür. Ancak burada mesele rü’yetullah meselesidir ki bu konu insanların akıl yürütme veya beş duyu organıyla elde ettikleri bilgi türlerinden değildir. Çünkü gayba dair bir bilgidir. Gayba dair bilgileri insanlar ya vahiyden ya da peygamberlerden öğrenebilirler. Sahâbîler; Hz. Âişe ve İbn Abbas Peygambere yakın kişilerdir. Peygamberin bu tür konularda yanlış bilgi vermesi düşünülemez. Sahâbenin de bu tür konularda farklı bilgi sahibi olmaları imkânsızdır. Çünkü rü’yetullah konusu akaid konularından biridir. Akaid konularında yanlış bir anlama veya bilgi varsa diğer müminlerin yanlış ortadan kaldırmak veya düzetmek adına uyarıda bulunmaları gerekir. Uyarıldıklarına dair herhangi bir görüşe rastlanılmamıştır. Dolayısıyla iki görüşü ortak bir noktada birleştirmek gerekir. Bu iki farklı düşünceyi ortak bir noktada buluşturmak mümkündür. Hz. Âişe’nin rü’yetullahı reddetmesini dünya hayatında gözle, İbn Abbas’ın rü’yetullahı kabul etmesini de kalp ile görmeye yormak en doğru yaklaşım olsa gerektir. İbn Abbas’tan gözleriyle görmedi, kalbiyle gördü ve gördü anlamında iki farklı hadis rivayet edilmektedir. Mutlak olarak gördü diye rivayet edilen hadisleri de kalbiyle gördü anlamındaki rivayetlerin altına sokmak mümkün olduğundan o rivayetleri de böyle anlamamızın doğru olacağı kanısındayız.¹²⁸

¹²² Tekvîr 81/23.

¹²³ Necm 53/13.

¹²⁴ En’âm 6/103.

¹²⁵ Şûrâ 42/51.

¹²⁶ Müslim, “İmân”, 77.

¹²⁷ Zehebî, *Siyeru a’lâmü’n-Nübelâ’*, 4/64, 4/295, 6/377, 9/108, 11/490; Şuayb el-Ârnâvûd-Ma’rûf, *Tahrîru Takrîbü’t-tezhîb*, 4/425.

¹²⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/608; Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-ahvezî*, 8/351; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 19/199.

Kalbiyle gördü ifadesi bilgi edindi anlamında anlaşılmasın. Bu tür mûcizelerde görmek için, göz şart değildir. Nitekim âhirette insanın derisi şahitlik¹²⁹ yapacaktır ki deride dil yoktur. Allah'ın görmeyi nasıl ki insanların gözünde var ediyorsa aynı şekilde kalpte de var etmesi mümkündür. Hatta hiçbir şey olmadan da görmeyi yaratabilir. Sonuç olarak Hz. Âişe rü'yetullahın dünyada gözle görme şeklindeki iddiasıdır. Nitekim İbn Abbas'ın böyle bir iddiası yoktur. Dolayısıyla, Peygamber için rü'yetullahın dünyada kalp ile gerçekleşmiş olduğunu düşünmekteyiz.¹³⁰

SONUÇ

“Rü'yet” kelimesi Arapça'da رأى kökünden türetilmiş bir mastardır. Bu kelimenin kaynaklarda görmek, bakmak, inanmak, bilmek, sanmak, sonunu düşünmek, tefekkür etmek, planlamak ve rüya görmek gibi manalarda kullanıldığı bilinmektedir. Rü'yetullah terkibi, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde birebir bulunmamaktadır. İslâm tarihinde rü'yetullah kavramı hicrî II. asrın ortalarından itibaren kelâmî bir ıstılah olarak kullanılmaya başlanmıştır. Rü'yetullah meselesi kaynaklarda genel olarak; dünyada gerçekleşmesi, Mi'rac gecesinde vuku bulması, rüyada tahakkuk etmesi ve âhirette gerçekleşmesi şeklinde dört ana başlıkta ele alınmıştır. Hadisçilerin birçoğu bu meseleye ilgi ve alakalarını ya yazdıkları eserlerin bir bölümünde veya bu konuda yazdıkları müstakil kitaplarda ortaya koymuşlardır.

Âhirette rü'yetullahın gerçekleşeceği kanaati Kur'ân'dan ve hadislerden elde edilen bilgi ve bulgularla temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda bazı hadislerde rü'yetullahın cuma gününde miktarının ise cuma günü kadar olduğu ifade edilmiştir.

Dünyada rü'yetullah, âlimlerin tartıştığı bir konu olup, konuyla ilgili iki farklı görüş bulunmaktadır. Bir grup âlime göre aklen mümkündür. Ancak vuku bulmamıştır. Diğer âlimlere göre ise aklen mümkün değildir. Dolayısıyla vuku bulmamıştır.

Mi'racta rü'yetullahın vukuu ise ilgili rivayetlerin sahih kabul edilmesi şartıyla ağırlıklı olarak kabul görmüş bir husustur. Buna göre Peygamber bu tecrübesinde Allah'ı görmüş ve O'nunla konuşma şerefine nail olmuştur. Kalbiyle mi gördüğü, gözleriyle mi gördüğü, görme olayının mahiyeti ve nasıl gerçekleştiği konularında ise kesin bir bilgi yoktur. Ancak keyfiyeti meçhul olmakla birlikte ilgili rivayetlerden hareketle Mi'rac gibi önemli bir hadisede Peygamberin Allah'ı görmüş olabileceği akıldan uzak bir husus değildir.

Rüyada rü'yetullah konusuna gelince, selef ulemâsına göre peygamberler için rüyada rü'yetullah konusunda bir ihtilaf yoktur. Bazı âlimler, peygamberler dışında insanların Allah'ı rüyada görebilmelerini imkân dahilinde kabul etmezlerken, bazıları peygamberler dışında da insanların Allah'ı görebileceklerini iddia ederler. Ancak

¹²⁹ Bk. Fussilet 41/20, 22.

¹³⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/608; Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 8/351; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 19/199.

bunlara göre rüyada görme olayının keyfiyeti bilinemez bir şekilde gerçekleşir. Zira Allah hiçbir şekilde tasvir edilemez. Netice itibariyle söylenecek son söz gaybı Allah'tan başka kimse bilemez.

Hz. Aişe'nin rü'yetullahı reddetmesi ise yorumlanmıştır. Hz. Aişe'nin rü'yetullahı reddetmesi onun dünyada ve gözlerle olacağına dairdir. Yoksa o, bütünüyle rü'yetullah'ı reddetmemiştir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Abd b. Humejd, Ebû Muhammed Abd b. Humejd b. Nasr el-Kissî. *El-Müntehab Min Müsnedi Abd b. Humejd*. ed. Şeyh Mustafa Adevî. 2 Volume. Riyâd: Dâr Bilensiyye li't-tab'î ve't-tevzi', 2nd Ed., 1423/2002.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. ed. Şuayb el-Arnâvûd. 50 Volume. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1992.
- Aktulga Gürbüz, Sevda. "Şîâ ve Sûfilerde Rü'yetullah Meselesi." *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/8–9 (2018), 131–153.
- Arnâvûd, Şuayb-Ma'rûf, Beşşâr Avvâd. *Tahrîru Takrîbü't-Tezhîb*. 4 Volume. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1996.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Volume. Beyrut: Dâru ihyâ'i-türâsî'l-'Arabî, 1348/1929.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Bezzâr el-Basrî. *El-Bahrü'z-Zehhâr*. ed. M. Zeynellah et al. 8 Volume. Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1430/2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *El-Câmi'u's-Sahîh*. ed. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9 Volume. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Târîhü'l-Kebîr*. ed. Muhammed Abdülmü'idhân. 8 Volume. Haydarabad: Dâiretü'l-meârifî'l-Osmaniyye, no date.
- Dârekutnî, Ebû Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Kitâbü'r-Rü'ye*. ed. İbrâhîm M. Ali - Ahmed F. Rifâî. Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1411/1990.
- Dârekutnî, Ebû Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Zikru Esmâ'it-Tâbi'în ve Men Ba'dehüm Mimmeh Sahhat Rivâyetühû 'inde'l-Buhârî ve Müslim*. ed. Kemâl Yûsuf Hût - Bûrân Dânavî. 2 Volume. Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb'i-Sekâfe, 1406/1985.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Müsned*. ed. Hüseyin Selîm Esed Dârânî. 4 Volume. Riyâd: Dâru'l-Muğnâ li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1412/2000.
- Dekkâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdulvahid b. Muhammed el-Ishafahânî. *Meclisü'l-İmlâ Fi-Rü'yetillah*. ed. Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Es-Sünen*. ed. Şuayip Arnâvûtî - Muhammed Kâmil Karabelâlî. 7 Volume. Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmâîl b. Ebû Bişr İshâk b. Sâlim. *El-İbâne 'an Usûlü'd-Diyâne Li'l-Eş'arî*. ed. Favkiye H. Mahmud. Kahire: Dâru'l-ensâr, 1397/1976.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed. *El-Kâmûsü'l-Muhît*. ed. Komisyon. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 8th Ed., 1426/2005.
- Gölcük, Şerafettin. Cehmiyye. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/234–236. İstanbul: TDV Yay.
- Gündoğar, Hamdi. *İslam İtikadında Sünnet*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2nd ed., 2014.
- İbn Battal, Ebû Hasan Ali b. Halef b. Abdülmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *A'îmü'l-hadis Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. ed. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Volume. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. ed. Muhammed F. Abdülbaki. 13 Volume. Beyrut: Dârü'l-ma'rîfe, 1379/1959.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. ed. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 10th ed., 1422/2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzi'b*. 12 Volume. Hindistan: Matbaâtu dâiretü'l-meârif en-nizâmiye, 1326/1908.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-lhkâm fî usûli'l-ahkâm*. ed. Ahmed M. Şakir. 8 Vol. Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1403/1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*. ed. Muhammed M. Esfar. Lübnan: Mektebetü'l-İslâm – Müessesetü'l-işrâk, 2nd ed., 1419/1999.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Târîhü's-Sikât*. Dârü'l-Bâz, 1405/1984.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hasan Kadî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî. *Şerhü'l-Usûlü'l-hamse*. ed. A. Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3rd ed., 1416/1996.
- Koçyiğit, Talat. Abd b. Humejd. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/58. İstanbul: TDV Yay. 1988.
- Kose, Ozan. "Turkish Marriages between Religion and the State." *Reset DOC* (November 6, 2017). <https://www.resetdoc.org/story/turkish-marriages-religion-state/>
- Makdisî, Ebû Muhammed Takîyyüddîn Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî el- el-Cemmâîlî. *El-Kemâl Fî Esmâ'ir-Ricâl*. ed. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim âl Nu'mân. 10 Volume. Kuveyt: Şirketü Gerrâs, 1437/2016.
- Mübârekfûrî, Rızâullah b. Muhammed İdrîs. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmî't-Tirmizî*. 10 Volume. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1353.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârîfin b. Nûreddîn Alî el-Haddâdî. *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmî'is-sağîr*. 6 Volume. Kahire: Dârü'l-ma'rîfe, 1356/1938.
- Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmî'u's-Sahîh*. ed. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Volume. Kahire: Dâru ihyâ'i-kütübi'l-Arabiyye, 1374/1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*. ed. Mahmûd İbrâhîm Zâyid. Beyrut: Dârü'l-va'yi, 1396/1976.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 9 Volume. Beyrut: Dâru ihyâ'i-türâsi'l-'Arabî, 2nd Ed., 1392/1972.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*. 4 Volume. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, tsz.
- Nevrî, es-Seyyid Ebû'l-Me'atî. *el-Câmî' fî'l-cerh ve't-ta'dîl*. 3 Volume. Beyrut: Alimu'l-kütüb, 1412/1992.
- Râzî, Ebû Abdullah (Ebü'l-Fazl) Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Volume. Beyrut: Dâru ihyâ'i-türâsi'l-'Arabî, 1271/1952.
- Râzî, Ebû Abdullah (Ebü'l-Fazl) Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-ğayb*. 33 Volume. Beyrut: Dâru ihyâ'i-türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Er-Risâle*. ed. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1357/1940.
- Sehârenpûrî, Halîl b. Ahmed b. Mecîd. *Bezlü'l-Mechûd Fî Halli Süneni Ebî Dâvûd*. 14 Volume. Hindistan: Merkez Şeyh Ebi Hasan en-Nedvî lî'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1427/2006.
- Süyûtî, Ebû Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1982.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmî'u's-Sahîh*. ed. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Volume. Mısır: Şirketü Mustafa el-Bâbî, 2nd Ed., 1395/1975.
- Topaloğlu, Bekir. Allah. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/471–498. İstanbul: TDV Yay. 1989.

- Tuğlu, Nuri. *Maturidilik ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Yavuz, Y. Şevki. Haber-i vâhid. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/352–5. İstanbul: TDV Yay. 1996
- Yeşilyurt, Temel. Rü'yetullah. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/311–4. İstanbul: TDV Yay. 2008
- Yeşilyurt, Temel. *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*. Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmü'n-Nübelâ'*. ed. Şuayb el-Arnâvûd-Hüseyn Esed. 23 Vol. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1430/1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezhîbü Tehzîbi'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. ed. M. Emin - G. Abbas. 11 Volume. Kahire: el-Fârûkî'l-hadîseti lî't-taba'ati ve'n-neşri, 1425/2004.

Extended Abstract

The Issue of Ru'yetullah in Hadiths

The main purpose of this article is to give an idea to the issue of seeing Allah/God in the light of hadiths. Ru'yetullah is a word formed from the words ru'yet and Allah, which are used to mean seeing Allah. Ru'yetullah is a theological concept that has been brought into religious terminology by being based on verses and hadiths since early times. In this study, without the theological discussions, which is the controversial dimension of the subject, only in the context of the related narrations, it has been subjected to a categorical classification in terms of the nature and condition of ru'yetullah in this world, in dreams, in the ascension and in the hereafter. The definition and conceptualization process of this concept started in the h. II century. When the relevant verse and hadith texts are examined, it is observed that it is a difficult subject to both prove and deny, and therefore, many opinions for and against have emerged, and therefore, it has been the subject of independent studies. The desire to see God has always been a matter of curiosity as a natural demand from history to the present. Accordingly, it has been one of the important issues that all people in general and believers in particular yearn for in life. As long as people's desire to see Allah is not based on obstinacy and denial, it is not an issue to be found strange. As a matter of fact, the Qur'an has included the demands of previous nations and even some prophets on this issue. Naturally, Mr. During the time of the Prophet, the Companions showed interest in the issue, expressed their curiosity about it, and Hz. shared with the Prophet. He also made some evaluations on this subject from time to time. As a result of this, an amount of narration texts that cannot be ignored on this subject have emerged.

In this article, the subject of ru'yetullah, which is essentially a creed, will be discussed in terms of hadith science. Since the study is a hadith article, it will be limited to the determination and analysis of the narrations related to the subject. Theological discussions on this subject and the differences of opinion between the sects will not be entered. In this context, firstly, the lexical and term meanings of the term ru'yetullah will be determined and the conceptualization process will be revealed, and then the related narrations will be systematically classified and evaluated in terms of promissory notes and text. Finally, the information and findings obtained from the aforementioned narrations will be reported in

the conclusion section. Based on both the relevant Qur'anic verses and the hadith texts in question, the issue of "ru'yetullah" has been an important topic of discussion in the history of Islamic thought and has been studied in detail with its different dimensions. Especially the issues of whether Allah can be seen or not, where, when and how he can be seen, have always occupied Islamic scholars since early times. Both the interpretation differences in the inferences made from the related verses and the apparent contradictions between the related narrations are seen as factors that inflame these discussions. The mystery and closure in the character of the subject can be seen as another factor that triggers this. Based on these motives, the issue of ru'yetullah, which has been conceptualized as a special term since early times, has been included as a separate title in the akaid and hadith books, and has even been the subject of independent studies.

No scholar who accepts the issue of ru'yetullah will deny ru'yetullah in the hereafter. Although it is generally accepted that the event of ru'yetullah in Mi'rac is possible, different opinions have been put forward about its nature. Due to the concern that the issue of Allah's being seen or not seen in a dream may be a troublesome approach in terms of the divinity of Himself, very cautious comments have been made on this subject. The phenomenon of ru'yetullah has not taken place in the world.

Key Words: Hadith, Ru'yetullah, Narration, Hereafter, Mi'raj, Dream.

Antioch in Arabic Literature in the Context of City Poems

Şehir Şiirleri Bağlamında Arap Edebiyatında Antakya¹

Yakup GÖÇEMEN

ORCID: 0000-0003-2778-1401

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Kilis/Türkiye,
yakupgocemen@kilis.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 07.11.2021 Düzeltme/Revised:15.11.2021 Kabul/Accepted:16.11.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Göçemen, Y. (2021). Şehir Şiirleri Bağlamında Arap Edebiyatında Antakya. Antakiyat, 4(2), 263-288

Öz

Anadolu, tarih boyunca çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmış bir coğrafyadır. Tarihin çeşitli dönemlerinde Anadolu'da hüküm süren medeniyetlerde bazı şehirlerin ön plana çıktığı görülmüştür. Antikçağ'dan günümüze kadar Akdeniz'in Doğu kıyılarında yer alan ve farklı medeniyet ve kültürlerin bir arada yaşadığı önemli bir yerleşim birimi olan Antakya, gerek çeşitli inançların yaşandığı bir coğrafya olması gerekse âdeta bir mozaik andıran etnik çeşitliliğiyle yüzyıllar boyunca Anadolu'nun sembol şehirlerinden biri olmuştur. Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh komutasındaki İslâm kuvvetleri tarafından kuşatıldığı 636 yılından itibaren Müslümanların ve Arapların dikkatlerini çeken bir yerleşim birimi haline gelen Antakya, sırasıyla Emevîler, Abbâsîler, Tolunoğulları, İhşîdîler, Hamdânîler, Selçuklular ve Memlûklerin hâkimiyeti altına girmiştir. Anadolu topraklarının en güneyinde yer alan şehir, Memlûklerden önce bir süre Haçlılara boyun eğse de tarih boyunca Arapların ve Müslümanların ilgi odağı olmayı başarmıştır. Tarihsel döngü içinde farklı güçler arasında el değiştiren Antakya, başta şiir olmak üzere Arap edebiyatının farklı türlerine konu olmuştur. Arap edebiyatı kaynaklarında yer alan söz konusu şiirlerin incelenmesi sonucunda bunların büyük bir bölümünün Antakya'nın muhtelif yönlerini tasvîr ettiği, bir kısmının da çeşitli gerekçe ve vesilelerle şehri övdüğü veya yerdiği görülmüştür. Ayrıca Antakya'dan bahseden beyitler içeren şiirlerin sadece şehrin İslâm Devleti hâkimiyeti altına girdikten sonraki sürece ait olmadığı, aksine İslâm öncesi dönemde yaşamış İmruu'l-Kays ve Züheyr b. Ebî Sülmâ gibi şairlerin şiirlerinde de yer aldığı anlaşılmıştır. İslâmî dönemde el-Buhturî, İbn Hayyûs, Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî, İbnu'l-Kayserânî, el-Kâsım b. Dâvûd et-Tarsûsî, Abdurrahîm el-Bur'î ve Nizâr Kabbânî gibi şairler, Antakya'ya dair tasavvurlarını methiye, hiciv, mersiye veya tasvîr şiirlerine yansıtmışlardır. Ancak Arap edebiyatında Antakya'yı en yoğun biçimde ele alan edebî ürünün, İbnu'l-Verdî'nin "el-Makâmetu'l-Antâkiyye" adını verdiği eser olduğu özellikle belirtilmelidir. Şairin Antakya hakkındaki izlenimlerinin, şehri ziyaret eden hayalî bir hikâyeci

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

karakterle şehirde yaşayan başka hayalî bir kahraman arasında geçen diyalog üzerinden aktarıldığı bu makâme, Antakya'yı eşsiz bir şehir olarak tasvîr eden beyitler içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belâğatı, Arap Şiiri, Tasvîr, Methiye, Hiciv, Antakya.

GİRİŞ

Şiir, Arapların İslâm öncesi hayatlarından geriye kalan en büyük sanat eseri kabul edildiği gibi tarihleri, gelenek-görenekleri, dilleri, kültürleri, inançları, kısaca hayatları boyunca edindikleri bilgi ve deneyimlerinin tümünü içeren eşsiz bir değer olarak görülmüştür.² Bu yönüyle “*Arapların divanı, hikmet hazinesi, edebiyat ve ilim arşivi*” olarak nitelenen şiir,³ Arapların manevî birikimlerini muhafaza ederek sonraki nesillere aktarılmasında önemli rol üstlenmiştir. Ancak Arap şiirinin işlevini bununla sınırlı tutmak mümkün değildir. Zira Arap şiiri, kültürel hafıza işlevi gören arşivsel yönüne ek olarak Arap coğrafyasında yer alan yerleşim birimleri hakkında aktardığı bilgilerle tarihî vesika işlevi görmüştür. Kavramsal düzlemde ele alındığında kültür, insan ve mekân olgularıyla doğrudan bağlantılı olduğu görülen şehir, çeşitli vesilelerle Arap şiirinde kendine yer bulmuştur. Açıkçası Arap şiirinin şehirle kurduğu bağlantının temellerini Câhiliye dönemi şairlerinin mekânla kurdukları ilişkiye ve bu ilişkinin klasik Arap şiirine yansımalarına kadar götürmek mümkündür. Nitekim klasik Arap kasidesinin ayrılmaz bir parçası olan “*el-vukûf ‘ala’l-atlâl*”, şair-mekân ilişkisinin en net tezâhürüdür. İslâm Devleti'nin sınırlarının genişlemesiyle birlikte hayatın kırsaldan şehre doğru kaydığı, toplumdaki tüm bireyler gibi şairlerin de şehirlere aşinalık kazandıkları, Câhiliye şairinin ıssız çöllerde sevgilinin yaşadığı mekâna gösterdiği ilgiyi şehirlere yönelttikleri görülmüştür. Bu nedenle içinde buldukları şartlar ve karşılaştıkları olaylara paralel olarak şehirlere methiyeler, hicivler, mersiyeler veya duydukları hasreti dile getiren özlem dolu şiirler yazmışlardır.⁴ Betimleyici ve samimi bir yaklaşımla dizelere dökülen izlenimler; şehirlerin kültürüne, tarihine ve tarihsel süreçteki bir zaman dilimine kaynak olarak görülebilecek *şehir şiirlerini* veya bir başka ifadeyle *şehirler üzerine yazılmış şiirleri* oluşturmuştur. Şairler, övgüye layık gördükleri şehirleri methederken tasvîrlere ağırlık vererek genel olarak şehre özgü doğal güzellikler, mimarî eserler, şehirde meydana gelen önemli olaylar ve orada yaşayan insanlardan oluşan dört ana motif üzerine yoğunlaşmışlardır.⁵ Buna karşın bazı şairlerin bir şehirden hoşlanmama, zarar ve eziyet gördüğü şehir halkından hoşnut olmama, doğasından veya coğrafi konumundan rahatsızlık duyma, şehirden umduğunu bulamama ya da şehirden sürgün edilme gibi bir takım olumsuz gerekçelerden yola çıkarak yaşadıkları veya bir vesileyle ilişki kurdukları şehri

² Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 10-11.

³ Şihâbüddîn b. Muhammed b. ‘Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferid* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 7/7; el-‘Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*, (Beirut: el-Mektebetu'l-‘Asriyye, 1986), 138; el-Kayrevânî, *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbih* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/30.

⁴ Hanân Bûmâlî, “Dilâletu'l-Medîne fi Şi'ri Bulend el-Haydarî”, *Mecelletu İşkâlât* 6/3 (2017), 116.

⁵ Vanço Boşkov, “Türk Edebiyatında Şehir Şiirleri ve Şehir Mersiyeleri”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 1/12 (1980), 69-70.

yerdikleri görülmüştür. Şehir hicivlerinin ilk örneklerinden sayılan şair en-Necâşî el-Hârisî'nin (ö. 40/661) Kûfe'yi ve Kûfelileri yediği şiiri, Abbasî Halifesi el-Mu'tasım'a (ö. 227/842) öfkelenen Di'bil el-Huzâ'î'nin (ö. 246/860) hem Bağdat'ı hem de el-Mu'tasım'ın kurduğu Sâmerâ şehri hicvettiği şiiri ve beklentilerinin karşılanmaması üzerine Abbasîlere duyduğu öfkelerini Bağdat'a hiciv olarak yansıtan İbnu'r-Rûmî'nin (ö. 283/896) şiiri, bu türün meşhur örnekleri arasında gösterilebilir.⁶ Genel kanaate göre Abbasî Devleti'nin ilk döneminde ortaya çıkan şehir mersiyeleri ise siyasî istikrarsızlıklar ve anlaşmazlıklardan kaynaklanan çatışma ve savaşlar sonucunda şehirlerin yaşadığı tahribat, uğradığı yıkım ve maruz kaldığı yağma gibi trajedik olayları dokunaklı bir üslupla ele almıştır. 'Amr b. Abdilmelik el-'Itrî el-Varrâk (ö. 200/815) ve Ebû Ya'kûb İshâk el-Hureymî'nin (ö. 214/829) Bağdat'a gözyaşı döktükleri mersiye, İbnu'r-Rûmî'nin Basra'nın yakılıp yıkılması ve yağmalanması üzerine yazdığı mersiye ve Ebu'l-Bekâ er-Rundî'nin (ö. 688/1284) Endülüs'ün kaybedilmesinden duyduğu derin hüznü dile getirdiği mersiye, türün en etkili örnekleri arasında kabul edilmektedir.⁷ Arap şiirinde örneklerine çokça rastladığımız şehirlere yönelik methiye, hiciv ve mersiyeler, insanın mekânla kurduğu ontolojik bağın en güçlü göstergelerindedir.

Arap şairlerin farklı şiir türleriyle ilgi gösterdikleri şehirlerden birisi de Antakya'dır. Doğrusu İslâm Devleti'nin en meşhur sınır kentlerinden sayılan Antakya, gerek İslâm topraklarına katılmadan önceki ayrıcalıklı konumu gerekse Arap-İslâm tarihinde bazı olaylardaki etkin rolüne bağlı olarak devletin siyasî, ekonomik ve düşünsel yönlerine sağladığı destek nedeniyle tarihçilerin olduğu kadar Arap şairlerin de büyük ilgisine mazhar olmuş bir şehirdir.⁸ Arap edebiyatında çeşitli yönleriyle yer alan Antakya'nın zikredildiği şiirler, bir taraftan Arap şairlerin mekânla kurdukları bağı açıkça ortaya koyarken diğer taraftan şairlerin toplumun duygu ve düşünce yapısını temsil eden kişiler olmaları nedeniyle bu tarihî şehrin Arap-İslâm toplumundaki yeri ve öneminin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Arap şiirinde Antakya'ya dair yansımaları geçmeden önce şehrin tarihsel, ilmî, dinî ve kültürel yönlerine ışık tutacak kısa bir bilgilendirme yapmak yararlı olacaktır.

1. Antakya Tarihine Kısa Bir Bakış

Habîbunneccâr Dağ'ının (Silpius) eteklerinde yer alan ve günümüzde Hatay'ın merkez ilçesi olan Antakya; sahip olduğu stratejik konumu, dinî önemi, Kudüs, İskenderiye ve Roma gibi dünya tarihine yön veren medeniyet merkezlerinden biri kabul edilmesi nedeniyle tarih boyunca çeşitli milletlerin ve devletlerin dikkatlerini

⁶ M. Faruk Toprak, "Arap Şiirinde Şehirlere Hiciv", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mayıs 2001), 7.

⁷ Şehir mersiyeleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yakup Göçemen, "Câhiliyeden Endülüs'ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiyeleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020/1), 277-320.

⁸ et-Tâî, "Antakya Medînetu'l-'Avâsım fi'l-Karneyn es-Sâlis ve'r-Râbi' li'l-Hicre – et-Tâsi' ve'l-'Âşir li'l-Milâd", *Mecelleu Âdâbi'r-Râfideyn* 2/60 (2011), 418.

çekmeyi başarmış bir şehirdir.⁹ Antakya, Makedonya Kralı Büyük İskender'in MÖ 323 yılında vefatı üzerine imparatorluk yönetimi ve topraklarının paylaşılması sonrasında Büyük İskender'in komutanlarından I. Selevkos tarafından MÖ 300 yılında kurulmuştur. I. Selevkos, babası Antiochos'a ithafen şehre Antiochia adını vermiştir.¹⁰ I. Selevkos'un vefatından sonra halefleri tarafından Selevki Devleti'nin başkenti yapılan Antiochia, günümüzde şehri ortadan ikiye ayıran Asi Nehri'nin sol tarafında Habîbunneccâr Dağı'yla nehir arasındaki alanda yer almıştır.¹¹ Bu süreçte büyük gelişim göstererek dönemin önemli ticaret ve kültür merkezlerinden biri haline gelen Antakya, MÖ 64 yılında Roma İmparatoru Pompei tarafından Roma İmparatorluğu'na katılmıştır.¹² Kudüs dışında Hristiyanlığın görüldüğü ilk şehir olması nedeniyle Hristiyanlar tarafından "Allah'ın şehri, Kralın şehri, Şehirlerin anası"¹³ ve "Doğunun güzel tacı, Doğunun en harika şehri"¹⁴ gibi lakaplarla anılmıştır. Dahası İncil'de Hristiyanlığa inananlara ilk defa Hristiyan adının Antakya'da verildiği zikredilmiştir.¹⁵ Şehir, 256-260 yıllarında Sasanîlerin işgaline uğramış, boşaltılarak halkı İran'a sürgün edilmiştir. Sonraki süreçte Bizanslıların hâkimiyetine giren Antakya, Bizanslıların İran'a düzenledikleri seferler için bir üs işlevi görmüştür. 525-628 yılları arasında pek çok kez yangın ve deprem gibi afetlerin yanında İranlıların işgaline maruz kalmış ve 628 yılında şehir bir kez daha boşaltılmıştır. İranlılardan sonra yeniden Bizans hâkimiyetine giren şehir, 636 yılında Bizanslıların İslâm orduları karşısında bozguna uğradığı Yermük Savaşı sonrasında Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh komutasındaki İslâm güçlerince kuşatılmış ve cizye ödeme karşılığında İslâm Devleti'nin egemenliğine girmiştir.¹⁶ Üç asırdan daha uzun bir süre boyunca Müslümanların hâkimiyetinde kalan şehir, 969 yılında Bizans İmparatoru Nikephoros II. Phokas tarafından Hamdânîlerin elinden alınmıştır. Şehir, 1084 yılında Kutalmışoğlu Süleyman Şah komutasında kısa bir süre kadar Selçukluların eline geçse de 1098 yılında I. Haçlı Seferi'nde Haçlılar tarafından işgal edilmiştir.¹⁷ 1268 yılında Memlük Sultanı Baybars'ın şehirdeki Haçlı hâkimiyetine son vermesiyle yeniden İslâm topraklarına katılmıştır. 1516 yılında Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi esnasında Osmanlı topraklarına katılan Antakya, I. Dünya Savaşı sonunda İngilizler tarafından işgal edildikten sonra Fransız yönetimine geçmiştir. 1937'de kurulan Hatay Devleti'nin 23

⁹ Philip Hitti, *Târîhu Sûriye ve Lübnân ve Filistîn*, çev. George Haddâd, Abdulkerîm Râfik (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1957), 1/335; Gürkan Bahadır, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2010), 350.

¹⁰ el-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*, thk. S. Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1976), 1/82-5.

¹¹ Halil Sahillioğlu, "Antakya", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1991), 2/228.

¹² Sahillioğlu, "Antakya", 2/229; Bahadır, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", 354.

¹³ İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 1/82; Sahillioğlu, "Antakya", 2/229.

¹⁴ Bûlus (Pavlus) en-Nu'mân, *Mahattât Mârûniyye Min Târîhi Lubnân* (Ghosta: Deyr Seyyideti'n-Nasr, 1998), 108.

¹⁵ Acts of the Apostles (Elçilerin İşleri), 11/26; el-Himyefî, *er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Ektâr*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Muessesetu Nâsır li's-Sekâfe, 1980), 38.

¹⁶ el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân* (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 148; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 1/583; Sahillioğlu, "Antakya", 2/229-230.

¹⁷ İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 1/82; Özlem Genç, Harun Korunur, "Antakya'nın Haçlılar Tarafından Ele Geçirilişi", *Studies of The Ottoman Domain* 6/10 (Şubat 2016), 61-62.

Temmuz 1939 tarihinde anavatana katılmasıyla Antakya Türkiye'nin bir parçası olmuştur.¹⁸

Coğrafi olarak doğu ve batı arasındaki bağlantı yollarında yer alması nedeniyle ticârî ve stratejik açıdan ayrıcalıklı bir merkez olmasının yanında tarihî ve dinî önemi sebebiyle bölgeyi ilgilendiren gelişmelerin merkezinde yer alan Antakya, gerek İslâm öncesi gerekse sonrasında bir ilim, düşünce ve kültür merkezi olmayı başarmıştır. Nitekim M.S. II. yüzyılın sonlarına doğru kadîm geleneğe sahip bu şehirde, Hristiyan din adamlarının bir araya gelerek dinî konuları müzakere ettikleri ve Yunancadan Süryaniceye tercüme faaliyetlerinde buldukları okul niteliğinde bir Yakûbî dinî cemiyetinin bulunduğu yönünde bilgiler mevcuttur. Bunun yanında monoteist Hristiyanlığın önemli bir kolu sayılan Aryüşçülük açısından ayrıcalıklı bir konuma sahip olan ve Antakyalı Lucian (ö. 312) tarafından kurulan Antakya Okulu'na ek olarak İskenderiye Okulu'nun felsefî düşüncelerine ve doktriner açıklamalarına karşı koyabilmek amacıyla Aristoteles'in diyalektik mantık anlayışını benimseyen Antakya Felsefe Okulu adıyla anılan iki okulun teşekkül ettiği belirtilmiştir. İnanç açısından ise Antakya'nın Hz. İsa'nın havarileri tarafından yürütülen tebliğ faaliyetlerinin en yoğun yaşandığı şehirler arasında ilk sıralarda yer aldığı ifade edilmiştir. Bu nedenle Antakya, ilk kiliselerin veya ilk Hristiyan cemaatlerinin oluştuğu yer olarak tanınmıştır.¹⁹

İslâm topraklarına katıldıktan sonra da Antakya'nın ilmî, fikrî ve kültürel alanlardaki cazibe merkezi olma niteliğini sürdürdüğü görülmektedir. Zira kaynaklarda adları Antakya'yla anılan isimlerin yoğunluğuna bakıldığında, hayatlarını dil ve din ilimlerinin yanında tıp, matematik, mantık, astronomi vb. pozitif bilimlere adanmış pek çok ismin şehre uğrayarak bölgenin ilmî hüviyetinden yararlandıkları veya şehrin ilmî ve fikrî karakterine katkı sağladıkları anlaşılmaktadır. Bu anlamda matematik ve tıp alanında Ebu'l-Ferec Yahyâ b. Sa'îd ve Ebu'l-Kâsım Alî b. Ahmed el-Antâkî (ö. 376/986),²⁰ dil âlimi Alî b. Muhammed b. Ebi'l-Fehm et-Tenûhî (ö. 342/953),²¹ Ebu'l-Kâsım el-Antâkî lakaplı şair Ahmed b. el-Huseyn b. Alî (ö. 351/962),²² Ebû Hâmid el-Antâkî lakaplı şair Ahmed b. Muhammed,²³ hadisle ilgilenen Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Eyyûb el-Antâkî (ö. 180/796),²⁴ İshâk b. Ebî Abdirrahmân Ebî Ya'kûb el-Antâkî (ö. 237/851),²⁵ Ebu'l-Hasan Ahmed b. İbrâhîm el-

¹⁸ Sahillioğlu, "Antakya", 2/230-232.

¹⁹ Musa K. Arıcan, "Antakya Felsefe Okulu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 23/3 (2012), 101-104.

²⁰ Ebu'-Abbâs Ahmed b. Ebi'l-Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*, thk. N. Rıdâ (Beyrut: Dâr Mektebeti'l-Hayât, ts.), 323; eş-Şehrezûrî, *Târîhu'l-Hukemâ Nuzhetu'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh*, thk. Ebû Şuveyrîb (Trablus: Cem'iyetu'd-Da'veti'l-İslâmiyye el-'Âlemiyye, 1988), 362.

²¹ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'n-Nahviyyîn ve'n-Nuhât* (Kahire, 1964), 2/187.

²² İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 2/691.

²³ es-Se'âlibî, *Yetîmetu'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-'Asr*, thk. Muhammed M. Abdulhamîd (Kahire: Matba'atu'l-Hicâzî, 1947), 1/310.

²⁴ İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 8/3815.

²⁵ İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 3/1201.

Esedî (ö. 284/897),²⁶ kıraat ilminde “imâm” payesine layık görülen Ahmed b. Ya’kûb et-Tâyib (ö. 340/951),²⁷ tefsir ilminde Ebû Alî el-Antâkî lakaplı el-Hasan b. Süleymân b. el-Hayr (ö. 399/1008),²⁸ fıkıh ilminde Ebu’l-Velîd el-Antâkî lakaplı Ahmed b. el-Velîd b. Muhammed (ö. 256/869)²⁹ ve el-Abbâs b. Ahmed b. Muhammed (ö. 373/983),³⁰ şehirdeki ilmî faaliyetlerden yararlanmak üzere Antakya’ya gelen veya burada yetişen âlimler arasında sayılabilir.

Antakya’nın tarihî, dinî, ilmî, kültürel, coğrafi ve stratejik özellikleri, şehrin farklı milletler arasındaki üstünlük mücadelesinin odağında yer almasına ve tanınırlığının artmasına vesile olmuştur. Tarih boyunca çeşitli güçler arasında defalarca el değiştiren şehir, bu rekabetin doğal bir yansıması olarak kendine özgü bir sosyal doku kazanmıştır. Özellikle şehrin İslâm Devleti’nin hâkimiyetine girmesinden sonra Antakya’da yaşayan Arap ve Müslüman nüfusunda artış yaşanmıştır. Antakya’nın fethinden sonra Halife Ömer b. el-Hattâb’ın Ebû ‘Ubeyde b. el-Cerrâh’a şehre Müslümanların yerleştirilmesi yönünde emir vermesi,³¹ şehrin demografik yapısında Müslümanlar lehine oluşan değişikliğin devletin resmî politikası olarak gerçekleştiğini ortaya koymuştur. Arap ve Müslüman şairlerin şehre olan ilgileri, Müslüman nüfusundaki artışa ve şehrin şöhretinin farklı diyarlarda yayılmasıyla ilişkilendirilebilir. Nitekim şehre gösterilen ilgi, şairlerin beyitlerinde somutlaşarak hayat bulmuştur. Antakya’nın zikredildiği şiirler kaleme alındığı dönemde, şehrin sosyal, kültürel ve tarihî yönlerine ışık tutacak bilgiler içermektedir. Dolayısıyla Arap şairlerin Antakya’ya gösterdikleri ilginin tezâhürü olan beyitlerin incelenmesi, Araplardaki Antakya tasavvurunun daha net bir şekilde algılanmasına katkı sunacaktır.

2. Arap Şairlerin Dizelerinde Antakya

Şehirlerin çeşitli yönleriyle Arap şiirine konu olduğu bilinmektedir. Şehirlerin veya sakinlerinin olumsuz yönlerinin ele alınmasıyla şehir hicivleri, olumlu yönlerinden övgüyle bahsedilmesiyle şehir methiyeleri, doğal ve mimarî güzelliklerinin betimlenmesiyle şehir tasvirleri ve şehrin başına gelen felaketlerin işlenmesiyle de şehir mersiyeleri ortaya çıkmıştır. Şehirleri konu edinen şiirler, kurgulandığı ana temaya ek olarak şehrin tarihî, sosyal, kültürel ve ekonomik yönlerine ışık tutan doğrudan veya dolaylı bilgiler içermektedir. Nitekim Antakya şehrinin Arapların hafızasında nasıl yer ettiğinin anlaşılması hedefiyle Arap şiirine bakıldığında, şiirin klasik dönemi kabul edilen Câhiliye döneminde yaşamış önemli şairlerin beyitlerinde şehre dair izlerin yer aldığı görülmektedir. Arap şiirinin klasik kaynakları incelendiğinde Antakya’yı beyitlerinde zikreden ilk şairin İmru’l-Kays (y.ö.

²⁶ İbn Hacer el-‘Askalânî, *Tehzîbu’l-Tehzîb* (Beyrût: Dâr İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1993), 1/9.

²⁷ İbnu’l-‘Adîm, *Buğyetu’l-Taleb*, 3/1251.

²⁸ İbnu’l-‘Adîm, *Buğyetu’l-Taleb*, 5/2374.

²⁹ İbnu’l-‘Adîm, *Buğyetu’l-Taleb*, 3/1189.

³⁰ İbnu’l-‘Adîm, *Buğyetu’l-Taleb*, 5/2308.

³¹ İbnu’l-‘Adîm, *Buğyetu’l-Taleb*, 1/583.

540) olduğunu ifade etmek mümkündür. Şair, bir kasidesinin nesîb bölümünde Antakya'dan şu şekilde bahsetmektedir (Tavîl):³²

تَبَصَّرَ خَلِيلِي هَلْ تَرَى مِنْ ظَعَائِنِ سَوَالِكَ نَقَبَا بَيْنَ حَزْمِي شَعْبَعِبِ
عَلُونِ بِأَنْطَايِيَّةِ فَوْقَ عَقْمَةِ كَجْرَمَةِ نَخْلٍ أَوْ كَجَنَّةِ يَثْرِبِ

“Dostum bir bak bakalım görebilecek misin (mahfedeki) kadınları? Şa’ab’ab pınarını kuşatan engebeli patikalarda yol alanları.

O kadınlar belirdiler mahfenin üzerinde, kıpkırmızı hurma salkımları veya Medine bahçeleri gibi desenli Antakya’da yapılmış kıyafetleriyle.”

Şair, mahfedeki kadınların güzelliklerini ve etkileyiciliklerini tasvir ederken Antakya’da üretilmiş giysilere bürünmüş olmalarını ön plana çıkarmaktadır. İmruu’l-Kays bu tasviriyi dolaylı olarak giysilerin kalitesine ve ayrıcalığına işaret etmektedir. Zira Arapların genel kabulüne göre Şâm tarafından gelen her şeye ayrıcalığı ve özelliğine binaen “Antakyalı” anlamına gelen “Antâkî” dedikleri rivayet edilmektedir.³³ Buna göre İmruu’l-Kays’ın yukarıdaki beytinde geçen “Antakya’da üretilmiş kıyafetler” ifadesiyle bu şehre nispet edilen kıyafetlerin ayrıcalıklı bir kaliteye sahip olduğu ve bu hususun da şehre yapılan bir tür methiye olarak algılandığı ifade edilebilir. Söz konusu ifadelerin aynısı Züheyr b. Ebî Sulmâ’ya (y.ö. 609) nispet edilen aşağıdaki beyitte de karşımıza çıkmaktadır (Tavîl):³⁴

عَلُونِ بِأَنْطَايِيَّةِ فَوْقَ عَقْمَةِ وَرَادِ حَوَاشِيهَا مُشَاكِهِةَ الدَّمِ

“O kadınlar belirdiler mahfenin üzerinde, her bir tarafı kan kırmızı renkle bezeli Antakya’da yapılmış kıyafetleriyle.”

Arap şiirinin zirvesinde yer alan seçkin kaside koleksiyonunu ifade eden muallaka şairlerinden olan İmruu’l-Kays ve Züheyr b. Ebî Sulmâ’nın, alımlı kadınların giysilerinin kalitesini belirtmek için bu kıyafetleri Antakya’ya nispet etmeleri, bu kanaatin toplumda kabul görmüş yaygın bir anlayış olduğunun işareti olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bir yere nispet edilen ürünün övgü bağlamında kullanılmasının, dolaylı bir şekilde nispet edildiği yerin de övülmesi anlamına geleceği ortadadır.

Abbâsî döneminin en önemli şairlerinden olan ve adı Arap şiirinde tasvirle özdeşleşen el-Buhturî’nin (ö. 284/897) şiirleri de Antakya kelimesinin geçtiği beyitler içermektedir. Saray, bahçe, havuz vb. mimarî eserlerin yanı sıra doğadaki unsurların tasvirinde ayrıcalıklı bir yeteneğe sahip olduğu belirtilen şairin en gözde

³² İmruu’l-Kays b. Hucr, *Dîvânu İmrii’l-Kays*, thk. M. İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1984), 43.

³³ el-Bekrî, *Mu’cemu Mâ İsta’ceme Min Esmâi’l-Bilâdi ve’l-Mevâdi* (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1984), 1/200; el-Himyerî, *er-Ravdu’l-Mi’târ*, 38-39; et-Tebrîzî, *Şerhu’l-Kasâidi’l-‘Aşr* (Kahire: el-Matba’atu’l-Munîriyye, 1933), 107.

³⁴ et-Tebrîzî, *Şerhu’l-Kasâidi’l-‘Aşr*, 107; eş-Şenkîti, *el-Mu’allakâtu’l-‘Aşr ve Ahbâru Şu’arâihâ* (Kahire: Dâru’n-Nasr li’t-Tıbbâ’ati ve’n-Neşr, ts.), 89.

tasvirlerinden birisi de Kistrâ'nın sarayını betimlediği eşsiz şiiridir.³⁵ Şair, Antakya Kralı ile Kistrâ Anûşîrvân arasında 540 yılında gerçekleşen savaşı canlandıran, Kistrâ'nın sarayının duvarında gördüğü tabloyu vafederken Antakya'yı şu şekilde zikretmektedir (Hafîf):³⁶

وَإِذَا مَا رَأَيْتَ صُورَةَ أَنْطَا كَيْيَّةَ ارْتَعَتَ بَيْنَ رُومٍ وَفَرَسِ
وَالْمَنَايَا مَوَائِلَ وَأَنْوَشِرْ وَأَنْ يُزْجِي الصُّفُوفَ تَحْتَ الدَّرَفْسِ

“Rûm ve Persler arasındaki savaşı anlatan Antakya resmini gördüğünde ürperirsin.

Ölüm kol gezmektedir meydanda, Anûşîrvân (ordusunun) saflarını yönetirken sancak altında.”

el-Buhturî'nin Antakya'yı zikrettiği bu şiiri her ne kadar şehir hakkında net bir bilgi içermese de Rumlarla Persler arasında Antakya'da meydana gelen bir savaş öncesinde Farslar tarafından şehre uygulanan kuşatmayı tasvir etmesi nedeniyle önemli bir tarihsel olayı kayıt altına alan tarihî bir belge niteliğindedir.

Fatimîler dönemi şairlerinin şiirleri incelendiğinde Antakya'nın dönemin önde gelen methiye şairlerinden biri sayılan İbn Hayyûs'un (ö. 473/1081) şiirlerinde pek çok kez zikredildiği görülmektedir.³⁷ İbn Hayyûs Antakya'yı şiirlerinin odağına yerleştirmemekle birlikte söz konusu şiirlerinde şehrin adını doğrudan anmaktadır. Şiir söyleyerek geçirdiği hayatının on üç yılını Fâtîmî Halifesi Zâhir Lii'zâzi Dînillâh (ö. 428/1036) tarafından Şam diyarındaki isyanları bastırmakla görevlendirilen Şam Valisi Anûştekin ed-Dizberî'yi (ö.434/1042) methetmeye vakfeden şair,³⁸ Anûştekin'in Rumlara karşı kazandığı zaferleri övme bağlamında methiyesini güçlendirmek adına Antakya'yı bir araç olarak kullanmaktadır. Şair, Anûştekin'in komutası altındaki askerlerin Antakya dahil Şam bölgesindeki Rumlara ölüm saçtığını, öldürülen düşman askerlerinin çokluğu nedeniyle Antakya'da çok fazla çocuğun yetim kaldığını, Anûştekin'in birliklerinin kararlı bir şekilde yoluna devam ettiğini, Domestikos lakabıyla anılan Rum ordusu komutanının savaşmaktan sakınarak askerleriyle birlikte kalelerinde gizlenmelerinin kendi menfaatlerine olacağını belirtmektedir (Kâmil):³⁹

بَنَّتْ سَرَائِيكَ الْخُتُوفَ وَأَكْثَرَتْ فِي أَرْضِ أَنْطَايَةَ الْأَيْتَامَا
وَمَضَتْ مُصَمَّمَةً وَإِنْ لَمْ تَنْتَهَا ضَرَبَتْ عَلَى شَاطِيِ الْخَلِيْجِ حِيَامَا

³⁵ el-'Askerî, *Dîvânu'l-Me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 2/63; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-'Abbâsî es-Sâni* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973), 295.

³⁶ el-Buhturî, *Dîvânu'l-Buhturî*, thk. es-Sayrafî (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973), 2/1156.

³⁷ Ebü'l-Fityân Muhammed b. Sultân b. Muhammed b. Hayyûs, *Dîvânu İbni Hayyûs*, thk. Halîl Merdem Bek (Şam: el-Matba'atu'l-Hâşimiyye, 1951), 1/130, 2/412, 2/512, 2/615.

³⁸ Musa Yıldız, “İbn Hayyûs”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1999), 20/39.

³⁹ İbn Hayyûs, *Dîvânu İbni Hayyûs*, 2/589.

وَلْيَأْزِمِ الْحِصْنَ الدُّمُسْتُقُ مَحْجَمًا عَنْ حَرْبِهَا فَسَيَحْمَدُ الْإِحْجَامَا
لَوْ فَارَقَ الْجُدْرَانَ أَصْبَحَ جَمْعُهُ مَا بَيْنَ مَنْحَطِ الْوَشِيحِ حُطَامَا

“Birliklerin ölüm saçtı, Antakya diyarında pek çok yetim bıraktı.

Azimle ilerledi ve sen vazgeçirmeseydin o birlikleri, körfez sahiline dikerlerdi dinlenecekleri çadırları.

Domestikos o birliklere karşı savaşmaktan sakınarak dursun kale(sin)de, zira şükredecektir savaşmayıp geri çekildiğine.

Ordusu kale duvarlarından ayrılırsa, darmadağın olur parçalanarak döner enkaza.”

Beyitler her ne kadar Antakya’ya dair net bilgiler içermese de şehrin içinde bulunduğu tarihî olayları açıklaması ve Antakya’nın bölge üzerinde hâkimiyet mücadelesi veren güçler arasındaki askerî mücadelenin özellikle de savaşların odağında yer aldığını göstermesi açısından önemlidir.

Filozof şair Ebu’l-‘Alâ’ el-Ma’arrî’nin (ö. 449/1057) şiirlerinde ise Antakya’nın sosyal hayatına ve ahlakî yönüne dair fikir veren beyitlerle karşılaşmaktadır. Bu beyitlerde şair, takvâ sahibi kişileri Antakya’ya gitmemeleri yönünde uyarılmaktadır. Dinî bütün kimselere yönelttiği bu uyarıyı gerekçelendiren şair, şehirde içki, zina ve eğlence gibi dinî ve ahlakî değerlere aykırılıkları zikretmek suretiyle Antakya’nın olumsuz yanlarını ön plana çıkarmaktadır. Şairin aşağıdaki beyitleri, Antakya’nın ve çoğunluğu Rumlardan olduğu belirtilen şehirde yaşayan insanların ahlakî değerler üzerinden hicvedilmesi şeklinde değerlendirilebilir (Basît):⁴⁰

لَا يُنْزِلَنَّ بِأَنْطَاكِيَّةٍ وَرِعْ كَمْ حَآلَ الدِّينِ عَقْدُ اللَّزْنَائِيرِ
بِهَا مُدَامَ كَدُوبِ التَّبْرِ تَمْزُجُهُ لِلشَّارِبِينَ وَجُوءَ كَالِدَنَائِيرِ
بِيضُ لَوَاسِئِ دِيْبَاجٍ حَمَدَتْ لَهَا سُودَ الْإِمَاءِ وَشَعْرِي الصَّنَائِيرِ

“Antakya’ya asla gitmesin hiçbir takva sahibi, zunnârın (uçkurun) düğümü dine ne çok dine halel getirdi.

Orada eritilmiş saf altın eritir gibi bir şarap vardır, içenlere o şarabı altın para gibi parlak yüzlü (cariye)ler karıştırır.

Bembeyaz tenli güzel yüzlü saf ipek giyinmiş o kadınlara, (iffetli) siyah cariyeleri ve saçları benim saçlarım gibi kıvrıkcık olan hatunları tercih ettim.”

el-Ma’arrî, sosyolojik yapısı itibarıyla şehirde dinî yaşantının zayıf olduğunu çağrıştıran ifadeler kullanarak dinî hassasiyetlere sahip kişileri Antakya’ya gitme noktasında uyarılmaktadır. Ancak Abbâsî Devleti’nde toplumun yapısı

⁴⁰ el-Ma’arrî, *el-Luzûmiyyât*, thk. Emîn A. el-Hâncî (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1924), 1/392.

düşünüldüğünde bu ahlakî problemin sadece Antakya'ya indirgenmesi adaletten uzak bir yaklaşım olarak görülmektedir. Bu nedenle mesele daha kapsamlı bir bakış açısıyla ele alınarak esasen bu şiirin sadece Antakya'nın durumunu tasvir etmediğine işaret edilmelidir. Zira fikir ve yaşam özgürlüğüne ek olarak refah düzeyinin artması sonucunda toplumda görülen ahlakî çözümlenin zirveye ulaştığı bir süreç olarak nitelenen Abbâsîler döneminde şehirlerin ve toplumun içinde bulunduğu genel durumu yansıtan bir örnek olarak görülebileceği belirtilmelidir.

Medeniyet tarihinin en eski şehirlerinden birisi olan Antakya, tarih boyunca pek çok savaşa şahit olmuş ve bu savaşlar neticesinde çeşitli milletler arasında defalarca el değiştirmiştir. Şehrin kaderini etkileyen bu önemli olaylar, Arap şairlerin şiirlerinde gür bir şekilde yankılanmıştır. Nitekim şehrin 477/1084 yılında Kutalmışoğlu Süleyman Şah komutasındaki Anadolu Selçuklu Devleti ordusu tarafından Rumların elinden alınarak fethedilmesi, Müslümanlar tarafından coşkuyla karşılanırken bu coşku Arap şairlerin şiirlerine de yansımıştır. Antakya'nın fethini mısralarına taşıyan şair el-Ebîverdî (ö. 507/1113), Büyük İskender'in alamadığını belirttiği bu şehrin İslâm topraklarına yeniden katılmasını şu şekilde dile getirmiştir (Kâmil):⁴¹

وَفَتَحْتَ أَنْطَاكِيَّةَ الرُّومِ الَّتِي نَشَرْتَ مَعَاقِلَهَا عَلَى الْإِسْكَانِدَرِ
وَوَطَّئْتَ مَنَاجِبَهَا جِيَادَكَ فَأَنْتَنَّتْ تُلْقِي أَجِنَّتَهَا بِنَاتِ الْأَصْفَرِ

“Sağlam kaleleri İskender'e geçit vermeyen Rumların Antakya'sını fethettin.

At(lı)ların Antakya'ya ayak bastıktan hemen sonra (sana) boyun eğdi toprakları, (korkularından) bebeklerini düşürdü Rum kadınları.”

Bu beyitleriyle şair, Habîbunneccâr (Silpius) Dağı eteklerine kurulduğu için müstahkem bir konumda olan ve Büyük İskender'in ordularına geçit vermeyen Antakya'nın coğrafî yapısından dolayı bir şekilde ve “Rumların Antakya'sı”, “Rum kadınları” gibi ifadelerle de demografik yapısından doğrudan bahsetmektedir. Bununla birlikte şehrin Müslümanlarca geri alınması gibi önemli bir olayı da tarihî açıdan kayıt altına almaktadır.

Kutalmışoğlu Süleyman Şah tarafından fethedildikten sonra kısa bir süre Selçukluların elinde kalan Antakya, I. Haçlı Seferi'nde Haçlıların eline geçmiştir. Haçlılara karşı büyük mücadeleye girdiği bilinen Nüreddîn Zengî (ö. 569/1174), kazandığı zaferlerle Müslüman Arap halkların ve şairlerinin gönüllerine taht kurmuştur. Bu bağlamda Arap şairler, Nureddîn Zengî'nin mücadelesini övgü dolu ifadelerle şiirlerine taşımışlardır.⁴² Bu süreçte Zengî'nin Antakya Haçlı Kontluğu'na karşı kazandığı büyük başarıları şiirine taşıyan şairlerden birisi de İbnu'l-Kayserânî (ö.

⁴¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1995), 1/269; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 32/21-22.

⁴² Ebu'l-Kâsım Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmâîl Ebî Şâme, *er-Ravdateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1997), 1/78-92.

548/1153) olmuştur. Nûreddîn Zengî'nin 544/1150 yılında gerçekleşen Hârim ve İnneb Savaşı'nda Antakya Prinkepsi Raymond'u öldürmesi üzerine şair, o dönemde Halep'le Antakya'yı birbirinden ayıran bir yer olarak kabul edilen Cisru'l-Hadîd (Demirköprü) bölgesinde Zengî'yi öven bir kaside dile getirmiştir. İbnu'l-Kayserânî bu kasidesinde Antakya'nın Haçlılardan alınmasını şöyle dile getirmiştir (Basît):⁴³

يَا مَنْ أَعَادَ تُغُورَ الشَّامِ ضَاحِكَةً مِنْ الظُّبَى عَنْ تُغُورِ زَانَهَا الشَّنْبِ
مَا زِلْتَ تُلْحِقُ غَاصِبَهَا بِطَانِعِهَا حَتَّى أَقَمْتَ وَأَنْطَاقِيَّةَ حَلْبِ

“Ey Şam'ın serhat şehirlerini keskin kılıçlardan kurtararak yeniden bembeyaz parlak dişlerini göstererek güldüren.

Hâkimiyeti sağlayana ve Antakya Halep olana kadar o yerlerin asilerini yenerek itaat edenlere katıyorsun.”

Şair bu kasidesini; Abbâsî halifesi el-Mu'tasım Billâh'ın 223/838 yılında 'Ammûriyye'yi fethetmesi üzerine Ebû Temmâm'ın (y.ö. 231/846) halifeye methiye olarak söylediği meşhur kasideyle aynı vezin ve kafiye kurgulayarak Ebû Temmâm'a muârazada bulunmuştur.⁴⁴ Nûreddîn Zengî'nin Haçlılara karşı kazandığı zaferleri mısralarına taşıyarak ölümsüzleştiren İbnu'l-Kayserânî, şair el-Ebîverdî gibi Antakya açısından önemli olan bu gelişmeyi bir tarihçi edasıyla kaydetmiştir.

İbnu'l-Kayserânî, şiirlerinde Antakya'dan ve bu şehrin insanlarından en çok bahseden şair olarak diğer şairlerden ayrılmaktadır. Kaynaklar, şairin 540/1146 yılında Antakya'ya giderek bir süre burada ikamet ettiği bilgisinin yanında şehrin gayr-i müslim kadınlarına yazdığı pek çok gazeli ve tasvir şiirini aktarmaktadır.⁴⁵ Dahası şiirlerinin çoğu savaş tasvirleri ve methiyelerden oluştuğu için tam anlamıyla bir hamâset ve medîh şairi olarak nitelenen şairin “serhat şiirleri” olarak anlaşılabilir “sağriyyât” başlığı altında toplanan şiirlerinde Antakya ve civarında yaşayan kadınların güzellikleri nedeniyle kompleksli bir ruh haline büründüğü, kendi nefsiyle psikolojik mücadele içine girdiği ve bu mücadelenin de şiirlerine yansıdığı yönünde yorumlarla karşılaşılmaktadır.⁴⁶ Şairin Antakya'nın gayr-i müslim kadınlarına yazdığı gazeller bir yana aşağıda yer alan beyitlerinde olduğu gibi şehri tasvir ettiği şiirlerde dahi sözü bir şekilde yeniden gazele bağlaması yaşadığı kompleksli ruh halinin şiirlerine yansıyan somut bir delili olarak değerlendirilmektedir (Munserih):⁴⁷

وَ حَرَبًا فِي التُّغُورِ مِنْ بَدِ يَضْحَكُ حُسْنًا كَأَنَّهُ تُغُرُ

⁴³ Ebî Şâme, *er-Ravdateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn*, 1/207-210; Suheyl Zekkâr, *el-Mevsû'atu's-Şâmile fi Târihi'l-Hurûbi's-Salîbiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 16/128.

⁴⁴ Bu iki kasideyi konu edinen karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Faysal H. Gavârîde, “Ebû Temmâm ve İbnu'l-Kayserânî Beyne't-Taklîd ve't-Tecdîd”, *Mecelletu Câmi'ati'l-Kuds el-Meftûha li'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât* 1/42 (2017), 254-270.

⁴⁵ el-Asbahânî, *Harîdetu'l-Kasr ve Cerîdetu'l-'Asr*, thk. Şukrî Faysal (Şam, 1955), 98-122.

⁴⁶ el-Battûş, *es-Sûratu'l-Fenniyye* (Amman: Dâru'l-Me'mûn, 2018), 158.

⁴⁷ el-Asbahânî, *Harîdetu'l-Kasr ve Cerîdetu'l-'Asr*, 100.

تَرَى قُصُورًا كَأَنَّهَا بِيْعٌ
هَالَاتُ طَاقَاتِهِنَّ أَهْلَاءُ
سَوَافِرٍ كَلَّمَا شَعَرْنَ بِنَا
فِيَا عَدُوِّي فِيهِنَّ دَعِ كَلْفِي
وَكُنْ مُعِينِي عَلَى دَوِي خُدَعِ
سِرْتُ وَخَلْفَتُ فِي دِيَارِهِمْ
وَلَمْ أَزَلْ أَغْبِطُ الْمُقِيمَ بِهَا
نَاطِقَةً فِي خِلَالِهَا الصُّورُ
يَبْسِمُ فِي كُلِّ هَالَةٍ قَمَرُ
بَرَقَعَهُنَّ الْحِيَاءُ وَالْخَفَرُ
وَأَنْظُرُ إِلَى الشَّمْسِ هَلْ لَهَا طَرَرُ
إِنْ سَالَمَ الْقَلْبُ حَارِبَ النَّظَرُ
قَلْبًا تَمَنَيْتُ أَنَّهُ بَصَرُ
لِلْقُرْبِ حَتَّى عَبِطْتُ مَنْ أُسْرُوا

“Ah sınır boylarında öyle bir şehir var ki! Güzelliğinden gülücükler saçan bir ağız sanki.

Saraylar görürsün (orada) kiliseler gibi, içindeki resimlerin konuşarak dile geldiği.

Varlıklarının haleleri hayat doludur, her bir haledede bir ay gülümsemektedir.

Açık ve alımlıdırlar ancak bizi her gördüklerinde, hayâ ve çekingenlik örtülür üzerlerine.

Ey beni onlardan dolayı kınayan, tutkumu bırak bir kenara! Güneşe bir bak bakalım görünüyor mu (onların nuru karşısında).

Baştan çıkaranlara karşı yardımcı ol bana, bakışlar savaş açar kalp barışta olsa da.

Yola devam ettim ve geride bir kalp bıraktım diyarlarında, bıraktığımın göz olmasını diledim aslında.

Hâlâ imrenmekteyim o diyarda ikamet edenlere, (onlara) yakınlığı nedeniyle imrenilmektedir esir düşene bile.”

Antakya’da yaşayan kadınların güzelliğiyle saplantılı bir ruh haline bürünen şairin şehri tasvîr etmek üzere başladığı şiirinin neredeyse tamamını gazele dönüştürdüğü görülmektedir. Şiirinin sonunda şehirden ayrılması gerektiğini belirtmesine rağmen geride kalbini bıraktığını, ancak güzelliklerini görmekten mahrum kalmamak için bu kalbin gören bir göz olmasını dilediğini, esir olsalar bile geride kalanları şanslı gördüğünü ve onlara imrendiğini dile getirmektedir.

Antakya hakkında bilgiler içeren çeşitli kaynaklara bakıldığında bu şehrin nezihliği, havasının hoşluğu, sularının bolluğu ve tatlılığı, tarla ve bahçelerinin verimliliği, meyvelerinin çokluğu gibi bereketli topraklar olduğuna işaret eden

nitelikler üzerinden betimlemeler yapıldığı görülmektedir.⁴⁸ Bu anlamda Arap edebiyatında Antakya'nın gerek doğal güzelliklerini gerekse verimli topraklarından kaynaklanan bolluk ve bereketi yansıtan şiirler karşımıza çıkmaktadır. Antakya tasvirini esas alan şiirlerin en güzel örneklerinden biri; Antakya halkının paylaşmayı seven bir karaktere sahip olduğunu, iffeti ve diğer manevî değerleri önemseydiğini, ahlaklı kişiliklerinin eskilerden beri bilindiğini ön plana çıkaran şair Ebû 'Amr el-Kâsım b. Dâvûd et-Tarsûsî'ye aittir. Şair Antakya halkı hakkında aktardığı olumlu kanaatlerine ek olarak şehrin coğrafi yapısı, bolluk ve bereketiyle tarihî eserlerinin çokluğu gibi hususları zikretmektedir. Yâsîn Suresi'nde zikri geçtiği rivayet edilen Habîbunneccâr'ın varlığını da ekleyerek şehrin manevî yönüne dikkatleri çekmeye çalışan şair,⁴⁹ Antakya'nın çok yönlü bir tasvirini okuyucuya sunmaktadır.⁵⁰

وَأَهْلُهَا فِي خَيْرِهَا مُوَاسِيَه	ثُمَّ وَرَدْنَا غُدْوَةَ أَنْطَاكِيَّةَ
أَخْلَقَهُمْ قَدَمًا عَلَيْهِ جَارِيَه	أَهْلٌ عَفَافٍ وَأُمُورٍ عَالِيَه
النَّصْفُ فِي السَّهْلِ وَنِصْفٌ فِي الْجَبَلِ	مَدِينَةٌ مَيْمُونَةٌ مُدُّ لَمْ تَزَلْ
لَكِنْ بِهَا فَأَرْ عَظِيمٌ كَأَنْوَرِ	وَالْبَقَى لَا يَدْخُلُهَا وَيَنْتَصِلُ
وَتَيْنُهَا الْقَلَارُ فِي الْأَشْجَارِ	كَثِيرَةٌ الْخَيْرَاتِ وَالثَّمَارِ
حَصِينَةٌ كَثِيرَةٌ الْأَثَارِ	مِثْلُ النُّجُومِ فِي دُجَى الْأَسْحَارِ
وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ وَجِيهًا	صَاحِبُ يَاسِينَ حَبِيبٌ فِيهَا
أَكْرَمٌ بِهِ مُفْتَخِرًا نَبِيهَا	فِي الْخُلْدِ وَالثَّمَارِ يَجْتَنِبُهَا

“Sonra seher vakti vardık Antakya’ya, gönüllüdür halkı nimetlerini paylaşmaya.

Halkı sahiptir iffete ve ulvî değerlere, eskilerden beri ahlakları bu minval üzere.

Bereketli ve uğurlu bir şehirdir burası, halen yarısı ovada ve dağdadır diğer yarısı.

Ne tahtakurusu girer oraya ne de yaklaşır, ancak orada varan (yeşil kertenkele) gibi devasa fareler vardır.

Boldur nimetleri ve meyveleri ve dahi ağaçlardaki iri incirleri...

Zifiri karanlıklardaki yıldızlar gibidir seher vakti, (Antakya) erişilemeyecek kadar korunaklıdır ve çoktur (tarihî) eserleri.

Yâsîn’de zikredilen Habîbunneccâr’ın kabri orada, gerçekten itibarlıydı Allah katında.

⁴⁸ el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, 1/266; el-Kazvînî, *Âsâru’l-Bilâd ve Ahbâru’l-‘İbâd* (Beyrut: Dâr Sâdır, ts.), 150.

⁴⁹ Yâsîn, 36/14-27.

⁵⁰ İbnu’l-‘Adîm, *Buğyetu’t-Taleb*, 1/92-93.

Ebedî cennette toplar meyveleri, ne şerefli övünç kaynağıdır o asalet timsali!”

et-Tarsûsî'nin bu dizeleri, gerek şehrin sakinlerini gerekse maddî ve manevî yönlerini övmeye odaklanan şehir methiyelerine verilebilecek örneklerdendir. Şairin bu methiyesinde “varan gibi iri farelerin varlığı” ifadesi olumsuz bir algı yaratmakla birlikte ilginç bir methiye unsuru olarak dikkatleri çekmektedir. Zira Arapların “farelerin azlığından yakınma” sözünü evde yiyecek hiçbir şey bulunmayacak kadar fakirlik ve sefaletin kinayeli ifadesi olarak kullandıkları bilinmektedir.⁵¹ Buna göre herhangi bir yerde farelerin çokluğunun oradaki nimetlerin bolluğu anlamına geleceği ve bunun da bir övgü ifadesi olacağı aşikârdır. Her ne kadar İbnu'l-'Adîm (ö. 660/1262), et-Tarsûsî'nin söz konusu kinayeli ifadesini içeren beyti Antakya'nın yerilmesini konu edinen bilgiler arasında aktarsa da⁵² Arapların kullanımı dikkate alındığında bu beytin övgü sadedinde değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır. Keza el-Câhız'ın (ö. 255/869) Antakya'nın farelerinden bahsederken bu farelerin kedilerin üstesinden gelerek gözlerini oyacak kadar iri ve güçlü olduklarını belirtmesi,⁵³ şehirdeki bolluğa delalet eden bir gösterge olarak methiyenin kinayeli ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Arap edebiyatında Antakya'yı konu edinen şiirler arasında İbnu'l-Verdî'nin (ö. 749/1348) divanında yer alan “*el-Makâmetu'l-Antâkiyye*” adlı eserine ayrı bir parantez açmak uygun olacaktır. Bu makamenin bir taraftan Antakya'ya özgü olması diğer taraftan da Antakya'dan bahseden pek çok beyit içermesi bu esere ayrıcalık kazandırmaktadır. Söz konusu eserde yer alan Antakya temalı beyitler müstakil bir şiire ait olmamakla birlikte, ilk örnekleri Bedî'uzzamân el-Hemedânî'ye (ö. 398/1008) ait olduğu kabul edilen ve “*hayalî bir kahramanın başından geçen olayların hayalî bir hikâyeci tarafından dile getirildiği kısa hikâyeler serisinden meydana gelen edebî tür*”⁵⁴ olarak tanımlanan makâmenin kurgusu içinde yer almaktadır. Tüm makâmelerde olduğu gibi İbnu'l-Verdî de “*el-Makâmetu'l-Antâkiyye*”de şehir hakkındaki izlenimlerini ve kanaatlerini hayalî bir râvînin dilinden aktarmaktadır. İbnu'l-Verdî'nin hayal gücünün eseri olan ve Ma'arratunnu'mân şehrinden gelen bu râvî, tüm makâmelerde geçerli olan kurguya uygun olarak iletilmek istenen mesajları ikinci bir hayalî kahramanla arasında geçen diyalog üzerinden okuyucuya aktarmaya çalışmaktadır. İbnu'l-Verdî'nin Antakya'yla ilgili düşüncelerini ifade etmek için makâmesinde tercih ettiği ikinci kahramanın, sakin bir karakter olarak nitelediği şehrin valisi olduğu görülmektedir. Ma'arratunnu'mân şehrinden Antakya'ya gelen hayalî bir râvîyle Antakya valisi olarak kurgulanan ikinci hayalî karakter arasında

⁵¹ el-Câhız, *el-Hayavân* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 5/140; el-'Askerî, *Cemherâtu'l-Emsâl* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/215.

⁵² İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 1/95.

⁵³ el-Câhız, *el-Hayavân*, 5/135.

⁵⁴ el-Harîrî, *Makâmâtu'l-Harîrî*, thk. İsâ Sâbâ (Beirut: Dâr Beyrût li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1978), 5; Şevkî Dayf, *el-Makâme* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973, 8; Erol Ayyıldız, “Makâme”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 2003), 27/417.

geçen makâmde, râvî Antakya'yla ilgili olumlu kanaatler belirtirken vali ise bunun tam aksine Antakya'nın sanıldığı gibi övülecek bir yer olmadığını ve râvînin şehre dair olumlu kanaatlerinin abartılı olduğunu savunmaktadır. Makâme, birbirine zıt kanaatlere sahip bu iki kahraman arasında geçmektedir. Râvî, insanların övgüyle andıkları Antakya'nın namını duyduğunu ve bu nedenle şehre gitmek üzere yola koyulduğunu belirterek makâmesine giriş yapmaktadır. Antakya'ya vardığında şehrin genişliğinin, korunaklı stratejik konumunun, etrafını kuşatırcasına akıp giden Asi Nehri'nin ve topraklarının verimliliğinin kendisini hayrete düşürdüğünü dile getiren râvî, şehrin İslâm topraklarının bir parçası olması nedeniyle Allah'a hamd etmektedir. Yürüyerek şehrin bir ucundan diğer ucuna geçen râvî; vali konağına vardığında valinin kendisini hoş bir şekilde karşıladığını, samimiyet göstererek sohbeta başladığını, Antakya hakkındaki olumlu izlenimlerini aktarmasına cevaben valinin derinden bir nefes alarak durumun görüldüğü gibi olmadığını dile getirmek üzere şu beyitleri söylediğini belirtmektedir (Basît):⁵⁵

كَمْ مِنْ صَدِيقٍ صَدُوقِ الْوَدِّ تَحْسَبُهُ فِي رَاحَةٍ وَلَدَيْهِ الْهَمُّ وَالنَّكَدُ
لَا تَغْبِطَنَّ بَنِي الدُّنْيَا بِنِعْمَتِهِمْ فَرَاحَةَ الْقَلْبِ لَمْ يَظْفَرْ بِهَا أَحَدٌ

“Muhabbetinde samimi nice dostlar vardır ki sanırsın huzurlu olduklarını, oysa dert ve tasa kaçırmaz uykularını.

İnsanların ellerindeki nimetlere imrenme! Gönül huzurunu elde edememiştir hiç kimse.”

Bu beyitlerden valinin şehirden duyduğu memnuniyetsizliği açıkça anlayan râvî, söz konusu olumsuz kanaatin nedenlerini anlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda kendisine yöneltilen soruya cevaben valinin, memnuniyetsizliğin nedenini şehrin demografik yapısına bağladığı görülmektedir. Zira vali, Antakya'nın birbirlerine zıt olarak gördüğü etnik gruplar olan Araplar ve Rumlara ev sahipliği yaptığını, kendisinin toplumsal barışı sağlamak adına bu iki grup arasında adil olmaya gayret gösterdiğini, ancak Araplara karşı kalplerinde büyük nefret beslediklerini düşündüğü Rumların problemin kaynağını teşkil ettiklerini şöyle dile getirmektedir (Meczûu'l-Kâmil):⁵⁶

مِنْ كُلِّ فَظٍّ أَعْجَمِيٍّ غَثَّ الْكَلَامِ مُدَمَّمٍ
إِنْ نَبَّهْتُهُ مُرُوءَةً فَتَقُولُ عَجْمَتُهُ نَمِيمٍ

“(Bu sorun) nezaket yoksunu kaba saba, sözleri çirkin olan ve yerilen her acemdendir.

Mertlik ve alicenaplık onu uyarsa da, acemliği “takma kafana ve uyu” der ona.”

Bu yakınmanın ardından râvînin valiyi sabır ve sükûnete davet ettiği,

⁵⁵ el-Verdî, *Dîvânü İbni'l-Verdî*, (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 2006), 25.

⁵⁶ el-Verdî, *Dîvânü İbni'l-Verdî*, 25.

olumsuzlukları görmezden gelerek şehrin asıl zenginliği olarak değerlendirdiği olumlu yönlerine odaklanmayı tavsiye ettiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda şehrin eşsiz doğal güzelliklerini ön plana çıkardığı oldukça detaylı bir tasvire başlayan râvî; Antakya'nın surlarının geçit vermeyecek kadar sağlam ve erişilmez olduğunu, Asî Nehri'nin kendisinden yararlanılabilecek kadar uysal olduğunu, türlü türlü kuşlarının yırtıcı kuşları şefkatli davranmaya sevkedecek kadar dokunaklı öttüğünü, nehir ve pınarlarının kesintisiz aktığını, melteminin misk kokusunu bastırarak kadar hoş estiğini, sâkinlerinin parlak yapraklı dallardan daha görkemli ve gururlu olduklarını, havasındaki nemin silahların paslanmasına yol açacak kadar yoğun olduğunu, bununla birlikte kalpleri ve gönülleri ferahlatacak niteliğe sahip karası ve denizine ek olarak ovaları ve dağlarıyla ayrıcalıklı bir şehir olduğunu ifade ettikten sonra şu beyitleri okumaktadır (Kâmil):⁵⁷

يَوْمًا أَقَامَ كَمَا تَكَامَلْ سُوْرَهَا	مُتَكَامِلٌ فِيهَا السُّرُورُ لِمَنْ بِهَا
إِذْ عَاشَ شَاكِرًا وَمَاتَ كَفُورًا	وَحَلَّتْ قُلُوبٌ فُصُورَهَا فَاسْتَضْحَكَتْ
وَشَفَى كَلِيمَ الرُّوحِ مِنْهُ طُورَهَا	مَنْ حَلَّ فِيهَا نَالَ وَصَلَ حَبِيبَهَا
وَلِدَانَهَا جَلِيَّتْ عَلَيْكَ وَحُورَهَا	مَا تِلْكَ إِلَّا جَنَّةُ الدُّنْيَا وَهَا
أَرْجَاؤُهَا وَرِيَاضُهَا وَقُصُورَهَا	فَمُضِيَّةٌ وَسَانِيَّةٌ وَنَدِيَّةٌ
ضَحِكَتْ وَقَدْ عَاشَ السُّرُورُ زُهُورَهَا	لَمَّا بَكَى فَقَدَ الْهُمُومِ سَحَابَهَا
سَلَّتْ سُبُوفٌ وَالسُّيُوفُ نُهُورَهَا	فَالْأَرْضُ مِنْهَا سُنْدُسٌ وَخِلَالَةٌ
قَدْ أُسْبِلَتْ دُونَ الْهُمُومِ سُتُورَهَا	هِيَ دَارُ مَمْلَكَةِ الرِّضَى فَلِأَجْلِ دَا
وَعَلَا عَلَى الْمِسْكِ الدُّكِيِّ عَيْبُهَا	جُمِعَتْ فُنُونُ الطَّيِّبِ فِي أَفْنَانِهَا
وَهُنَا فُوقَ حَصَى يَرُوقُكَ نُورَهَا	مَا سَلْسَلْ عَدْبٌ سَقَاهُ وَابِلٌ
كَانَتْ إِنَائًا وَاللِّحَاطُ ذُكُورَهَا	كَمْ كَانَ فِيهَا لِلْفَرَنْجِ كَوَاعِبٌ
مِنْ مُقَلَّتَيْهِ وَوَجْنَتَيْهِ يُدِيرَهَا	وَمُهْفُوفِ يَسْقِي السَّلَافَ كَأَنَّمَا
فِي نَارِهَا وَعَلَى الْمَنَازِلِ نُورَهَا	هَلْ نَارُهَا فِي كَاسِهَا أَمْ كَاسُهَا
أَعْصَاتُهَا لَمَّا شَدَّتْهُ طُيُورَهَا	تَصْفِيْقُ عَاصِيهَا الْمُطِيْعِ مُرَقِّصٌ
مَأْنُوسَةٌ لَا يَنْطُوي مَنْشُورَهَا	فَرُبُّوعُهَا مَحْرُوسَةٌ وَسُفُوحُهَا
أَضْحَتْ تَلُوحُ شُمُوسُهَا وَبُدُورَهَا	فَاعْجَبْ لِأَرْضِ كَالسَّمَاءِ مُنِيرَةٌ
أَرْجَا فَمَا الْعُصْنُ النَّصِيرُ نَظِيرَهَا	فَتَبَسَّ مَتْ وَتَسَّ مَتْ أَرْجَاؤُهَا

“Onda bir gün bile yaşayanın kemale erer sevinci, surlarının tamamlanıp

⁵⁷ İbnu'l-Verdî, *Dîvânu İbni'l-Verdî*, 25-26.

bütünleşmesi gibi.

Konaklarında yaşayanların kalpleri (dertlerinden) arındı ve arzuladı gülmeyi, zira minnettari mutlu yaşadı ve ölüp gitti inkarcı kafiri.

Orada ikamet eden erdi sevgilinin vuslatına, dağı şifa oldu ruhu yaralının acısına.

Dünyadaki cennetten başka bir şey değildir orası, işte burada açıkça göründü sana gençleri ve huri kızları.

Aydınlıktır, değerlidir, verimli ve bereketlidir bahçeleri, konakları ve her bir yeri.

Bulutları ağladığında dertlerinden (yağmur yükünden) kurtularak, gülüverdi çiçekleri sevinç yaşayarak.

Yağmur nedeniyle ince ipek gibidir toprağı, bu toprak boyunca çekildi kılıçlar ve nehirleridir kılıçları.

O, memnuniyet diyarının otağıdır, bu nedenle dertler oradan epey ıraktır.

Türlü türlü güzel kokular meyve ağaçlarında toplanmıştır, rayihaları hoş kokulu miski bile bastırmıştır.

Cılız değildir sağanak yağmurun beslediği soğuk ve tatlı pınarı, seni hoşnut eder çakıl taşlarının hemen üzerindeki parıltısı.

Batılların orada ne çok yeni yetme genç kızları vardı! Gerçek dişilerdi onlar, erkekler gibi cesurdu bakışları.

İnce belli narin bir kız ikram ederdi meyi, adeta gözleri ve yanaklarıyla doldururdu kadehi.

Onun ateşi kadehte miydi yoksa kadehi mi ateşindeydi ve nuru da konakların üzerindeydi?

Uysal Asi Nehri'nin alkış gibi ses çıkar(arak ak)ması raks ettirirdi dallarını, güzel nağmelerle şakıdığına Antakya'nın kuşları.

Mahalleleri koruma altındadır ve hayat doludur dağının etekleri, aşılıp kat edilemez düzlükleri.

Güneşleri ve dolunayları açıkça görünüp parıldayan gökyüzü gibi ışıltılı olan toprağına bakarak hayrete kapıl!

Gülümsedi ve hoş kokular kapladı her bir yerini, parıldayan yemyeşil dallar bile değildir onun benzeri.”

Kaynaklarda karşılaştığımız en detaylı Antakya tasviri olduğunu net olarak ifade edebileceğimiz bu şiirde İbnu'l-Verdî, hayalî râvînin dilinden Antakya'nın pek çok

yönüne değindiği kapsamlı bir doğa tasviri yapmaktadır. Şair, bu beyitlerinde ağırlıklı olarak dünya hayatının cenneti olarak nitelediği Antakya'nın doğası, havası, yerleşim yerleri, doğal güzellikleri, bolluğu ve bereketi gibi hususlar üzerinde durmaktadır. Makâmenin devamında râvînin bu çok yönlü tasvirinin vali tarafından abartılı bulunduğuna işaret etmek uygun olacaktır. Nitekim vali, abartılı bulunduğu bu tasvirinden dolayı râvîyi objektif davranmamakla ithâm etmekte ve Antakya'ya atfedilen bu tasviri kabullenmesinin; aynı anda iki kızkardeşe evlenmeye, denize set vurmaya, tüm köprüleri yıkmaya ve yeşili kurutmaya çalışma gibi gerçekleşmesi mümkün olmayan hususları kabullenmekten daha zor olduğunu belirtmektedir. Vali itirazına gerekçe olarak ise râvînin “yeryüzünün cenneti” olarak bilinen Şam'a haksızlık yapmasını ileri sürmektedir. İbnu'l-Verdî, bu noktada makâmesini valinin dilinden aktardığı itiraz mahiyetindeki aşağıdaki beyitlerle sürdürmektedir (Meczu'r-Recez):⁵⁸

حَتَّى تَوَارَى عَقْلَهَا	مَدَحْتَ أَنْطَاكِيَّةً
ذَكَرْتَهُ مَجْهَلًا	وَلَمْ يَكُنْ عِنْدِي كَمَا
عَلَا عَلَيْهَا ذُلُّهَا	لِأَنَّهَا دَائِبَةٌ
وَكَيْفَ لَا أَمْلَهُ	فَكَيْفَ لَا أَبْغُضُهَا
وَعَرَبِيَّةً أَقْلَهَا	وَعُجْمَةً أَكْثَرَهَا
فِيهَا وَأَوْلَا ظِلَّهَا	لَوْلَا حَبِيبٌ سَائِكٌ
لَكُنْتُ مِنْ مَنِّ لَطْفِي	لَقُلْتُ مِنْ مَنِّ لَطْفِي
ءَ ذَكَرْتَهُمْ وَفَضْلُهَا	لِأَنَّ فِي يَسِ جَا
لَيْسَ يُرَدُّ عَنْ ذُلِّهَا	لَكِنْ أَقُولُ قَوْلًا
مَا فَارَقَتْهَا أَهْلَهَا	لَوْ كَانَ فِيهَا رَاحَةٌ

“Methettin Antakya'yı, ta ki yitirdi aklını.

Onun bendeki yeri senin dediğin gibi değildir.

Zira Antakya yok olup silinmiştir, değersizliğe boyun eğmiştir.

Nasıl ondan nefret etmem? Nasıl ondan sıkılmam?

Acemleri çoktur ve azdır Arapları.

Habîbunneccâr orada olmasaydı ve Antakya'nın gölgesi olmasaydı..

Antakya yanıp kül olması gereken şehirlerdendir derdim, ben ancak ona hürmet ederim.

⁵⁸ İbnu'l-Verdî, *Dîvânü İbni'l-Verdî*, 27.

Çünkü Yâsîn’de adı ve fazileti zikredilmiştir.

Ancak doğruluğu inkar edilemeyecek bir söz söyleyeceğim:

Eğer orada huzur olsaydı, halkı onu terk etmezdi.”

Bunun üzerine râvî, valiye tüm bu olumsuz kanaatlerine karşın Antakya’da kalma nedenini sormaktadır. Vali, şehrin manevî yönüne dikkatleri çekmekle birlikte devlet yöneticisinin emriyle bu şehirde kalmak zorunda olduğunu ve bu emre karşı gelmesinin mümkün olmadığını belirttiği beyitlerle “*el-Makâmetu’l-Antâkiyye*”yi noktalamaktadır.⁵⁹ İbnu’l-Verdî’nin Antakya tasvirinde sık sık vurguladığı şehrin havasının güzelliği ve gölgesinin hoşluğu, şehirle ilgili bilgiler aktaran farklı kaynaklarda da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim İbnu’l-‘Adîm (ö. 660/1262) *Buğyetu’t-Taleb fî Târihi Haleb* adlı eserinde, Antakya’nın dağ eteğinde yer alması ve dağın doğu yönünden şehre hakim olması sebebiyle güneşin doğuşundan ancak iki saat sonra güneşi görmesi gibi nedenlere bağlı olarak iklimi bakımından ne İslâm ne de Rûm topraklarında emsali olmayan muazzam bir şehir olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁶⁰ el-İstahrî (ö. 346/958) ise *Kitâbu’l-Mesâlik ve’l-Memâlik* adını verdiği kitabında; Antakya’nın Şam’dan sonra Şam diyarının en nezih şehri olduğunu, etrafının dağlarla ve kayalardan yapılmış bir surla çevrelendiğini, bu surların etrafının hayvan üzerinde ancak iki günde dolaşılabilir kadar uzun olduğunu, şehrin surların içinde kalan alanlarını bahçeler, verimli tarlalar ve otlakların kapladığını, su kaynakları oldukça bol olan şehirdeki her evde ve caddede suların aktığını belirtmektedir.⁶¹ İbnu’l-Verdî’nin “*el-Makâmetu’l-Antâkiyye*”sinde râvî ile vali arasında geçen diyalog üzerinden aktardığı Antakya izlenimlerinin genel hatlarıyla kaynaklarda aktarılan bilgilerle örtüştüğünü ifade etmek mümkündür.

Makâmeler gibi edebî eserlere ek olarak Arapların zihinlerinde ve gönüllerinde yer eden kanaatleri yansıtan tasavvuf temalı şiirlerde de Antakya izlerini görmek mümkündür. Bazı edebiyat tarihçileri tarafından vicdan şairi olarak nitelenen, şiirlerinin büyük çoğunluğunu tasavvufî bir ruh ve söylemle Hz. Peygamber’in methine tahsis eden Yemenli şair Abdurrahîm b. Ahmed el-Bur’î (ö. 830/1427),⁶² memdûhu olan Hz. Peygamber’in faziletini ve fesâhatini ön plana çıkarmak için acemliklerine vurgu yaptığı bazı ırkları zikretmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in efendiler efendisi olduğunu, kuzey ve güneyi temsil eden Şam ve Yemen halklarının hidayetine rehberlik ettiğini, peygamberler ve melekler arasında Allah’ın seçkin bir kulu olduğunu, Kureyş’e dayanan nesebiyle Hâm, Sâm, Rum ve Türklerden daha faziletli olduğunu, mucizevî vahiy diliyle güçlendirilmiş ifade yeteneğinin Kıptîlerin ve

⁵⁹ İbnu’l-Verdî, *Dîvânu İbni’l-Verdî*, 27-28.

⁶⁰ İbnu’l-‘Adîm, *Buğyetu’t-Taleb*, 1/89.

⁶¹ el-İstahrî, *Kitâbu’l-Mesâlik ve’l-Memâlik* (Beyrut: Dâr Sâdır, 2004), 62.

⁶² Ömer Ferrûh, *Târihu’l-Edebi’l-‘Arabî* (Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 1979), 3/821.

Antakyalıların acemliğini unutturacağını şu şekilde dile getirmektedir (Basît):⁶³

مُحَمَّدٌ سَيِّدُ السَّادَاتِ مِنْ مُضَرٍ حَامِي الْحِمَى فَرَعُ أَصْلِ طَيْبِ زَاكِي
هَدَايَةُ اللَّهِ فِي شَامٍ وَفِي يَمَنٍ وَخَيْرَةُ اللَّهِ مِنْ رُسُلٍ وَأَمْلَاكِ
مُهَدَّبٌ قُرَشِيٌّ الْأَصْلُ يَشْرَفُ عَنْ حَامٍ وَسَامٍ وَعَنْ رُومٍ وَأَثْرَاكِ
لِسَانِهِ الْوَحْيُ وَالنُّزُؤُ الْمُعْجِزَةُ يُنْسِيكَ عَجْمَةَ قِبْطِيٍّ وَأَنْطَاكِي

“Muhammed, Mudarlı efendilerin efendisidir, hoş ve verimli bir kökün dalıdır.

Allah’a hidayet edendir Şam ve Yemen’de, Allah’ın seçkin kuldur peygamberler ve melekler içinde.

Aslı Kureyş’e dayanan asalet sahibidir; Hâm, Sâm, Rum ve Türklerden daha asildir.

Dili vahiydir ve Kur’ân mucize(s)i dir, Kıptînin ve Antakyalının acemliğini sana unutturur.”

Şairin bu ifadeleri, Antakya’nın ve bu şehirde yaşayanların Arap milletinin hafızasında acemliği, Arapçayı yanlış kullanmayı veya anlaşılmasız şeyler söylemeyi çağrıştırdığını ortaya koymaktadır. Asr-ı Saâdet döneminin hemen akabinde İslâm topraklarına katılsa da tarih boyunca farklı milletlerin ve dinlerin hâkimiyetine giren Antakya’nın çok geç bir zaman dilimi olarak görülebilecek hicrî IX. yüzyılda dahi hâlâ acemlikle anılması enteresan bir durum olarak değerlendirilmektedir. Şairin bu beyitlerini, Antakya’nın her ne kadar İslâm topraklarının önemli bir parçası olsa da Arapların hafızasında bir yönüyle hep acem kaldığına işaret olarak algılamak mümkündür.

Arap şiirinde Antakya’nın yansımaları üzerine dönem bazlı bir tarama yapılarak günümüze geldiğinde, yaklaşık bir asırdır Türkiye’nin ayrılmaz bir parçası olan Antakya’nın Arap hafızasında halen yerini koruduğu görülmektedir. Nitekim modern Arap şiirinde kadın odaklı romantizmin öncülerinden sayıldığı için “kadın şairi” ve Arap ülkelerini ilgilendiren siyasî meseleleri yoğun bir şekilde işlediği için de “Arap milletinin şairi” gibi ünvanlara layık görülen Nizâr Kabbânî (ö. 1998),⁶⁴ “Koşuşturanlar” anlamına gelen “Muhervilûn” adlı şiirinde Antakya’yı şu şekilde zikretmektedir:⁶⁵

سَأَلْتُ عَزْوَطَةَ

- لِلْمَرَّةِ الْخَمْسِينَ - مِنْ أَيْدِي الْعَرَبِ

⁶³ Abdurrahîm b. Ahmed el-Bur‘î, *Dîvânü'l-Bur‘î* (Kahire: Muessesetu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye), 65.

⁶⁴ Süleyman Tülüçü, “Kabbânî, Nizâr”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2016), EK-1/697.

⁶⁵ Nizâr Kabbânî, *Tenvî'ât Nizâriyye 'Alâ Makâmi'l- 'İşk* (Beyrut: Menşûrât Nizâr Kabbânî, 1998), 251.

سَقَطَ التَّارِيخُ مِنْ أَيْدِي الْعَرَبِ
سَقَطَتْ أَعْمَدَةُ الرُّوحِ وَأَفْخَاذُ الْقَبِيلَةِ
سَقَطَتْ كُلُّ مَوَاوِيلِ الْبُطُولَةِ
سَقَطَتْ إِشْبِيلِيَّةُ
سَقَطَتْ أَنْطَاكِيَّةُ
سَقَطَتْ حِطَّيْنُ مِنْ غَيْرِ قِتَالٍ
سَقَطَتْ عَمُورِيَّةُ
سَقَطَتْ مَرِيَمُ فِي أَيْدِي الْمِيلِيشِيَّاتِ
فَمَا مِنْ رَجُلٍ يُنْقِذُ الرَّمْزَ السَّمَاوِيَّ
وَلَا تَمَّ رُجُولَةٌ

“Gırnâta düştü.

Arapların ellerinden tarih düştü.

Ruhun payandaları ve kabilenin kolları düştü.

Tüm kahramanlık ezgileri düştü.

İşbîliye düştü.

Antakya düştü.

Savaşmadan Hittîn düştü.

‘Ammûriyye düştü.

Meryem, milislerin ellerine düştü.

Ne semavî sembolü kurtaracak bir adam var,

ne de bir yiğitlik.”

Şiirlerine sembolizmin hâkim olduğu Kabbânî, İsrail’le Filistin Kurtuluş Örgütü arasında 1993 yılında imzalanan Oslo Antlaşması sonrasında kaleme aldığı bu şiirde Arapların ellerinden kayıp giden Granada, Sevilla, Hittîn ve ‘Ammûriyye gibi İslâm medeniyetinin sembol şehirleri arasında Antakya’yı da anmaktadır. Hayata İslâmî perspektiften ziyade Arap milliyetçiliğini esas alan bir yaklaşımla bakan ve siyasî kanaatini bu temel üzerine inşâ eden şair, Oslo Anlaşması’yla resmî anlamda İsrail’in tanınmasını bir hezimet olarak değerlendirirken, Arapların ve Müslümanların tarih boyunca uğradıkları hezimetler neticesinde kaybedilen şehirleri ve bu şehirlerin temsil ettiği medeniyetleri şehir mersiyelerine hâkim olan duygularla okuyucularına hatırlatmaktadır. Bu bağlamda Arap ve İslâm medeniyetinin sembolü sayılan diğer

önemli şehirlerin kaybindan duyduğu derin hüznü gibi Antakya'nın kaybindan duyduğu hüznü de dile getirmektedir.

SONUÇ

Tarih boyunca çeşitli güçlerin mücadele sahası olan kadîm şehir Antakya, erken dönemlerden bu yana Arapların ve Müslümanların ilgi odağı olmayı başarmış medeniyet merkezlerinden biridir. Şehrin başta şiir olmak üzere Arap edebiyatının farklı türlerine konu olması, söz konusu ilginin Arap edebiyatı bağlamındaki tezâhürü olarak algılanmıştır. Antakya'yla ilgisi olan şiirlerin büyük bir bölümünün Antakya'nın muhtelif yönlerini tasvîr ettiği, bir kısmının da çeşitli gerekçelerle şehri övdüğü veya yerdiği ya da şehirle ilgili tarihî bir olayı kayıt altına aldığı anlaşılmıştır. Arap edebiyatı kaynaklarının taranması ve bu kaynaklarda geçen Antakya'yla ilgisi olduğu tespit edilen şiirlerin analitik bir bakış açısıyla incelenmesini esas alan bu çalışma, şehrin Araplardaki tanınırlığının ve Araplarca şehre gösterilen ilginin İslâmiyet sonrası dönemde başlamadığını ortaya koymuştur. Bu bağlamda Arap şiirinde şehre dair ilk izlerin, Câhiliye şairlerinden İmruu'l-Kays ve Züheyr b. Ebî Sulmâ'nın şiirlerinde yer aldığı tespit edilmiştir. Muallaka şairlerinden olan Arap şiirinin bu iki önemli ismi, şiirlerinin nesîb bölümünde Antakya'ya nispet edilen kıyafetleri kadınların güzelliklerini tamamlayıcı bir unsur olarak kullanmışlardır. Arapların Şâm yöresinden gelen her kaliteli ürünü Antakyalı anlamına gelen Antâkî vasfıyla niteledikleri bilgisi dikkate alınarak şehrin İslâm öncesi Arap hafızasında olumlu bir yargıya sahip olduğu çıkarımında bulunulmuştur.

İslâmî dönemlere ait şiirler tarandığında pek çok şairin şiirinde Antakya'ya dair izlere rastlanmıştır. el-Buhturî, İbn Hayyûs, Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî, İbnu'l-Kayserânî, İbnu'l-Verdî, el-Kâsım b. Dâvûd et-Tarsûsî, Abdurrahîm el-Bur'î ve modern dönemde de Nizâr Kabbânî gibi şairlerin, Antakya'ya dair tasavvurlarını methiye, hiciv, mersiye veya tasvîr temalı şiirlerine yansıtan en önemli isimler oldukları görülmüştür. Antakya'nın çeşitli yönlerini ön plana çıkaran şiirler, bir taraftan Arap şairlerin mekânla kurdukları bağı açıkça ortaya koyarken diğer taraftan bu tarihî şehrin Arap-İslâm toplumundaki yerinin ve öneminin anlaşılmasına katkı sunmuştur. Antakya'nın zikredildiği şiirler mercek altına alındığında bu şiirlerin çoğunun tam anlamıyla şehri konu edinmediği anlaşılmıştır. Antakya'nın; el-Buhturî, İbn Hayyûs ve el-Ebîverdî gibi şairlerin şiirlerinde genellikle savaş bağlamında yer aldığı görülmüştür. Bu anlamda şairlerin Antakya'yı doğrudan şiirlerinin odağına yerleştirmedikleri, aksine Antakya ve çevresinde gerçekleşen savaşlardan bahsederken şehri şiirin temel konusunun netlik kazanmasına katkı sağlayan yardımcı unsur olarak kullandıkları tespit edilmiştir. Antakya'nın Arap şiirinde ağırlıklı olarak askerî mücadeleler bağlamında yer alması, şehrin tarih boyunca farklı güçlerin hâkimiyet mücadelesi verdikleri bir saha olması ve bunun sonucunda pek çok kez el değiştirmesiyle gerekçelendirilmiştir.

Antakya, Arap şiirinde sadece savaş bağlamında yer almamıştır. Nitekim ahlakî

değerler açısından şehir hakkında olumsuz değerlendirmelerde bulunan Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî ve şehrin kadınlarına yazdığı gazellerle bilinen İbnu'l-Kayserânî, şehre dair izler taşıyan şiirlerinde Antakya'da yaşayan insanları ön plana çıkarmışlardır. el-Ma'arrî ve İbnu'l-Kayserânî gibi et-Tarsûsî de Antakya'yı insanı üzerinden değerlendirmiştir. Antakya insanını esas alan bir şehir methiyesi olmasının yanında çeşitli yönleriyle bir şehir tasviri olan et-Tarsûsî'nin şiiri, şehirde kabri bulunan ve Yâsîn Suresi'nde adı geçtiği rivayet edilen Habîbunneccâr üzerinden şehrin manevî yönüne dikkat çekmeye çalışmıştır. Aynı şekilde tasavvuf şairi Abdurrahîm el-Bur'î'nin Hz. Peygamber'e yazdığı bir methiyede Antakyalıların acemliklerine göndermede bulunması, şehrin demografik yapısı ve Arap hafızasındaki Antakya algısı hakkında fikir veren bir şiir olarak görülebilir. Antakya'dan bahseden şiirler arasında şehri en yoğun biçimde ele alan edebî ürünün, İbnu'l-Verdî'nin "el-Makâmetu'l-Antâkiyye" adını verdiği eser olduğu tespit edilmiştir. Şairin Antakya hakkındaki izlenimlerinin, şehri ziyaret eden hayalî bir hikâyeci karakterle şehirde yaşayan başka hayalî bir kahraman arasında geçen diyalog üzerinden aktarıldığı bu edebî eser, Antakya'nın eşsiz bir şehir olarak tasvîr edildiği beyitler içermektedir.

Antakya'nın modern Arap şiirinde de yer aldığı görülmüştür. Son dönem Arap şiirinin en önemli isimleri arasında gösterilen Nizâr Kabbânî'nin yıkılan Arap-İslâm medeniyetleri bağlamında kaybedilen sembol şehirlerden biri olarak Antakya'yı da anması, şehrin geçmiş dönemlerde Araplardaki yerini idrâk etmemize yardımcı olmuştur. Ayrıca bu şiir, günümüzde Türkiye'nin ayrılmaz bir parçası olan Antakya'nın halen Arapların hafızasındaki yerini koruduğunu ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA/BIBLIOGRAPHY

- Arıcan, M. Kazım. "Antakya Felsefe Okulu". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 23/3 (2012), 101-8.
- Asbahânî, Ebû Abdillâh İmâduddîn el-Kâtib. *Harîdetu'l-Kasr ve Cerîdetu'l-Asr*. thk. Şukrî Faysal. Şam: el-Matba'atu'l-Hâşimiyye, 1955.
- 'Askalânî, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Hacer. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Beyrût: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1993.
- 'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh. *Cemherâtu'l-Emsâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- 'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh. *Dîvânu'l-Me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- 'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh. *Kitâbu's-Sinâ'ateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1986.
- Ayyıldız, Erol. "Makâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/417-419. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bahadır, Gürkan. "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2010), 349-372.
- Battûş, İbrâhîm Abdulkerîm. *es-Sûratu'l-Fenniyye fî Şi'ri İbni'l-Kayserânî*. Amman: Dâru'l-Me'mûn, 2018.
- Bekrî, Ebû 'Ubeyd Abdillâh b. Abdilazîz b. Muhammed. *Mu'cemu Mâ İsta'ceme Min Esmâi'l-*

- Bilâdi ve'l-Mevâdi*. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1984.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Futûhu'l-Buldân*. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988).
- Boşkov, Vanço. "Türk Edebiyatında Şehir Şiirleri ve Şehir Mersiyeleri". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 1/12 (1980), 69-76.
- Buhturî, Ebû 'Ubâde el-Velîd b. 'Ubeyd. *Dîvânu'l-Buhturî*. thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973.
- Bûmâlî, Hanân. "Dilâletu'l-Medîne fî Şi'ri Bulend el-Haydarî". *Mecelletu İşkâlât* 6/3 (2017), 115-130.
- Bur'î, Abdurrahîm b. Ahmed. *Dîvânu'l-Bur'î*. Kahire: Muessesetu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, ts.
- Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr. *el-Hayavân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Çetin, Nihad M.. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Dayf, Şevkî. *el-Makâme*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-'Abbâsî es-Sânî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973.
- Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmâîl. *er-Ravdateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrâhîm ez-Zeybak. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1997.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1979.
- Gavâride, Faysal Hüseyin. "Ebû Temmâm ve İbnu'l-Kayserânî Beyne't-Taklîd ve't-Tecdîd". *Mecelletu Câmî'ati'l-Kuds el-Meftûha li'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât* 1/42 (2017), 254-270.
- Genç, Özlem, Korunur, Harun. "Antakya'nın Haçlılar Tarafından Ele Geçirilişi". *Studies of The Ottoman Domain* 6/10 (Şubat 2016), 60-83.
- Göçemen, Yakup. "Câhiliyeden Endülüs'ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiyeleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020/1), 277-320.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1995.
- Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Alî. *Makâmâtü'l-Harîrî*. thk. İsmâ Sâbâ. Beyrut: Dâr Beyrût li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1978.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Ektâr*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Muessesetu Nâsir li's-Sekâfe, 1980.
- Hitti, Philip. *Târîhu Sûriye ve Lübnân ve Filistîn*. çev. George Haddâd, Abdülkerîm Râfik. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1957.
- İbn 'Abdirabbih, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *el-'Ikdu'l-Ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- İbnu'l-'Adîm, Kemâluddîn Ömer b. Ahmed. *Buğyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*. thk. Suheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1976.
- İbn Ebî'l-Usaybi'a, Ebu'-Abbâs Ahmed. *'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*, thk. Nizâr Rıdâ. Beyrut: Dâr Mektebeti'l-Hayât, ts.
- İbn Hayyûs, Ebü'l-Fityân Muhammed b. Sultân b. Muhammed. *Dîvânu İbni Hayyûs*. thk. Halîl Merdem Bek. Şam: el-Matba'atu'l-Hâşimiyye, 1951.
- İbn Hucr, İmruu'l-Kays. *Dîvânu İmrii'l-Kays*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984.
- İbnu'l-Verdî, Zeynuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muzaffer. *Dîvânu İbni'l-Verdî*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 2006.
- İstahrî, Ebû İshâk b. Muhammed. *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Dâr Sâdir, 2004.
- Kabbânî, Nizâr. *Tenvî'ât Nizâriyye 'Alâ Makâmi'l-'İşk*. Beyrut: Menşûrât Nizâr Kabbânî, 1998.
- Kayrevânî, Ebû Alî b. Reşîk. *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbih*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1981.

- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*. Beyrut: Dâr Sâdir, ts.
- Ma'arrî, Ebu'l-'Alâ'. *el-Luzûmiyyât*. thk. Emîn A. el-Hâncî. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1924.
- Nu'mân, Bûlus (Pavlus). *Mahattât Mârûniyye Min Târîhi Lubnân*. Ghosta: Deyr Seyyideti'n-Nasr, 1998.
- Sahillioğlu, Halil. Antakya. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/228-232. İstanbul: TDV Yay. 1991.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed. *Yetîmetu'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-'Asr*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Matba'atu'l-Hicâzî, 1947.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'n-Nahviyyîn ve'n-Nuhât*. Kahire: Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâuh, 1964.
- Şehrezûrî, Şemsuddîn. *Târîhu'l-Hukemâ Nuzhetu'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh*. thk. Abdulkerîm Ebû Şuveyrib. Trablus: Cem'iyyetu'd-Da'veti'l-İslâmiyye el-'Âlemiyye, 1988.
- Şenkîti, Ahmed el-Emîn. *el-Mu'allakâtu'l-'Aşr ve Ahbâru Şu'arâihâ*. Kahire: Dâru'n-Nasr li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, ts.
- Tâi, Senâ Abdullâh Azîz. "Antakya Medînetu'l-'Avâsım fi'l-Karneyn es-Sâlis ve'r-Râbî li'l-Hicre – et-Tâsi' ve'l-'Âşir li'l-Mîlâd". *Mecelletu Âdâbi'r-Râfideyn* 2/60 (2011), 418-488.
- Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ el-Hatîb. *Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşr*. Kahire: el-Matba'atu'l-Munîriyye, 1933.
- Toprak, M. Faruk. "Arap Şiirinde Şehirlere Hiciv". *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mayıs 2001), 7-15.
- Tülücü, Süleyman. "Kabbânî, Nizâr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. EK-1/697-698. İstanbul: TDV Yay. 2016.
- Yıldız, Musa. İbn Hayyûs. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20/38-39. İstanbul: TDV Yay. 1999.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Zekkâr, Suheyl. *el-Mevsû'atu's-Şâmîle fî Târîhi'l-Hurûbi's-Salîbiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

Extended Abstract

Antakya in Arabic Literature in the Context of City Poems

Anatolia is a region which hosted various civilizations throughout its history. It can be observed that certain cities are highlighted during the reigns of the civilizations which ruled over Anatolia in various sections of its history. Antioch, which was an important settlement from Antiquity to our contemporary era and in which various civilizations and cultures located on the eastern shores of the Mediterranean, co-existed, was a symbolic city of Anatolia for many centuries with its mosaic-like ethnic structure as well as its religious diversity. Antioch which became an important settlement for Muslims and Arabs in the year of 636, the year it was besieged by the Islamic forces led by Abu Ubaidah ibn al-Jarrah, was ruled by Umayyads, Abbasids, Tulunids, Ikhshidids, Hamdanids, Seljuks and Mamluks respectively. The city located in the southernmost point of Anatolia, was able to become the centre of attention for Arabs and Muslims for many centuries, even though it was subjugated by the Crusaders for a certain period of time, before Mamluks.

Antioch which endured various periods throughout its history, was the subject of many various Arabic literary genres, primarily the poetry. With this study which aims to review the Arabic literary sources and to examine and analyse the poems identified from the

said sources to be relevant for Antioch, it has been observed that a majority of the said poems describe various aspects of the city of Antioch whereas some of them praise or vilify the city for various reasons and motives. As a result of reviewing the Arabic literary sources based on their periods for the purpose of examining the poems regarding Antioch, it has been identified that these poems do not only belong to the periods after the city was captured by the Islamic Nations, also to various pre-Islamic poets such as Imru' al-Qais, Zuhary bin Abi Sulma. Additionally, it is observed that poets of the Islamic period such as Al-Buhturi, Ibn Hayyus, Abu'l A'la Al-Ma'arri, Ibnu'l-Kayserâni, Ibn al-Wardi, Al-Qasem b. Dâvûd et-Tarsûsî, Abdurraheem Al-Buri as well as Nizar Qabbani in modern period reflected their descriptions of Antioch in poems with themes of praise, satire, elegy and depiction.

Poems mentioning Antioch which was handled in Arabic literature for its various aspects, while signifying the clear relationships the Arab poets had with the city, also emphasize the place and significance of this historic city in Arab-Islamic society since poets represent the feelings and opinions of their societies. Under the scope of the study, poems mentioning the name of Antioch are examined and it is understood that a large portion of these works do not directly focus on the city. It is observed that the poems of pre-Islamic Jahiliyyah poets such as Imru' al-Qais and Zuhary bin Abi Sulma do not handle the city of Antioch itself but rather handle the clothes made in the city. However, the fact that these clothes are included in the poetry as subsidiary factors for praises, is evaluated as the reflection of a positive opinion about Antioch. It is observed that Antioch is generally mentioned with regards to warfare in the poems of poets such as Al-Buhturi, Ibn Hayyus, Al-Abiwardi. Poets, instead of directly focusing on the city in their poems, used the city as a subsidiary factor clarifying the main themes of their works, under the scope of the battles fought in the region. Fundamentally, the fact that Antioch is captured by many forces throughout its history, signifies that the city was a field for the clash of various powers. This condition explains why the city was used in Arabic poetry handling themes of warfare. It is observed that the population of the city was the main focus of the poems of Abu'l A'la Al-Ma'aari which satirizes the city and poems of Ibnu'l-Kayserâni, known for his odes, which handle the city of Antioch. It is also observed that Ebû 'Amr et-Tarsûsî emphasizes on the spiritual aspect of the city as well as regarding Antioch based on its population. Likewise, the fact that mystic poet Abdurraheem Al-Bur'i, while praising Prophet Mohammad), mentioning the foreignness or not being Arab of the people of Antioch, is evaluated as a signifier for the demographic structure of the city and the perception of Antioch in the memory of Arabs. The fact that Nizar Qabbani, one of the important names of modern Arabic poetry, mentioning Antioch as one of the symbolic cities concerning the dissolution of Arab-Islamic civilizations, allows us to understand the importance of Antioch for the Arabs of the past. However, it must be specifically stated that the literary work which handles the city of Antioch most intensively in Arabic literature, is "el-Makâmetu'l-Antâkiyye" by Ibn Al-Wardi. This maqama which expresses the poet's opinion about Antioch through a dialogue between a fictional narrator visiting the city and a fictional resident of the city, consists of couplets describing Antioch as a unique city.

Key Words: Arabic Language Rhetoric, Arabic Poems, Description, Praise, Satire, Antioch.

Kimim Ben? Göçmen, Sığınmacı, Mülteci, Yabancı, Vatansız ve Geçici Koruma: Türkiye'deki Suriyeliler

Who Am I? Migrant, Asylum Seeker, Refugee, Foreigner, Stateless and Temporary Protection: Syrians in Turkey¹

Dr. Mehmet FANSA

ORCID: 0000-0001-5770-797X

Hatay İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Hatay/Türkiye
mfansa84@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 05.11.2021 Düzeltme/Revised:22.11.2021 Kabul/Accepted:23.11.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Fansa, M. (2021). Kimim Ben? Göçmen, Sığınmacı, Mülteci, Yabancı, Vatansız ve Geçici Koruma: Türkiye'deki Suriyeliler. Antakiyat, 4(2), 289-306

Öz

Suriye'de 2011 yılında başlayan iç savaş sonrasında komşu ülke Türkiye'ye zorunlu ve kitlesel olarak göç hareketi başlamış ve göç eden nüfus hızla artmıştır. İlk zamanlar geçici kalıcılık olarak görülen bu süreç zamanla kalıcı geçicilik durumuna dönüşmüştür. Medya yayın organlarında ve alanyazında Türkiye'ye sığınan Suriyeliler; göçmen, sığınmacı, mülteci, yabancı gibi terimlerle yer almaktadır. Ancak bu terimlerin hukuki statüleri birbirinden farklıdır. Bu araştırma, Suriye göçü sonrasında Türkiye'de yapılan yasal düzenlemeleri açıklamak, Türkiye'deki Suriyelilerin kimlik statülerini betimlemek ve göç literatüründeki terim karmaşasının önüne geçerek göç terminolojisine katkıda bulunmak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırma tekniklerinden doküman incelemesi yoluyla toplanan veriler, betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Suriye göçü sonrasında Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu ile Geçici Koruma Yönetmeliği çıkarılarak Türkiye'de yasal düzenlemelerin gerçekleştirildiği görülmektedir. Öte yandan Türkiye'de yaşayan Suriyeli kişilerin mülteci, sığınmacı, yabancı ve vatansız terimleri yerine kimlik statüleri bakımından hukuki bağlamda "Geçici Koruma Kapsamındaki Suriye Uyruklu Kişiler" veya "Geçici Koruma Kapsamındaki Kişiler" olarak tanımlanması gerektiği düşünülmektedir. Araştırma sonucunda Türkiye'deki Suriyelilerin alanyazında, ulusal ve uluslararası mevzuatlar bağlamındaki kimlik statüsü ile betimlenmesi ve Türkiye'ye yeni göç eden nüfusların da tanımlanmasına yönelik benzer çalışmaların yapılması önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Göç terimleri, Geçici koruma, Türkiye'deki Suriyeliler.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

Abstract

After the civil war that began in 2011 in Syria, the movement of forced and mass migration to neighboring Turkey began and the migratory population increased rapidly. This process, which was initially seen as temporary permanence, has gradually become a permanent temporary state. Syrians who have sought refuge in Turkey in media outlets and in the literature; are referred with terms such as migrant, asylum seeker, refugee, foreigner. However, the legal status of these terms is different. This research was carried out in order to explain the legal arrangements made in Turkey after the Syrian migration, to describe the identity status of Syrians in Turkey and to contribute to migration terminology by avoiding the confusion of terms in the migration literature. The data collected from qualitative research techniques through document review were analyzed by descriptive analysis method. After the Syrian migration, it is seen that legal regulations are carried out in Turkey by issuing the Law on Foreigners and International Protection and the Temporary Protection Regulation. On the other hand, it is thought that Syrian people living in Turkey should be defined as "Syrian Nationals under Temporary Protection" or "Persons under Temporary Protection" in terms of their identity status rather than the terms refugee, asylum seeker, foreign and stateless. As a result of the research, it is recommended to describe Syrians in Turkey with identity status in the context of national and international legislations and to carry out similar studies to identify newly migrating populations to Turkey.

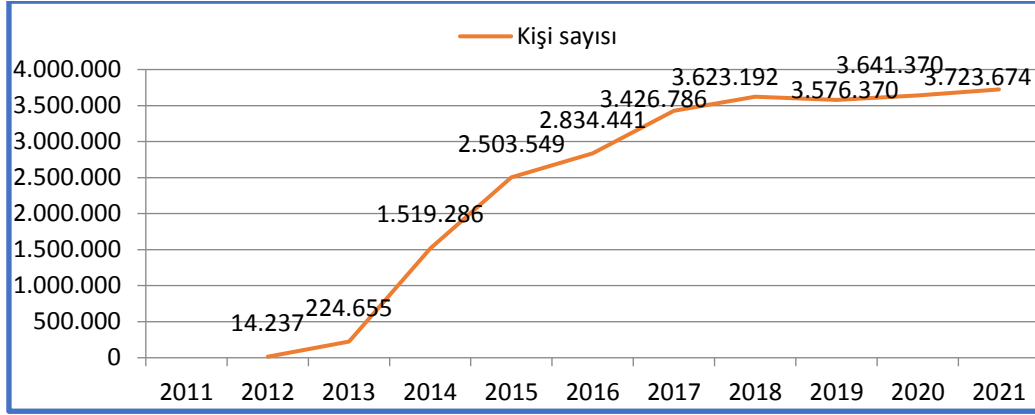
Key Words: Terms of migration, Temporary protection, Syrians in Turkey.

Giriş

Suriye’de 2011 yılında başlayan şiddetli çatışmalar, Suriye halkının Türkiye’ye ve diğer komşu ülkelere göç etmesine neden olmuştur. “The boy who started the Syrian war” (Suriye savaşını başlatan çocuk) başlığı ile internet ortamında yayımlanan belgeselde Suriye’deki iç savaşın nasıl başladığı şu şekilde anlatılmaktadır: Suriye’de iç savaş, henüz 14 yaşında ve 7. sınıf öğrencisi Muavia ile başlamıştır. Muavia, Mısır ve Tunus’taki olayları izledikten sonra 2011 yılının şubat ayında arkadaşları ile okula gitmiş ve Suriye’nin Dera kentindeki bir okul duvarına arkadaşları ile birlikte spreyle boya ile “Sıra senin doktor [Esad]” yazısını yazmışlardır. Muavia, yayında bu yazıyı yazdıktan sonra neler olacağını bilmediğini belirtmiştir. Muavia ve arkadaşları, bu olaydan sonra bir sabah 4’te tutuklanarak 45 gün alıkoymuştur. Tutuklanma sonrasında Muavia bedeninin her yerine el ve ayakları kelepçeyle bağlı biçimde elektrik verilerek işkence görmüştür. Muavia’nın uzun süre tutuklu kalması sonucunda çocuğun ailesi ve Dera bölgesindeki yakınları, çocuğun serbest bırakılması için ayaklanma başlatmıştır. Bu ayaklanma esnasında ordu kalabalığa ateş açmış ve açılan ateş sonucunda iki kişi ölmüştür. Bu yaşananlar iç savaşın başlamasına neden olmuş ve olaylar büyüyerek yayılmıştır (AlJazeera, 2017).

Olayların şiddetlenerek artması ile Suriyeliler, Türkiye, Lübnan ve diğer komşu ülkeler olan Ürdün ve Irak’a göç etmiştir. Suriye’den Türkiye’ye ilk göç, 29 Nisan 2011 tarihinde Hatay’ın Yayladağı ilçesine bağlı Güveççi köyünden 252 kişilik grubun sınırı geçmesi ile yaşanmıştır. Suriye’deki iç savaşın geniş bölgelere yayılması sonucunda öncelikle sınır ilçeleri olan Hatay ilinin Reyhanlı ve Altınözü ilçelerine, sonrasında

Türkiye'nin diğer sınır şehirlerine girişler artmıştır (Kamu Denetçiliği Kurumu, 2018). Türkiye, gerek insani yardım faaliyetleri ile gerekse açık kapı politikasını uygulayarak Suriye'de yaşanan sığınmacı krizinde önemli bir rol üstlenmiştir. 2011 yılında başlayan Suriye göçü Suriye'deki iç savaşın devam etmesi nedeni ile günümüze kadar artarak devam etmiştir. Ancak göçün ilk yıllarında uygulanan açık kapı politikasını Türkiye, 2016 yılından itibaren askıya almış ve sığınmak isteyen kişiler sınırlardan Türkiye'ye giriş yapamamıştır. Türkiye'ye sığınan Suriye uyruklu kişilerin 2011 yılından itibaren yıllara oranla sayıları Şekil 1'de gösterilmiştir.



Şekil 1. Yıllara Göre Geçici Koruma Kapsamındaki Suriyeli Sayısı (Göç İdaresi Genel Müdürlüğü [GİGM], 2021)

Görüldüğü üzere, Türkiye'ye sığınan Suriyeli kişi sayısı, 2021 yılına kadar artarak devam etmiştir. Suriye'deki şiddetli çatışmaların devam etmesi, bu çatışmalardan etkilenen bölge halkının kimi zaman ülke içinde kimi zaman da komşu ülkelerde güvenli yer arayışlarını sürdürmesine ve göç etmesine sebep olmuştur. Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği [BMMYK], Türkiye'nin en fazla sığınmacıya ev sahipliği yapan ülke olduğunu belirtmiştir (UNHCR, 2018).

Türkiye'nin sınır ülkesi Suriye'de çatışmalar 2021 yılında da devam etmekte ve bu durum Suriye'den yeni göç dalgalarının yaşanma olasılığını sürdürmektedir. On yılı aşkın devam eden iç savaş süreci ve sığınan Suriyelilerin Türkiye'de yıllardır konaklaması, onların geri dönme olasılıklarını azaltmaktadır. Suriyelilerin Türkiye'de uzun süre konaklaması ve temel yaşam haklarına erişebilmesi durumu yasal düzenlemeleri doğurmuştur. Bu ihtiyaç sonrasında Türkiye'deki Suriyelilere ve diğer yabancılara yönelik kanun ve yönetmelik hazırlanmıştır. Gerek alanyazın gerek medya yayın organlarında Türkiye'deki Suriyelilerin tanımlanmasında statü olarak kimlik belirsizliğinin olduğu ve bu kişilerin hangi haklara sahip olduklarına ilişkin alanyazında yapılmış çok az çalışmanın (Topal, 2015; Kaya ve Yılmaz, 2015) olduğu görülmektedir. Alanyazın çalışmaları değerlendirildiğinde, göç terimlerinin hukuki statülerin açıklanmasına yönelik çalışmaların yetersiz olduğu ve Türkiye'deki Suriyelilerin yasal bağlamından uzak göç terimleri ile ifade edildiği görülmektedir. Bu nedenle araştırma Türkiye'deki Suriyeli kişilerin geçici koruma kapsamında tanımlanmasını ve diğer göç

terimlerinin de terminolojik açıdan açıklanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda araştırma bulgularının göç alanındaki çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Yöntem

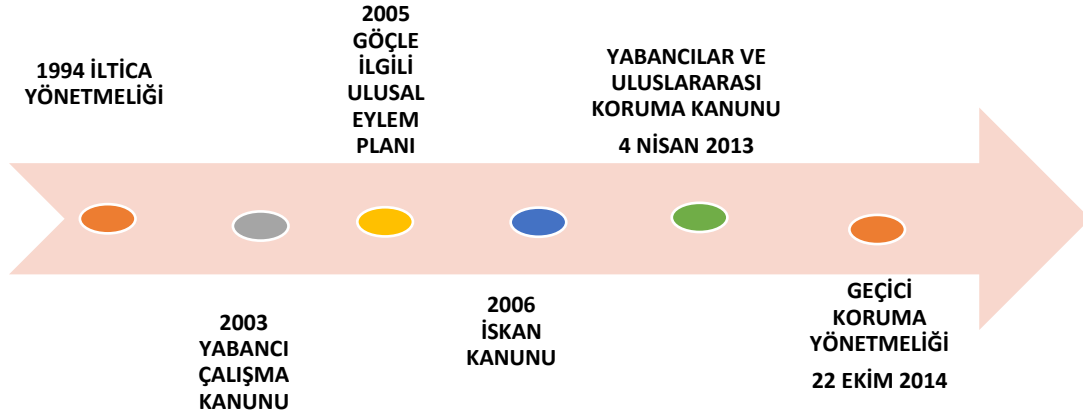
Bu çalışma, Suriye göçü sonrasında Türkiye’de gerçekleştirilen yasal düzenlemelerle Türkiye’de yaşayan Suriyelilerin kimlik statülerini betimlemek, göç terimlerini açıklayarak göç literatüründe terim karmaşasının önüne geçmek ve alan terminolojisine katkıda bulunmak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle araştırma göç alanındaki ulusal ve uluslararası mevzuat ve kurumsal dokümanların incelendiği nitel bir araştırmadır. Bu dokümanlar; Türkiye’nin çıkarmış olduğu Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (2013) ile Geçici Koruma Yönetmeliği (2014) ve Uluslararası Göç Örgütü’nün (International Organization for Migration-IOM) yayımladığı Göç Terimleri Sözlüğü’dür. Doküman incelemesi, incelenecek konular hakkında bilgiyi kapsayan yazılı dokümanların analizini kapsar (Yıldırım ve Şimşek, 2006). Başarılı doküman incelemesi yapabilmek için konu ile ilgili belgelerin bulunması, incelenmesi ve belli durumu ortaya çıkartacak bir senteze varılacak gerekli düzenlemelerin yapılabilmesi gereklidir (Karasar, 2007). Doküman incelemesi sonucunda ulaşılan veriler, betimsel analiz yöntemi ile analiz edilmiştir. Bu amaçla ulaşılan veriler, önce açık ve sistematik bir biçimde betimlenerek sonuçlara ulaşılar (Yıldırım ve Şimşek, 2006). Araştırmada ulaşılan veriler ile Türkiye’deki yasal düzenlemeler betimlenmiş ve Suriyelilerin kimlik statüleri, ulusal ve uluslararası belgeler bağlamında yorumlanarak açıklanmıştır.

Bulgular

1.Suriye Göçü Sonrasında Türkiye’de Gerçekleşen Yasal Düzenlemeler

Ani biçimde gelişen ve artarak devam eden Suriye göçü sonrasında Türkiye, temel yaşam hakları bağlamında sağlık, eğitim, ekonomik ve sosyal alanlarda çözüm yolları geliştirmiştir. Öncelikle sığınan kişilerin kimlik statülerinin betimlenmesine yönelik hukuki çalışmalar başlatmıştır. 2011’de başlayan Suriye göçü, Türkiye’nin yasal çalışmaları düzenlemesi için bir dönüm noktası olmuştur. 2005 yılında göç konusu ile ilgili Göç ve İltica Alanındaki Türkiye Ulusal Eylem Planı hazırlanarak İçişleri Bakanlığı’na bağlı İltica, Göç ve İdari Kapasite Bürosu kurulmuştur. Akademisyenlerin, sivil toplum kuruluşu yetkililerinin, resmi kurumların ve BMMYK’nın katılımı ile göç ve iltica alanının etkin yönetilebilmesi amacıyla “Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanun Tasarısı” 2010 yılında hazırlanmıştır (Kalkınma Bakanlığı, 2014). 1951 Mülteci sözleşmesinde yer alan coğrafi sınırlama uygulamasını Türkiye, devam ettirerek iltica hakkını sadece Avrupa ülkesinden gelen mültecilere vermiştir. Türkiye’deki sığınmacılar, çoğunlukla Somali, İran, Afganistan ve Irak’tan gelenlerden oluşmaktadır. Avrupa ülkeleri dışındaki sığınmacıların durumu, UNHCR tarafından değerlendirilmektedir (UNHCR, 2011).

Türkiye, Suriye göçü sonrasında yabancılara yönelik yapılan yasal düzenlemelerine Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu ile Geçici Koruma Yönetmeliği'ni çıkararak devam etmiştir. Yabancılara yönelik yapılan yasal düzenlemeler Şekil 2'de gösterilmiştir.



Şekil 2. Yabancılara Yönelik Türkiye'deki Yasal Düzenlemeler

Türkiye, 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesinde Mültecilerin Hukuki Durumuna ilişkin Avrupalı olmayan mültecilerle ilgili konumunu korumuş ve 1994 tarihli yönetmelikte sığınmacı talebini iki grup biçiminde ifade etmiştir: Birinci grup, 1951 tarihli sözleşme dahilinde koruma sağlanan Avrupalı mültecileri, ikinci grup ise Avrupalı olmayan ve üçüncü bir ülkeye yerleştirilmeyi amaçlayan sığınmacıları içermektedir (Resmî Gazete, 30 Kasım 1994). Etnik kökeni Türk olup Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkiye'ye gelenler için 30 Kasım 1994 tarihli "İltica/Sığınma Yönetmeliği İskân Kanunu" uygulamaya koyulmuştur. Bu kanun ile kimlerin Türkiye'ye giriş yapacağı, ikâmet edebileceği ve/veya mültecilik başvurusunda bulunabileceği belirtilmiştir. Ayrıca bu kanun, göç alanında temel yasa mevzuatı olma özelliğini taşımaktadır. Ancak Suriye'deki savaş nedeniyle Türkiye'ye yabancı uyruklu kişilerin göç etmesi, yabancılara yönelik hukuki bir düzenlemeyi gerekli kılmıştır. Türkiye'deki Suriyelilerin kimlik statülerindeki belirsizlik ve temel yaşam haklarına erişmelerinin yasal dayanağı olan Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu, İçişleri Bakanlığı tarafından hazırlanmıştır.

1.1. Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu

Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu, 4 Nisan 2013 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Bu kanun 2011 yılında başlayan büyük Suriye göçü sonrasında yabancı uyruklu kişilere yönelik düzenlenen ilk yasal eylemdir. Bu kanunun kimleri kapsadığı ve amacı şu şekilde açıklanmıştır.

MADDE 1 – Bu Kanunun amacı; yabancıların Türkiye’ye girişleri, Türkiye’de kalışları ve Türkiye’den çıkışları ile Türkiye’den koruma talep eden yabancılara sağlanacak korumanın kapsamına ve uygulanmasına ilişkin usul ve esasları (...) (1) düzenlemektir.

MADDE 2

(1) Bu Kanun, yabancılarla ilgili iş ve işlemleri; sınırlarda, sınır kapılarında ya da Türkiye içinde yabancıların münferit koruma talepleri üzerine sağlanacak uluslararası korumayı, ayrılmaya zorlandıkları ülkeye geri dönemeyen ve kitlesel olarak Türkiye’ye gelen yabancılara acil olarak sağlanacak geçici korumayı (...) kapsar.

(2) Bu Kanunun uygulanmasında, Türkiye’nin taraf olduğu milletlerarası anlaşmalar ile özel kanunlardaki hükümler saklıdır (Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu, 2013).

Bu kanun metninde; yabancıların Türkiye’ye girişleri ve çıkışları, ikâmet izinleri, sığınan kişinin sınır dışı edilme durumu, vatansızlığın belirlenmesi, uluslararası koruma türleri yer almıştır. Ayrıca kanun metninde zorla ülkesinden ayrılan, ülkesine tekrar dönemeyen ve geçici koruma talebi ile kitlesel biçimde Türkiye’ye sığınan kişilere geçici koruma imkanının sağlanacağı belirtilmektedir. (Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu, 2013). Böylelikle bireysel olarak uluslararası koruma talebinde bulunanların dışında zorunlu veya kitlesel olarak Türkiye’ye gelen kişilerin de geçici olarak korunabileceği belirtilmiştir. Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu sonrasında Geçici Koruma Yönetmeliği’nin çıkarılması, Suriye göçü sonrasında yapılan ikinci yasal düzenlemedir.

1.2. Geçici Koruma Yönetmeliği

Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu’nda geçici koruma terimi yer almıştır. Bu kanun sonrasında 22/10/2014 tarihinde Geçici Koruma Yönetmeliği Resmî Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Bu yönetmeliğin amacı, Madde 1’de şu biçimde belirtilmiştir.

MADDE 1- (1) Bu yönetmeliğin amacı; ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ülkesine geri dönemeyen, acil ve geçici koruma amacıyla kitlesel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen yabancılardan 04/04/2013 tarihli ve 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu’nun 91’inci maddesi çerçevesinde, uluslararası koruma talebi bireysel olarak değerlendirmeye alınamayanlara sağlanabilecek geçici koruma işlemlerinin usul ve esasları ile bu kişilerin Türkiye’ye kabulü, Türkiye’de kalışı, hak ve yükümlülükleri, Türkiye’den çıkışlarında yapılacak işlemleri, kitlesel hareketlere karşı alınacak tedbirleri ve ulusal ve uluslararası kuruluşlar arasındaki işbirliğiyle ilgili hususları düzenlemektir (Geçici Koruma Yönetmeliği, 2014).

Geçici Koruma Yönetmeliği'ndeki maddeler ile Türkiye'nin yabancılara yönelik izlediği politika ve işleyiş şu şekilde özetlenebilir (Geçici Koruma Yönetmeliği, 2014).

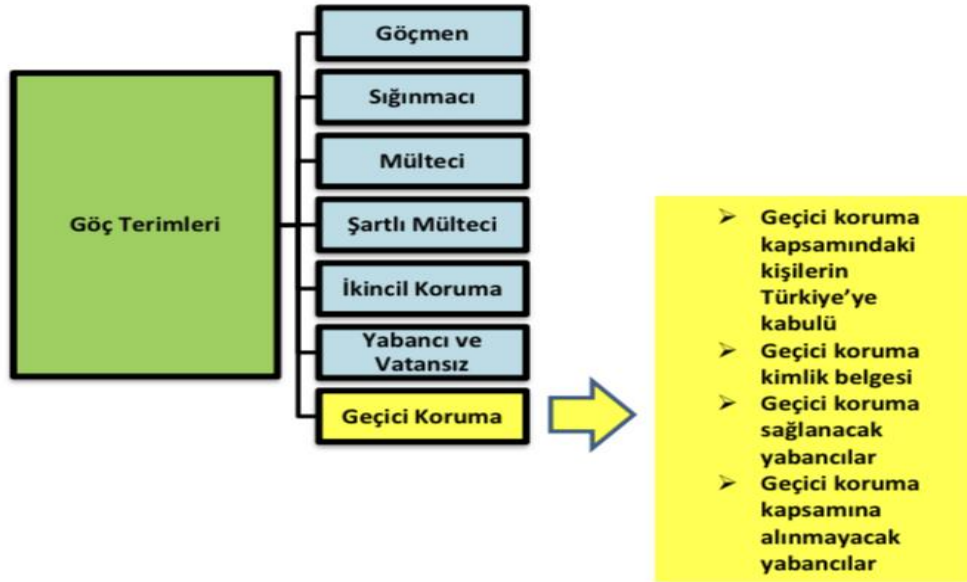
- Geçici korumadan yararlanabilecek kişiler,
- Geçici koruma kararına ilişkin hükümler,
- Geçici koruma kapsamındaki işlemler,
- Geçici korunanlara sağlanacak eğitim, sağlık, çalışma, sosyal ve tercümanlık hizmetleri,
- Geçici koruma kapsamına alınan kişilerin sorumlulukları,
- Geçici barınma merkezlerinin sevk, yönetim ve işletim hizmetleri,
- Geçici koruma kapsamındaki kişilerin gönüllü olarak geri dönüş ve üçüncü ülkeye çıkma işlemleri,
- Geçici koruma konusunda sivil toplum ile ulusal ve uluslararası kuruluşlarla iş birliğidir.

Yönetmelik'te Türkiye'de geçici koruma talebinde bulunan kişilere bu kapsamda sağlanacak hizmetler belirtilmiştir. Türkiye'de geçici koruma yönetmeliğine benzer bir korumanın geçmişte Avrupa Birliği Konseyinde de yer aldığı görülmüştür. Konsey, Mart 1996'da yük paylaşımı için uyarı ve acil durum prosedürü kararı ile yerinden edilmiş kişilerin geçici olarak korunmasına ilişkin Avrupa Birliği Antlaşmasına dayanarak Konseye kendi 'ortak eylem' önerisini sunmuştur. Ancak temel yaşam hakları bağlamında geçici koruma ile sağlanan bu hizmetlerin devletin yükümlülüğü olduğu ve bireylerin isteklerinin görmezden gelinabileceği hususunda eleştiriler de mevcuttur (Kerber, 1997). Diğer taraftan geçici korumanın ani gelişebilecek ve kitlesel biçimde sığınma arayışında olacak kişilere karşı net bir politikası olmayan Cenevre Sözleşmesi'nin eksiklerini tamamladığına ilişkin görüşler de mevcuttur (Fitzpatrick, 2000; Kerber, 1997; Marston, 2003). Mültecilerin temel yaşam haklarını sağlaması ve koruması yönüyle Cenevre Sözleşmesi temel bir mevzuattır (Gibney, 1999), ancak geçici koruma uluslararası düzeyde hukuki bir geçerlilik taşımadığından geçici koruma hizmetinin sağlanmasında ülkeler yasal bir yükümlülük altına girmemektedir. Türkiye, ani gelişen büyük Suriye göçü karşısında geçici koruma ile kendi yasal düzenlemesini oluşturan ve sığınan kişilerin temel hakları konusunda küresel bağlamda en fazla yükümlülüğü üstlenen ülke konumundadır.

Türkiye'ye sığınan Suriyeli kişiler; alanyazın ve medya yayınlarında sığınmacı, mülteci, göçmen, yabancı terimleri ile ifade edilmektedir. Türkiye'deki Suriyelilerin kimlik statülerinin bu terimler ile tanımlanması yanlış olmakla birlikte sığınan kişilerin de uluslararası bağlamda hak arayışlarına sebebiyet verebilmektedir. Bu nedenle Türkiye'deki Suriyelilere yönelik alanyazındaki terim karmaşıklığının düzeltilmesi için ifade edilen göç terimlerinin ulusal ve uluslararası belgelere dayalı olarak açıklanması gerekmektedir.

2. Göç Terimleri ve Türkiye’deki Suriyeliler

20 Haziran Dünya Mülteci Günü öncesinde BMMYK’nın yayımladığı raporda savaş, şiddetli çatışmalar, insan haklarının çiğnenmesi ve yaşam şartlarının zorluğundan dolayı ülkelerinden kaçan insanların 79.5 milyon olduğu açıklanmıştır (UNHCR, 2019). Türkiye’ye aynı şekilde göç eden Suriyeli sayına bakıldığında 3.723.674 kişinin ülkesini terk ederek yerlerini değiştirdiği görülmektedir (GİGM, 2021). Türkiye’ye sığınan Suriyeli kişiler, gerek alanyazın gerek medyada sığınmacı, göçmen, misafir, mülteci, yabancı terimleri ile ifade edilmektedir.



Şekil 3. Göç terimleri

Göç literatüründe yer alan bu terimlerin her birinin mevzuatlarda kendine özgü belirleyici ilkeleri vardır. Türkiye’deki Suriyelilerin neden geçici koruma kimlik statüsü ile betimlenmesi gerektiği ve diğer göç terimleri, ulusal ve uluslararası belgeler bağlamında şu şekilde açıklanabilir.

2.1. Göçmen

Uluslararası ölçekte, evrensel olarak kabul edilmiş bir göçmen tanımı bulunmamaktadır. Göç Terimleri Sözlüğünde, göçmen şu biçimde tanımlanmaktadır: Birleşmiş Milletler; sebebi olsun olmasın, gönüllü veya gönülsüz, düzenli veya düzensiz göç yolları ile fark etmeksizin bir yıldan fazla yabancı bir ülkede ikâmet eden bireyi, göçmen olarak tanımlar. Bu tanıma göre, iş amaçlı veya turist statüsüyle bir yıldan daha az süre ile seyahat edenler göçmen terimi ile değerlendirilmemektedir. Ancak, kısa sürelerde seyahat eden mevsimsel tarım işçileri gibi kısa dönemli göçmenlerin bazı türleri bu terimi kapsamaktadır (IOM, 2009).

Muhacirler [göçmenler] 14/06/1934 tarihinde Resmî Gazete’de yayımlanan İskân Kanunu’na göre şu biçimde açıklanmaktadır:

MADDE 3 – Türkiye’de yerleşmek maksadile [amacıyla] dışarıdan, münferiden [bireysel] veya müçtemian [kitlese], gelmek isteyen Türk soyundan meskûn [ikâmet eden] veya göçebe fertler ve aşiretler ve Türk kültürüne bağlı meskûn kimseler, işbu kanunun hükümlerine göre Dahiliye Vekilliğinin [İçişleri Bakanlığı’nın] emrile [emriyle] kabul olunurlar. Bunlara [muhacir] denir. Kimlerin ve hangi memleketler halkının Türk kültürüne bağlı sayılacağı İcra Vekilleri Heyeti karar ile belirlenir (Resmî Gazete, 1934).

Bu tanımlamalar değerlendirildiğinde, Türkiye’de geçici koruma talebinde bulunan Suriye uyruklu kişilerden çoğunluğunun Türk kökenli olmadığı bilinmektedir. Göç Terimleri Sözlüğünde ise kişinin göçmen olarak kabul edilebilmesi için gittiği ülkede bir yıldan fazla konaklaması gerektiği ifade edilmektedir. Ancak son yıllarda Türkiye, geçiş ülkesi olarak görülmekte ve başka ülkelere göç etmek isteyenler Türkiye’de kısa süre konaklayarak yeni bir yaşam arayışında olabilmektedir. Kimileri de kısa süre Türkiye’de konaklayarak Suriye’ye gönüllü olarak geri dönebilmektedir. Özetle, İskân Kanunu’na göre Türkiye’deki Suriyelilerin çoğunluğu Türk kökenli olmadıklarından bu kişilerin göçmen olarak tanımlanmayacağı ancak Göç Terimleri Sözlüğü’ne göre de bir yıldan fazla konaklayan tüm Suriyelilerin göçmen olarak tanımlanabileceği anlaşılmaktadır.

2.2. Sığınmacı

Göç Terimleri Sözlüğünde sığınmacı, şu biçimde tanımlanmaktadır:

Sığınmacı, ülkesindeki zulümden veya ciddi zarardan korunmak gayesiyle, başka bir ülkede güvenlik arayışında olan ve ilgili ulusal ya da uluslararası belgeler kapsamında mültecilik statüsüne ilişkin başvurusunun sonucunu bekleyen kişi. Olumsuz bir karar neticesinde sığınmacı kişiler ülkeden ayrılmak zorundadır ve eğer kendilerine ev sahibi ülke tarafından ülkede konaklama izni verilmemişse, bu kişiler kanuna aykırı veya düzensiz bir eylemde bulunan sıradan bir yabancı gibi ülkeden sınır dışı edilebilirler (IOM, 2009). Göç Terimleri Sözlüğü’ndeki sığınmacı tanımı, 1951 tarihli Mültecilerin Hukuki Durumuna Dair Birleşmiş Milletler Cenevre Sözleşmesi’ndeki tanımı ile birebir örtüşmektedir.

Suriye göçü sonrasında çıkarılan kanun ve yönetmelikte sığınmacı terimine ilişkin bir açıklama bulunmamaktadır. Geçici Koruma Yönetmeliği’ne göre (Madde 16 ve Geçici Madde 1), Türkiye’de geçici koruma ile yaşayan kişilerin bireysel biçimde uluslararası koruma başvurusu yapamayacakları ve yapmış olsalar bile bu başvurularının değerlendirilmeyeceği açıklanmıştır (Geçici Koruma Yönetmeliği, 2014). Türkiye’deki Suriyeli kişilerin mülteci statüsüne başvuramayacaklarından Cenevre Sözleşmesi ve Göç Terimleri Sözlüğü’nde yer alan sığınmacı tanımının da bu kişiler için uygun bir tanım olmadığı görülmektedir.

2.3. Mülteci

Suriye göçü sonrasında çıkarılan Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun 61. Maddesinde Avrupa ülkelerinde meydana gelen olaylar sebebiyle, kişinin irki, dini, siyasi düşüncesi veya bir toplum grubuna bağlılığı nedeni ile zulme uğrayacağından korkması nedeni ile ana vatani dışında başka bir ülkede bulunan ve bulunduğu ülkenin korumasından faydalanamayan yahut korku sebebi ile faydalanmak istemeyen yabancıya veya vatansız kişiye statü belirleme işlemi ardından mülteci statüsünün verileceği belirtilmiştir. Ancak bu beyanda Avrupa'da yaşanan olaylar nedeniyle ibaresi açıkça ifade edilmiştir (YUKK, 2013, s. 20).

Göç Terimleri Sözlüğünde ise mülteci; BMMYK'nın tüzüğündeki kriterlere uyan ve Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin 1951 Sözleşmesi veya Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin 1967 Protokolüne taraf olan bir ülkede olmasına bakılmaksızın veya bu yasal belgeler çerçevesinde ev sahibi ülke tarafından mülteci statüsünde tanınması fark etmeksizin, Birleşmiş Milletler korumasından yararlanmaya hak kazanan kişi olarak tanımlanmaktadır. (IOM, 2009).

Türkiye'deki Suriyeliler Avrupa ülkelerinden gelmemekle birlikte bu kişilerin geçici koruma hakkından faydalandıklarından dolayı uluslararası koruma talebinde bulunamayacakları, ilgili kanun ve yönetmelikte açıkça belirtilmiştir. Bu bağlamda Türkiye'de geçici koruma hakkından yararlanan kişilerin diğer uluslararası koruma haklarına başvuramayacakları gibi mülteci statüsüne başvuramayacakları görülmektedir.

2.4.Şartlı mülteci

Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun 62. Maddesinde Avrupa ülkeleri dışında yaşanan olaylar nedeniyle vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan yabancıya veya bu tür olaylar sonucu korku sebebiyle ülkesine dönmek istemeyen vatansız kişiye şartlı mülteci statüsü tanınır. Şartlı mültecinin üçüncü ülkeye yerleştirilme sürecine kadar Türkiye'de konaklamasına izin verilir (YUKK, 2013, s. 21).

Şartlı mültecilik statüsü, Avrupa ülkesi dışında yaşanan olaylar nedeniyle tanınmaktadır. Suriye'de Avrupa ülkesi dışında yer almaktadır. Konumu nedeni ile bu statüye yakın olsa da Türkiye'deki Suriyelilerin Suriye devleti ile vatandaşlıklarının devam etmesi ve uluslararası koruma türlerine şahsi başvuru yollarının kapalı olması nedeniyle bu kişiler şartlı mülteci kapsamında değerlendirilmemektedir. Bu nedenle şartlı mülteci statüsü de Türkiye'deki Suriyeli kişilerin durumlarına uymamaktadır.

2.5.İkincil Koruma

Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun 63. Maddesine göre; mülteci veya şartlı mülteci statüsüne sahip olamayan ancak ülkesine geri dönmesi durumunda hakkında ölüm cezası verilen, işkenceye veya onur kırıcı eyleme maruz kalacak veya

ülkesindeki çatışmalardan dolayı şahsına yönelik tehditle karşılaşacak olması sebebiyle ülkesinin korumasından yararlanamayan veya yararlanmak istemeyen yabancı ya da vatansız kişiye, ikincil koruma statüsü verilir (YUKK, 2013, s. 21).

Şeriat ile yönetilen bir ülkede, evlilik dışı cinsel ilişkiden dolayı recim cezası verilerek taşla öldürülecek bir kadının kaçarak Türkiye'ye sığınması durumunda ona verilebilecek koruma statüsü ikincil koruma türüne örnek gösterilebilir (Ekşi, 2016, s. 163). Yukarıdaki ibarelerden anlaşılacağı üzere ikincil korumada kişinin ülkesine dönmesi halinde şahsına yönelik ölüm, işkence veya ciddi tehditle karşılaşması durumu bulunmaktadır. Ancak Türkiye'de geçici koruma kapsamındaki kimi Suriyeli kişiler dini bayramlarda Suriye'ye giriş-çıkış yapabilmektedir. Ayrıca Türkiye'de geçici korumadan yararlanan kişilerin de bu tür uluslararası korumadan yararlanmayacağı yönetmelikte belirtilmiştir (Geçici Koruma Yönetmeliği, 2014). Böylelikle geçici korumadaki kişilerin ikincil koruma kapsamında değerlendirilemeyeceği açıktır.

2.6.Yabancı ve Vatansız

Uluslararası Göç Örgütü, yabancı kişiyi, "Belirli bir devlet açısından o devletin uyruğunda olmayan kişi," vatansız kişiyi ise "vatandaşlığın getirdiği haklardan; devletin sağladığı diplomatik korumadan, ikâmet edilen devlette doğal olarak kalma hakkından ve seyahat etmesi halinde ülkeye dönüş hakkından mahrum olan kişiler" biçiminde açıklamıştır (IOM, 2009, s. 95). Vatansız kişi, Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'na göre "hiçbir devlete vatandaşlık bağıyla bağlı bulunmayan ve yabancı sayılan kişi", yabancı kişi ise "Türkiye Cumhuriyeti Devleti ile vatandaşlık bağı bulunmayan kişi" şeklinde tanımlanmıştır (YUKK, 2013, s. 3). Hülâsa Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmayan kişiler yabancı, hiçbir devlet ile bağı bulunmayan kişiler vatansız olarak değerlendirilebilir.

Bu bağlamda değerlendirildiğinde yabancı terimi; Türkiye'de yaşayan vatansızlar, ikincil koruma statüsünden yararlananlar, geçici korumadan yararlananlar, mülteciler, şartlı mülteciler ve göçmenler için kullanılabilir. Türkiye'deki Suriyeliler de Türkiye Cumhuriyeti ile vatandaşlık bağı olmadığından yabancı olarak nitelendirilebilir. Ancak bu tanımlama yukarıda da belirtildiği üzere Türkiye'de yaşayan ve Türk vatandaşı olmayan her grubu betimleyeceğinden Türkiye'deki Suriyelileri sadece yabancı olarak nitelendirmek yeterli olmayacaktır. Ayrıca Türkiye'deki Suriyeli kişilerin Suriye devleti ile vatandaşlık bağı devam ettiğinden bu kişiler vatansız olarak kabul edilmemekte ve Suriye vatandaşlığının sağladığı yabancılık hakkı ile Türkiye'de yabancı öğrencilere yönelik lise son sınıfta yapılan Yabancı Öğrenci Sınavına da katılabilmektedir.

2.7. Geçici Koruma

Geçici koruma, yaygın şiddet veya çatışma ortamlarından kitlesel olarak kaçıp gelen kişilere öncesinde bireysel statü belirleme işlemine tabi tutulmaksızın devlet

tarafından geçici koruma sağlama konusunda geliştirilen düzenlemedir (IOM, 2009, s. 33). Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu ile birlikte geçici koruma terimi literatürde yerini almış ve bu kanun ile geçici koruma Türk hukukunda düzenlenmiştir. Geçici koruma Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nda şu şekilde açıklanmaktadır:

MADDE 91:

1. Ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönemeyen, acil ve geçici koruma bulmak amacıyla kitlesel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen yabancılara geçici koruma sağlanabilir.
2. Bu kişilerin Türkiye'ye kabulü, Türkiye'de kalışı, hak ve yükümlülükleri, Türkiye'den çıkışlarında yapılacak işlemler, kitlesel hareketlere karşı alınacak tedbirlerle ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşlar arasındaki iş birliği ve koordinasyon, merkez ve taşrada görev alacak kurum ve kuruluşların görev ve yetkilerinin belirlenmesi, Cumhurbaşkanı tarafından çıkarılacak yönetmelikle düzenlenir (YUKK, 2013, s. 17).

Geçici koruma, kitlesel olarak ülke sınırlarına gelen kişilere, devletlerin geri göndermeme yükümlülükleri kapsamında bireysel statü belirleme işlemleri süre kaybetmeden uyguladığı bir çözüm yoludur (GİGM, 2020). Türkiye'ye sığınan Suriyeli kişiler, geçici koruma çerçevesinde değerlendirilmekte ve süresiz olarak Türkiye'de yaşayabilmektedir.

2.7.1. Geçici Koruma Kapsamındaki Kişilerin Türkiye'ye Kabulü

Türkiye, ani gelişen göç karşısında sınıra ulaşan ve koruma talep eden herkese açık kapı politikası ile belge durumuna bakmadan herkesi kabul etmiştir. Geçici koruma sağlanan kişilerin Türkiye'ye kabulü şu şekilde açıklanmaktadır.

MADDE 17:

1. Türkiye'nin kara sınırlarına veya karasularına acil ve geçici koruma bulmak amacıyla gelen yabancıların, Türkiye'ye kabul edilecekleri ve Türkiye'den çıkış yapacakları sınır kapıları ile sınır geçiş yerleri, ilgili kamu kurum ve kuruluşlarının görüşleri alınarak Bakanlık tarafından belirlenir. Acil hallerde bu yerlerin belirlenmesine Bakanlık doğrudan karar verir ve ilgili kurumlara bildirir.
2. Sınır kapılarına veya sınır geçiş yerlerine belgesiz veya geçersiz belgeyle geçici koruma amacıyla gelen yabancıların girişlerine valiliklerce izin verilebilir (Geçici Koruma Yönetmeliği, 2014, s. 6).

Türkiye'ye sığınan geçici koruma kapsamındaki kişilerin kayıt işlemleri Göç İdaresi Genel Müdürlüğü tarafından yapılmaktadır. Yönetmelik'te kayıt işlemlerinin gizlilik esasına dayalı gerçekleştiği, kayıt formu doldurulduğu, belge sunamayan kişinin beyanının esas alındığı, kimlik tanımlanmasına ilişkin biyometrik verilerin alındığı ve bilgilerin elektronik ortamda saklandığı açıklanmıştır. Ayrıca, geçici koruma

kapsamındaki kişilerin Türkiye’de doğan çocuklarının da hızlıca kayıt altına alındığı ve yabancıların doğum, ölüm, evlilik, boşanma bilgilerinin güncellendiği ve bu yabancıların adres kayıt sistemine kaydedildiği belirtilmiştir (Geçici Koruma Yönetmeliği, 2014, s. 8).

2.7.2. Geçici Koruma Kimlik Belgesi

Geçici koruma kapsamına alınan kişilerin bağlı oldukları İl Göç İdaresi Müdürlüğünde kayıt işlemleri yapıldıktan sonra bu kişilere geçici koruma kimlik belgesi düzenlenmektedir. İlk zamanlar 98 numarası ile başlayan geçici koruma kimlik belgeleri düzenlenmiş ancak bu kimlik kartının kamusal hizmete erişiminde sorun yaşanmasının ardından eski kimlik kartları 99 ile başlayan yeni geçici koruma kimlik belgeleri ile değiştirilmiştir.

Eski GK kimlik kartı (yenilenmesi gerekiyor)

Yeni GK kimlik kartı



Görsel 1. Geçici Koruma Kimlik Belgesi (UNHCR, 2020a)

Geçici koruma kapsamındaki Suriyeli kişiler, kamu ile ilgili tüm işlemlerini geçici koruma kimlik belgeleri ile yürütmektedir. Yönetmelikte geçici koruma kimlik belgesinin yıpranması ya da kaybedilmesi durumunda belge sahibinden açıklama isteneceği, yıpranması durumunda belgenin yenisinin düzenleneceği, geçici koruma durumunun sona ermesinde belgenin geçerli olmayacağı ve yabancidan geri alınacağı belirtilmektedir (Geçici Koruma Yönetmeliği, 2014, s. 8).

2.7.3. Geçici Koruma Kapsamına Alınmayacak Yabancılar

Geçici Koruma Yönetmeliği’nde koruma kapsamına alınmayacak kişiler de açıklanmıştır. Türkiye dışında hangi sebeple olursa olsun zalimce eylemler yaptığını düşündürecek nedenleri bulunanlar, ülkesinde silahlı çatışmaya katılmış olduğu halde

bu faaliyetlerini kalıcı olarak sonlandırmayanlar, terör eylemlerinde bulunduğu veya planladığı ya da bu eylemlere iştirak ettiği tespit edilenler ve ciddi bir suçtan mahkûm olarak topluma karşı tehdit oluşturabileceği değerlendirilenler ile milli güvenlik, kamu düzeni veya kamu güvenliği açısından tehlike oluşturduğu değerlendirilenler geçici korumadan yararlanmayacaklardır. Türkiye’de işlenmesi hâlinde hapis cezası verilmesini gerektiren suç veya suçları daha önce işleyen ve bu suçun cezasını çekmemek için menşe veya ikâmet ülkesini terk edenler ve uluslararası mahkemelerce hakkında insanlık suçu işlediğine dair karar verilmiş kişiler de geçici koruma kapsamına alınmayacaklardır. Yönetmelik’te bu kişiler geçici korumadan yararlandıktan sonra bu hallerinin ortaya çıkması halinde geçici korumasının iptal edileceği açıkça belirtilmiştir (Geçici Koruma Yönetmeliği, 2014, s. 3).

Geçici korunanların kendi istekleriyle belirli koşullarda geçici korumaları bireysel olarak sona ermekte veya iptali gerçekleşmektedir. Geçici koruma belgesine sahip kişinin Türkiye’den ayrılması, bu kişinin üçüncü bir ülke korumasından yararlanması, insani neden veya yeniden yerleştirme çerçevesinde üçüncü bir ülkeye kabulü durumunda kişilerin geçici korumaları sona erer. Ayrıca geçici korumadaki kişinin ölmesi veya üçüncü bir ülkeye çıkış yapması durumunda geçici koruma kapsamı bireysel olarak sona ermektedir (Geçici Koruma Yönetmeliği, 2014, s. 5). Geçici koruma kapsamındaki kişiler, istemedikleri müddetçe Suriye’ye geri gönderilmemektedir (UNHCR, 2020b). Özetle, geçici koruma kapsamındaki kişilerin ülkelerinde güven ortamı oluşmadığı sürece bu kişilerin sadece kendilerinin istemeleri durumunda ülkelerine dönebileceği anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Türkiye, coğrafi konumu nedeniyle tarih boyunca birçok göçe ev sahipliği yapmıştır. Türkiye tarihinde ilk defa 2011 yılından sonra yoğun yabancı uyruklu bir göç ile karşı karşıya kalmış ve göç edenlerin temel yaşam haklarını koruyabilmek amacıyla yasal düzenlemelere gitmiştir. 2013 yılında çıkarılan Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu ile 2014 yılında çıkarılan Geçici Koruma Yönetmeliği, Türkiye’deki Suriyelilerin eğitim, sağlık ve diğer temel yaşam haklarına erişebilmesinde önemli yasal düzenlemelerdir. Yapılan bu düzenlemeler ile geçici koruma kapsamındaki kişiler, ara verdikleri eğitim hayatlarına devam edebilmiş, sığındıkları ülkede sağlık hizmetlerine kolayca erişebilmiş ve çalışma izni çıkararak çalışma haklarına sahip olabilmişlerdir. Türkiye’deki Suriyeli kişiler, geçici korumadan yararlanarak temel yaşam haklarına neredeyse Türk vatandaşları gibi erişebilmişlerdir. Ancak Suriye’de savaşın uzaması ve 2011 yılından itibaren halen bir çözüme varılamaması, geçici kalıcılık durumunun kalıcı geçiciliğe dönüşmesine de sebebiyet vermiştir.

Araştırma, Suriye’den kitlesel olarak başlayan göç sonucunda ülkesini terk eden milyonlarca Suriyelinin kimlik tanımlanmasına yönelik belirsizlikleri, ilgili ulusal ve uluslararası mevzuatlar bağlamında açıklamıştır. Türkiye’deki Suriyelilerin statüleri şu

biçimde özetlenebilir: İskân Kanunu'na göre Türk soyundan gelenler, IOM'un Göç Terimleri Sözlüğü'ne göre ise bir yıldan fazla konaklayan kişiler, göçmen olarak tanımlanmaktadır. Ancak Türkiye'deki Suriyelilerin tamamı, bu kapsama girmemektedir. Türkiye'deki Suriyelilerin büyük çoğunluğu, Türk soyundan olmamakla birlikte sığınanlar arasında Türkiye'de bir yıldan az sürede konaklayanlar da mevcuttur. Türkiye'de geçici korumadan yararlanan Suriyeliler, Avrupa ülkelerinden gelmediklerinden dolayı mülteci olarak kabul edilmemektedir. Türkiye'deki Suriyelilerin sığınmacı kabul edilebilmeleri için Göç Terimleri Sözlüğü'ne göre mültecilik statüsüne başvurmuş ve bu başvurusunun sonucunu beklemeleri gerekmektedir. Yönetmelik, geçici koruma sürecinde bu kişilerin şahsi olarak uluslararası koruma başvurularını gerçekleştiremeyeceklerini belirtmiştir (Geçici Koruma Yönetmeliği, 2014). Şartlı mülteci statüsüne başvuru için kişinin bireysel başvuru yapması ve üçüncü ülkeye yerleştirilme durumu gerekli iken ikincil korumada da can güvenliği sebebi ile süresiz başvuruda bulunması gerekmektedir. Türkiye'ye sığınan Suriyeli kişilerin kitlesel halde göç ettikleri ve süresi belirli olmayan bir biçimde koruma kapsamında oldukları bilinmektedir. Bu bağlamda bu kişilerin şartlı mülteci ve ikincil koruma hakkından yararlanamayacağı açıktır. Türkiye'deki Suriyeli kişiler, kendi devletleri ile vatandaşlık bağlarını sürdürdüklerinden bu kişiler vatansız olarak da değerlendirilmemektedir. Kimi Suriyeli kişiler, Suriye vatandaşlığı hakkını kullanarak dini bayramlarda ülkelere giriş-çıkış yapabilmekte ve Türkiye'de 12. sınıfta yapılan Yabancı Öğrenci Sınavına katılabilmektedir. Bu durum, Suriyeli kişilerin Türkiye'de yabancılara yönelik tanınan haklardan yararlandığını göstermektedir. Ayrıca yabancı tanımı, Suriye dışında Türkiye Cumhuriyeti ile bağı olmayan mülteci, şartlı mülteci ve vatansız gibi birçok grubu kapsayacağından diğer statü grupları da yabancı statüsündeki tanıma dâhil olacaklardır.

Geçici koruma terimi; Suriyelilerin ülkelerindeki savaş sebebi ile Türkiye'ye ani ve kitlesel göçü sonrasında ortaya çıkmış ve literatüre dâhil olmuştur. Türkiye'deki Suriyeliler, ülkelerindeki çatışma ve yaygın şiddet ortamından kaçarak koruma talebi ile kitlesel biçimde Türkiye'ye sığınmış kişilerdir. Bu nedenle Türkiye'deki Suriyelileri, "Geçici Koruma Kapsamındaki Suriye Uyruklu Kişiler" veya "Geçici Koruma Kapsamındaki Kişiler" biçiminde tanımlanması ve literatürde de bu tanımla betimlenmesi gerektiği düşünülmektedir. Bilindiği üzere, 2021 yılında Afganistan'da yaşanan olaylar sonucunda Türkiye'ye yasal olmayan yollarla kimi Afganistan uyruklu kişilerin göç ettiği ve Türkiye'nin yeni bir göç dalgası ile karşı karşıya kalabileceği medyada gündem konusu olmaktadır. Özetle, Türkiye'nin göç sahasındaki konumunun değişerek artık göç alan bir ülke haline geldiği söylenebilir. Bu durum, Türkiye'nin göç yönetimi konusunda uzun vadeli politikalara sahip olmasını ve göç alanında doğabilecek yeni krizlere yönelik risk tedbirlerini oluşturmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda Türkiye'ye göç eden yabancı uyruklu nüfus hakkındaki belirsizliklerinin tanımlanması için göç eden nüfusları betimlemeye yönelik çalışmalarının artırılması ve

alanyazında kimlik statülerine uygun tanımlamalar ile göç nüfusunun betimlenmesi önerilmektedir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- AlJazeera, (2017). The Boy who started the Syrian War Erişim adresi: [https://#AlJazeeraEnglish#AJDocumentariesThe Boy who started the Syrian War Featured Documentary](https://#AlJazeeraEnglish#AJDocumentariesThe%20Boy%20who%20started%20the%20Syrian%20War%20Featured%20Documentary)
<https://www.youtube.com/watch?v=njKuK3tw8PQ>.
- Ekşi, N. (2016). *Yabancılar ve uluslararası koruma hukuku, 4. Baskı*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Fitzpatrick, J. (2000). Temporary protection of refugees: Elements of a formalized regime. *American Journal of International Law*, 94(2), 279-306.
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, (2020). Geçici koruma. Erişim adresi: <https://www.goc.gov.tr/genel-bilgi45>.
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. (29.05.2021). *Geçici koruma, istatistikler*. <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>
- Gibney, M. J. (1999). Between control and humanitarianism: Temporary protection in contemporary Europe. *Georgetown Immigration Law Journal*, 14 (2), 689-696.
- IOM. (2009). *Göç terimleri sözlüğü*. Cenevre: IOM
- Kalkınma Bakanlığı. (2014). *Onuncu kalkınma planı 2014-2018 Göç Özel İhtisas Komisyonu Raporu*,. Ankara: Kalkınma Bakanlığı.
- Karasar, N. (2007). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri (17.baskı)*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Kaya, İ. ve Yılmaz Eren, E. (2015). *Türkiye'deki Suriyelilerin Hukuki Durumu*. Ankara: Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı.
- Kerber, K. (1997). Temporary Protection: An Assessment of the harmonisation policies of European Union member states. *International Journal of Refugee Law*, 9 (3), 453-471.
- Marston, G. (2003). *Temporary Protection, Permanent Uncertainty: The Experience of Refugees Living on Temporary Protection Visas*. Melbourne. Centre for Applied Social Research, RMIT University.
- T.C Resmî Gazete. (14 Haziran 1934). *İskân Kanunu sayı 2733*. Ankara: TBMM Basımevi.
- T.C. Resmî Gazete. (30 Kasım 1994). *Türkiye'ye iltica eden veya başka bir ülkeye iltica etmek üzere Türkiye'den ikâmet izni talep eden eden münferit yabancılar ile topluca sığınma amacıyla sınırlarımıza gelen yabancılar ve olabilecek nüfus hareketlerine uygulanacak yönetmelik*. Ankara: Başbakanlık Mevzuatı Geliştirme ve Yayın Genel Müdürlüğü.
- T.C. Resmî Gazete. (2013). *Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu*. Ankara.
- T.C. Resmî Gazete. (2014). *Geçici koruma yönetmeliği*. Ankara.
- T.C. Kamu Denetçiliği Kurumu. (2018). *Türkiye'deki Suriyeliler özel rapor*. Aralık. Ankara.
- UNHCR. (2011). *Gerçekler ve rakamlar, Ocak 2011, Sayı 03*. Ankara: UNHCR.
- UNHCR. (2018). *Global trends. Forced displacement in 2018*. UNHCR
- UNHCR. (2019). *Forced displaced in 2020*. Erişim adresi: <https://www.unhcr.org/flagship-reports/globaltrends/globaltrends2019/>
- UNHCR (2020a) Türkiye'de geçici koruma altındaki Suriyelilerin bilgilerinin güncellenmesi. Erişim adresi: <https://help.unhcr.org/turkey/tr/information-for-syrians/verification-of-syrian-nationals-under-temporary-protection>.

UNHCR (2020b). Türkiye’de geçici koruma. Erişim adresi: <https://help.unhcr.org/turkey/tr/information-for-syrians/temporary-protection-in-turkey/>.

Topal, A. H. (2015). Geçici Koruma Yönetmeliği ve Türkiye’deki Suriyelilerin Hukuki Statüsü. *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 5-22

Yıldırım, A., ve Şimşek. H. (2006). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Extended Abstract

Who Am I? Migrant, Asylum Seeker, Refugee, Foreigner, Stateless and Temporary Protection: Syrians in Turkey

The report of the United Nations High Commissioner for Refugees, published before World Refugee Day on June 20, shows the painful picture. According to the report, the number of people fleeing wars, human rights violations, conflicts, civil unrest and harsh living conditions in their countries has reached 79.5 million worldwide (UNHCR, 2019). After the civil war that began in 2011 in Syria, the movement of forced and mass migration to neighboring Turkey began and the migratory population increased rapidly. Considering the number of Syrians migrating to Turkey, it is seen that 3,723,674 people left their country and changed their places. Syrians who have taken refuge in Turkey are depicted in the media and literature in the form of terms such as migrants, asylum seekers, refugees and foreigners. However, the legal status of these terms is different from each other. This research was carried out in order to describe the legal arrangements made after the Syrian migration, the identification of Syrians in Turkey as identity status and to contribute to the terminology of migration by preventing the confusion of terms in the formation of the migration literature. For this reason, the legal regulations in Turkey carried out were explained in the research and the terms of migration were defined with national and international documents in terms of identity status.

Research data were collected from qualitative research techniques through document review and analyzed by the method of description analysis. This study was carried out in order to describe the identity status of Syrians living in Turkey, to prevent term confusion in the migration literature and to contribute to the field terminology. Therefore, the research is a qualitative research based on the analysis of national and international legislation and institutional documents in the field of migration.

The study explained the uncertainties for identifying millions of Syrians who have left their country as a result of mass migration from Syria in the context of relevant national and international legislation. The status of Syrians in Turkey can be summarized as follows: According to the settlement law, Turkish descendants; people who have stayed for more than a year according to the IOM’s Dictionary of Migration Terms are defined as migrants. However, Syrians in Turkey are not included in this scope. Although the vast majority of Syrians in Turkey are not of Turkish ancestry, there are also those who have stayed in Turkey for less than a year. Syrians in Turkey are not legally accepted as refugees because they do not come from European countries. In order to become an asylum seeker, they must be the person who has

applied for asylum according to the IOM definition and is waiting for the result of the application. According to the regulation, it is clearly stated that applications for international protection will not be processed individually during the period in which temporary protection is applied (Temporary Protection Regulation, 2014). International types of protection include conditional refugee until resettlement in the third country by individual application and secondary protection for indefinite applications. However, since the migration from Syria is mass and the length of stay is uncertain, neither of these definitions fits the Syrians. Syrians in Turkey are not considered stateless due to their continued citizenship ties with the Syrian state. Some Syrians can enter and leave their countries during religious holidays and Syrian students in the senior year of high school can apply for the Foreign Student Exam for foreign nationals in Turkey by taking advantage of their Syrian citizenship rights. This situation shows that Syrians enjoy the rights granted to foreigners in Turkey. In addition, other status groups will be included in the recognition of foreign status, as the definition of foreigners covers many groups other than Syria, such as refugees, conditional refugees and stateless people who have no ties to the Republic of Turkey.

The prolonged war in Syria and the lack of a solution since 2011 have led to the temporary permanence situation becoming permanent impermanence. The scope of temporary protection emerged as legal status as a result of the mass migration of Syrians and took its place in the field. Syrians in Turkey are people who have taken refuge in Turkey with the demand for protection by fleeing the conflict and widespread violence in their countries. In this context, it is thought that it would be the most appropriate definition to identify Syrians in Turkey with the expression "Syrian Nationals under Temporary Protection" or "Persons under Temporary Protection". As it is known, as a result of the events in Afghanistan in 2021, some people of Afghanistan nationality immigrated to Turkey illegally and that Turkey may face a new wave of immigration is a topic of agenda in the media. This situation requires Turkey to have long-term policies on migration management and to create risk measures for new crises in the field of migration. This research also shows that Turkey has moved from being an emmigrating country to a country that is now receiving migration. In this context, it is proposed to increase the field writing studies to describe the migrating populations in order to define their identity uncertainties about the foreign national population migrating to Turkey and to describe the migration population with definitions appropriate to their identity status.

Keywords: Migration terms, Temporary protection, Syrians in Turkey

Necip Mahfuz'un Sufiliği ve Midak Sokağı'ndaki Sufi İmgeleri¹

Naguib Mahfouz's Sufizm and Sufi Symbols in Midak Street

Muhammed Ali MUHAMMEDİ

ORCID: 0000-0001-9832-1395

Öğretim Görevlisi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye,
elmuhammedi@mku.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 22.09.2021 Düzeltme/Revised: 21.10.2021 Kabul/Accepted: 22.10.2021

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/ cite as: Muhammedi, M. Ali (2021). Mahfuz'un Sufiliği Ve Midak Sokağı'ndaki Sufi İmgeleri.
Antakiyat, 4(2), 307-318

Öz:

Bu çalışmada Necip Mahfuz'un dini yönü ve sufiliği üzerinde durulmuş; romanı Midak Sokağı'ndaki sufi imgeleri irdelenmiştir. Mahfuz'un dinsiz olmadığı vurgulanmıştır. Yaşadığı çevreden ve onu etkileyen olgulardan bahsedilmiştir. Dini ve sufiliği anlama şekli konusunda bilgiler sunulmuştur. Yazarın sürekli hayatı anlamlandırmaya çalıştığı, hakikate ulaşmak adına sürekli değişim gösterdiği, hayat yolculuğunda bir duraktan diğerine gittiği, eserlerine ve özellikle Midak Sokağı'na bu değişimlerini nasıl yansıttığı, cümlelerinin gerisinde bunları nasıl işlediği aktarılmaya çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise Midak Sokağı bağlamında Mahfuz'un derin felsefi imgelerinden, hayata dair hayatı anlamlandırmak adına birtakım ilke ve prensipler va'z edilmeye çalışılmıştır: Evrendeki düzen; bir kelebeğin kanat çırpmasına, sonbahar mevsiminde rüzgârın etkisiyle kurumuş bir yaprağın savrulmasına benzer; her şey birbirini etkiler ve her şey birbirinden etkilenir; her ne zaman bir tercih yapsak orada bir kapı açılır ve bilmediğimiz bir yola süluk ederiz; dönüşü yoktur; zira tercih yaptık ve yapmak zorundaydık; her ne zaman bir tercih yapsak, karşımızda iki kapı açılır; birinden giriş yapmalıyız, geri dönemeyiz; sonra hangi kapıdan girsek, orada da kapı ya da kapılar vardır; hayat hep böylece akıp gider ta ki ölene kadar. Kamil insan bu imgeleri anlamış insandır; rüzgârların esmesi, fırtınaların kopması, belalar ve musibetler kâmil insana işlemez; şeytan, kâmil insan için bir yardımcıdır; meleğe dönmüştür. Şeytanın kurduğu bütün hileler, nasıl olmuşsa olmuş her halükarda kâmil insan için bir ödüle dönüşmüştür; dünyaya değer verenin kaybedecek çok şeyi vardır.

Anahtar Kelimeler: Mahfuz, Midak Sokağı, Sufilik, Sufi Roman, Zukaku'l-Midak.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Necip Mahfuz'un sufiliği ve eserlerindeki sufi imgeleri konusunda bir takım tartışmalar bulunmaktadır; konu; onun laik olmasından tutun, dinsiz addedilmesine kadar gitmektedir; ayrıca eserlerinde sufi imgelerin onun "Tarık" adlı romanı ile başladığına dair yazılar mevcuttur (Demir, 2019).

Biz bu görüşlere katılmıyoruz; Mahfuz, dinsiz değildi; aksine derin bir mistik yanı vardı ve denildiği gibi "Tarık" adlı romanı, onun ilk sufi romanı değildir; Mahfuz, doğduğu mekân itibari ile dini ve sufi öğelerin arasında büyümüştür; zira 1911'in Kahire'si başkasına izin vermez; bulunduğu çevre Huseyni mahallesi, dini motiflerin bolca yer aldığı bir yerdir: Türbeler, camiler, dergâh ve dernekler, dervişlerin zikirleri. Mahfuz, aldığı felsefe eğitiminin etkisiyle ve öğrenme aşkının şevkiyle zor sorular sormaktaydı; bundan din dahi nasibini almıştır. Mahfuz'un bütün çalışmalarında sufilik sürekli hep vardır; "Tarık" romanı ile başlamamıştır; zira sufiliği sevmiştir; ne var ki yazar, bunu açıktan açığa işlememiştir; bize göre de en güzel yolu seçerek cümlelerinin arasına bu imgeleri serpiştirmiştir; "Midak Sokağı", buna en güzel örnektir.

Midak Sokağı yaşamı betimlemektedir; koskoca hayatı, küçücük bir sokağa sığdırmıştır; nerdeyse hayattaki bütün karakterleri sokağın içinde bulacağız; Yazar, bu eserde hayata dair görüşlerini sufi bir pencereden aralıyor; her karakter, yaptığı tercihin bedelini ödemektedir. Bu esere bakarak Mahfuz'un ne düşündüğünü anlayabiliriz; aslında Mahfuz hakkında ne ararsak burada bulmamız mümkün: Fikirleri, yaşam tarzı, din anlayışı, hayata bakışı. Yazar kendine dair her ne varsa o dönem için (Çünkü Mahfuz hakikati aradığından dolayı düşünceleri sürekli değişiklik göstermektedir.) cümlelerinin ötesine gizlemiştir.

Necip Mahfuz 1991 senesinde Fatımilerin Kahiresi'nin en eski mahallerin birinde, ehl-i beyte evliya ve salihlere muhabbet ile bağlı sufi tarikatlar üzerinde etkisi malum olan Cemaliye'de doğmuştur (Mumin, 2019); orada gündüzleyin ve gecenin sonlarında dervişlerin söyledikleri neşideler, evin içinde sürünürken kulağına gelen ilk seslerdi. Şüphesiz, çocukluğunda dünyayı davullarıyla gürültüye boğan bu topluluğu merak ediyordu ve yine şüphesiz verilen cevaplar onun bilgiye susamış zihnini kandırmaya kâfi gelmiyordu; sonra gözlerini oraya buraya çeviriyor ve bu dervişlerin hakikatini araştırmaya koyuluyordu; sonunda anladığı şu idi: Sufizm, folklorik şekillerden daha derindi; sezgi ve hayal âlemin derinliklerinde muhabbet ve zühdün değerlerini içinde barındırıyordu. Öyle görünüyor ki, mahfuz tasavvuf olgusunu son damlasına kadar yudumladı ve kadehte bir şey kalmadı; zira bu sınıfı ele aldığı eserleri, onun şeyhler ve müritleri hakkında çok şey bildiğini gösteriyor; artık anlamıştı veliler ile zakirler arasındaki farkı; illetli nefislere şifa veren ve onları Hakk'a ve hakikate ulaştıran yolları arayanlarla tasavvuf elbisesi altında gizlenen ve her hâlükârda hâkim sınıfın ceplerinde biriken servete göz dikenleri ve müntesiplerinin çokluğuyla güçlü makamlara gelenleri, dünyevi emellerini gerçekleştirmek için üç kuruşa beş takla atanları artık çok iyi biliyordu (Ali, 2014).

Dini Yönü

Mahfuz, dini bütün bir ortamda yetişmiştir; annesi, Ezher şeyhlerinden birinin kızıdır; yazarın çalışmalarını incelediğimizde İslam konusunda oldukça bilgisi olduğu görülür. Mahfuz, hayatı boyunca hiçbir kitabı birden fazla okumadığını, yalnız Kuran-ı Kerim'in bundan müstesna olduğunu söyler. Kuran'ı küçüklüğünden bu yana şevkle ve günlük olarak okumaktadır (Reca en-Nakkaş). Mahfuz bunu şöyle açıklar:

“Çocukluğumdaki hayatım **Sülesiye**'de kısa olarak; **Hikayat Haratina**'da detaylı olarak işlenmiştir. Talağı, çok evliliği ve yetim kalmayı bilmediğim doğal bir çocukluğum oldu. Büyüdüğüm ortam, anne babaya ve aileye sevgiyi aşılıyordu. Aile kurumunu kutsal bir varlık olarak görüyordum; aramızdaki yegâne kültür bağı dindi. (Ürün, 1994, 64)

Bir Kari, ismini hatırlamıyorum Kuran okurken benzersiz bir tarzı vardı. Ondan önce ve sonra hiç kimseden böyle tatlı bir okuyuş işitmedim. Kuran'ın üslubu benim eserlerimde büyük etkiye sahiptir. **Rahman Suresi**, beni etkileyen surelerin başında yer alır.” (Reca en-Nakkaş)

Mahfuz'a göre din, güzel ahlak ve hoşgörüdür; spor değildir; insanlara iyi davranmak, tüm vaktini namaz ve oruca ayırmaktan secde etmekten daha iyidir. O şöyle der: “Allah dinin bir spor salonu olmasını istemedi.” Yazar seyahat etmeyi ve kalabalıklar içine girmeyi sevmiyordu, bu sebeple hac ibadetini de yerine getirememiştir (Farac, 2017). Midak Sokağı'nda şöyle söyler: “Kâbe'ye yönelen kimse, gönlünde başka arzular taşırsa Allah onun sevabını eksiltir, duası kabul olmaz ve hüzne gark olur. **Kalbimde öyle şeyler var ki, anlatmak için zaman kifayet etmez; öyle şeyler var ki, akla hayale gelmez.**” (Mahfuz, 2006). Bu ifadelere bakarsak Mahfuz belki de sırf bu yüzden Hicaz'a gitmemiş olabilir; yukarıda Rıdvan Hüseyini'nin ağzından dökülen cümleler, onun Kâbe'ye karşı ne kadar derin duygular beslediğinin kanıtıdır; o, tertemiz duygularla Kâbe'ye yönelmek istiyordu; ne var ki, kendi ile mücadelesi henüz bitmemişti; bu yüzden bu kutsal yolculuk için kendisini hazır hissetmiyordu.

Dine bakış açısı yüzünden Mahfuz çok eleştirilir; bazıları, onu dinsiz olmakla itham ederken diğerleri bu görüşe katılmaz; Mahfuz, fikre karşı fikri savunuyordu; öldürmek suç ise, suça teşvik etmek de suç olmalıydı. “Evladu Haratina” adlı romanı Mısır'da oldukça ses getirdi ve bazı çevreleri rahatsız etti. 22 Şubat 1989 yılında **Nur'ul-İslam** adlı gazete, gündemine Salman Rüşdi olayını aldı; gazetenin neredeyse tamamına yakını bu olaya ayrılmıştı; gazeteye göre Mahfuz ile Rüşdi, ikisi de birbirinden farklı değildi. Gazete, işi daha da ileri götürerek Rüşdi'nin, Necip Mahfuz'un öğrencisi olduğunu ve ikisinin de nefislerini şeytana sattıklarını yazıyordu Mescid ve camilerde sürekli Mahfuz'un mürtet olduğu söyleniyordu. Şeyh **Ömer Abdurrahmân, Feyyûm** kasabası mescidinde sürekli bu konuyu işliyordu; 1989 yılı Nisan ayında Kuveyt **Enba** gazetesine verdiği demeçte o şöyle der: “*Salman Rüşdi ve Necip Mahfuz mürtedir. Kim İslam aleyhine konuşursa dinden çıkar; tevbe etmesi gerekir; yoksa öldürülür. Bu hüküm “Evlad Haratina”yı yazdığı zaman Necip Mahfuz için uygulansa idi Salman Rüşdi Şeytan Ayetlerini yazmaya cüret edemezdi.*” (Ürün, 1994)

Böylece Mahfuz'un öldürülmesi için fetva çıkmış oldu; geriye kalan ise bu kararı hayata geçirmektir (Reca en-Nakkaş).

Mahfuz, "Evladu Haratina" adlı çalışmasında dini simgelere bir takım semboller yüklemiş, kutsal değerleri kişileştirmiştir; bu, bazı çevreler tarafından dinsizlik olarak algılanmıştır; gerçekten öyle mi olmuştur; yoksa yazar hakikati araştırma yolunda duraklardan bir durakta biraz mola verme ihtiyacı mı hissetmiştir, bu romanı hangi saiklerle kaleme almıştır, bazı gizli çevreler bu olayı kullanmış mıdır; ya da mahfuz yazdığı onca yetkin çalışmasına rağmen Nobel ödülünü alamamış olmanın verdiği buruklukla bu esere yönelmiş olabilir mi? Zira bu eserden sonra ödüle layık görülmüştür. Bunları bilemiyoruz; ama bildiğimiz bir şey var: İnsan, psikolojik bir varlıktır; rüzgâr eserse yaprak kıvıldır ve insan denen meçhul bundan etkilenir.

Şimdi şu soruyu, bu olayı Mahfuz'a reva görenlere sormak gerek; şathiyeleri ile meşhur olmuş sufilere, "Bende sığar iki cihân ben bu cihâna sığmazam Cevher-i lâmekân benim kevn ü mekâna sığmazam" diyen Nesimi'ye (Köle, 2014); "Allah beni bir gün huzuruna yükseltip, buyurdu ki: 'Ya Bâyezid, yarattıklarım seni görmek istiyorlar.' Ben de dedim ki: 'Beni vahdaniyetinle beze, bana enaniyetini giydir, ahadiyetine yükselt. Yarattıkların beni görünce, seni gördük desinler. Sen, o olası ki, ben orada bulunmayayım'" diyen Beyazıd-ı Bestami'ye (Köle, 2014, 14) ya da "Ben Allah'a aşıkım, o da bana" ve "Ben dün gece evimde Allah ile beraberdim" diyen sufiye ne hüküm verelim? (Köle, 2014, 18)

Sufiliği

Mahfuz, sufiliği konusunda ise şunları söyler: "Sufilik, yorulduğum zamanlar dinlendiğim güzel bir bahçedir; onu zevkle okurum ama ona inanmam; çünkü gerçek sufilik, hayatı terk eder; ben hayatı terk edip inzivaya çekilemem, aksine insanları hayata çağırırım; insanın görevi, hayatın içerisinde olmaktır." (Ürün, 1994)

Ona göre mistizim; eşyanın zahiriyle değil, batını ile ilgilenir; o, bir takım haller ve işaretlerle baş başa kalmayı (vahdet), kendi ruhunda varlığını arayan salık için kaçınılmaz bir zorunluluktur; o öyle bir ruhtur ki, varlığını ve hayattaki gayesini, gerçekleştirmek için zahiri ilişkilerin molozlarında dolaşmaktan çekinmez; çünkü o hayatın içindedir ve hayata sıkı sıkıya bağlıdır.

Mahfuz diyor ki, "Başlangıçta tasavvufu yüksek mistik bir edebiyat olarak aldım; ne var ki sonra ondan özel bir şekilde etkilendim; yani beni hayattan koparmadı uzlete çekilmedim; aksine hayatın içinde kaldım ve mistik eğitimimi yaşamla, insanlarla ve işimle olan ilişkilerimi geliştirmek için bir vesile edindim." devamla diyor ki, "Tasavvufun etkisi 'Tarik', 'Serserat'u Fevk'an-Nil', 'Leyali Elf Leyle' ve 'Melhametu'l-Harafiş' adlı romanlarımda kendini belirgin şekilde gösterir ve bu çalışmalarda tasavvuf hayata doğru yönelişi ifade eder; o, hayattan kaçış değildir (Darü'l- Hilal, 2020).

Mahfuz'a göre tasavvufun mertebelerine gelirse, o şöyle söyler: "Tevbe, Allah'tan ve ebedi manalarından uzak olan her şeyden uzak olmak. Mücadele, bilim, sanat ve iyilikten kişiyi alıkoyan nefsin iğvalarıyla mücadele etmek. Uzlet, gücünü insanların hayrı için

kullanmana imkân verecek kadar insanlardan tecrit olmak. Takva, Allah yolundan insanı alıkoyan şeylerden sakınmak. Vera, en ufacık bir şüpheyi dahi sadırda barındırmamak. Zühd, insanlara zarar veren bir menfaatçilik olmamasıdır; ancak masumlar, medeniyet mirasından faydalanabilir. Sukut, Allah ile çok mülaki olmak. Açlık, mideyi ruhun üzerine ağırlık yapmamak. Hürriyet, kişiyi Allahtan alıkoyan her şeyden bağımsız olmaktır; bencillik ve sermaye gibi.

Yegâne meşguliyetin Allah olmalı; tek ve sürekli sevgilin Allah; o zaman hakikati ve marifeti elde edersin kendi zatından Hakk'ın tarafını bilmen için; rahmet ve muhabbeti elde edersin kendi zatından hayrın tarafını bilmek için; tabiatı ve sanatı elde edersin, zatından cemalini bilmek için; ya da tasavvuf, Allah için; bencillik için değil; Hakk'ı, hayrı ve cemali kazanmaktır." Mahfuz bir keresinde mistik felsefesini açıkladı: "Dünyadan sızlanmayı bir tarafa bırakın, şuursuzca hareket edenin gerisinde hikmet aramayın, gücünü faydalı olana sakla, sana takdir edilene razı ol, üzüntü ve kederin girdabında sevgiye ve melodiye yönel."

O sürekli aşk peşinde koşar, beşikten mezara kadar; eğer sevgi olmasaydı sular kurur, gökyüzü fesada uğrar ve ölüm her tarafta kol gezdi; aşk ise varlığın sırlarını keşfetmek için bir anahtardır; bir saat aşk esintisi bir ömür boyunca esen rüzgârların kötülüklerini örter; en güzel son, özlemdir; sevgili vücut libasından sıyrılmış olabilir; fakat aşkın kendisi asla kaybolmaz; varoluş mücadelesi ancak aşk ve ölüm arasında vuku bulur; bir gün birisi onu bir cenazede gördü ve ona merhumu sordu, "Asil bir adamdı, yaşına rağmen aşk kalesini terk etmeyi hiç düşünmedi" diye cevap verdi.

O bir vaizdir, lakin güzel bir kadının nasihatlerine kulak verir: "Benden yüz çevirme, yoksa hayatın boyunca kaybettiğin en büyük için pişmanlık duyacaksın." Dünya sevgisi içinde nice şükür işaretlerini barındırır; o her güzele tutkun bir burhandır ve nice sabır alametleri... İslah edilmesi dünya ehlinin 'Korkunun akibeti barışın akibetinden daha vahimdir' sözünü idrakten geçer; mana, harekette gizlidir; Mahfuz'un mesel-i Alası ise iyi bir adamdır, kerameti sürekli olarak insanlara hizmet ve Allah'ı anmada tecelli eder; yüz yaşına geldiğinde sarhoş olur raks eder, şarkı söyler ve yirmi yaşında bir bakire ile evlenir (Muhammed Şair, 2021).

Hakikat Arayışı

Mahfuz, hayatı boyunca hakikati aramış ve sürekli sorgulamıştır; amacı, en iyiye ulaşmaktır; bu sebeple zaman zaman şüphelere gark olmuş; yeri gelmiş küfrün bataklığında çamura bulanmış; yeri gelmiş en çirkin günahlarda kendini bulmaya çalışmıştır; bu sebeple insanları yargılamak, insanlara düşmez; insan, kebaire dalmadan kemale eremez; inkâr etmeden iman edemez; Yüce Kral (Allah), insanları kendi haline bırakmış "Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" demiştir. Hz. Ali'den gelen bir menkıbede, onun; mescitte bir bedeviyi tadil-i erkâna riayet etmeden namaz kılarken gördüğü rivayet edilir. Hz. Ali namaz bitiminde bedeviyi uyararak namazı iade etmesini ister; bu sefer bedevi namazı güzel bir şekilde erkâna riayetle kılar ve akabinde Hz. Ali sorar: "Şimdi söyle, hangi namazın daha makbul oldu, birinci kıldığın mı yoksa ikincisi mi?" Bedevinin cevabı ilginçtir: "birincisi." Hz. Ali şaşırır, "Neden?" diye sorar; "birinci kıldığım, hatalar ve yanlışlarla dolu olsa bile ben onu Allah için kılmıştım;

ikincisini ise her ne kadar dışardan güzel görünse de içerisi şirkle doludur; zira onu senden korktuğum için kıldım” der, bedevi; bunun üzerine Hz. Ali adama bir cevap vermez.

Mahfuz, şüphenin girdabında yazdığı romanı **“Kalbu’l-Leyl”**de anlatıcı Cafer’in lisaniyla şöyle söyler: “Aklın dünyasını keşfettim ve büyülendim; nevi şahsına münhasır musibetlerim, aklım ve Allah’a olan rasih imanım arasındaki kavgalarla geliştirdi ve büyüdü; halis imana olan güvenim, kalbin diline olan güveni kadar sarsıldı.” Sonra romanı **“Rihletu ibni Fatuma”** ile şüpheleri tamamen izale olur; İbn Fatuma Allah’a gönülden inanan bir mümindir; ne var ki, Müslümanların İslam’ı yanlış anlamalarına kızdığı için terk-i diyar eylemiştir; uzun bir gurbetten sonra ezanı dinlediği an duyduğu sevinç Mahfuz için derin anlamlar içermektedir (“es-Sufiyye Fi Edeb-i Necip Mahfuz” 2012).

Sufi Roman

Sufi roman; Arap dünyasında ve özellikle Mısır’da, maddenin haddini aştığı ve insan ilişkilerini değersizleştiren hayatın hızlı temposunun her tarafı sardığı bir çağda, kendini gösterdi ve insanın bitmez tükenmez anlama çabası ve sorularına cevaplar araması etrafında zor sorular ileri sürerek onun, evrenle ve Allah ile olan rabitasını, gerçekte olan problemlerini içeren mistik sahnelerin vazgeçilmez unsurlarından biri oldu.

Bu tür; başta Mısır olmak üzere, aşırılıklara ve şiddet söylemlerine karşı mücadele ile birlikte, 80’li yıllardan bu yana büyük gelişme kaydetti; çünkü romanın mistik âlemi; çeşitliliğe saygı duyma, farklılıkları kabul etme, başkalarıyla meşgul olmak yerine insanın kendi iç dünyasına yönelmesi, aşk-ı ilahi üzerinde yoğunlaşma, “Yaratılanı hoş gör Yaratandan ötürü” düsturu ile insanlığa sevgi besleme, kin duygusundan uzaklaşma, hoşgörü değerlerini baş tacı yapma, insanların birbiri ile ayırım gözetmeksizin kaynaşması gibi değerleri beraberinde getirdi; bunun sonucu olarak Arap edebiyatı kendi öz kültürüne dönerek batılılaşma çağrılarını kulak tıkadı (Hafız, 2021).

Bu alanda eser veren birçok romancı var; ne var ki Mahfuz, ilktir; zira doğup büyüdüğü çevre mistik unsurlarla yoğrulmuş, kulağında sürekli bir şekilde dervişlerin ilahileri çınlamıştır; ve aldığı felsefe eğitimi de bu aleme yabancı değildir; aksine oldukça ilgilidir; bütün bu saydığımız sebeplerden dolayı Mahfuz sufi okumaları sevmektedir; zaten oldum olası gizli ve gizemli işler onu cezbetmektedir; Mahfuz, aşağı yukarı bütün eserlerinde bu imgeleri hissettirmiş, gizlemiş açığa çıkarmamıştır; ta ki **“Tarık”** romanına gelinceye kadar; artık bu eserden başlayarak imgelerini açıktan açığa ilmek ilmek dokumuştur.

Romandaki Sufi İmgeler

Midak Sokağı, Mahfuz’un sufi imgeleri gizli bir şekilde cümlelerinin ötesine yerleştirdiği önemli romanlarından bir tanesidir; yazar, sokağı anlatırken esasında hayatı betimlemekte; yaşamın zorluklarını ve zıtlıklarını, insanların ikiyüzlü davranmalarını, değer yargılarını, işin içine para ve şöhret girdiğinde nasıl değiştiklerini, sadece kendi çıkarlarını düşündüklerini, çıkarları uğrunda her şeyi mubah gördüklerini, verdikleri sözleri nasıl unuttuklarını, gizemli bir şekilde irdelemektedir.

Romandaki ana karakter, sokağın güzel kızı **Hamide'**dir; okumamış, tecrübesiz, ama zeki ve arsızdır; fazla şımarıktır (Muhammedi, 2021). Bu güzel kızdı hoşlanan iki kimse vardır. Bunlardan birisi de, fakir ve iyi huylu berber **Abbâs el-Hulv'**dur (Yüksel, 1992). Genç adamın küçük bir dükkânı vardır; kendisi dindardır; kanaatin bitmez bir hazine olduğunu söyler hep. Hamide, çevrede kendisine en uygun kocanın Abbâs olduğunu çok iyi bilmektedir. Ancak onun fakir bir berber olması, Hamide'yi bir takım endişelere gark etmektedir; çünkü Hamide az ile yetinecek bir kız değildir; onun bütün arzusu, iyi bir yaşam, güzel elbiseler, mücevherlerdir; kısacası nefsi Hamide'yi esir almıştır; gözü başka şeyi görmez; yetişme tarzı bunda etkilidir; çünkü üvey annesi kızını bu şekilde yetiştirmiştir; aslında annesi de bu konuda çok suçlu değildir; kadıncağızın heybesinde mana âleminde ne vardır ki, ne versin! Bu konuda bize en iyi örnek Rıdvan Hüseyin'i'dir, mana âlemini keşfetmiştir; o âlemin tarifi imkânsız bir âlem olduğunu idrak etmiş, dünyaya yüzünü çevirmemiştir; herkese iyilik yapma peşindedir; geçim ehlidir, sokakta herkes ona saygı duymaktadır; romanın sonuna geldiğimizde sokağın tek kazananı Rıdvan Hüseyin'i'dir; zira arzularına gem vurmuş, hayatın onun için kurduğu tuzaklardan feraseti sayesinde sıyrılabilmıştır; diğer karakterler; yaptıkları kötü tercihler sebebiyle bir şekilde tercihlerinin bedelini ödemişlerdir.

Abbas çok para kazanarak Hamide'ye iyi bir hayat verme düşüncesindedir. Bu sebeple **Hüseyin Kirşâ'nın** önerisini kabul ederek İngiliz ordusunda çalışmaya karar verir. Kampa gitmeden önce Hamide'den kendisiyle nişanlanması ister; Hamide istemeyerek kabul eder. Abbâs'ın sokaktan ayrılmasından sonra başka bir talip daha çıkar: **Selim Ulvân**. Kendisi çok zengindir; elli yaşlarında olup evli ve dört çocuk babasıdır; Hamide'yi görmüştür; onu derin bir arzu ile istemektedir; zira şehvetine düşkündür. Konuyu, Hamide'nin analığına açar. Hamide ve analığı paranın sıcak nefesini iliklerinde hissetmişlerdir; teklifi hemen kabul ederler; Abbas ise unutulandırlardan olmuştur; ne var ki, her ikisinin de varlıklı bir hayata olan hevesleri kursaklarında kalır; ağır bir hastalığa yakalanan Selim Ulvân, evlenmekten vazgeçmiştir. Bu arada sokak sakinlerinden olmayan **Farac İbrâhîm** isimli bir şahıs kendini gösterir; toy ve tecrübesiz Hamide'yi baştan çıkarır; onu, kendisiyle yaşaması için ikna eder. Ne var ki Hamide çok geçmeden yeni sevgilisinin bir kadın simsarı olduğunu anlar; adam, İngilizleri eğlendirmek için mısırlı kızları kullanmaktadır (Yüksel, 1992). Artık Hamide seçiminin bedelini ödeyecektir; çünkü nefis emzikli bir çocuğa benzer, verdikçe daha çok ister; annesi onu süttten kesmediği müddetçe emmeye devam eder; insanın arzuları hep böyledir "bir şey olmaz" diyerek başlanan kötü alışkanlıklar, insanı çıkılmaz bir girdabın içine sürükler; "Tek bir kadehten bir şey çıkmaz." diyerek içki müptelası olan, sonra esrar ve eroin batağına sapanan, sonra bütün varını yoğunu kaybeden insanların feryadı gök kubbeyi inletmektedir.

Abbâs birkaç ay sonra izne gelince gerçeği öğrenir; bu olaya sebep olanlardan intikamını alacaktır (Yüksel, 1992); zira incinmiştir, terkedilmiş olmayı kendine yediremez; nefis yine burada devrededir; Abbas, olayı bütün yönleriyle araştırmadan bu işi kökünden çözmeye kararlıdır; ne var ki, Abbas da burada tamamen masum değildir; Hamide'yi çok iyi tanması ve ne istediğini bilmesine rağmen duygularına yenilmiş; kıza evlenme teklifinde bulunmuştur; zira ikisi yan yana getirildiğinde çok da uyumlu bir aile olmayacakları baştan bellidir;

birbirlerine ak ile kara kadar zıttılar.

Abbas, bir gün caddede tesadüfen Hamide ile karşılaşır; ona sitem eder, Abbâs'ın kafasından geçen şeyleri hemen okuyabilir Hamide. Kız, onun bu duygularını kendi çıkarı için kullanmaya karar verir. Abbâs'ı kullanarak Farac'tan öcünü alacaktır. Olayın sonunda Abbas, İngiliz askerleri tarafından öldürülür; Hamide ağır bir şekilde yaralanır; Farac ise ortada yoktur. Abbas, tek kusuru saf bir sevgiyle sevmek olan bu şahıs, bedelini hayatı ile ödemiştir; belki de kurtulmuştur, nefsinin tutanlar için zindan hükmünde olan dünyadan. Hamide ise en değerli varlığını güzelliğini kaybetmiş olarak yaşamak zorundadır; artık bundan sonra kimse yüzüne bakmayacaktır; aradığı şöhreti ve zenginliği kaybetmiştir tamamen; bu yüzden belki de en bahtsız kişi Hamide'dir.

Rıdvân Hüseyin'in hayatı imtihan ve sıkıntılarla geçmiştir; evlat acısının ne demek olduğunu iyi bilir; ama buna rağmen Allah'ın rahmetinden ümit kesmemiştir; Rıdvân Hüseyinî, sokakta yaşanan olaylardan kendini sorumlu tutar; onun bu hali evliyalardan özelliğidir; Allah'ın veli kulları, hep kendilerini suçlar, kendilerini düşünmez, başkaları için yaşarlar; onlara göre dünyada barış olsun, kan dökülmesin ölene kadar kuru ekmek yemeğe razıdırlar; insanlar gülerken onlar ağlar; yani insanlar, günahlar içinde şuh kahkahalar atarak eğlenirken veli kullar bu insanların akıbeti için gözyaşı dökerler; onlara göre bu dünya bir gölgeliktir; burada onlar durakta bekleyen yolcudan farksızdırlar; bu nedenle dünyaya itibar etmezler; bir kere "Allah" demeyi bütün cihana tercih ederler.

Rıdvân Hüseyinî dara düşmüş insanları gözlerinden tanırdı; hayatında tek bir günü iyilik yapmadan geçirmek istemezdi; yoksa evine üzgün bir şekilde dönerdi. Sokaktakiler, onu zengin birisi olarak telakki ederlerdi. Dr. Bûşî onun hakkında şöyle der: "Hasta isen Seyyid Hüseyinî'ye dokun; ümitsizliğin pençesinde isen yüzüne bak; kederli isen kulak ver sesine." (Necip Mahfuz, 2006). Yani kimin ne derdi varsa çaresi Allah'ın izniyle Rıdvân Hüseyinî de mevcuttur.

Sokak, eski zamanlarda gayet debdebeli ve gösterişliydi. Şimdilerde ise kendini bütün dünyadan soyutlamış, yalnızlığın içine gömülmüş bir şekilde yaşam mücadelesi veriyor, bütün eskimiş her şey gibi. Her şeyin bir vakti vardır; bir gün iyi olan, diğer gün kötü olur; her yeni eskimeye mahkûmdur; her şeyin bir zirvesi ve bir zevali vardır; eskiden zengin ve itibarlı insanların mekânı idi burası; şimdilerde ise her türden adamı bulabilirsiniz: Dilencilerin efendisi Zita, hırsızların şahı, kabir hırsızı Dr. Buşî ve luti muallim Kirşa.

Necip Mahfuz'un romanda vurgulamak istediği temalardan birisi de aslında aşk-ı ilahidir. Derviş'in okuduğu beyit aşk hususunda bize ipuçları verir: "**Aşka sırtını dönen, kederinden ölsün; âşık olmadan ölen iyi bir ölümle ölmemiştir.**" (Mahfuz, 2006). Aşk, bedel ister; aşk, bir şeye tutkuyla bağlanmak demektir; aşk, yüce bir davadır; aşk, kendinden geçmektir; maşukun bedeninde, onun varlığında var olmaktır; aşk, tarifi imkânsız bir kelimedir; aşkı tarif etmeye çalışmak, bilinmezlik deryasında kürek çeken kayıkçıya benzemektir; aşk, ilmihaldir; ancak yaşanarak bilinebilir; aşkın girdabında boğulmadan ölen, boşuna ölmüştür; hatta hiç yaşamamıştır; âşık olmadan, celladı ile

karşılaşan, çok şey kaybetmiş demektir; Aşk, bedel ister, sevmek, bedel ister; aşk, acısız olmaz. Ucunda ölüm olmayan aşk, aşk değildir; çile çekmeyen, âşık değildir.

Romadaki karakterlerin ortak noktası, tercihlerinin sonucunu görmeleridir; maddeyi seçenler kaybediyor; manayı seçenler kazanıyor. Hamide ve Hüseyin Kirşa, maddeyi temsil ederken; Rıdvan Hüseyinî ve Şeyh Derviş, manayı simgeliyor. Ruh olmadan ceset bir işe yaramaz; mana olmadan madde bir işe yaramaz. Madde ve mana ile yürümek lazım. İnsan, ruh ve cesetle insandır; biri olmadan, diğeri işe yaramaz.

Herkesin imtihanı kendine göre; Allah, dağına göre kar veriyor. Selim Ulvan evinde güzel ve sadık eşi varken, başka kadınlara gidiyor. İçerideki düşman, dışarıdakinden çok daha tehlikelidir. İbrahim Farac, Hamide'ye ve sokağa İngilizlerden daha fazla zarar verdi. Sokağı terk etmek, sokaktakilere yaramıyor; buradan çıktıklarında sudan çıkmış balığa dönüyorlar.

Mahfuz'a göre en tehlikeli düşman içerdeki gizli düşmandır; aslında insanın en büyük düşmanı yine kendi içindedir; bir insanın kendisine yaptığını bir başkası ona yapmaz; dolayısıyla nefsidir, arzularıdır; Kuran ayetinde denildiği gibi, "Kendini temizleyip tezkiye eden kurtuluşa ermiştir." Sokak, hayatın kendisidir ve yazara göre kişi, hayatın içinde kalmalı ve ona sıkı sıkıya sarılmalıdır, yani halk içinde hakk ile beraber olmak Mahfuz'un sufi bakış açısidir; insan hep hayatta kalmalı ve ahlaklı olmalıdır.

Abbas'ın ölüm haberi sokağa ulaştığı zaman Kâmil Amca, olduğu yere yığılır; duyduklarına inanamaz; işe bakın ki, Kâmil Amca'ya kefen aldığı söyleyen genç, ihtiyardan önce ruhunu teslim etmiştir. Kimin ne olacağını, başına ne geleceğini kimse bilemez; bir saniye önce gülüp eğlenen bir saniye sonra ölebilir; "bugün yarın ölür" diye gözüne bakılan kimsenin ayağa kalktığı çok görülmüştür. Haber, Ümmü Hamide'nin kulağına gidince bütün sokağı inletir. Bazıları, kadının öle ne değil; öldürene ağladığını söylüyordu. Niçin öldürene ağlıyordu Ümmü Hamide, Öldüren İngiliz askeri olduğu halde? Çünkü asker demek para demektir; Mısır halkı öyle ya da böyle savaştan mutlu idi; birçok mısırlı geçimini buradan sağlıyordu; Ümmü Hamide için manevi değerlerin hükmü geleneksel idi; bilinçli bir inanç değildi; onun için önemli olan karnının doyması idi; ev sahibesi ziyaretine gelince, "Peygamber gelmiş gibi sevindik" cümlesi bunu ispatlıyor; zira Ümmü Hamide bir çöpçatandı ve geçimini bu şekilde karşılıyordu.

Selim Ulvân da ölüye değil, ölümün sokağa gelmesine üzülmüştü; ölümden çok korkuyordu; çünkü hayata bağlıydı; kaybedecek çok şeyi vardı: serveti. İbadet yönünde de çok bir şey yaptığı söylenemezdi; bu sebeple Ahiret'te kendisini neyin beklediği konusunda en ufak bir bilgisi yoktu; bütün mesaisini servet biriktirmek ve şehvetini tatmin için harcamıştı (Mahfuz, 2006).

Mahfuz burada servet biriktirmenin çok faydalı bir şey olmadığına vurgu yapıyor; ona göre halk içinde Hakk ile beraber olacaksınız ve yaratılanı yaratandan ötürü hoş görüp elinizdekini onlar için harcayacaksınız; bununla birlikte meşru olan dünyevi zevklerden de kendinizi mahrum etmeyeceksiniz.

SONUÇ

Diyebiliriz ki, Mahfuz dinsiz bir insan değildi; sadece hayatı sorguluyor; hakikate ulaşmaya çalışıyordu; hiçbir dine bilinçli bir şekilde karşı değildi; ancak o, aşırılığa karşıydı; ahlaklı olmayı, iyilik yapmayı, toplum içinde kalıp hayatın gerçekleriyle boğuşmayı tercih ediyordu; ona göre, insanlara iyilik yapmak ve erdemli olmak İslam'ın temel esaslarından sayılmalı, ahlak ve erdem temelleri üzerinde yükselmeliydi; zira İslam'daki şekli ibadetler ona göre sporu andırıyordu ve Allah'ın istediği bu değildi.

Mahfuz, eserlerinde aslında hep kendini sorgulamış, hayatı anlamlandırmaya çalışmış; vardığı sonuçları insanlarla paylaşmıştır; çalışmalarında hep bu gerçek vardır; bunlar incelendiğinde bu hakikat, gün yüzüne çıkar; düşüncelerini sofistike bir şekilde kitap sayfalarının arasına sızdırmıştır; ona göre inandığı değerler, duraklardan bir duraktır; gün gelmiş şüpheye düşmüş; gün gelmiş küfre batmış ateist ve sosyalist olmuş; bir zaman deizmin tedirginliklerinde kendini ifade etmeye çalışmış; gün gelmiş güvenli bir liman olan sufiliğe sığınmıştır.

Aslında hayat budur: İnsanın arayış içinde olması. Şeytan da melek de bunun için vardır; bunların en temel vazifesi insanı eğitmektir; bela diye bir şey yoktur; her şey hayır ve iyiliktir; insanın bir üst basamağa çıkması için var edilmiş olgulardır. Bu dünyada insan serbest bırakılmıştır; iyilik ya da kötülük insanın elindedir; sonsuz bir şekilde iyi olmaya çalışmak ve sonsuz bir şekilde kötülüğü yaşamak; insan hürdür; öğrenmesi ve bir üst makama çıkması için bu gereklidir; tercih yapmalıdır ve her şeyi yaşayarak anlamaya çalışmalıdır; Midak Sokağı'nda bu imgeleri görmekteyiz; Mahfuz, romanda hayatı çok güzel özetliyor; onu bir sokağa tikip sokak üzerinden anlatmış; hayatta bulunan ne kadar değişik karakter mevcut ise sokağa doldurmuş ve sonra bunların yaptıkları tercihleri edebi bir dille ifade etmiştir.

Evrendeki düzen; bir kelebeğin kanat çırpmasına, sonbahar mevsiminde rüzgârın etkisiyle kurumuş bir yaprağın savrulmasına benzer; her şey birbirini etkiler ve her şey birbirinden etkilenir; her ne zaman bir tercih yapsak orada bir kapı açılır ve bilmediğimiz bir yola süluk ederiz; dönüşü yoktur; bir nehirde iki kere yıkanamazsınız ve artık bedelini ödememiz gerekmektedir; zira tercih yaptık ve yapmak zorundaydık; her ne zaman bir tercih yapsak, karşımızda iki kapı açılır; birinden giriş yapmalıyız, geri dönemeyiz; sonra hangi kapıdan girsek, orada da kapı ya da kapılar vardır; hayat hep böylece akıp gider ta ki ölene kadar. Kâmil insan bu imgeleri anlamış insandır, Rıdvan Huseyni gibi. Rüzgârların esmesi, fırtınaların kopması, belalar ve musibetler kâmil insana işlemez; şeytan, kâmil insan için bir yardımcıdır; meleğe dönmüştür artık. Şeytanın kurduğu bütün hileler, nasıl olmuşsa olmuş her halükarda kâmil insan için bir ödüle dönüşmüştür; Selim Ulvan'ı ele alalım, bütün servetine rağmen dünyada mutlu değildir ve ölmekten son derece korkmaktadır. Dünyaya değer verenin kaybedecek çok şeyi vardır; dünya onu hep öğütür.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Ali, Hasan Ammar. "et-Tasavvuf ve'l-Edeb". 2014. Erişim 07 Eylül 2021.
<https://www.elwatannews.com/news/details/543594>
- Daru'l- Hilal. "Necip Mahfuz...Beyne'l-Felsefeti ve't-Tasavvuf". 2020. Erişim 07 Eylül 2021.
<https://www.darehilal.com/News/699228.aspx>
- Demir, Ethem. "Modern Arap Edebiyatında Tasavvufî Roman". *Tekirdağ İlahiyat* 5/1 (2019), 39–60.
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/745364>
- Farac, Nasma. "Lem Ezheb Li Mekke Bi Sebeb'iz- Ziham". 2017. Erişim 12 Temmuz 2021.
https://www.masrawy.com/news/news_egypt/details/2017/8/30/1146452/-في-ذكرى-وفاته-نجيب-محفوظ-في-أشهر-حوار-له-لم-أذهب-لمكة-بسبب-الزحام
- Hafız, Hasan. "er-Rivayetu's-Sufiyye Tezdehiru Fi Asr'l- Maddiyye". 2021. Erişim 07 Eylül 2021.
<https://m.akhbarelyom.com/news/newdetails/3431754/1/-عصر-المادية-في-الرواية-الصوفية-تزدهر-في-عصر-المادية-في-عصر-المادية>
- Köle, Yasemin. *İlk dönem tasavvufunda Şathiye*. Bursa: Uludağ, 2014.
- Muhammed Şair. "et-Tasavvuf Inde Necip Mahfuz". Erişim 07 Eylül 2021.
https://www.medinaportal.com/naguib_mahfouz_unpublished/
- Muhammedi, Muhammed Ali. *Midak sokağı romani incelemesi*. Antakya: iksad Yayınevi, 2021.
<https://iksadyayinevi.com/home/midak-sokagi-romani-incelemesi/>
- Mumin, Bilal. "Mine'ş-Şek ile'l-Yakin...Rihletu't-Tasavvuf Fi Edeb-i Necip Mahfuz". 2019. Erişim 07 Eylül 2021. <https://aswatonline.com/2019/12/14/-من-الشك-إلى-اليقين-رحلة-التصوف-في-أدب-ن-عصر-المادية>
- Necip Mahfuz. *Zukaku'l-Midakk*. Kahire: Daru'ş-Şuruk, 2006. Basım, 2006.
- Reca en-Nakkaş. *safahat Min Müzekkirat-ı Necip Mahfuz*. Daru'ş-Şuruk, ts.
- Ürün, A. Kazım. *Çağdaş Mısır Romanında Necib Mahfuz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1994.
- Yüksel, Azmi. "Necip Mahfuz ve Zukaku'l-Midakk Adlı Romanı". *Gazi Üni.Eğitim Fak. Dergisi* 8/1 (1992), 283–305.
- "es-Sufiyye Fi Edeb-i Necip Mahfuz". 2012. Erişim 07 Eylül 2021.
<https://akhbarak.net/news/1180444/articles/9033240>

Extended Abstract

Naguib Mahfouz's Sufizm and Sufi Symbols in Midak Street

There are some debates about mysticism and mysticism images in the works of Naguib Mahfouz. Subject; from being secular to being considered irreligious; there are also articles stating that the mystical images in his works started with Tarık's novel. Mahfouz was not an atheist; on the contrary, he had a deep Sufi side and his novel Tarık, as it is said, is not his first Sufi novel; Mahfouz grew up among religious and mystical elements in his birthplace; 1911 does not allow anyone else for Cairo; neighborhood Hüseyini is a place where religious motifs abound: mausoleums, mosques, lodges and societies, dhikr of dervishes. Mahfouz was asking difficult questions under the influence of his philosophy education and enthusiasm for learning; even religion has had its share. Sufism is always present in all of

Mahfouz's works; Tarik did not start with his novel; because he loves mysticism; however, the author did not explicitly state this; he chose the most beautiful way in our opinion and sprinkled these images between his sentences; "Midak Street" is the best example of this. In conclusion, we can say that Mahfouz only questions life; he was trying to reach the truth; he was not consciously against any religion; but he was against extremism; he preferred to be moral, to do good, to stay in society and to grapple with the realities of life; According to him, doing good to people and being virtuous should be counted among the basic principles of Islam, and should be built on the foundations of morality and virtue; Because the forms of worship in Islam were like sports for him and according to him, Allah did not want this. Mahfouz always questioned himself in his works and tried to make sense of life; shared his results with people; there is always this truth in his work; when these are examined, the following truth emerges; he skillfully concealed his thoughts between the pages of the book; according to him, the values he believes in are one step from the stops; the day came when he doubted; the day came and he became an atheist and socialist; once tried to express himself in the concerns of deism; One day he took refuge in Sufism, which is a safe harbor. Sufi principles derived from the novel: One should seek. That's why both the devil and the angel exist; their most basic duty is to educate people; there is no such thing as trouble; everything is good and good; they are phenomena that are created for human beings to rise to a higher level. In this world man has been released; good or evil is in the hands of man; endlessly trying to be good and endlessly living evil; man is free; this is necessary for him to learn and rise to a higher authority; he should make a choice and try to understand everything by experiencing it. Order in the universe; it is like the flapping of a butterfly's wings, or the blowing of a leaf with the effect of the wind in autumn; everything affects each other and everything is affected by each other; whenever we make a choice, a door opens there and we slug into a path we don't know; there is no turning back; you cannot bathe twice in one river; and now we have to pay the price; because we made a choice and we had to; whenever we make a choice, two doors open before us; we have to log in from one, we can't go back; then whichever door we enter, there is a door or doors; life always flows like this until it dies. Perfect human being is a person who understands these images. The blowing of the winds, the breaking of the storms, the troubles and calamities do not affect the perfect person; the devil is a helper for the perfect man; he has now turned into an angel. All the tricks of the devil, however, have turned into a reward for the perfect person. He who values the world has much to lose; he who pursues his desires seems to win first; but then it is slowly drawn into a vortex; man who does not restrain his desires has become a slave to his soul; nafs always wants more; it has no end; its end is frustration and regret; Hamide is a good example for us in this regard.

Keywords: Naguip Mahfouz, Midak Street, Sufism, Sufi Novel.

Istanbul & Herat: A Comparison Study of Blue Mosque & the Great Mosque of Herat

İstanbul ve Herat: Sultanahmet Camii ve Herat Ulu Camii'nin Bir Karşılaştırmalı Değerlendirmesi

Mustafa SAQIB

OCRIC: 0000-0002-7239-2061

Lecturer at Herat University Faculty of Law, Alumina of University of Washington School of Law.
saqibm@uw.edu

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 19.05.2021 Düzeltme/Revised:04.10.2021 Kabul/Accepted:07.10.2021

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/ cite as: Saqib, M. (2021). İstanbul ve Herat: Sultanahmet Camii ve Herat Ulu Camii'nin Bir Karşılaştırmalı Değerlendirmesi. Antakiyat, 4(2), 319-336

Abstract

The view of Herat and Istanbul cities is acquainted with minarets of mosques on the horizon. Mosques in these two cities have a crucial role in the aesthetical view of the cities. The architecture of the majority of mosques in both cities are influenced by the style of the Great Mosque of Herat in Herat and Sultan Ahmed Mosque in Istanbul, which are known as two different symbols for the architecture of great Turkish empires, namely the Timurid Empire and the Ottoman Empire. This article compares the cities of Herat and Istanbul throughout their historical characters and their cultural values as two Islamic cities. The main focus of this paper is on a comparison study of two mosques of the cities as Islamic identity and artistic values. Furthermore, this research intends to explore the Islamic artistic skills, cultural and historical values used in two great mosques as two examples of peace in modern and complex cities. The author begins by discussing the role of mosques in Islamic Aesthetics within the first section of this paper. Next, the author introduces each city by giving general and historical information on each city and explains the main feature of the cities. Finally, the author through the separated parts of the paper compares two cities and two mosques with each other in detail to elaborate on the significance of the architecture style used in both mosques.

Keywords: Mosques, Istanbul, Herat, Sultan Ahmet Mosque, the Great Mosque of Herat.

Öz

Herat ve İstanbul şehirlerinin manzarası ufuktaki cami minareleri ile bilinir. Her iki şehirdeki camiler, bu şehirlerin estetik görünümünde çok önemli bir role sahiptir. Her iki şehirdeki camilerin çoğunun mimarisi, büyük Türk imparatorluklarının, yani Timur Devleti'nin ve Osmanlı İmparatorluğu'nun mimarisinin iki farklı sembolü olarak bilinen Herat'taki Ulu Camii ve İstanbul'daki Sultan Ahmet Camii'nin mimari tarzından etkilenmiştir. Bu makale, Herat ve İstanbul şehirlerini tarihî karakterleri ve kültürel değerleri açısından iki İslam kenti olarak karşılaştırmaktadır. Bu makalenin ana odak noktası, bu şehirlerin iki camisinin İslami kimlik ve sanatsal değerler açısından karşılaştırma çalışmasıdır.

Ayrıca, bu araştırma modern ve karmaşık şehirlerde iki barış örneği olarak bu iki büyük camide kullanılan İslami sanat becerilerini, kültürel ve tarihi değerleri incelemeyi amaçlamaktadır. Yazar, bu makalenin ilk bölümünde camilerin İslami estetikteki rolünü tartışarak başlamaktadır. Ardından yazar, her şehir üzerine genel ve tarihî bilgiler vererek bu şehirleri tanıtmakta ve temel özelliklerini açıklamaktadır. Son olarak, yazar her iki camide kullanılan mimari tarzın önemini detaylandırmak için makalenin ayrı bölümlerinde bu iki şehir ve iki camiye birbiriyle ayrıntılı olarak karşılaştırmaktadır. Makale, bu karşılaştırmalı çalışmanın bir sonucu ve araştırma bulguları ile sona ermektedir.

Anahtar Kelimeler: Camiler, İstanbul, Herat, Sultan Ahmet Camii, Herat Ulu Camii.

Introduction

Although the first mosque that was built by Prophet Mohammad (PBH) was very simple and was made of simple materials such as soil, stone, and plants, the architecture of the major mosques articulates Islamic aesthetics and beauty as they were built when Islam was growing into different regions and interacted with different cultures. Over the centuries of Islamic civilizations and evaluation, mosques have reflected Islamic art, featuring in ceramics, textiles calligraphy while from one time to another, and from one culture to another culture their styles of decorations were different. Furthermore, during different Islamic civilizations, mosques were not only considered as places for worshiping Allah, but they were functioning as scientific centers to produce Islamic knowledge as many Islamic scholars and philosophers completed their educations in the mosque's madrasas. The current physical expression of the Herat Great Mosque and Sultan Ahmet Mosque is representing two different Islamic civilizations in the present countries of Afghanistan and Turkey. A glance at these two huge buildings shows a bilateral cultural and religious impact on cities and the architectural style of buildings.

Istanbul and Herat cities have enjoyed several centuries of prosperity and glory since they were two different capital cities of Islamic cultures. While Herat city was known as the pearl of Khurasan, Istanbul was the center of civilizations at the intersection of Asian and European continents. Both cities narrate a long history of Islamic civilization, prosperity, and glory. Therefore, the existences of the Great Mosque of Herat and Sultan Ahmet Mosque in Istanbul and Herat prove their historical and cultural richness.

One of the world's heritage monuments is the Herat Great Mosque which is located right in the center of Herat, Afghanistan, and the several century years old Mosque of Sultan Ahmet is located in Istanbul. Although both mosques are distinguished from each other throughout their different architectural styles and their aesthetical decorations, both mosques have had equal religious, historical, political magnitude. This paper aims to compare the Great Mosque of Herat with the Sultan Ahmet mosque to indicate their impact on the growth of Islamic art and knowledge in two cities.

The author starts the first discussion on the topic of the role of Mosques in Islamic aesthetics. After that, the author continues the discussion by giving descriptive information

about each city. Next, the author compares both cities from different angles. Following the comparison of the two cities, the author starts the descriptive discussion about each mosque separately. In the end, the author concludes the paper, by comparison, the study of both mosques within their similarities and differences.

Mosques in Islamic Aesthetics

The mosque or the masjid, as it is known in Arabic, is a prayer house where Muslims can practice acts of worship or the acts of *sujuud*, and the congregational mosque or Jaamih is a much larger prayer place where the Friday prayers can be performed.¹ The first mosque is considered to be Quba in Medina, Saudi Arabia, in which Prophet (PBH) positioned its first stone during his emigration from Mecca to Medina.² Since the building of the first mosque in Islam, the mosque has not been only the place for prayers and worship but also has played an important role as a center for Islamic information, a scene of the political, social, and cultural life of Muslims.³

Alongside the role that mosques have had in Muslim communities, the Islamic architecture of the mosque must reflect the superiority of Allah the Almighty.⁴ However, the first mosque was very simple and modest as its walls were made of clay and its pillars were palm trees.⁵ Although all mosques around the world have common features, style, layout, decoration of mosques are distinctive as they were constructed throughout different regional traditions of the time and place. As a result, buildings of the mosques can reflect us the Islamic architecture styles in different period and region in which the mosques were built.⁶

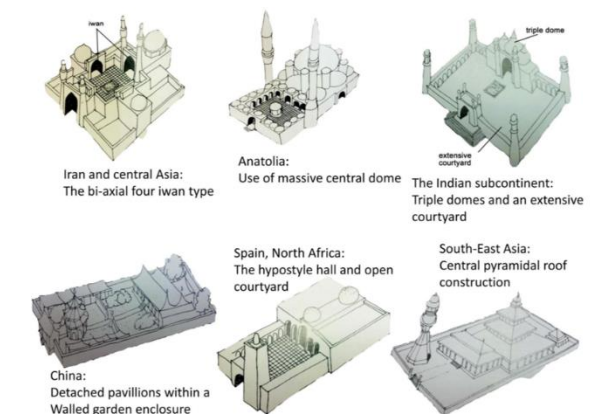


Figure 1. Mosque Typology in Different Culture and Regions. Retrieved from *Great Architecture, Islamic Architecture Types of Domes*. <https://alatpestabogor.com/>

¹ Omar Bakri Muhammad, "The Role of the Mosque," Al-Muhajiroun Publications, 1996.

² R. Othman and Z.J. Zainal-Abidin, "The Importance of Islamic Art in Mosque Interior," *Procedia Engineering* (Published by Elsevier, December 19, 2011).

³ Muhammad, "The Role of the Mosque,"

⁴ R. Othman and Z.J. Zainal-Abidin, "The Importance of Islamic Art in Mosque Interior," *Procedia Engineering* (Published by Elsevier, December 19, 2011).

⁵ Muhammad, "The Role of the Mosque,"

⁶ Weisbin, "Introduction to Mosque Architecture," Khan Academy (Khan Academy).

To reflect the power of Allah the Almighty through the mosque’s architecture, one way is to consider its quality of aesthetics into the view. Therefore, the interior and exterior of the mosques were designed through ornamentation motifs such as floral, geometric, and Calligraphy.⁷

COMPARISON OF TWO CITIES: ISTANBUL & HERAT

Both Herat city and Istanbul city have similarities and differences in terms of their values of geographical, historical, and cultural richness, and economical importance for Afghanistan and Turkey. Each city has its original, historical, social, and cultural form that has made them tremendously distinguished from each other while both cities have insightful beauty and aesthetics features. The existence of monuments in both Herat and Istanbul proves their originality, cultural richness, and long history of civilization.

Herat: Pearl of Khurasan

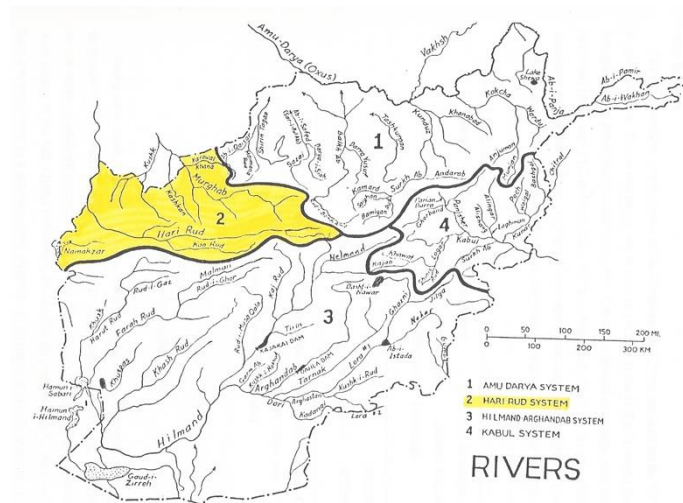


Figure 2. Afghanistan Map-Yellow Highlights Herat Province Alongside Harirud

Herat region is like a flat area surrounded by mountains and drained by the river Harirud.⁸ The Harirud river has a crucial role in the aesthetics of the region for keeping the environment green and fresh which many small and large villages and lands for agriculture have been formed. The current region of Herat is located in western Afghanistan. Herat city in the present time is the center of Herat Province, one of the 34 provinces of Afghanistan that shares borders with two countries of Iran in the west, and Turkmenistan in the north. This province is the center of the western region of Afghanistan that from the east shares border with Badghis and Ghur provinces, and the south shares its border with Farah province. Herat has become the second province of Afghanistan with a population of more

⁷ R. Othman and Z.J. Zainal-Abidin, “The Importance of Islamic Art in Mosque Interior,”

⁸ Irshdul Haq Bashir ibn Al-Haj and Dr Abdullah, “History of A Mosque of Herat And Its Roles in Afghanistan (Mas Jid-J Jami Heart),” 2014.

than three million, and most of the residents speak Dari. More than 80% of the roads in the province of Herat are in good condition and are suitable for heavy traffic, and more than 100 factories are functioning in this province.⁹



Figure 3. Herat City Seen Through Google Map

The ancient “*Silk Road*” crossed this province that has influenced the culture and civilization of this area. Moreover, the Herat age, throughout the pre-Islam era, dates back to Avestan times; however, the exact age is unknown. Herat was known as Hariva (in Old Persian) during the Achaemenid Empire, 550-330 BC, and was known as Aria in the regional classical sources. Furthermore, in the Avesta the Zoroastrian’s source it was stated as Haroiva that was a derivative from the name of the Herey River, Hereyru, “*Silken Water*” (GSV Russia-Islamic World. 2017).

Abu`l-Fadl Bayhaqi, a famous historian 995AD-1077, on his famous book of “*Tarikh-i Bayhaqi*” has named Herat as a part of the great Khurasan.¹⁰ After Muslims arrived in the area, the region of Herat as a part of Greater Khurasan was ruled by Tahirid and then followed by the Saffarids, Samanids, Ghaznavids, Ghurids, Timurids, Safavids, Hotakis, Afsharids, and Duranis until it became a part of modern Afghanistan.¹¹

Herat was the capital of the Ghurid dynasty until Herat, as in most other areas of Khorasan, was invaded by the Mongols in 1221. As a result, most foundations were destroyed, and more than half of the native population was massacred or displaced.¹² Herat was the capital of the Kurt dynasty ruling Khurasan from 1332-1370. Timur captured the city in late 1383.¹³ Shahrokh the great son of Timur transferred the capital of the empire from Samarqand to Herat in 1401 that after this Herat enjoyed a tremendous status (GSV Russia-

⁹ “Provincial Profile: Herat,” The Islamic Republic of Afghanistan, Office of the President, accessed March 25, 2021, <https://president.gov.af/en/herat/>.

¹⁰ Abbas Amanat, “Herat Question; How Herat Was Separated from Iran,” The Homepage of the Circle of Ancient Iranian Studies (CAIS)

¹¹ Amanat, “Herat Question; How Herat Was Separated from Iran,”

¹² Omar Bakri Muhammad, “The Role of the Mosque,”

¹³ “The Columbia Encyclopedia,” in The Columbia Encyclopedia,

Islamic World. 2017). The city enjoyed prosperity and glory in this period as it becomes the center of art and learning.¹⁴

This city was considered as the key point of Sufism, the ascetic theory of Islam that some of the followers of "Naqshbandiyah" and "Cheshtehya" have come to the top officials of the Sufi brotherhood associations.¹⁵

Center of Civilizations at the Intersection of Asian & European Continents: Istanbul



Figure 4. Map Showing the Location of Istanbul.



Figure 5. Geographical Location of Istanbul between Two Continents

Istanbul is Turkey's largest city and the most populous city as well as its cultural, economic, and historical center. This city is located next to the Bosphorus and the Sea of Marmara. Istanbul is the only major city located on two continents of Asia and Europe as the

¹⁴ "The Columbia Encyclopedia,"

¹⁵ "History of Herat City," The Islamic Republic of Afghanistan, Herat Province Governor Office, accessed March 25, 2021, <http://herat.gov.af/fa/page/5843>.

Bosphorus strait separates both continents.¹⁶ Having a kind of trade and security control over the natural harbor known as the Golden Horn in this city has given a strategic position for it.¹⁷ After being the imperial capital for long centuries, the capital transformed into Ankara when modern Turkey was founded in 1923. However, the city has not lost its economic and cultural magnitude as it is the largest city in Turkey in our present time. The city has been a sort of transactional area for connecting different civilizations as it has connected west to east as a bridge because of the geographical and topographical position it. ¹⁸ Istanbul expresses its strong cosmopolitan features within security walls, palace buildings, imperial mosques, and monuments from other religions. The history of modern Istanbul is like the history of modern Turkey that starts with the end of the First World War and the fall of the Ottoman Empire. ¹⁹

Comparison of Two Cities



Figure 6. Herat Old City Caravanserai Akhund Zadeh, still in use mainly as a stock house of the nearby markets.

¹⁶ “Istanbul,” The Republic of Turkey, Ministry of Culture and Tourism. , accessed February 25, 2021, http://kultur.gov.tr/genel/medya/iltanitimbroşuru-eng/iznik_eng.pdf.

¹⁷ Aynur Can, “İstiklal Caddesi and Kärtner Strasse”, 2012. Scribd (Marmara Üniversitesi, Mahalli İdareler ve Yerinden Yönetim).

¹⁸ Aynur Can, “İstiklal Caddesi and Kärtner Strasse”, 2012.

¹⁹ Çağlar Keyder, “A Brief History of Modern Istanbul,” The Cambridge History of Turkey, 2008, pp. 504-523,



Figure 7. Grand Bazaar, Istanbul

Istanbul and Herat cities were Islam's two centers of civilization as they were the center of science, art philosophy, poetry, and literature for centuries. As a result, they can be compared with each other in terms of the existence of monuments in both cities that existed since Islamic empires and their educational and economic superiorities over the nearby cities. However, Istanbul and Herat can be highly distinguished from each other in different domains such as population data, geographical position, and natural structure.

There are monuments in both cities that once someone may walk along the history visiting these two cities. For instance, shops and roofed caravanserais near to grand bazaar in Istanbul, and caravanserais the old city of Herat that covered and roofed as they were on their time of origin. Furthermore, both cities were centers for the civilization that science, art philosophy, poetry, and literature have been produced in both cities. Herat is famous for the city of knowledge and civilization as many Poets, authors, philosophers, and artists have been grown up in this city from the past till the present. Notable people that have influenced the Herat city's art, poetry, and literature are Tahir ibn Husayn 9th century Abbasid caliphate army general and founder of the Tahirid dynasty, Khawjah Abdullah Ansari, a famous Persian poet of the 11th century, Ghiyath al-Din Muhammad, was the emperor of the Ghurid dynasty 1163-1202, Mevlana Nur ud-Din Abdur-Rahman Jami, a famous Persian Sufi poet of the 15th century, Nizam ud Din Ali Shir Navai, a famous poet and politician of the Timurid era, Fakhr ad-Din ar-Razi famous theologian and philosopher the twelfth century, Ustad Kamal ud-Din Behzad, the greatest of the medieval Persian painters late Timurid, Early Safavid Empire. Similarly, we can briefly outline many influential philosophers that lived in Istanbul during the Ottoman empire. For instance, Rıza Tevfik Bölükbaşı (1869-1949) a Turkish philosopher, poet, politician, and community leader, Mehmet Ziya Gökalp (1876-1924) a Turkish philosopher and sociologist, Prince Sabahaddin (1879-1948) an Ottoman thinker and sociologist.

Istanbul and Herat cities are known as Turkey's and Afghanistan's major cities where both cities have offered better living conditions for many people. After Turkey's industrialization in the 1950s, Istanbul has attracted a massive population from the villages and rural areas that resulted in a dramatic increase in its population. Likewise, despite decades of instability and conflicts in Afghanistan, Herat city still provides a better job opportunity, education, and security for the people of the country that resulted in the rapid growth of its population compared to the other provinces of Afghanistan, and has been ranked Afghanistan's second-largest city after Kabul the capital.

Although existed attractive factors in both cities resulted in rapid population growth, Herat's estimated one million population cannot be compared to Istanbul's estimated 15 million. Herat with its current population is the second-largest city of Afghanistan while Istanbul with the mentioned population is one of the world's megacities.

The other factor that both cities can be distinguished from is their natural and geographical position. The region of Herat city oasis is situated on a valley floor and surrounded by mountains mainly from north and east. Herat is located in the widest part of the valley where the ancient road runs along the northern side of the valley from Iran to the central highland of Afghanistan. As a consequence, the region where Herat is located has a cold winter with heavy snow-falls in the mountains while the spring is a rainy season.²⁰ Unlike Herat city that has been located in a landlocked country, Istanbul is located between the Black Sea and the Marmara Sea and connects Europe and Asia with the Bosphorus strait.

EXAMINATION OF THE MOSQUES BY COMPARISON

The Great Mosque of Herat

The great mosque of Herat is a historic mosque located in the center of Herat, Afghanistan. This congregational mosque is known as Friday Mosque, Masjid Jami Herat.²¹ The mosque was originally built by the vizier of Sultan Tekish, Shams al-Din Masud Haravi. The first building had a wooden roof that was almost destroyed by an earthquake in 1102.²² The first mosque was built on the site of two woody Zoroastrian fire temples that were demolished as a result of an earthquake and fire.

²⁰ "Herat-the Islamic City: A Study in Urban Conservation / Abdul Wasay Najimi.,"

²¹ Irshdul Haq Bashar ibn Al-Haj and Dr Abdullah, "History of A Mosque of Herat And Its Roles in Afghanistan.

²² Lisa Golombek, "The Resilience of the Friday Mosque: The Case of Herat," Muqarnas 1 (1983): p. 95.



Figure 8. Herat Great Mosque

The Great Mosque of Herat was built in 1201 by the Ghurids famous Sultan Ghayas-ud-Din Ghuri, and after his death, the building was completed by his brother and successor Shihab al –Din, 1162-1201.²³ Lisa Golombek indicates in her article titled “The Resilience of Friday Mosque” that Ghiyath al-aDin Ghuri respected the original orientation of the mosque’s structure which reflecting the Hanafite tradition while his Shafiite tradition would have favored a southern orientation of the qibla.²⁴

The mosque was destroyed as a consequence of Genghis khans invade in 1221.²⁵ The mosque was reconstructed back in 1306 by Kart rulers up until the mosque and most of the buildings in Herat were destroyed as a consequence of a harsh earthquake in 1364.²⁶

A madrasa was constructed by the Kurt ruler Ghiyath al Din Muhmmad in the north side of the mosque when the South and east iwans were rebuilt and the entire mosque was redecorated, when it was again repaired by Kurt ruler of Herat Mu’zz al-Din Husayn in 1369-71 that the ruler himself buried in the mausoleum.²⁷

The main evidence describing its history, since its foundation and then after its significant extension by Tumireds, are the Timurid historian Khawndmir, in his *Khulasat al-Akbar*, and the inscription on the southeast Ghurid Portal that was uncovered in 1964 during a restoration.²⁸ According to the historical sources, in 1397 after Shahrukh become the ruler of Herat and made the city provincial capital, the reconstruction of the city became one of his priorities. After 1410 Shahrukh by his wife Ghawhar Shâd founded a new Friday mosque outside the city center in “musalla” where the suburbs developed toward the northwest and

²³ Irshdul Haq Bashar ibn Al-Haj and Dr Abdullah, “History of a Mosque of Herat and Its Roles in Afghanistan (Mas Jid-J Jami Heart),” 2014.

²⁴ Golombek, “The Resilience of the Friday Mosque: The Case of Herat,”

²⁵ Irshdul Haq Bashar ibn Al-Haj and Dr Abdullah, “History of a Mosque of Herat and Its Roles in Afghanistan.

²⁶ Golombek, “The Resilience of the Friday Mosque: The Case of Herat,”

²⁷ Golombek, “The Resilience of the Friday Mosque: The Case of Herat,”

²⁸ Golombek, “The Resilience of the Friday Mosque: The Case of Herat,”

northwest.²⁹ Despite Shahrukh’s attention to the new developing projects, the great mosque did not lose its magnitude at this time.³⁰



Figure 9. Sanctuary-iwan- Photo by Robert Byron 1931.

From the death Shahrukh in 1447 until the emergence of Sultan Husayn Bayqarâ in 1470, the city suffered conflicts, economic challenges, and natural disasters that as a result, most parts of the mosque fell into ruin.³¹ Alī Shīr Nava’l an author, literature, highly cultured aristocrat, known for the promotion of Chagatay Turkish who served as the closest adviser of Sultan Husayn had considerable attention to the city’s urban renewal at this time. Although Ali Shir had a special interest in renewing the monument in the city, he founded a social welfare complex named ikhalasiya Kulliyaa which included a mosque, madrasa, Khanaqah, library, and hospital. As a result of Ali shir’s interests in repairing the monuments, the Herat’s great mosque, which its old domed sanctuary iwan was almost collapsed, benefited significant repair and extension. However, the original Ghurid character of the mosque was maintained as it was narrated by Khawandamir. While some of the original elements of the mosque such as piers, arches, and vaults have been replaced within different times, the original configuration and its old dimensions have remained as it was in the past. Despite many renovations over seven centuries, people and the rulers of the city tended to preserve the mosque’s origin as it was in the past. During the kingdom of Zahir shah in the 1940s, a reconstruction plan was made for the mosque to repair elements like the mausoleum that were entirely lost.³²

The current building of the mosque is expressing the last major renewal project that was completed by the 1970s. The building is laid out in a traditional rectangular iwan

²⁹ Golombek, “The Resilience of the Friday Mosque: The Case of Herat,”

³⁰ Bashar, “History of a Mosque of Herat and its Roles in Afghanistan.”

³¹ Golombek, “The Resilience of the Friday Mosque: The Case of Herat,”

³² Golombek, “The Resilience of the Friday Mosque: The Case of Herat,”

pattern, with walls, a huge central courtyard, twelve blue minarets, four iwans, four inscriptions that are decorated with Islamic calligraphy of Quran verses and mystical poems. Each minaret is 36-meter in height and 10 meters in diameter. It has a library and a place for ablution. The mosque has five secondary entrances along the north and east walls including the last remaining the Ghurid portal at the southeastern corner of the mosque complex. The exterior and courtyard walls are all richly decorated with bricks and plaster. The calligraphy decorating the walls and minarets are in white and orange on blind mosaics in different styles such as Kufic and Nastaliq that reflect Islamic aesthetics. The largest and deepest sanctuary iwan is in the west while the eastern portal iwan comes after that in size and the two lateral iwans are the smallest, which there are no mini minarets on iwans. There are two minarets at the corners of the sanctuary iwan that shows the significance of this mass contains the mihrab niche on its western wall. The courtyard is surrounded by four sides that are domed or vaulted hypostyle prayer halls. Inside the stoned courtyard, there is a minbar that is made of stone. As enough timber and stone were not available for the whole building, the mosque was built of mud bricks covered in plaster.³³ The doorway is flanked by two engaged columns. The surfaces of the columns and the spandrels of the portal arch are covered with geometric carvings in pink stone. On either side of the doorway are panels of Kufic inscriptions carved in stone and highlighted with blue tiles

Mosques are a great social and spiritual place in the lives of Muslims. The great mosque of Herat was used as an Islamic School or (Madrassah) for learning about Islam, the place of Muslim scholars, a place for people to learn Al Quran, al tafsir, Al-Hadith, Al Fiqah, and Al Aqidah. Friday as a Muslim holiday is a day for Heratians to gather at the Mosque to pray, socialize, and meet their other fellows. As it was mentioned before, congregational mosques do not only function as a place of praying, but also have many other roles such as educational roles, as well as social and cultural. Besides praying five times a day in Herat great mosque, children of the neighborhood are taught to read and recite the Quran, Hadith, and other religious instructions.

Sultan Ahmet Mosque

Istanbul Sultan Ahmed Mosque (also known as the Blue Mosque) is one of the most magnificent buildings in Istanbul, Turkey. The name "blue" is taken from the blue tiles used on it.³⁴ In the 17th century, Sultan Ahmed I. decided to build a place of prayers for Muslims that would be even better than Hagia Sophia.³⁵ The great mosque was not only built as a place of worship but also a külliye or Jami. Sultan Ahmet mosque's complex contained a hospital, a madrasah (a higher educational institution), an imaret, a primary school, a market (bazaar), and a tomb for the royal family. In the complex, there was a room for an

³³ Bashar, "History of a Mosque of Herat and its Roles in Afghanistan.

³⁴ "The-Blue-Mosque-History-Architecture.," Study.com, accessed May 25, 2021, <https://study.com/academy/lesson/the-blue-mosque-history-architecture.html>.

³⁵ Hagia Sophia is a structure, built under order of Justinian, and later turned into a mosque, when it was captured by the Ottoman empire in 1453.

astronomer called Muvakkithane, a time house, for calculation of the times of prayer and the Muslim calendar. Although in our present time most of the buildings are using for a different purpose, the mosque has not lost its magnificence. The architecture of the mosque, Sultan Ahmed, was an artist called Sedefkâr Mehmed Ağa. He was a student of famous architect Mimar Sinan, who combined his teacher's artistic ideas with his talent and used them on a massive, magnificent mosque.³⁶



Figure 10. Sultan Ahmet Mosque.

The beautiful mosque of Sultan Ahmed has a rectangular structure. At first glance, the five domes of the mosque come to an eye, each dome is larger than the other, and located right in the center. The four smaller domes are arranged around the central dome and in total form the cascade of the species. Cascade domes of Sultan Ahmed mosque with its six narrow minarets appear as the skyline of Istanbul, and 8 smaller domes complete the collection. While the interior space gives the feeling of a large palace, it contains a mystical atmosphere as well. A sort of religious place view has been given to it by hand-made colorful original ground carpets, various chandeliers and lamps, and Quran manuscripts on the reading desk.³⁷

Comparison of the Two Mosques

Sultan Ahmed Mosque and the Great Mosque of Herat have had important political, religious, historical, and cultural significance for two different regions throughout their several century years old regardless of their aesthetical value. The notable similarities between the two great mosques can assist us to discover the long history and cultural richness of different civilizations that lived in two regions. However, the differences between the two mosques can be outlined within their architecture style and formation of Islamic aesthetic as they were built in two different regions and two different historical periods.

³⁶ Radha Dalal, "The Blue Mosque (Sultan Ahmet Camii)," Khan Academy (Khan Academy), 2013.

³⁷ Dalal, "The Blue Mosque (Sultan Ahmet Camii).

From the religious perspective, these two mosques have preserved their religious attraction for the people of their regions since the mosque has been regarded as one of the holiest sites for the major Muslims. In addition to five times praying, the other important religious days such as Fridays, Eid prayers, and religious events have been carrying out in these two mosques as congregational places.

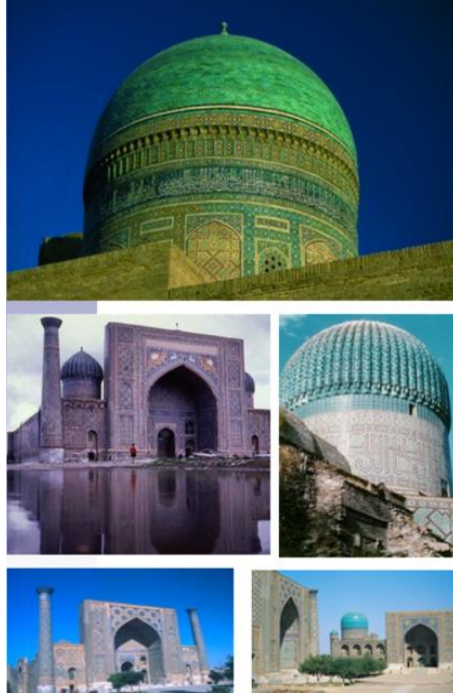


Figure 11. Timurid Khursan Style

In addition to their similarities from the religion's point of view, both mosques can be compared because of their historical prosperity. They have been considered as two historical monuments in Istanbul and Herat. The Great Mosque of Herat was a religious place in the pre-Islamic period has maintained its religious, political, and cultural value within different historical periods such as the Ghaznavids, Ghurids dynasty, Mongols, Kurts, Timurids, and Abdalis. Likewise, the Blue Mosque has been known for its historical significance and religious values during the Othman empire and after the foundation of modern Turkey.

Sultan Ahmet Mosque and the Great Mosque of Herat can be comparable from their past political substances. As was mentioned before, the Sultan Ahmet mosque was founded within the order of Sultan Ahmet 1st, one of the ottomans' sultans. Likewise, the great mosque of Herat was also built throughout an order of the Ghurids famous Sultan Ghayas-ud-Din Ghuri. Both rulers aimed to designate their political power as they were called the Caliphs or representatives of the god the almighty by the construction of such mosques with high quality of aesthetical values. The spectacular architecture used for both mosques has made them seem like two great palaces that indicate the political power of the founders.

Despite all mentioned similarities between the two mosques, they can be distinguished within their different architectural designs and by their aesthetical

expressions. Sultan Ahmet Mosque was designed within the standard plan of Ottoman architecture that was inspired in part by the example of Hagia Sophia. Unlikely, the Great Mosque of Herat is characterized within Timurid and Ghurid architecture style which is the pinnacle of Islamic art in Central Asia and fundamentally derived from Persian architecture. Furthermore, the Timurids architecture style of Herat mosque emphasis is mainly exteriors and perfused with magnificent colors, which the geometric designs on each tile have made beautiful mosaics. On the contrary, Sultan Ahmet mosque's aesthetical decorations are mainly interiors as there are vast inner spaces covered by massive domes, semi-domes, and columns within ornamentation motifs of floral, geometric, and Calligraphy. The calligraphies used for both mosques are mystical poems of Turkish and Persian poets and Al-Quran's verses.

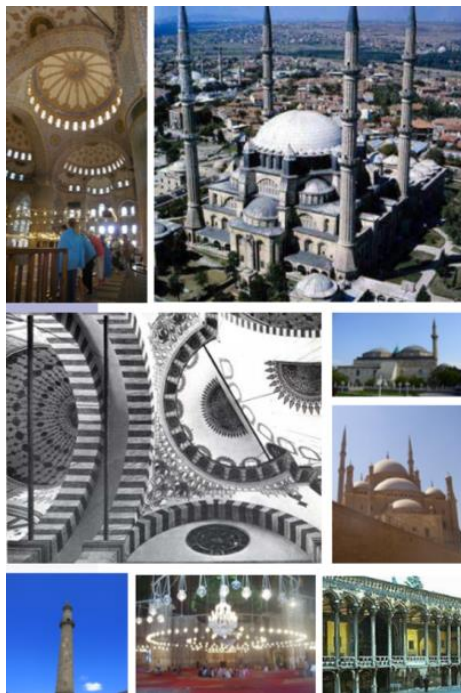


Figure 12. Ottoman-Istanbul Style

CONCLUSION

Mosques have long been considered one of the most fundamental elements in the development of Islamic cities. The construction of mosques has a special role in the development of Islamic cities, which are defined as a glorious symbol. The mosque, as the axis and a part of the main elements of the city, is one of the most important urban uses in Islamic cities and as the main pillar of urban development identity, which has played a role as a prominent factor of identity and city's extract in the urban structure.

Herat and Istanbul were the capital cities of Islamic conquerors for several centuries that ancient monuments narrate their historical richness. These two great cities have preserved their economical, historical, and cultural essential role despite new organization on to their geopolitical systems. Among numerous monuments that existed in both cities,

Blue Mosque in Istanbul and the Great Mosque in Herat are known as the symbol of Islamic civilizations. Othman and Timurid-Khurasan style of architecture used for these great mosques reveals cultural diversity in Islamic civilization. The aesthetical views given to both cities by these two great mosques have influenced the exterior and interior expression of other mosques that have been built nearby two regions.

The Blue Mosque or Sultanahmet is one of the most famous mosques in Istanbul, which was built during the Ottoman Empire. When the Ottoman government achieved many successes in several great wars in the late seventeenth century, this mosque was built by order of Sultan Ahmad with the intention of thanking God. The location of the Blue Mosque next to the Hagia Sophia was a reason for its fame, and in addition, it is no less glorious than its counterpart. The interesting about the Blue Mosque is that it is the first mosque after the Sacred Mosque that has 6 minarets. Sultan Ahmad Mosque or the Blue Mosque has a very beautiful view due to its location next to the Bosphorus Strait. Unlike the Blue Mosque, the Great Mosque of Herat has experienced changes several times that its current building represents the Timurids-Khurasan style. The art and architectural designs that were used in the Blue Mosque and Friday Mosque of Herat are the mirror of different cultures and reflect the way people have viewed the spiritual realm. Therefore, the comparative study of these two mosques indicates that Islamic artist's focus was on the spiritual representation of objects with their aesthetical qualities. Furthermore, throughout the comparative study of these two mosques, we have learned that how these two mosques have had an impact on the art, literature, philosophy, and culture of these two different regions over the history of different civilizations.

BIBLIOGRAPHY

- Abdel-Hady, Zakaryya Mohamed. *The Masjid, Yesterday and Today*. Doha, Qatar: CIRS, Center for International and Regional Studies, Georgetown University School of Foreign Service in Qatar, 2010.
- Amanat, Abbas. "Herat Question; How Herat Was Separated from Iran." The Homepage of the Circle of Ancient Iranian Studies (CAIS)©. Accessed September 24, 2021. https://cais-soas.com/CAIS/History/herat_question.htm.
- Bakri Muhammad, Omar. "The Role of the Mosque." *Al-Muhajiroun Publications*, 1996. <https://www.scribd.com/document/49536119/The-Role-of-The-Mosque-Omar-Bakri-Muhammad>.
- Can, Aynur. "İstiklal Caddesi And Kärtner Strasse." Scribd. Marmara Üniversitesi, Mahalli İdareler ve Yerinden Yönetim. Accessed September 25, 2021. <https://www.scribd.com/document/370841909/i-sti-klal-Caddesi-and-Kartner-Strasse>.
- Dalal, Radha. "The Blue Mosque (Sultan Ahmet Camii) (Article)." Khan Academy. Khan Academy. Accessed September 25, 2021. <https://www.khanacademy.org/humanities/art-islam/islamic-art-late-period/a/the-blue-mosque-sultan-ahmet-camii>.
- Golombek, Lisa. "The Resilience of the Friday Mosque: The Case of Herat." *Muqarnas* 1 (1983): 95. <https://doi.org/10.2307/1523073>.
- "Herat-the Islamic City : A Study in Urban Conservation / Abdul Wasay Najimi." Herat-the Islamic city : a study in urban conservation / Abdul Wasay Najimi. Accessed September 25, 2021. https://franklin.library.upenn.edu/catalog/FRANKLIN_995849843503681.

- “History of Herat City.” The Islamic Republic of Afghanistan, Herat Province Governor Office. . Accessed March 25, 2021. <http://herat.gov.af/fa/page/5843>
- ibn Al-Haj, Irshdul Haq Bashar, and Dr Abdullah. “History of A Mosque Of Herat And Its Roles In Afghanistan (Mas Jid-J Jami Heart).” Accessed September 25, 2021. <http://ddms.usim.edu.my/handle/123456789/7458>.
- “Istanbul.” The Republic of Turkey, Ministry of Culture and Tourism. . Accessed February 25, 2021. http://kultur.gov.tr/genel/medya/iltanitimbrosuru-eng/iznik_eng.pdf.
- Keyder, Çağlar. “A Brief History of Modern Istanbul.” *The Cambridge History of Turkey*, 2008, 504–23. <https://doi.org/10.1017/choi9780521620963.019>.
- Mosques around the World: A Pictorial Representation: 1994 Bait-Ur-Rahman Mosque Souvenir*. Silver Springs, MD: The Association, 1994.
- Othman, R., and Z.J. Zainal-Abidin. “The Importance of Islamic Art in Mosque Interior.” *Procedia Engineering*. Published by Elsevier, December 19, 2011. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877705811029535>.
- “Provincial Profile: Herat.” The Islamic Republic of Afghanistan, Office of the President. Accessed March 25, 2021. <https://president.gov.af/en/herat/>.
- “The-Blue-Mosque-History-Architecture.” Study.com. Accessed September 25, 2021. <https://study.com/academy/lesson/the-blue-mosque-history-architecture.html>.
- Weisbin, K. “Introduction to Mosque Architecture.” Khan Academy. Khan Academy. Accessed September 25, 2021. <https://www.khanacademy.org/humanities/art-islam/beginners-guide-islamic-world-art/beginners-guide-islamic-art/a/arts-of-the-islamic-world>.
- “Herat.” In *the Columbia Encyclopedia*. Accessed September 25, 2021. <http://www.encyclopedia.com>

Extended Abstract

Istanbul & Herat: A Comparison Study of Blue Mosque & the Great Mosque of Herat

The first mosque in the early days of Islam, built by the Prophet Muhammad (PBUH), was so simple that even because of the lack of a roof, the heat of the sun shone on the worshipers. Since then, as the religion of Islam has spread throughout the wide geography of the world, the Islamic architecture of mosques has been influenced by the different cultures of different places, which to this day is known as a symbol of the richness of Islamic civilization in the world. The city of Herat in Afghanistan and the city of Istanbul in Turkey have been the centers of Islamic empires for centuries, and bear many traces of the glorious era of Islamic civilizations. Among the Islamic historical sites, the Great Mosque of Herat and the Sultan Ahmed Mosque in Turkey are known as the most influential historical monuments.

These two great mosques during the Islamic civilization had numerous crucial roles in people’s everyday life. Herat Great Mosque and the Blue Mosque in Istanbul in addition to their multiple functionalities have influenced the urban aesthetic view of the cities. While the different Islamic architectural styles that have been used for the two great mosques make them distinguished physical expressions, both mosques have had important political,

religious, historical, and cultural significance for two different regions within their several century years of ages.

This article begins its discussion by describing mosques and their role in Islamic society within the history of Islamic civilization. Further, this part of the article discusses the significance of aesthetics in the architecture of mosques, and the tendency of Islamic rulers to use the beauty of architecture in mosques, which later led to the emergence of a unique style of Islamic architecture in different societies within different periods of history. Next, the article starts a comparison of two cities giving descriptions on Herat, which was known as the pearl of khurasan, and Istanbul a bridge linking diverse civilizations of Europe and Asia. After a comparison study of both cities, the article begins a comparing of two mosques within their similarities and differences. The finding of this paper indicates that although these two mosques are dissimilar from each other in terms of time and place that were built within different architecture styles, they have had a high level of impact in both cities.

The article compares two mosques within three dimensions of having religious magnitude, historical value, and their past political prosperity. The article then highlights both mosques' architectural designs which are considered as one of the most prominent variances between these two mosques. Although the Great Mosque of Herat has undergone many changes throughout history, its current construction reflects the Timurid architectural style. According to the Timurid architectural style, the aesthetical arts used in the Herat Grand Mosque are more visible on the outside parts of the mosque than on the inside. Unlikely, the aesthetical arts used in Sultan Ahmad Mosque can be seen from inside the mosque, which reflects the style of Ottoman architecture. Although the Great Mosque of Herat has undertaken transformations during different dynasties, the Sultan Ahmad Grand Mosque has retained its original appearance to this day.

Keywords: Mosques, Istanbul, Herat, Sultan Ahmet Mosque, the Great Mosque of Herat.

**Göç Araştırmaları Lisansüstü Program Öğrencilerinin Suriyeli
Göçmenlere Yönelik Tutumu
(Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği)**

**Migration Researches Graduate Program Students' Attitudes towards
Syrian Immigrants
(Sample of Hatay Mustafa Kemal University)**

Ebru SÜMER

ORCID: 0000-0002-2414-0257

**Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Göç Araştırmaları Anabilim Dalı, Hatay/Türkiye,
ebrusumer91@gmail.com**

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 13.10.2021 Düzeltme/Revised: 08.11.2021 Kabul/Accepted: 23.11.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Sümer, E. (2021). Göç Araştırmaları Lisansüstü Program Öğrencilerinin Suriyeli Göçmenlere Yönelik Tutumu (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği). Antakiyat, 4(2), 337-360

Öz

İnsanların doğal, sosyal, ekonomik, dinsel, siyasi nedenlerle buldukları yerlerden ayrılmasıyla oluşan toplumsal hareketlilik ile ifade edilen göç kavramı ulusal sınırlar içinde veya uluslararası sınırlar arasında kişi veya grupların yer değiştirmesi olarak ifade edilebilir. Göçün gerçekleşmesi sadece mekansal değişim olarak ifade edilmemeli, sosyal sonuçlar yaratan sosyal bir durum olarak da nitelendirilmelidir. Türkiye, Suriye’de gerçekleşen iç savaşın sonucu olarak ülkelerini terk etmek zorunda kalan göçmenlere kapılarını açmış ve onları misafir etmektedir. Yerli halkın kültürel öğeleri ile Suriyeli göçmenlerin kültür dinamikleri karşılaştığında yerli halkın ve göçmenleri birbirlerini kabul edip etmemesi karşılıklı olarak birbirlerini etkilemelerine neden olmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Göç Araştırmaları Anabilim Dalı lisansüstü program öğrencilerinin Türkiye’de geçici koruma statüsünde yaşayan Suriyeli göçmenlere yönelik tutumlarını tespit etmeye yöneliktir. Araştırmanın örneklem grubunu Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Göç Araştırmaları Anabilim Dalında lisansüstü eğitime devam eden 48 öğrenci oluşturmaktadır. Göç Araştırmaları Anabilim Dalını tercih edip, bu alanda eğitim alan lisansüstü program öğrencilerinin Suriyeli göçmenlere yönelik tutumlarını araştırmak için bu örneklem grubu seçilmiştir. Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden (betimleyici) betimsel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırmada Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir (2017) tarafından geliştirilen Suriyeli Sığınmacılarla İlgili Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Veriler Covid-19 salgını nedeniyle genellikle uzaktan çevrimiçi yolla elde edilmiştir. Araştırma sonunda elde edilen bazı bulgulara göre araştırmaya katılanların %75’i Suriyeli sığınmacıları zulümden kaçan kişiler olarak görmekteler.

Araştırmaya katılanların %54,2'si Suriyelilerin ülkelerindeki sorun çözüldükten sonra geri gönderilmesine katılmaktadırlar. Araştırma bulgularına göre örneklemin Suriyeli göçmenlerle ilgili olumsuz düşüncelere katılmaması, onlara yardımda bulunması, onlarla ilgili radikal çözüm önerilerine katılmaması, ılımlı çözüm önerileri katılması ve haklarına saygı duyması göçmenlerin varlığının kabul edildiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Göç, Göç Araştırmaları, Sığınmacı, Göçmen, Suriyeliler, Üniversite öğrencisi.

Giriş

Göç, insanlığın gerçekleştirdiği yaygın eylemlerdendir. İnsanlar tarih boyunca kendi rızalarıyla ya da baskılarla buldukları yerden ayrılarak, geçici veya sürekli olarak hayatlarına devam edebilecekleri güvenli yeni bir yer arayışında olmuşlardır (Çağlar, 2011). Göçün gerçekleşmesinde etkili sebepler incelendiğinde yoksulluk, işsizlik, savaşlar, ekonomik sorunlar, rejim değişiklikleri, siyasi ve dini zorlamalar, insan haklarının ihlali, sınırların değişmesi, mübadeleler, aile birleşimi, afet, cinsel, etnik ve dinsel ayrıştırmalar gibi etkenlerin var olduğu görülmektedir (Kirman, 2017). Sosyal hareketliliklerle gerçekleşen göç dalgaları toplumsal değişim yaratabilmektedir. Göç eden topluluklar göç edilen yerdeki özellikleri değiştirdikleri gibi kendi özelliklerinde de değişiklikler yaşamaktadır. Göç eden topluluklar toplumu etkiledikleri gibi etkilenmektedir. Yani göç sosyal değişimden etkilendiği gibi sosyal değişimi etkilemektedir. Göç; sosyal hareketlilik ve değişim yaratmasıyla toplumların oluşumuna neden olur (Gürkan, 2006).

Göçmen; sosyal ve ekonomik durumunda iyileşme sağlamak, aileleri ve kendilerinin geleceklerini daha iyi hale getirmek için başka bir yerleşim yeri olan bölgeye veya ülkeye göç eden kişi ve aile bireyleridir (IOM, 2019). Yeni bir yere giden göçmenin aklında bulunduğu yerden beklentileri ve geldiği yerden getirdiği birikim vardır (Yalçın, 2017). Göçün ortaya çıkardığı değişim ve dönüşümler sonucunda uyum ve etkileşim süreçleri yaşanmakta, bu değişim ve dönüşümler göç eden ve göç edilen topluluklarda karmaşık ve derinlemesine sosyo-kültürel sonuçlar ortaya çıkarmaktadır (Günay, 2003). Göçmenin göç ettiği yerdeki halk ile ilişkilerinin olumlu olması durumunda göç ettiği yerde entegrasyonu daha kısa sürede tamamlanacaktır. Entegrasyon yerli halk, toplum ve göçmen arasında karşılıklı ilişkilerle oluşmaktadır (Özmen, 2010). Göçmenlik kimlik krizine yol açan bir sebep olabilir. Geldiği yer ve bulunduğu yerin kültürlerinin arasında sıkıştığı için göçmen toplumsal statüsünü kaybetmenin rahatsızlığını da yaşamaktadır. Çünkü göç ettiği toplumda bu statüyü elde etmekte geç kaldığını düşünmektedir (Balcıoğlu, 2017).

Bu araştırmanın konusu; Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Göç Araştırmaları lisansüstü programında kayıtlı bulunan öğrencilerin Türkiye'de yaşayan Suriyeli göçmenlere yönelik tutumlarını araştırmaktır. Literatürde Suriyeli göçmenlere gösterilen tutum hakkında birçok araştırma yapılmış olmasına rağmen bu alanda öğrenim gören Göç Araştırmaları lisansüstü program öğrencilerinin Suriyeli göçmenlere yönelik tutumlarını araştıran herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Araştırmanın bu yönüyle önem taşıdığı düşünülmektedir. Göç Araştırmaları anabilim dalı ülkemizde önemi gittikçe artan lisansüstü programlardandır. Bu

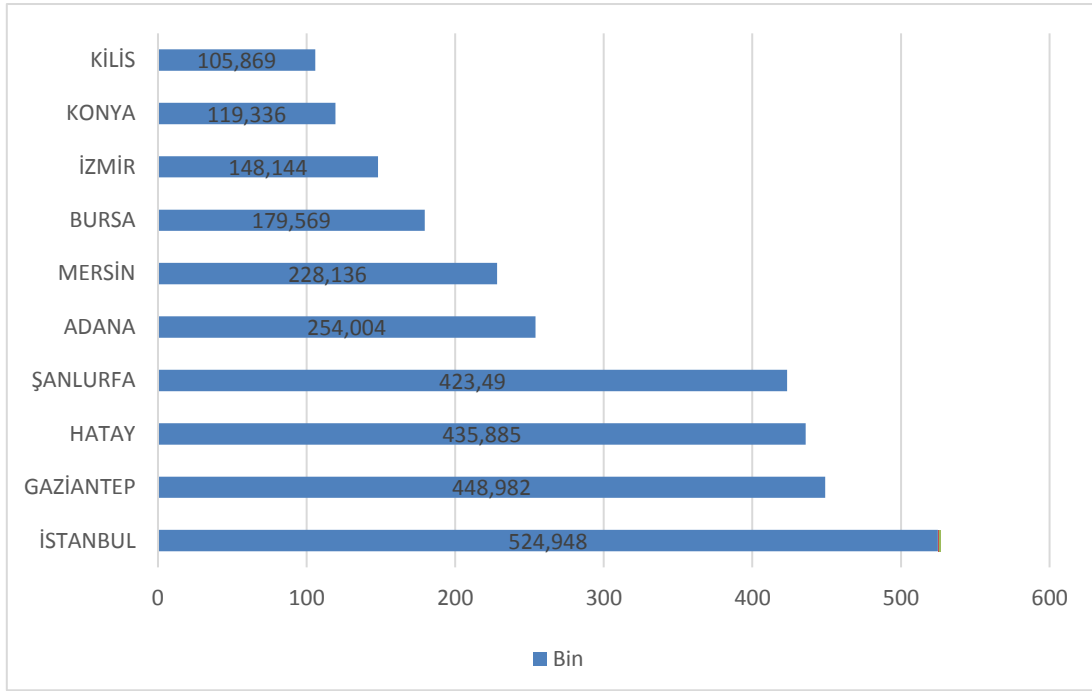
alanda öğrenim gören lisansüstü program öğrencilerinin mezun oldukları lisans programları da çeşitli alanları içermektedir. Halen lisansüstü eğitime devam eden bu öğrencilerin Suriyeli göçmenlerin fiziksel, duygusal, sosyal ihtiyaçlarına nasıl bir tutum gösterdikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu alanda öğrenim gören öğrencilerin göçmenlere yönelik tutumlarının araştırmaya değer olduğu düşünülmektedir. Araştırmanın bu alanda eğitim gören öğrencileri içermesi nedeniyle literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Mustafa Kemal Üniversitesinde Göç Araştırmaları alanında lisans ve doktora düzeyinde öğrencilerinin bulunması araştırmanın örnekleme için önemli görülmüştür.

Türkiye’de Suriyeli Göçmenler

Göçmen politikalarında başarı elde edilerek topluma uyumlarının sağlanması için mültecilere ve sığınmacılara olan olumsuz algının önlenmesi önemlidir. Türkiye’de yaşayan Suriyeli sığınmacılara ilişkin tutumları öğrenmek, sığınmacıların topluma uyum politikalarını oluşturmak için önemlidir (Şen ve Şimşek Keskin, 2019). Suriye’de iç savaş yaşanması sonucunda kitlesel bir göç hareketi Türkiye’ye gerçekleşmiş ve Suriyelilere Açık Kapı Politikası uygulanmıştır (Özüdoğru vd. 2018). Türkiye mevzuattaki eksikliği gidermek için 2013 tarihinde 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu’nu (YUKK) kabul ederek bu kanun ile uluslararası olan koruma ‘mülteci, şartlı mülteci ve ikincil koruma’ şeklinde tanımlanmıştır (YUKK, 2013) (Şen ve Şimşek Keskin, 2019). 22 Nisan 2014 tarihinde Geçici Koruma Yönetmeliği çıkarılması ile Suriyeliler geçici koruma statüsünde olmasıyla beraber ‘geçici sığınmacı’ statüsünde de olmaktadır (Erdem, 2017).

TÜİK tarafından 31 Aralık 2020 tarihine göre Türkiye nüfusunun 83 milyon 614 bin 362 kişi olduğu verisi paylaşılmıştır. Geçici koruma altında bulunan Suriyelilerin Türk nüfusa oranı ise %4,37’dir. Geçici koruma altındaki Suriyeli sayısı 31 Mart 2021 tarihi ile artış göstererek 3 milyon 665 bin 946 kişi olarak belirlenmiştir. 0-18 yaş arası çocukların sayısı 1 milyon 737 bin 502’dir. Suriyeli genç nüfus toplam Suriyeli 643 oranı %20’dir. Kadınlar ve 0-18 yaş arası çocukların oranı ise 2 milyon 596 bin 969 kişidir. 15-24 yaş aralığında bulunan genç nüfus 748 bin 513 kişi olarak belirlenmiştir. Suriyelilerin en çok yaşadığı şehir 523 bin 859 kişi olarak İstanbul’dur. Yoğunluk sıralamasında 449 bin 073 kişi ile ikinci sırada Gaziantep ve 436 bin 004 kişi ile üçüncü sırada Hatay gelmektedir. Hatay ili nüfusu 1 milyon 654 bin 907’dir. Kayıtlı Suriyeli nüfusun il nüfusu karşılaştırma oranı ise %26,35’dir. 24 Şubat 2021 tarihli Göç İdaresinin verilerine bakıldığında Suriyelilerin en çok bulunduğu 10 şehir ve yoğunlukları aşağıdaki tabloda bulunmaktadır (Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, 2021).

Göç İdaresi Genel Müdürlüğü Geçici koruma kapsamında Suriyelilerin illere göre dağılımı Şekil 1’de incelendiğinde İstanbul’un 524 bin 948 kişi ile ilk sırada olduğu, Gaziantep’in 448 bin 982 kişi ile ikinci sırada olduğu, Hatay’ın 435 bin 885 kişi ile üçüncü sırada, Şanlıurfa’nın 423 bin 490 kişi dördüncü sırada, Adana’nın 254 bin 004 ile kişi ile beşinci sırada, Mersin’in 228 bin 136 kişi altıncı sırada, Bursa’nın 179 bin 569 kişi ile yedinci sırada, İzmir’in 148 bin 144 kişi ile sekizinci sırada, Konya’nın 199 bin 336 kişi dokuzuncu sırada, Kilis’in 105 bin 869 kişi ile onuncu sırada olduğu görülmektedir.

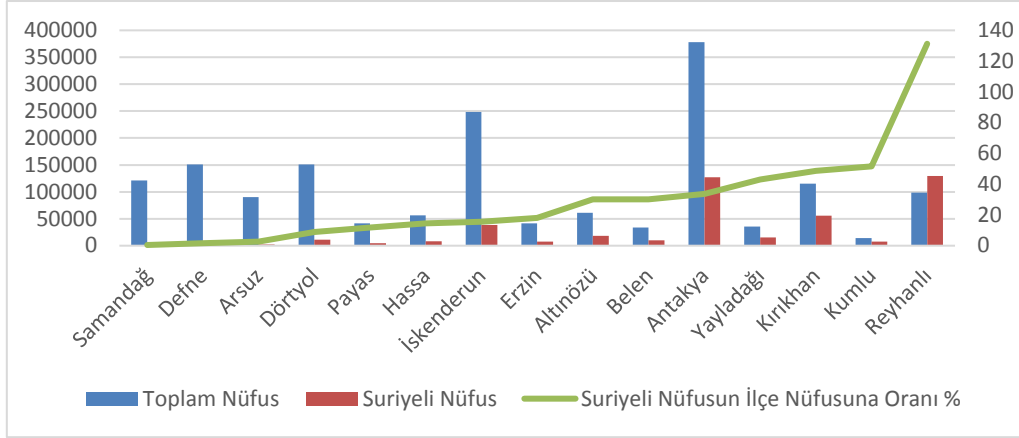


Şekil 1. Geçici Koruma Kapsamında Bulunan Suriyelilerin İlk 10 İle Göre Dağılımı

Kaynak: Göç İdaresi Genel Müdürlüğü Geçici Koruma İstatistikleri 28.04.2021

Geçici koruma kapsamında Suriyelilerin illere göre dağılımı tablosunda görüldüğü üzere Hatay'ın ilk on şehir içerisinde olduğu ve 435 bin 885 kişi ile nüfus yoğunluğu olarak üçüncü sırada olduğu görülmektedir. Hatay'ın Suriye ile sınır olması ve en uzun kara sınırına sahip olmasının etkisiyle geçmişte gerçekleşmiş olan ticari ilişkiler, kültürel benzerlikler, Hatay'da yaşayanların Arapça bilmesinin etkisiyle yaşanan akrabalıklar sebepleriyle Suriye'den Türkiye'ye gerçekleşen göçte önemli bir tercih olmuştur. Hatay Suriye ile arasında rahat bir gidiş geliş sağlaması nedeniyle de en çok tercih edilen illerden olmuştur. Kültürel birikimin ve farklı medeniyetlerin ev sahibi olan Hatay birlik içinde inanç özgürlüğü sağlaması nedeniyle de sığınmacılara ilgi uyandırmaktadır (Duruel ve Kara, 2016).

Hatay kültür ve inanç farklılıkları beraberce barındırması Suriyeli göçmenleri barınma açısından etkilemiştir. İnanç ve kültür birlikteliği Suriyeli göçmenlerin Hatay'da yerleşme açısından belirli ilçeleri tercih etmesinde de etkili olmuştur. Reyhanlı ilçesi en çok Suriyeli nüfusu barındıran ilçe olmuştur. Sınır ilçesi olması ve kültürel yakınlık, Suriyeli sığınmacı kamplarına ev sahipliği yapması da yerleşim yeri tercih sebeplerinde etkili olmuştur (Duruel, 2017).



Şekil 2. Hatay'da bulunan göçmenlerin İlçe Bazından Dağılımı

Kaynak: Antakya Ticaret ve Sanayi Odası, 2020

Şekil 2'de Hatay'da bulunan göçmenlerin ilçe bazında dağılımı incelendiğinde Reyhanlı ilçesi nüfusunun 98 bin 534 kişi olduğu, Suriyeli nüfus oranının 129 bin 354 kişi ile en fazla barındıran ilçe olduğu ve Suriyeli nüfusun ilçe nüfusuna oranının ise %131,28 olduğu görülmektedir. Karan, Çakır ve Kurtarıcı'ya (2020) göre Cilvegözü sınır kapısının Reyhanlı ilçesinde yer alması ve tarihsel süreçte yerel nüfusun Suriye ile ticaret ve akrabalık ilişkileri kurması bu ilçenin yerleşim için tercih edilmesini etkilemiştir. Şekil 2'de Antakya ilçe nüfusunun 377 bin 793 kişi olduğu, Suriyeli nüfusun 126 bin 890 kişi olduğu ve Suriyeli nüfusun ilçe nüfusuna oranının %33,59 olduğu görülmektedir. Antakya ilçesinde ticari ilişkilerin daha çok olması ve Arapça kullanımının yaygın olması sebebiyle bu ilçenin Suriyeli göçmenler tarafından tercih edilmesini olumlu etkilemiştir. Defne ilçe nüfusunun 151 bin 177 kişi olduğu, Suriyeli nüfusun 2379 kişi olduğu ve Suriyeli nüfusun ilçe nüfusuna oranının %1,58 olduğu görülmektedir. Samandağ ilçe nüfusunun 121 bin 109 kişi olduğu, Suriyeli nüfusun 561 kişi olması nedeniyle ilçeler arasında en az nüfus olduğu ve Suriyeli nüfusun ilçe nüfusuna oranının %0,46 olduğu görülmektedir. Defne ve Samandağ ilçelerinde nüfus yoğunluğu çoğunlukla Arap Alevilerinden oluştuğu için; mezhepsel anlamda Suriye'den gelen Sünni göçmenler tarafından bu ilçeler yerleşimde daha az tercih edilmiştir. Kirman ve Dölek'in (2021: 269) belirttiği gibi son yıllarda yapılan araştırmalarda dinin göçe itici ve çekici bir neden ya da faktör olarak alınmasının yanı sıra göçmenlerin yeni yaşam alanında karşılaşılan sorunları aşmada ve mevcut toplumsal yapıya entegrasyon süresinde dinin önemli bir rolü olduğu görülmektedir.

Kültür Bağlamında Yerli Halk ile Suriyeli Göçmenlerin Kaynaşması

Göç farklı kültürlerin yaşamlarını sürdürmek amacıyla bir araya gelmesi ile toplumda uyum ve çatışmaya sebep olabilmektedir. Kültürel farklılıklar nedeniyle oluşan iletişim ve uyum problemlerini aşmak toplumların çözmek istediği öncelikli sorunlardandır (Aksoy, 2012). Göç eden insanlar beraberlerinde sadece kıymetli ve gerekli eşyalarını götürmezler, değerlerini, kültürlerini ve inançlarını da yanlarına alırlar (Kirman, 2017). Göç eden birey, yola umut ederek çıkmaktadır. Anılar, kültürel birikimler, gelenekler; göç edilen yerde ya yitip

gidecek ya da kalıcılığını kaybedecektir. Göçmen bu durumda direnirse kaçınılmaz bir şekilde yerli halk tarafından görmezden gelinecek ve “öteki” olacaktır (Chambers, 2004). Dünyanın her noktasında insan öteki kavramını kendi savunmasıyla yaratır ve toplumsal yaşantıda kendisini ötekilerden farklı olarak görür. Kendisini uyumlu gören ve kendisine sosyal, ekonomik hakları öngören insan ötekini öyle görmez. Ötekine verilen sosyal ve ekonomik hakları eleştirir (Uluç, 2009). Gerçekleşen uluslararası göç sonucunda din, dil, kültür, gelenek gibi farklı özelliklere sahip bireyler birlikte yaşamını sürdürmektedir. Çeşitli uyum ve iletişim sorunlarının ortaya çıkması ülkelerin ekonomik, kültürel, siyasal ve sosyal dengelerini bozmaktadır (Akkayan, 1976).

Göçmenlere ve sığınmacılara gelişmekte olan ülkelerde var olan ön yargı ekonomik nedenlerle ilgilidir. Toplum tarafından duyulan endişe ve sosyolojik sebepler gelişmiş ülkelerde önyargının sebeplerindendir (Canatan, 2007, akt. Öner, 2014). Bir kişi için olumlu ve doğru olan başkası için olumsuz ve iyi olmayabilir (Türkeri, 2014). İnsanların her olaya aynı bakmaması kültürel farklılıklar ile ilgilidir. Bazıları için günlük gelebilen bir olay başkası için önemli olabilir (Küçük ve Koçak, 2020). Savaşlar gibi zorunlu sebeplerle başka ülkelere sığınan insanlar için sığınılan ülkenin kültür ve özelliklerini bilmemesi halk ile sorunlar yaşamasına neden olabilmektedir (Küçük ve Koçak, 2020). Farklı dil ve kültüre sahip toplulukların göçün gerçekleşmesi sonucunda birleşmesiyle kültürlerin kaynaşması ve toplumsal değişimler kaçınılmazdır. Kaynaşma zor bir süreci de beraberinde getirecektir. Artan hızlı nüfus sonucunda işsizlik artışının gerçekleşmesi toplumda sorunlara neden olacaktır. Göçmenlerin göç edilen yere ait hissedememesi ve geri dönme düşüncesine sahip olması uyumunu zorlaştıran sebeplerdendir. Göç edilen yerde akrabaların ya da tanıdıkların olduğu yerlerin seçimi kümelenme şeklinde yerleşimlere sebep olup uyum sürecinde zorluklara sebep olmaktadır. Dil konusunda anlaşamama da bulunulan yerde uyumsuzluğa ve önyargıya neden olmaktadır (Harunoğulları ve Cengiz, 2014).

Göç süreci başlangıçta daimî olarak görülmezken zamanla göç eden ve göç alan toplulukların psikolojilerini ve tepkilerini etkilemiştir (Oytun ve Gündoğar, 2015). Suriyeli sığınmacıların topluma sosyal grup olarak dâhil olmasıyla iki toplumda kültürel, ekonomik ve sosyal etkileşimlere neden olmuştur. Göçmenlerin topluma entegrasyonu ya da kültürel uyumunun gerçekleşmesi için kendi çabalarının yanında göç ettikleri yerdeki kişilerin göçmenler hakkındaki tutum ve davranışları da önemlidir (Süleymanov, 2017). Bireylerin kendi kültürlerinden taşıdığı özellikler, kültürleşme çalışmaları, göçün gerçekleştiği ülkenin özellikleri, kişisel özellikleri, taşınan stres gibi değişkenler göç edilen ülkeye uyum sürecine etki etmektedir (Berry 1997, 2006a, Schmitz 2001). Uzun vadeli bir süreç olan kültürel uyum durumlara göre farklılıklar gösterebilmektedir (Berry, 2006a).

Türkiye'nin coğrafi konumu stratejik bir nokta olmasına neden olmuştur. Tarih boyunca Türkiye göç alan ve göç veren bir ülke konumundadır (İçduygu, Erder ve Gençkaya, 2014). Büyük fedakârlıklar sağlayarak birçok Suriyeli göçmene örnek ev sahipliği yapmaktadır. Suriyeli göçmenlerin büyük bir kısmı şehirlerde yaşamakta ve artık yaşamın içinde belirgin

durumdadırlar. Türkiye’de uzun senelerdir bulunan Suriyeli göçmenlerin kısa zaman içinde ülkelerine dönmeleri ihtimal değildir. Türkiye Suriyeli göçmenlere bu sebeple çeşitli politikalar üretmekte ve bunları geliştirmektedir (Emin, 2016).

Suriyeli göçmen nüfusunun yoğun olduğu bölgelerde sosyal kültürel farklılıklar, uyum problemleri, kira fiyatlarının artması, iş imkanlarının azalması gibi ekonomik sorunlar oluşmuştur. Kültür, dil, yaşam tarzı farklılıklarıyla ortaya çıkan toplumsal, ekonomik etkiler ve güvenlik sorunları nedeniyle Suriyeli göçmenler ve yerel halkın ilişkilerinde toplumsal uyum zor olmaktadır (Orhan ve Gündoğar, 2015). Göçmenlerle ilgili yapılan araştırmalarda sıklıkla karşılaşılan problemler; dilimizi bilmemeleri, olumsuz durumlarda iletişim kuramamaları, ekonomik sorunlar, eğitim problemleri, kültürel uyum sorunları ve sosyal dışlanma yaşamalarıdır. Yerel halkın Suriyeli göçmenlere yönelik algısı ise iş imkanlarını azaltması, kira artışına neden olmaları, güvenlik sorunu yaratmaları olarak görülmektedir (Ankaralı ve ark.).

Benzer inanış ve kültüre sahip olunması ve insanlık gereğince Suriyeli göçmenlere oldukça iyi davranılmasına rağmen misafirlik süresinin artmasıyla bazen istenmeyen olaylar gerçekleşebilmektedir. Belirgin olarak genç nüfus içinde Suriyeli göçmenlerin eğitim yaşantılarını, çalışma alanlarını kısıtladığı ve imkânları azalttığı düşüncesi görülmüştür (Çimen ve Quadir, 2018). Göç olgusunun ortaya koyduğu farklı kültürlerden gelen insanların birlikte yaşamlarını sürdürmeleri için ayrıştıktıkları noktalarla baş etmeleri ve iletişim engellerini ortadan kaldırmaları gerekmektedir. Uluslararası göçün küreselleşmesiyle kültürlerarası iletişim gün geçtikçe önemini arttırmaktadır (Aksoy, 2012).

YÖNTEM

Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden betimsel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nicel araştırma, içinde bulunduğumuz dünyadan yararlanarak elde edilen sayısal verilerin sistematik, objektif ve formal olarak bilgi elde etmek amacıyla ele alınmasıdır (Burs ve Grove, 1993). Betimsel araştırma bilgiyi derinlemesine elde etmek için niçin sorusunu temel alır ve bu şekilde iyi bir (betimleyici) betimsel araştırmaya temel olur (De Vaus, 2001). Araştırmada kullanılan Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir (2017) tarafından geliştirilen Suriyeli Sığınmacılarla İlgili Tutum Ölçeği; göç araştırmaları lisansüstü programında öğrenim gören lisansüstü program öğrencilerinin olumlu ve olumsuz tutumlarının gözlemlenmesine ve bu konunun bilimsel anlamda araştırılmasına yönlendirmiştir. Etik kurul onayı Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünden 05.04.2021 tarihinde E-21817443-050.99-31646 sayılı karar ile alınmıştır.

Evren ve Örneklem

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak öğrenci yetiştirmeye başlayan Göç Araştırmaları Anabilim Dalı 01.08.2018 tarihinde kurulmuştur. Bu anabilim dalında hem yüksek lisans hem doktora programı yer almaktadır. Bu özelliği ile Türkiye’de Göç Araştırmaları yapan diğer anabilim dalları ve araştırma merkezlerinden ayrılmaktadır. İnterdisipliner çalışmayı amaçlayan Göç Araştırmaları Anabilim Dalı eğitim

müfredatında; Antropoloji, Arkeoloji, Coğrafya, Felsefe ve Din Bilimleri, Gazetecilik, İslam Tarihi ve Sanatları, Özel Eğitim, Radyo, Televizyon ve Sinema, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Sosyoloji, Tarih, Temel İslam Bilimleri, Türk Dili ve Edebiyatı, Uluslararası İlişkiler dahil olmak üzere 14 farklı bilim dalıyla iş birliği sağlamıştır. Bu anabilim dalı bünyesinde Göç Araştırmalarında çalışma yürüten 49 öğretim üyesi bulundurmaktadır. Bu araştırmanın yürütüldüğü 2020-2021 eğitim öğretim yılında 3 doktora, 47 yüksek lisans öğrencisi eğitim öğretim görmektedir.

Araştırmada ölçüt örneklem yöntemi kullanılmıştır. Büyüköztürk ve ark. (2012)'na göre bu örneklem yöntemi ile önceden belirlenen ölçüt birimleri örneklem için uygunsa örnekleme alınır. Belirlenen ölçüt ise Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Göç Araştırmaları alanında kayıtlı lisansüstü öğrenci olmalarıdır. Araştırmanın örneklemini ise 2020-2021 eğitim öğretim yılında Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Göç Araştırmaları Anabilim Dalında lisansüstü eğitim gören 50 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini oluşturan 50 kişiden iki kişi araştırmaya katılmamıştır. Kişisel bilgi formundan elde edilen bilgiler; Tablo 1: Lisansüstü Program Öğrencilerinin Demografik Bilgileri tablosunda verilmiştir.

Tablo 1. Lisansüstü Program Öğrencilerinin Demografik Bilgileri

Özellik	Sayı	%	
Cinsiyet	Kadın	17	35,4
	Erkek	31	64,6
Yaş Aralığı	18-25	6	12,5
	26-35	35	72,9
	36-45	6	12,5
	46-55	1	2,1
Medeni Durum	Evli	21	43,8
	Bekâr	27	56,3
Çocuk Sayısı	Çocuğu yok	34	70,8
	1 çocuk	8	16,7
	2 çocuk	3	6,3
	3 çocuk	2	4,2
	4 çocuk	1	2,1
Hanede Birey Sayısı	3 kişi ve daha az	34	70,8
	4 kişi	8	16,7
	5 kişi	5	10,4
	6 kişi ve daha fazla	1	2,1
Lisansüstü Program	Yüksek Lisans	45	91,7
	Doktora	3	8,3
Öğrenim Düzeyi	Yüksek Lisans Ders Dönemi	21	43,75
	Yüksek Lisans Tez Dönemi	24	50
	Doktora Ders Dönemi	2	4,17
	Doktora Tez Dönemi	1	2,08
Gelir Düzeyi	Asgari ücretten daha az	4	8,3
	Asgari ücretli	1	2,1
	Ortalama gelire sahip	38	79,2
	Ortalamanın üzerinde	5	10,4

		gelire sahip	
İkametgâh Yeri	İl merkezi	35	72,9
	İlçe merkezi	12	25
	Köy	1	2,1

Araştırmaya katılan kişilerin cinsiyet oranlarına bakıldığında %35,4'ünün kadın, %64,6'sının erkek olduğu görülmektedir. Katılımcıların yaş ortalamalarına bakıldığında %12,5'inin 19-25, %72,9'unun 26-35, %12,5'inin 36-45 ve %2,1'inin 46-55 yaş aralığında olduğu görülmektedir. Katılımcıların medeni durumlarına bakıldığında %43,8'inin evli, %56,3'ünün bekar olduğu görülmektedir. Katılım sağlayan kişilerin çocuk sayılarına bakıldığında %70,8'inin çocuğunun olmadığı, %16,7'sinin bir çocuğunun olduğu, %6,3'ünün iki çocuğunun olduğu, %4,2'sinin üç çocuğunun olduğu ve %2,1'inin dört çocuğunun olduğu görülmektedir. Araştırmaya katılan kişilerin hanede yaşayan birey sayıları incelendiğinde %70,8'inin hanesinde üç kişi ve daha az kişinin bulunduğu, %16,7'sinin hanesinde dört kişi bulunduğu, %10,4'ünün hanesinde beş kişi bulunduğu, %2,1'inin hanesinde ise 6 kişi ve daha fazla kişi bulunduğu görülmektedir. Katılımcıların lisansüstü program düzeyleri incelendiğinde %91,7'sinin yüksek lisans öğrencisi olduğu, %8,3'ünün doktora öğrencisi olduğu görülmektedir. Yüksek lisans öğrencilerinin öğrenim düzeyi bilgilerine bakıldığında %43,75'inin ders döneminde olduğu, %50'sinin tez döneminde olduğu görülmektedir. Doktora öğrencilerinin %4,17 si ders döneminde iken %2,08'i tez döneminde öğrenim görmektedir. Gelir düzeylerine bakıldığında %8,3'ünün asgari ücretten daha az geliri olduğu, %2,1'inin kişinin asgari ücret aldığı, %79,2'sinin ortalama gelire sahip olduğu, %10,4'ünün ise ortalamanın üzerinde gelire sahip olduğu görülmektedir. Katılımcıların ikametgâh yerine bakıldığında %72,9'unun il merkezinde yaşadığı, %25'inin ilçe merkezinde yaşadığı, %2,1'inin köyde yaşadığı görülmektedir.

Veri Toplama Araçları

Araştırma verileri, katılımcıların demografik özelliklerini içeren kişisel bilgi formu ve Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir (2017) tarafından geliştirilen Suriyeli Sığınmacılarla İlgili Tutum Ölçeği kullanılarak elde edilmiştir. Kişisel Bilgi Formu: Öğrencilerden cinsiyet, yaş, medeni durum, çocuk sayısı, hanedeki birey sayısı, lisansüstü program ve öğrenim aşaması, gelir seviyesi ve ikamet yeri konularında bilgi edinebilmek amacıyla araştırmacılar tarafından hazırlanmıştır.

Suriyeli Sığınmacılarla İlgili Tutum Ölçeği: Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir (2017) tarafından geliştirilen ölçeğin amacı üniversite öğrencilerinin Suriyeli sığınmacılarla ilgili tutumlarını belirlemektir. Ölçek "Kesinlikle Katılıyorum"= 5 puan, "Katılıyorum"= 4 puan, "Kararsızım"= 3 puan, "Katılmıyorum"= 2 puan, "Kesinlikle Katılmıyorum"= 1 puan olarak 5'li likert tipi olarak tasarlanmıştır. Ölçekte bulunan 28 önermeden 14 tanesi (4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 20, 24) ters soru olarak belirlenmiştir, yanıtların puanlaması tersinden yapılmıştır.

Geçerlilik ve Güvenirlilik

Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir (2017) tarafından geliştirilen ölçeğin Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri 0.50'nin üzerinde ve Barlett testinde 0.05 önem derecesinde anlamlı olduğu görülmüştür. Göç Araştırmaları lisansüstü program öğrencilerinin Suriyeli göçmenlere yönelik tutumu (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği) araştırmasında da Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett testinin de benzer önem derecesinde anlamlı olduğu görülmektedir. Aynı zamanda Alpha değerinin 0.901 hesaplandığı ve Cronbach Alpha değerinin sırasıyla 0.878; 0.775; 0.691; 0.750; 0.763 olduğu görülmüş ölçeğin yüksek geçerlik ve güvenilirlik puanına sahip olduğu görülerek araştırmada kullanılmıştır. Bu çalışmada Cronbach Alpha değerinin 0.916 bulunmasıyla ölçeğin güvenilir olduğu kabul edilmiştir.

Verilerin Analizi

Örneklem grubunda yer alan Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Göç Araştırmaları Anabilim Dalında lisansüstü eğitim gören öğrencilerin “Suriyeli Sığınmacılarla İlgili Tutum Ölçeği” ortalama puanları tablolarda gösterilmiştir.

Bulgular

Bu bölümde örneklem grubu olan öğrencilerin “Suriyeli Sığınmacılarla İlgili Tutum Ölçeği” puanları, yanıtların ortalamaları dikkate alınarak tablo olarak yorumlanmıştır.

Tablo 2. Suriyeli Sığınmacılarla İlgili Tutum Ölçeği

TUTUMLAR	Kesinlikle Katılmıyorum n (%)	Katılmıyorum n (%)	Kararsızım n (%)	Katılıyorum n (%)	Kesinlikle Katılıyorum n (%)
1) Suriyeli göçmenlere eğitim fırsatı verilmelidir.		1(2,1)		5(10,4)	42(87,5)
2) Suriyeli göçmenlere çalışma izni verilmelidir.	1(2,1)	1(2,1)	4(8,3)	14(29,2)	28(58,3)
3) Suriyeli göçmenlerin emekleri istismar edilmektedir.	4(8,3)	6(12,5)	7(14,6)	12(25)	19(39,6)
4) Suriyeli göçmenlerin bazıları ülkenin kanunlarını ihlal etmektedir.		7(14,6)	13(27,1)	17(35,4)	11(22,9)
5) Suriyeli göçmenlerin buldukları yerlerde şiddet, hırsızlık, kaçakçılık ve fuhuş gibi suçlara bulaşarak toplumsal ahlak ve huzuru bozmaktadır.	4(8,3)	14(29,2)	20(41,7)	7(14,6)	3(6,3)
6) Suriyeli göçmenlerin bazıları ülkedeki terör olaylarını tetiklemektedir.	2(4,2)	18(37,5)	15(31,3)	11(22,9)	2(4,2)
7) Suriyeli göçmenler ülkedeki iş olanaklarını sınırlamaktadır.	1(2,1)	16(33,3)	10(20,8)	17(35,4)	4(8,3)
8) Suriyeli göçmenler, ülkenin demografik yapısı için potansiyel bir tehlike oluşturmaktadır.	6(12,5)	15(31,3)	10(20,8)	12(25)	5(10,4)
9) Suriyeli göçmenler, ülkenin ekonomik yapısı için potansiyel bir tehlike oluşturmaktadır.	6(12,5)	16(33,3)	11(22,9)	13(27,1)	2(4,2)
10) Ülkede yardıma muhtaç çok sayıda yoksul vatandaş varken vergilerimin Suriyeli	11(22,9)	19(39,6)	7(14,6)	8(16,7)	3(6,3)

göçmenlere harcanmasına karşıyım.					
11) Suriyeli göçmenler, ülkemizin siyasi yapısı için potansiyel bir tehlikedir.	7(14,6)	17(35,4)	10(20,8)	7(14,6)	7(14,6)
12) Suriyeli göçmenler, toplumdaki aile kurumu için potansiyel bir tehlike oluşturur.	10(20,8)	23(47,9)	6(12,5)	7(14,6)	2(4,2)
13) Suriyeli göçmenler vatanlarındaki problemler devam ediyor olsa bile ülkelerine gönderilmelidir.	30(62,5)	12(25)	4(8,3)		2(4,2)
14) Ülkeler sığınmacı kabul etmemeli, her ülke sorununu kendi içinde çözmelidir.	29(60,4)	11(22,9)	5(10,4)		3(6,3)
15) Sığınmacılar, sadece kamplarda barındırılmalı, başka şehirlere dağılmasına izin verilmemelidir.	14(29,2)	18(37,5)	6(12,5)	7(14,6)	3(6,3)
16) Sığınmacıları ülkeye kabul etmek, insan haklarının gereğidir.	1(2,1)	2(4,2)	1(2,1)	11(22,9)	33(68,8)
17) Sığınmacılar zulümden kaçan insanlardır.	2(4,2)	3(6,3)	7(14,6)	12(25)	24(50)
18) Suriyeli göçmenler ülkede misafir olarak görülmelidir.	1(2,1)	11(22,9)	9(18,8)	9(18,8)	18(37,5)
19) Ülkelerindeki kriz çözülene kadar sığınmacılar sığınmacı statüsünde istedikleri kadar kalmalıdır.	4(8,3)	3(6,3)	11(22,9)	15(31,3)	15(31,3)
20) Ülkesindeki sorun çözüldükten sonra göçmenler geri gönderilmelidir.	4(8,3)	6(12,5)	12(25)	13(27,1)	13(27,1)
21) Sığınmacılara vatandaşlık hakkı verilmelidir.	9(18,8)	12(25)	18(37,5)	5(10,4)	4(8,3)
22) Göçmenlerin ülke geneline yerleştirilerek çalışmaları ve topluma uyum sağlamaları için politikalar geliştirilmelidir.	5(10,4)	2(4,2)	8(16,7)	11(22,9)	22(45,8)
23) Göçmenler, yaşlanmakta olan ülkelerde genç işgücünü oluşturabilir.	2(4,2)	2(4,2)	5(10,4)	22(45,8)	17(35,4)
24) Göçmenlerin, kendi ülkelerindeki problemlerden dolayı ülkelerini terk etmelerini doğru bulmuyorum.	17(35,4)	16(33,3)	7(14,6)	6(12,5)	2(4,2)
25) Göçmen bir komşumun olmasını isterim.	2(4,2)	4(8,3)	11(22,9)	23(47,9)	8(16,7)
26) Göçmenin kendisine ya da göçmenlere ulaştırılmak üzere herhangi bir kurum/kuruluşa aynı (yiyecek, giyecek vb.) yardımda bulundum.	6(12,5)	6(12,5)	4(8,3)	14(29,2)	18(37,5)
27) Göçmenin kendisine ya da göçmenlere ulaştırılmak üzere herhangi bir kurum/kuruluşa nakdi (para) yardımda bulundum.	10(20,8)	15(31,3)	3(6,3)	3(6,3)	17(35,4)
28) Göçmenlerin ihtiyaçları konusunda yeterince duyarlı olduğumu düşünüyorum.		5(10,4)	10(20,8)	20(41,7)	13(27,1)

Örneklem Grubunun Suriyeli Göçmenlerle İlgili Tutumlarının İncelenmesi

Faktör 1: Suriyeli göçmenler hakkında olumsuz fikre sahip olma

“Suriyeli göçmenlere çalışma izni verilmelidir” görüşüne katılımcıların %58,3’ü kesinlikle katılıyorum, %29,2’si katılıyorum cevabını verirken %8,3’ü kararsızım, %2,1’i katılmıyorum, %2,1’i kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Suriyeli göçmenlerin emekleri istismar edilmektedir” görüşüne katılımcıların %39,6’sı kesinlikle katılıyorum, %25’i katılıyorum cevabını verirken %14,6’sı kararsızım cevabını, %12,5’i katılmıyorum cevabını, %8,3’ü kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Suriyeli göçmenlerin bazıları ülkenin

kanunlarını ihlal etmektedir” görüşüne katılımcıların %22,9’u kesinlikle katılıyorum, %35,4’ü katılıyorum cevabını verirken %27,1’i kararsızım, %14,6’sı katılmıyorum cevabını vermiştir. “Suriyeli göçmenlerin buldukları yerlerde şiddet, hırsızlık, kaçakçılık ve fuhuş gibi suçlara bulaşarak toplumsal ahlak ve huzuru bozmaktadır” görüşüne katılımcıların %6,3’ü kesinlikle katılıyorum, %14,6’sı katılıyorum cevabını verirken %41,7’si kararsızım, %29,2 katılmıyorum, %8,3’ü kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Suriyeli göçmenlerin bazıları ülkedeki terör olaylarını tetiklemektedir” görüşüne katılımcıların %4,2’si kesinlikle katılıyorum, %22’si katılıyorum cevabını verirken %31,3’ü kararsızım, %37,5’i katılmıyorum, %4,2’si kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir.

“Suriyeli göçmenler ülkedeki iş olanaklarını sınırlamaktadır” görüşüne katılımcıların %8,3’ü kesinlikle katılıyorum, %35,4’ü katılıyorum cevabını verirken %20,8’i kararsızım, %33,3’ü katılmıyorum, %2,1’i kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Suriyeli göçmenler, ülkenin demografik yapısı için potansiyel bir tehlike oluşturmaktadır” görüşüne katılımcıların %10,4’ü kesinlikle katılıyorum, %25’i katılıyorum cevabını verirken %20,8’i kararsızım, %31,3’ü katılmıyorum, %12,5’i kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Suriyeli göçmenler, ülkenin ekonomik yapısı için potansiyel bir tehlike oluşturmaktadır” görüşüne katılımcıların %4,2’si kesinlikle katılıyorum, %27,1’i katılıyorum cevabını verirken %22,9’u kararsızım, %33,3’ü katılmıyorum, %12,5’i kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir.

“Ülkede yardıma muhtaç çok sayıda yoksul vatandaş varken vergilerimin Suriyeli göçmenlere harcanmasına karşıyım” görüşüne katılımcıların %6,3’ü kesinlikle katılıyorum, %16,7’si katılıyorum cevabını verirken %14,6’sı kararsızım, %39,6’sı katılmıyorum, %22,9’u kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Suriyeli göçmenler, ülkemizin siyasi yapısı için potansiyel bir tehlikedir” görüşüne katılımcıların %14, kesinlikle katılıyorum, %14,6’sı katılıyorum cevabını verirken %20,8’i kararsızım, %35,4’ü katılmıyorum, %14,6’sı kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Suriyeli göçmenler, toplumdaki aile kurumu için potansiyel bir tehlike oluşturur” görüşüne katılımcıların %4,2’si kesinlikle katılıyorum, %14,6’sı katılıyorum cevabını verirken %12,5’i kararsızım, %47,9’u katılmıyorum, %20,8’i kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir.

Faktör 2: Suriyeli göçmenlere karşı radikal çözüm üretme

“Suriyeli göçmenler vatanlarındaki problemler devam ediyor olsa bile ülkelerine gönderilmelidir” görüşüne katılımcıların %4,2’si kesinlikle katılıyorum cevabını verirken %8,3’ü kararsızım, %25’i katılmıyorum cevabını, %62,5’i kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Ülkeler sığınmacı kabul etmemeli, her ülke sorununu kendi içinde çözmelidir” görüşüne katılımcıların %6,3’ü kesinlikle katılıyorum cevabı verirken %10,4’ü kararsızım, %22,9’u katılmıyorum, %60,4’ü kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Sığınmacılar, sadece kamplarda barındırılmalı, başka şehirlere dağılmasına izin verilmemelidir” görüşüne katılımcıların %6,3’ü kesinlikle katılıyorum, %14,6’sı katılıyorum cevabını verirken %12,5’i kararsızım, %37,5 katılmıyorum, %29,2’si kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Göçmenlerin, kendi ülkelerindeki problemlerden dolayı ülkelerini terk etmelerini doğru

bulmuyorum” görüşüne katılımcıların %4,2’si kesinlikle katılıyorum, %12,5’i katılıyorum cevabını verirken %14,6’sı kararsızım, %33,3’ü katılmıyorum, %35,4’ü kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir.

Faktör 3: Suriyeli göçmenler ile ilgili ılımlı çözüm üretme

“Ülkesindeki sorun çözüldükten sonra göçmenler geri gönderilmelidir” görüşüne katılımcıların %27,1’i kesinlikle katılıyorum, %27,1’i katılıyorum, %25’i kararsızım, %12,5’i katılmıyorum, %8,3’ü kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Sığınmacılara vatandaşlık hakkı verilmelidir” görüşüne katılımcıların %8,3’ü kesinlikle katılıyorum, %10,4’ü katılıyorum, %37,5’i kararsızım, %25’i katılmıyorum, %18,8’i kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Göçmenlerin ülke geneline yerleştirilerek çalışmaları ve topluma uyum sağlamaları için politikalar geliştirilmelidir” görüşüne katılımcıların %45,8’i kesinlikle katılıyorum, %22,9’u katılıyorum, %16,7’si kararsızım, %4,2’si katılmıyorum, %10,4’ü kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Göçmenler, yaşlanmakta olan ülkelerde genç işgücünü oluşturabilir” görüşüne katılımcıların %35,4’ü kesinlikle katılıyorum, %45,8’i katılıyorum, %10,4’ü kararsızım, %4,2’si katılmıyorum, %4,2’si kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Göçmen bir komşunun olmasını isterim” görüşüne katılımcıların %16,7’si kesinlikle katılıyorum, %47,9’su katılıyorum, %22,9’u kararsızım, %8,3’ü katılmıyorum, %4,2’si kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir.

Faktör 4: Suriyeli göçmenlerin haklarını savunma

Araştırma sorularına verilen cevapların oranları incelendiğinde; “Suriyeli göçmenlere eğitim fırsatı verilmelidir” görüşüne katılımcıların %87,5’i kesinlikle katılıyorum, %10,4’ü katılıyorum, %2,1 i katılmıyorum cevabını vermiştir. “Sığınmacıları ülkeye kabul etmek, insan haklarının gereğidir” görüşüne katılımcıların %68,8’i kesinlikle katılıyorum, %22,9’u katılıyorum, %2,1’i kararsızım, %4,2’si katılmıyorum, %2,1’i kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Sığınmacılar zulümden kaçan insanlardır” görüşüne katılımcıların %50’si kesinlikle katılıyorum, %25’i katılıyorum, %14,6’sı kararsızım, %6,3’ü katılmıyorum, %4,2’si kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Suriyeli göçmenler ülkede misafir olarak görülmelidir” görüşüne katılımcıların %37,5’i kesinlikle katılıyorum, %18,8’i katılıyorum, %18,8’i kararsızım, %22,9’u katılmıyorum, %2,1’i kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Ülkelerindeki kriz çözülene kadar sığınmacılar sığınmacı statüsünde istedikleri kadar kalmalıdır” görüşüne katılımcıların %31,3’ü kesinlikle katılıyorum, %31,3 katılıyorum cevabını verirken %22,9’u kararsızım, %6,3’ü katılmıyorum, %8,3’ü kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir.

Faktör 5: Suriyeli göçmenlere yardımda bulunma

“Göçmenin kendisine ya da göçmenlere ulaştırılmak üzere herhangi bir kurum/kuruluşa aynı (yiyecek, giyecek vb.) yardımda bulundum” görüşüne katılımcıların %37,5’i kesinlikle katılıyorum, %29,2’si katılıyorum, %8,3’ü kararsızım, %12,5’i katılmıyorum, %12,5’i kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Göçmenin kendisine ya da göçmenlere ulaştırılmak üzere herhangi bir kurum/kuruluşa nakdi (para) yardımda bulundum” görüşüne

katılımcıların %35,4'ü kesinlikle katılıyorum, %6,3'ü katılıyorum, %6,3'ü kararsızım, %31,3'ü katılmıyorum, %20,8'i kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. “Göçmenlerin ihtiyaçları konusunda yeterince duyarlı olduğumu düşünüyorum” görüşüne katılımcıların %27,1'si kesinlikle katılıyorum, %41,7'si katılıyorum, %20,8'i kararsızım, %10,4'ü katılmıyorum cevabını vermiştir.

Lisansüstü Program Öğrencilerinin Suriyeli Göçmenlerle İlgili Tutumlarının İncelenmesi

Tablo 4'te örneklem grubunun Suriyeli göçmenlerle ilgili tutumlarını ifade eden faktörlerin birbiriyle ilişkisi olup olmadığı Spearman Korelasyon Analizi ile incelenmiştir. Araştırmanın verileri normal dağılmadığı için Spearman Korelasyon Analizi kullanılmıştır.

Tablo 3. Lisansüstü Öğrencilerinin Suriyeli Göçmenlerle İlgili Tutumları Spearman Korelasyon Analizi

	Faktör 1	Faktör 2	Faktör 3	Faktör 4	Faktör 5
Faktör 1: Suriyeli sığınmacılar hakkında olumsuz fikre sahip olma	1,000	,602**	,699**	,464**	,226
Faktör 2: Suriyeli sığınmacılarla ilgili radikal çözüm üretme	,602**	1,000	,588**	,289*	-,003
Faktör 3: Suriyeli sığınmacılarla ilgili ılımlı çözüm üretme	,699**	,588**	1,000	,447**	,142
Faktör 4: Suriyeli sığınmacıların haklarını savunma	,464**	,289*	,447**	1,000	,461**
Faktör 5: Suriyeli sığınmacılara yardımda bulunma	,226	-,003	,142	,461**	1,000

*. Korelasyon 0,05 düzeyinde anlamlıdır.

**. Korelasyon 0,01 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 3 incelendiğinde “Suriyeli göçmenler hakkında olumsuz fikre sahip olma” faktörü ile “Suriyeli göçmenlerle ilgili radikal çözüm üretme” ($r=,602$; $p<0.01$) faktörü arasında pozitif yönde, orta düzey anlamlı ilişki bulunduğu görülmektedir. “Suriyeli göçmenler hakkında olumsuz fikre sahip olma” faktörü ile “Suriyeli göçmenlerle ilgili ılımlı çözüm üretme” ($r=,699$; $p<0.01$) arasında pozitif yönde, orta düzey anlamlı bir ilişki vardır. “Suriyeli göçmenler hakkında olumsuz fikre sahip olma” faktörü ile “Suriyeli göçmenlerin haklarını savunma” ($r=,464$; $p<0.01$) arasında pozitif yönde, zayıf, anlamlı ilişki bulunmaktadır. Türkiye’de Suriyeli göçmenlere yönelik okullarda, sağlık kurumlarında, sosyal yaşamda, ekonomik yaşamda pek çok entegrasyon politikası uygulanmaktadır. Suriyeli göçmenlere çoğunlukla yöneltilen olumlu tutumlara karşın Türkiye’de misafirlik durumlarının belirsizliğini korumasının etkisiyle göçmenlere karşı olumsuz tutum ve radikal çözüm üretme durumunun ilişkili olduğu düşünülmektedir. Suriyeli göçmenleri medyada konu alan şiddet haberlerinden kaynaklı olarak göçmenlere yönelik şiddet algısının oluştuğu ve araştırmaya katılan kişilerin olumsuz fikre sahip olma ve ılımlı çözüm üretmeye yönelmesi arasında anlamlılık düzeyinin oluştuğu düşünülmektedir.

“Suriyeli göçmenlerle ilgili radikal çözüm üretme” faktörü ile “Suriyeli göçmenlerle ilgili ılımlı çözüm üretme” ($r=,588$; $p<0.01$) arasında pozitif, orta düzey anlamlı ilişki bulunmaktadır. Suriyeli göçmenlere yönelik geliştirilen devlet politikalarında göçmenlere

yönelik sosyal, ekonomik, güvenlik anlamında politikalar yürütülmektedir. Suriyeli göçmenlerin uzun yıllardır Türkiye’de yaşadığı düşünüldüğünde göçmenlere yönelik çeşitli çözüm arayışlarına gidildiği düşünülmektedir. “Suriyeli göçmenlerle ilgili radikal çözüm üretme” faktörü ile “Suriyeli göçmenlerin haklarını savunma” ($r=,289$; $p<0.05$) arasında pozitif yönde, zayıf ve anlamlı ilişki bulunmaktadır. “Suriyeli göçmenlerle ilgili ılımlı çözüm üretme” faktörü ile “Suriyeli göçmenlerin haklarını savunma” ($r=,447$; $p<0.01$) arasında pozitif yönde, zayıf ve anlamlı ilişki bulunmaktadır. “Suriyeli göçmenlerin haklarını savunma” faktörü ile “Suriyeli göçmenlere yardımda bulunma” ($r=,461$; $p<0.01$) arasında pozitif yönde, zayıf ve anlamlı ilişki bulunmaktadır. Göç araştırmaları alanında lisansüstü eğitimine devam eden öğrenciler göç ile ilgili pek çok disiplinlerarası ders almaktadır. Akademik çalışmaların etkisiyle göçmenlerin sorunlarına yönelik çözüm üretip göçmen haklarını savunduğu düşünülmektedir.

“Suriyeli göçmenler hakkında olumsuz fikre sahip olma” faktörü ile “Suriyeli göçmenlere yardımda bulunma” ($p>0.05$) arasında anlamlı ilişki bulunmamaktadır. “Suriyeli göçmenlerle ilgili radikal çözüm üretme” faktörü ile “Suriyeli göçmenlere yardımda bulunma” ($p>0.05$) arasında anlamlı ilişki bulunmamaktadır. “Suriyeli göçmenlerle ilgili ılımlı çözüm üretme” faktörü ile “Suriyeli göçmenlere yardımda bulunma” ($p>0.05$) arasında anlamlı ilişki bulunmamaktadır.

Örneklem Grubunun Suriyeli Göçmenlerle İlgili Tutumlarının Bağımsız Değişkenlerle İlişkisinin İncelenmesi

Tablo 4’te yüksek lisans öğrencilerinin Suriyeli göçmenlerle ilgili tutumlarını ifade eden faktörlerin, örneklem grubunun demografik özellikleriyle ilişkisi olup olmadığı Spearman Korelasyon Analizi ile incelenmiştir. Araştırma verileri normal dağılım göstermediği için Spearman Korelasyon Analizi kullanılmıştır.

Tablo 4’e göre örneklem grubunun cinsiyetleri ($p>0.05$), yaşları ($p>0.05$), medeni durumları ($p>0.05$), çocuk sayısı ($p>0.05$), hanedeki birey sayısı ($p>0.05$), lisansüstü program düzeyi ($p>0.05$), öğrenim aşaması ($p>0.05$), gelir düzeyi ($p>0.05$), ikamet yeri ($p>0.05$) ile “Suriyeli göçmenler hakkında olumsuz fikre sahip olma” faktörü arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Örneklem grubunun cinsiyetleri ($p>0.05$), yaşları ($p>0.05$), çocuk sayısı ($p>0.05$), hanedeki birey sayısı ($p>0.05$), lisansüstü program düzeyi ($p>0.05$), öğrenim aşaması ($p>0.05$), gelir düzeyi ($p>0.05$), ikamet yeri ($p>0.05$) ile “Suriyeli göçmenlerle ilgili radikal çözüm üretme” faktörü arasında istatistiksel açıdan önemli bir ilişki bulunmamıştır. Medeni durumları ($r=-,285$; $p<0.05$) ile “Suriyeli göçmenlerle ilgili radikal çözüm üretme” faktörü arasında negatif yönde, zayıf ve anlamlı bir ilişki vardır. Öğrencilerin cinsiyetleri ($p>0.05$), yaşları ($p>0.05$), medeni durumları ($p>0.05$), çocuk sayısı ($p>0.05$), hanedeki birey sayısı ($p>0.05$), lisansüstü program düzeyi ($p>0.05$), öğrenim aşaması ($p>0.05$), gelir düzeyi ($p>0.05$), ikamet yeri ($p>0.05$) ile “Suriyeli göçmenlerle ilgili ılımlı çözüm üretme” faktörü arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. Öğrencilerin cinsiyetleri ($p>0.05$), yaşları ($p>0.05$), medeni durumları ($p>0.05$), çocuk sayısı ($p>0.05$), hanedeki birey

sayısı ($p>0.05$), lisansüstü program düzeyi ($p>0.05$), öğrenim aşaması ($p>0.05$), gelir düzeyi ($p>0.05$), ikamet yeri ($p>0.05$) ile “Suriyeli göçmenlerin haklarını savunma” faktörü arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki bulunmamıştır.

Tablo 4. Lisansüstü Öğrencilerinin Suriyeli Göçmenlerle İlgili Tutumlarının Bağımsız Değişkenlere Göre Spearman Korelasyon Analizi

	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Çocuk Sayısı	Hanedeki Birey Sayısı	Lisansüstü Program	Öğrenim Aşaması	Gelir Düzeyi	İkamet Yeri
Faktör 1: Suriyeli sığınmacılar hakkında olumsuz fikre sahip olma	,136	,062	,018	-,017	-,024	-,184	,020	,140	,087
Faktör 2: Suriyeli sığınmacılarla ilgili radikal çözüm üretme	,163	,187	-,285*	,212	,112	-,038	,216	,134	,193
Faktör 3: Suriyeli sığınmacılarla ilgili ılımlı çözüm üretme	,098	,041	-,221	,163	-,074	-,190	,142	,112	,004
Faktör 4: Suriyeli sığınmacıların haklarını savunma	-,081	-,045	,063	-,034	-,105	-,109	,130	-,068	-,138
Faktör 5: Suriyeli sığınmacılara yardımda bulunma	- ,288*	-,048	,536*	- ,351*	-,142	,048	-,096	-,261	,019

*. Korelasyon 0,05 düzeyinde anlamlıdır.

**. Korelasyon 0,01 düzeyinde anlamlıdır.

Örneklemin yaşları ($p>0.05$), hanedeki birey sayısı ($p>0.05$), lisansüstü program düzeyi ($p>0.05$), öğrenim aşaması ($p>0.05$), gelir düzeyi ($p>0.05$), ikamet yeri ($p>0.05$) ile “Suriyeli göçmenlere yardımda bulunma” faktörü arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. “Suriyeli göçmenlere yardımda bulunma” faktörü ile öğrencilerin cinsiyetleri ($r=-,288$; $p<0.05$) arasında negatif, zayıf ve anlamlı ilişki bulunmakta; medeni durumları ($r=,536$; $p<0.01$) ile pozitif, orta düzey ve anlamlı ilişki bulunmakta, yaşları ($r=-,351$; $p<0.05$) negatif, zayıf ve anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Araştırma ölçeğinde Suriyeli göçmenlere yönelik bahsedilen olumsuz tutumlar; bazılarının ülkenin kanunlarını ihlal ettiği (4), şiddet, hırsızlık, kaçakçılık ve fuhuş gibi suçlara bulaşarak toplumsal ahlak ve huzuru bozduğu (5), ülkedeki terör olaylarını tetiklediği (6), Suriyeli göçmenlerin, toplumdaki aile kurumu, ülkenin demografik yapısı (8), siyasi yapısı (11), aile yapısı (12), ekonomik yapısı (9) için potansiyel bir tehlike oluşturduğu, iş

olanaklarını sınırladığı (7) ve ülkede yardıma muhtaç çok sayıda yoksul vatandaş varken vergilerinin göçmenlere harcanmasına karşı olunduğudur (10).

Katılımcıların Suriyeli göçmenler hakkında olumsuz fikre sahip olmadıkları söylenebilir. Ülkede yardıma muhtaç çok sayıda yoksul vatandaş varken vergilerinin Suriyeli göçmenlere harcanmasına karşı olunduğuna yarıdan fazlası (%62,5) katılmamaktadır. Suriyeli göçmenler, toplumdaki aile kurumu için potansiyel bir tehlike oluşturduğu görüşüne katılımcıların yarıdan fazlası (%68,7) katılmamaktadır. Suriyeli göçmenlerin, ülkemizin siyasi yapısı için potansiyel bir tehlike olduğu görüşüne katılımcıların yarısı (%50) katılmamakta, %29,2'si katılmaktadır. Suriyeli göçmenlerin ülkedeki iş olanaklarını sınırladığına katılımcıların %43,7'si katılmakta, %35,4'ü katılmamaktadır. Suriyeli göçmenlerin, ülkenin demografik yapısı için potansiyel bir tehlike oluşturduğuna katılımcıların yarıya yakını (%43,8) katılmamakta, %35,4'ü katılmaktadır. Suriyeli göçmenlerin, ülkenin ekonomik yapısı için potansiyel bir tehlike oluşturduğu görüşüne katılımcıların yarıya yakını (%45,8) katılmamış, %31,2'si katılmıştır. Suriyeli göçmenlerin bazılarının ülkenin kanunlarını ihlal ettiğine katılımcıların %58,3'ü katılmaktadır. Suriyeli göçmenlerin buldukları yerlerde şiddet, hırsızlık, kaçakçılık ve fuhuş gibi suçlara bulaşarak toplumsal ahlak ve huzuru bozduğuna dair görüşü katılımcıların yarıya yakını (%41,7) kararsız kalmış, yarıya yakını (%37,5) katılmamaktadır. Suriyeli göçmenlerin bazılarının ülkedeki terör olaylarını tetiklediği görüşüne katılımcıların yarıya yakını (%41,7) katılmamış, %31,3'ü kararsız kalmıştır. Örneklem grubu Suriyeli göçmenlerle ilgili olumsuz düşüncelere katılmamışlardır (\bar{X} = 23,6).

Göçmenlerin en başta ülkemizde misafir olarak görülmesi daha sonra Türkiye'de geçirdikleri sürenin belirsizliğini koruyarak devam etmesinden dolayı örneklem grubunun Suriyeli göçmenleri kabul ettiği ve olumsuz düşüncelere katılmadıkları söylenebilir. Olumsuz düşüncelere katılım sağlanmaması göçmenlerin varlığının kabul edildiğini gösteren olumlu bir göstergedir.

Aynı ölçeğin uygulandığı, Konya'da bulunan vatandaşlarla gerçekleştirilen çalışmada (Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir, 2018), örneklemin Suriyeli göçmenlere olumsuz düşüncelere katılmaması araştırma sonuçlarına paralellik göstermiştir. Çiftçi'nin (2018) araştırmasında katılımcıların Suriyelilere yönelik olumsuz tutuma sahip olmaması araştırma sonuçlarını desteklemektedir. Dilaver (2020), araştırmasında göçmenlerin iş imkanlarını azalttığı, güvenlik için tehlikeli olduğu, suç oranlarını arttırdığı araştırma sonucunu desteklemektedir.

Suriyeli göçmenlerin gelişi ile ev kira artışı, konut sıkıntıları, iş imkanlarının azalması, maddi sıkıntıların olduğu (Atasoy ve Demir, 2015; Topkaya ve Akdağ, 2016); Suriyeli göçmenlere yönelik örneklem grubunun olumsuz algısı, Suriyeli göçmenlerin aile yapısı ve kültür üzerinde olumsuz etkileri olduğu, güvenlik açısından olumsuz bulunduğu, işsizliği arttırdığı, ekonomiyi olumsuz etkilediği (Aldemir, 2019); hem olumlu hem olumsuz düşüncelere katıldığı, iş imkanlarını azalttığı, göçmenlerin suç oranını arttırdığı (Şen ve Şimşek, 2019) araştırma sonuçlarına paraleldir.

Aynı ölçeğin uygulandığı, İstanbul’da bir vakıf üniversitesi öğrencileriyle gerçekleştirilen çalışmada (Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir, 2017), örneklemin Suriyeli göçmenlere yönelik olumsuz tutumlara katılması araştırma bulgularını desteklememektedir. Çiftçi’nin (2018) araştırmasında göçmenlerin özellikle suç işleme isteği olmadığı görüşü araştırma sonucunu desteklememektedir. Erdoğan (2014), Gözübüyük Tamer (2016) çalışmasında da Suriyeli göçmenlerin suç işleyerek toplum ahlakını, huzurunu bozduğunu düşünenlerin oranının düşük olduğu sonucuna ulaşmıştır. Saçan ve ark.’nın (2017) araştırmasının sonuçlarında göçmenlere olumsuz bakış açısı olduğu, ülkeyi karışıklığa sürükleyeceği düşünüldüğü ancak potansiyel suçlu olarak görülmediği araştırmaların sonuçlarında görülmektedir. Erdoğan (2014), araştırmasında katılımcıların ekonominin zarar gördüğünü düşünmesi ve ülkede muhtaç insanlar varken vergilerin Suriyeli göçmenlere harcanmasına katılmaması araştırma bulgularını desteklememektedir.

Suriyeli göçmenlere yönelik radikal çözümler; Suriyeli göçmenlerin vatanlarındaki problemler devam ediyor olsa bile ülkelerine gönderilmesi gerektiği (13); sığınmacıların, sadece kamplarda barındırılması, başka şehirlere dağılmasına izin verilmemesi (15), ülkelerin sığınmacı kabul etmemesi, her ülke sorununu kendi içinde çözmesi (14); sığınmacıların, kendi ülkelerindeki problemlerden dolayı ülkelerini terk etmelerini doğru bulmadığına (24) yöneliktir. Suriyeli göçmenlerle ilgili radikal çözüm üretmeye yönelik katılımcılar; Suriyeli göçmenlerin vatanlarındaki problemler devam ediyor olsa bile ülkelerine gönderilmesi gerektiği düşüncesine katılımcıların tamamına yakını (%87,5) katılmamaktadır. Sığınmacılar, sadece kamplarda barındırılmalı, başka şehirlere dağılmasına izin verilmemeli görüşüne katılımcıların yarıdan fazlası (%66,7) katılmamaktadır. Ülkeler sığınmacı kabul etmemeli, her ülke sorununu kendi içinde çözmelidir görüşüne katılımcıların yarıdan fazlası (%83,3) katılmamaktadır. Sığınmacıların, kendi ülkelerindeki problemlerden dolayı ülkelerini terk etmelerini doğru bulmadığı görüşüne katılımcıların yarıdan fazlası (68,7) katılmamaktadır. Lisansüstü program öğrencilerinin göçmenler ile ilgili radikal çözüm üretmeye katılmamışlardır ($\bar{X}=6,1$).

Türkiye’nin hemen her ilinde Suriyeli göçmenler yaşamlarını sürdürürken maddi, manevi destek almaktadırlar. Göç çalışmaları yapan öğrencilerin kendi çalışmalarında göçmenlerin karşılaştıkları zorlukları ilk ağızdan bilmelerinden dolayı radikal çözümlere katılmadıkları söylenebilir. Çalışmalardan elde edilen bulgulardaki farklılıklar ülkede Suriyeli göçmenlere yönelik tutumun kişiden kişiye değişebildiğini göstermektedir.

Gözübüyük Tamer (2016) ve Erdoğan (2014) araştırmalarında göçmenlerin ülkeye kabul edilmesi Suriye’nin içişleri olarak kabul edilmemiş, sığınmacıların ülkeye kabul edilmesi gerektiği ve Suriyelilerin ülkelerine geri gönderilmemeleri araştırma sonuçlarıyla benzerdir. İstanbul’da bir vakıf üniversitesi öğrencileriyle gerçekleştirilen çalışmada (Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir, 2017), örneklemin Suriyeli göçmenlere yönelik radikal çözüm üretmede kararsız kalması araştırma bulgularını desteklememektedir. Aldemir (2019), araştırmasında sığınmacıların kendi ülkelerinden ayrılmasını doğru bulmadığı sonucu araştırmanın

sonucunu desteklememektedir. Gözübüyük Tamer (2016) ve Aldemir (2019) araştırmalarında Suriyeli sığınmacıların sadece kamplarda barındırılması gerektiği ve Dilaver (2020) Suriyelilerin gelecekte ülkelerine geri gönderilmesi gerektiği araştırmanın sonuçlarıyla benzerlik göstermemektedir. Aldemir (2019), araştırmasında sığınmacıların kendi ülkelerinden göç etme durumlarını doğru bulmadığı sonucu araştırmanın sonucunu desteklememektedir.

Suriyeli göçmenlerle ilgili ılımlı çözümler faktörü; göçmenlerin yaşlanmakta olan ülkelerde genç işgücünü oluşturabileceği (23); ülke geneline yerleştirilerek çalışmaları ve topluma uyum sağlamaları için politikalar geliştirilmesi (22); ülkesindeki sorun çözüldükten sonra sığınmacılar geri gönderilmesi gerektiğine (20); göçmen bir komşusunun olması istediğine (25), sığınmacılara vatandaşlık hakkı verilmesine (21) yöneliktir. Suriyeli göçmenlerle ilgili ılımlı çözüm üretmeye yönelik katılımcılar; göçmenlerin ülke geneline yerleştirilerek çalışmaları ve topluma uyum sağlamaları için politikalar geliştirilmesi gerektiğine katılımcıların yarıdan fazlası (%68,7) katılmaktadır. Göçmenlerin, yaşlanmakta olan ülkelerde genç işgücünü oluşturabileceği düşüncesine katılımcıların büyük çoğunluğu (%81,2) katılmaktadır. Göçmen bir komşusunun olması isteğine katılımcıların yarıdan fazlası (%66,7) katılmaktadır. Sığınmacılara vatandaşlık hakkı verilmesine katılımcıların %43,8'i katılmamakta, %37,5'i kararsız bakmaktadır. Ülkesindeki sorun çözüldükten sonra sığınmacılar geri gönderilmesi gerektiğine katılımcıların %54,2'si katılmaktadır. Lisansüstü program öğrencilerinin göçmenlerle ilgili ılımlı çözüm üretmeye katılmışlardır ($\bar{X}= 11,4$).

Araştırmanın örneklemini oluşturan Göç Araştırmaları lisansüstü program öğrencileri gerek aldıkları eğitim gerekse sahada bu alanla ilgili çalışma yapmaları nedeniyle ılımlı çözümler üretebildiği düşünülmektedir. Konya'da vatandaşlarla gerçekleştirilen çalışmada (Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir, 2018), örneklemin Suriyeli göçmenlerle ilgili ılımlı çözüm ifadelerine katılması araştırma sonuçlarına benzerlik göstermiştir. Suriyeli göçmenlerin ülkeye uyumlarını sağlamak için politikalar geliştirilmesi gerektiği, göçmenlerle komşuluk yapabileceği (Şen ve Şimşek, 2019; Gözübüyük Tamer, 2016); göçmenlere çalışma izni verilebileceği (Gözübüyük Tamer, 2016; Çiftçi, 2018) araştırma sonuçlarını desteklemektedir. Suriyeli sığınmacıların misafir gözüyle görülmesi ve ekonomik sebeplerden dolayı vatandaşlık hakkı verilmemesi görüşü (Erdoğan, 2014; Gözübüyük Tamer, 2016; Çiftçi, 2018; Şen ve Şimşek, 2019; Aldemir, 2019) araştırma sonuçlarına benzer sonuçlardır. Saçan ve ark. (2017), Suriyeli göçmenlerin uygun işlerde çalışabileceği sonucu araştırma sonucunu desteklemektedir. Dilaver (2020), araştırma sonucunda örneklemin Suriye'de karışıklıkları bittikten sonra ülkelerine geri gönderilmesi gerektiğini düşündüğü araştırma sonucunu desteklerken ortak bir kültür inşa edilemeyeceği görüşü araştırma sonucunu desteklememektedir.

İstanbul'da üniversite öğrencileriyle gerçekleştirilen çalışmada (Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir, 2017), örneklemin Suriyeli göçmenlerle ilgili ılımlı çözüm ifadelerine katılmaya kararsız kalması araştırma bulgularını desteklememektedir. Erdoğan (2014), Topkaya ve

Akdağ (2016), Aldemir (2019), Dilaver'in (2020) araştırmalarında Suriyeli göçmen komşu istememe görüşü araştırmanın sonucunu desteklememektedir. Erdoğan (2014), araştırmasında göçmenlere yönelik uyum politikaları geliştirilmemesi bulgusu araştırmanın bulgularını desteklememektedir.

Suriyeli göçmenlerin haklarını savunma faktörü; göçmenlere eğitim fırsatı verilmesi (1), ülkede misafir olarak görülmesi (18); sığınmacıların zulümden kaçan insanlar olduğuna (17), ülkeye kabul etmek, insan haklarının gereği olduğuna (16); ülkelerindeki kriz çözülene kadar sığınmacıların sığınmacı statüsünde istedikleri kadar kalmaları gerektiğine (19) yöneliktir. Suriyeli sığınmacıların haklarını savunma konusunda katılımcıların tamamına yakını (%97,9) Suriyeli göçmenlere eğitim fırsatı verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Sığınmacıları ülkeye kabul etmek, insan haklarının gereği olduğu görüşüne katılımcıların tamamına yakını (%91,7) katılmaktadır. Sığınmacıların zulümden kaçan insanlar olduğuna katılımcıların büyük çoğunluğu (%75) katılmaktadır. Suriyeli göçmenlerin ülkede misafir olarak görülmesi gerektiğine katılımcıların yarıdan fazlası (%56,3) katılmaktadır. Ülkelerindeki kriz çözülene kadar sığınmacılar sığınmacı statüsünde istedikleri kadar kalmaları gerektiğine katılımcıların yarıdan fazlası (%62,6) katılmaktadır. Göç Araştırmaları lisansüstü program öğrencilerinin Suriyeli göçmenlerin haklarına saygı duydukları ve haklarını savunan ifadelere katılmışlardır ($\bar{X}=7,3$).

Göç çalışmaları yapan öğrenciler farklı anabilim dallarından dersler seçebilmektedir. Bu yönü ile pek çok perspektiften bakış açısı kazandırılmaya çalışılmaktadır. Göçmenlerin sahip oldukları hakları korumaya çalışması alanda yürüttüğü çalışmalar açısından da önemlidir. Program öğrencileri insan haklarına duyarlı olmakta ve Suriyelilerin topluma kabulünü sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencileriyle İstanbul'da gerçekleştirilen çalışmada (Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir, 2017), örneklemin Suriyeli göçmenlerin haklarını savunmaya katılması araştırma bulgularını desteklemektedir. Suriyeli göçmen çocukların topluma zararının önlenmesi amacıyla eğitime devamının zorunluluk olması (Atasoy ve Demir, 2015); göçmenlerin ülkeye kabul edilmesinin ülkenin tarihi, coğrafyası açısından zorunluluk olduğu, din kardeşi, zulümden kaçan insanlar olarak görülmesi ve dil, din, ırk ayrımı yapmadan göçmen kabulünün insanlık görevi olduğu, her türlü eğitimi almaları gerektiği (Gözübüyük Tamer, 2016); göçmenlerin savaş mağduru olduğu (Saçan ve ark., 2017) araştırma sonuçlarında paylaşılmaktadır. Erdoğan (2014), Gözübüyük Tamer (2016) ve Dilaver (2020) araştırmalarında katılımcıların Suriyelilerin ülkeye kabul edilmesini din kardeşliği ve insanlık görevi olmasına bağladığı görülmektedir. Erdoğan (2014), çalışmasında Suriyeli göçmenlere her türlü eğitimin verilmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır.

Konya'da vatandaşlarla gerçekleştirilen çalışmada (Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir, 2018), örneklemin Suriyeli göçmenlerin haklarını savunmaya kararsız olması araştırma sonuçlarına benzerlik göstermemektedir.

Suriyeli göçmenlere yardımda bulunma faktörü; göçmenin kendisine ya da göçmenlere ulaştırılmak üzere herhangi bir kurum/kuruluşa aynı (yiyecek, giyecek vb.) (26), nakdi (para) (27) yardımında bulunmasına yöneliktir. Araştırmada Suriyeli göçmenlere yardımda bulunma konusunda katılımcılardan yarıdan fazlası (%66,7) göçmenin kendisine ya da göçmenlere ulaştırılmak üzere herhangi bir kurum/kuruluşa aynı (yiyecek, giyecek vb.) yardımda bulunmuştur. Katılımcıların yarıya yakını (%41,7) göçmenin kendisine ya da göçmenlere ulaştırılmak üzere herhangi bir kurum/kuruluşa nakdi (para) yardımda bulunmuştur. Katılımcıların yarıdan fazlası (%68,8) göçmenlerin ihtiyaçları konusunda yeterince duyarlı olduğunu düşünmektedir. Lisansüstü program öğrencileri Suriyeli göçmenlere yardımda bulunduğu katılmıştır ($\bar{X}= 3,8$).

Literatürde benzer araştırmalarda bu sonuçlar desteklenmektedir. İstanbul'da üniversite öğrencileriyle yürütülen araştırmada (Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir, 2017), örneklemin Suriyeli göçmenlere yardımda bulunması bulgusu araştırma sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. Atasoy ve Demir (2015) tarafından yapılan araştırmada Türkiye'nin inanç yapısına uygun olarak birlik beraberliği arttıracak yardımlarda bulunması, halkın göçmenlere büyük bir desteğinin bulunduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Topkaya ve Akdağ (2016) araştırmasında göçmenlere para, kılık kıyafet yardımları yapıldığı sonuçlarına ulaşılmıştır. Gözübüyük Tamer (2016) çalışmasında halkın ve yardım kuruluşlarının Suriyeli göçmenlere devlet desteği beklemeden yardım ettiği sonucuna ulaşmıştır. Saçan ve ark., (2017); araştırmasında Suriyeli göçmen çocuklar için eğitimin en öncelikli konulardan olduğu araştırma sonucunu desteklemektedir.

Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir (2018), Konya'da vatandaşlarla gerçekleştirdikleri araştırmada örneklemin Suriyeli göçmenlerle göçmenlere yardımda bulunma konusunda kararsız kalması araştırma sonuçlarına benzerlik göstermemektedir. Dilaver (2020), araştırmasında katılımcıların Suriyeli göçmenlere yardım edilmesini olumsuz karşıladığı ve katılımcıların göçmenlerin yardıma ihtiyaç duymadığı düşüncesinde olduğu ve katılımcıların herhangi bir yardımda bulunmadığı sonucuna ulaşmıştır. Suriyeli komşusu olan katılımcıların göçmenlere en çok yardım eden grup olduğu sonucuna ulaşmıştır. Erdoğan (2014), araştırmasında katılımcıların göçmenlere herhangi bir yardımda bulunmaması araştırma sonuçlarını desteklememektedir. Eğitim düzeylerinin yüksek olması ve alanda çalışma sürdürmelerinden dolayı göçmenlerin ihtiyaçlarına daha duyarlı oldukları söylenebilir.

Araştırmanın örneklemini Mustafa Kemal Üniversitesi Göç Araştırmaları lisansüstü programında öğrenim gören 17'si kadın ve 31'i erkek olmak üzere 48 öğrenci oluşturmuştur. Bu programda 45 öğrenci yüksek lisans eğitimine devam ederken 3 öğrenci doktora düzeyinde eğitim almaktadır. Örneklem grubunun %72,9'u 26-35 yaş aralığında ve %79,2'si ortalama gelire sahiptir.

Araştırmadan elde edilen bulgular incelendiğinde örneklem grubunun %75'i Suriyeli sığınmacıları zulümden kaçan kişiler olarak görmektedir. Suriyelilerin toplumdaki aile kurumuna tehdit olarak algılanma oranı %20,8 oranındadır. Suriyeli göçmenlerin

vatanlarındaki problemler devam ediyor olsa bile ülkelerine gönderilmesi gerektiği düşüncesine katılımcıların tamamına yakını (%87,5) katılmamaktadır. Örneklem grubunun Suriyeli göçmenlere yönelik olumsuz düşüncelere katılmadığı araştırma bulgularında görülmektedir. Suriyeli göçmenlerle ilgili radikal çözüm üretmeye katılmayan örneklem grubu ılımlı çözüm üretme önerilerine katılmıştır. Lisansüstü program öğrencileri göçmenlerin haklarına saygı duymakta ve savunmaktadır. Araştırma bulgularına göre Suriyeli göçmenlere yardımda bulunmaya katılmaktadırlar.

Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir (2017) tarafından geliştirilen Suriyeli Sığınmacılarla İlgili Tutum Ölçeği araştırma ölçeği olarak kullanılmıştır. Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir'in 2017 yılında İstanbul'da bir vakıf üniversitesi öğrencileriyle gerçekleştirdiği araştırma ve Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir'in 2018 yılında Konya'da bulunan vatandaşlarla gerçekleştirdiği araştırmalar ile bu araştırmanın örneklem grubu farklılığının araştırmanın sonuçlarının farklı olmasına etken olduğu düşünülmektedir. Bu araştırmada örneklem grubu olan öğrencilerin göç alanında eğitim alması ve çeşitli bilimsel çalışmalar yürütüyor olması araştırma sonuçlarını etkilemiştir. Göç çalışmalarının konu çeşitliliği yıllar içinde arttıkça göçmenlere duyulan tutumun daha olumlu olabileceği düşünülmektedir. Araştırmanın örneklem grubunu oluşturan yüksek lisans öğrencileri; ülkemizde başlangıçta misafir olarak görülen Suriyeli göçmenleri zaman içinde benimsemiş ve hayatın bir parçası olarak görmeye başlamış olabileceği düşünülmektedir. Kabaklı Çimen ve Ersoy Quadir tarafından geliştirilen ölçek 2017 yılında geliştirilmiştir. Aradan geçen zaman farkı da düşünülecek olursa Suriyeli göçmenlerin benimsenmiş olduğu düşünülmektedir.

Suriyeli göçmenlerin en çok göç ettiği illerden olan Hatay senelerdir bünyesinde birbirinden farklı dillerin, kültürlerin, inanışların, değerlerin birlikte yaşamasını sağlamış bir şehirdir. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesinde bulunan Göç Araştırmaları lisansüstü programı öğrencileri; göç çalışmalarına birbirinden farklı lisans programlarından farklı bilgi birikimleriyle katılmışlardır. Bu alanda eğitim alıp çalışma yürüten bu öğrencilerin Suriyeli göçmenlere daha duyarlı bir tutum sergiledikleri söylenebilir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Akkayan, T. (1979). *Göç ve Değişme*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay.
- Aksoy, Z. (2012). Uluslararası Göç ve Kültürlerarası İletişim. *Journal of International Social Research*, 5(20).
- Ankaralı, H. ve ark. (2017). Üniversite öğrencilerinin Türkiye'deki Suriyeli sığınmacılara bakış açısı. *Düzce Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 7(3), 122-132.
- Antakya Ticaret ve Sanayi Odası. (2020, Şubat). Hatay İli Özel Teşvik Talep Analiz Raporu. Erişim tarihi: 18.05.2021.
- Balcioğlu, İ. (2007). *Sosyal ve psikolojik açıdan göç*, Elit Kültür yayınları.
- Berry, J. W. (1997). Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology*, 46(1), 5-34.
- Berry, J. W. (2006), *Stress perspectives on acculturation*. In *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*, 2nd ed. (eds DL Sam, JW Berry): 43 57. Cambridge University Press.
- Burns, N., and Grove, S. K. (1993). *The Practice of Nursing Research: Conduct, Critique and Utilization*, 2nd Edition, Elsevier Science Health Science.

- Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş. ve Demirel, F. (2012). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Pegem Akademi Yayıncılık.
- Canatan, K., Hıdır, Ö. (2007). *İslamofobi ve Anti-İslamizm*. Eskiye Yay.
- Chambers, I. (2014). *Göç, kültür, kimlik*. Ayrıntı Yayınları.
- Çağlar, A. (2011). *Türkiye’de sığınmacılar*. Hacettepe Üniversitesi Yay.
- Çimen, L. K. ve Quadir, S. E. (2017). Üniversite öğrencilerinin Suriyeli sığınmacılarla ilgili tutumlarının sivil katılımları bağlamında incelenmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7(2), 1251-1273.
- De Vaus, D. (2001). *Research Design in Social Research*, Sage Publications, London.
- Duruel, M. (2017). Suriyeli Sığınmacıların Karşılaştıkları Temel Sorunlar, Algı ve Beklentiler: Hatay Örneği. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, (62), 57-79.
- Emin, M. Nur (2016). *Türkiye’deki Suriyeli çocukların eğitimi temel eğitim politikaları*. Seta Yayınları.
- Erdem, B. B. (2017). Geçici Koruma Statüsündeki Suriyelilerin Sosyal, Siyasi ve Vatandaşlık Hukuku Bakımından Türkiye’deki Durumları. *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni*, 37(2): 332-351.
- Erdoğan, M. M. (2014). *Türkiye’deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum Araştırması*. Hacettepe Üniversitesi Göç ve Siyaset Araştırmaları Merkezi, Ankara.
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. (2021, Nisan). Geçici Koruma Kapsamında Bulunan Suriyelilerin İlk 10 İle Göre Dağılımı. Erişim Tarihi: 28.04.2021 <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>
- Günay, Ü., (2003). “Göç, Din ve Değişme: Batı Avrupa’daki Türk İşçileri Örneği” *Bilimname*, 3, 35-64.
- Gürkan, M. (2006). *Sosyolojik açıdan göç ve yasadışı göç hareketleri. Yüksek lisans tezi*. Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Kırıkkale.
- Harunoğulları, M., Cengiz, D. (2014). Suriyeli Göçmenlerin Mekânsal Analizi; Hatay (Antakya) Örneği. *TÜCAUM VIII. Coğrafya Sempozyumu*, 23-24.
- IOM (Uluslararası Göç Örgütü). (2009). *Göç terimleri sözlüğü*, Cenevre: IOM, Yayın No: 18.
- İçduygu, A., Erder, S., Gençkaya, Ö. (2014). Türkiye’nin Uluslararası Göç Politikaları 1923 2023 Ulus-devlet oluşumundan ulus-ötesi dönüşümlere. Koç Üniversitesi Göç Araştırmaları Merkezi.
- Karan, O., Çakır, B. ve Kurtarır, E. (2020). Hatay’daki Suriyeli Mültecilerin Girişimcilik Alanındaki Deneyimleri ve Mekânsal Faktörler. *Göç Dergisi*, 7(1), 77-94.
- Karasu, M. A. (2018). Türkiye’deki Suriyeli Sığınmacıların Kentlerde Neden Oldukları Güvenlik Riskleri. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 36(2), 51-74.
- Kirman, M.A. (2017). *Sosyal Bir Olgu Olarak Göç, İslam Coğrafyasında Terör, Göç ve Mültecilik*. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları.
- Kirman, M. ve Dölek, İ. (2021). Göç ve Din. A. Özkan & G. Taşçı (Ed.) *Göç, Disiplinlerarası Bakış Açısıyla içinde* (255-272. ss.). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Küçük, O, Koçak, M. (2020). Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Yaşamda Konumlandırılışı: Trabzon Örneği. *Journal of Humanities and Tourism Research*, 10 (1), 130-142.
- Oytun, O., Gündoğar, S. S. (2015). Suriyeli sığınmacıların Türkiye’ye etkileri raporu. *Orsam Tesev Rapor*, (195), 1-40.
- Öner, S. (2014). Avrupa’da Yükselen Aşırı Sağ, Yeni “Öteki’ler” ve Türkiye’nin AB Üyeliği”, *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, 13: 163-184.
- Özmen, N. (2010). Din, göçmenler ve entegrasyon. Tuomas Martakainen “Religion, Immigrants and Integration” makalesi çevirisi. *M.Ü İlahiyat Fakültesi dergisi* (38).
- Özudoğru, H. Y., Adnan, K. A. N., Yaman, E., Latife, U. S. L. U. (2018). Yerel Halkın Suriyelilere Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 18, 115-140.
- Quadir, S. E. ve Çimen, L. K. (2018). Türk Vatandaşlarının Suriyeli Sığınmacılarla İlgili Görüşleri (Konya İli Örneği). *Third Sector Social Economic Review*, 53(2), 327-345.
- Schmitz P.G. (2001). *Psychological aspects of immigration*, 2nd edition London, Praeger.
- Süleymanov, A. (2017). Suriyelilerin Türk toplumunda toplumsal uyum ve sosyal kabul düzeyi. *Türk Yurdu Dergisi*, 361, 27-30.
- Şen, G., Şimşek Keskin, H. (2019). Türkiye’deki Kamu Yönetimi Öğrencilerinin Suriyeli Sığınmacılara İlişkin Tutumları. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(2), 1958-1974.

Uluç, G. (2009). *Medya ve oryantalizm*. Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Yalçın, G. M (2017). *Göç psikolojisi*. Pharmakon Yayınevi.

Extended Abstract

Migration Researches Graduate Program Students' Attitudes towards Syrian Immigrants (Sample of Hatay Mustafa Kemal University)

The concept of immigration, which expressed with the social mobility that occurs when people leave their places for natural, social, economic, religious and political reasons, can expressed as the mobilization of persons or groups within national borders or between international border. Migration should not only be expressed as spatial change, but also a social situation that creates social consequences. Turkey opened its doors to immigrants who had to leave their country as a result of the civil war in Syria and host them. When the cultural elements of the indigenous people and the cultural dynamics of Syrian immigrants meet, whether the indigenous people and the immigrants accept each other or not, causes them to mutually affect each other. The purpose of this study is to find the attitudes of the graduate program students of the Department of Migration Studies towards Syrian immigrants living in Turkey under temporary protection status. The sample group of the study consists of 48 students who continue their graduate education at the Hatay Mustafa Kemal University, Department of Migration Studies. In the research, descriptive research method, one of the quantitative research methods, was used. This sample group was chosen to investigate the attitudes of graduate students towards Syrian immigrants who preferred the Department of Migration Studies. In the study, the Attitude Scale towards Syrian Refugees developed by Kabaklı Çimen and Ersoy Quadir (2017) used. Data were often obtained remotely online due to the Covid-19 outbreak. According to some findings obtained at the end of the research, 75% of those participating in the research see Syrian refugees as people fleeing persecution. 54.2% of those participating in the research agree that Syrian sent back after the problem in their country resolved. Also, 20.9% of the respondents stated that Syrians should accommodated only in camps and not be allowed to disperse elsewhere. Likewise, the rate of those perceiving Syrians as a threat to the family institution in the society was low (20.8%). Even if the problems in their homeland continue, 87.5% of the respondents do not agree with the sending of Syrian immigrants to their countries. According to research findings the sample group did not agree with the negative thoughts about Syrian immigrants. Graduate program students did not participate in producing radical solutions regarding immigrants. At the same time, graduate program students did not participate in producing radical solutions regarding immigrants. Migration Studies graduate program students agreed with the statements that they respect and defend the rights of Syrian immigrants. Lastly graduate program students participated in helping Syrian refugees. There are mostly positive attitudes towards Syrian immigrants in Turkey. In Turkey, integration policy is implemented for Syrian immigrants in many areas such as health institutions, schools, social life and economic life. According to the research findings, the fact that the sample does not agree with negative thoughts about Syrian immigrants, helps them, does not agree with radical solution proposals about them, participates in moderate solution proposals and respects their rights shows that the existence of immigrants is accepted.

Keywords: Migration, Migration Studies, Asylum Seeker, Migrant, Syrians, Graduate Students.

The Relationship between Art and Religion: Turkish-Islamic Artworks¹

Sanat ve Din İlişkisi: Türk-İslam Sanatları

Aysu Nur KARAKOZAK

ORCID: 0000-0002-6893-6820

Faculty of Architecture at Çukurova University, Adana/Turkey, aysunurr4@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 04.08.2021 Düzeltme/Revised: 05.11.2021 Kabul/Accepted: 10.12.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Karakozak, A. N. (2021). The Relationship between Art and Religion: Turkish-Islamic Artworks
Antakiyat, 4(2), 361-376

Öz

Bu çalışma sanat ile kültür ve din arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Bu ilişki modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin etkisiyle bir dönem zayıflamış gibi gözükse de son zamanlarda tekrar canlanmış gibidir. Her ikisinin de kültür ve toplumla ilişkisi oldukça güçlüdür. Zira sanat algısı ve sanat eserleri toplumsal bir bağlamda ortaya çıkar. Bu bakımdan sanatsız bir toplum düşünülmemeyeceği gibi kültürün veya dinin olmadığı bir topluma da tarihte rastlanmamıştır. Sanat ve din arasındaki ilişkinin son derece zengin bir kültür olan Türk ve İslam kültürü içerisinde canlı örneklerin üzerinden ele alınacağı bu çalışmada sanatsız din yorumlarının katı ve şiddet eğilimli bir görünüme bürüneceği dolayısıyla disfonksiyonel olacağı, din ile bağını koparmış sanatın da eksik kalacağı sayılıştan hareket edilmiştir. Bu bağlamda daha dinamik bir sanat ve din ilişkisinin kurulabilmesi için yeni bir yorum ve bakış açısına duyulan ihtiyacın vurgulanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sanat, Din, Türk-İslam eserleri

1. Introduction

Art and religion are inseparable fields. Art is almost as old as man as well as religion. So, there is a mutual relationship between religion and art. Art without religion is dead or superficial, while religion without art is severed from the life, and it would be a stack of ethical principles, or dogmatism. A true work of art makes sense by shaping material things.

¹ I confirm TR Dizin 2020 ethical rules). Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul izni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

But man, revealing a work of art, also brings a spiritual dimension beyond giving a simple form to material objects. Artist, as a man, wants to be more than just himself, to be *whole* man; out of the partiality of his individual life, he strives toward a ‘fullness’, toward a more just world, a world that *make sense* (see Fischer, 1963: 8). In terms of the religious view, interesting in art or revealing a work of art is seen as an attempt at closer or unlike God as mature individuals. It is clearly that art has strongly a spiritual aspect. Because of that there was an undefinable contact between human soul and the spirit of God. God created the man by his breathe, so human soul is always in the seeking efforts to find his Lord, God. So, art is a version of these efforts. In this context, it is possible to say that a person who is incapable of understanding art, he is also incapable of understanding religion (Saunders, 1926:756).

Art has a religious aspect in all civilizations. In ancient Egypt, the Inca Empire, and the ancient Indian civilization, art integrated into the religion or sacred. Ancient Greek Art influenced by Egyptian art, so it had religious characteristics. Roman art was evaluated a continuation, imitators or corruption form of Greek art. Byzantine art was also a religious art. Gothic art has also religious motifs; though a civil and profane image, because clergy directed to this art. Turkish art also carries religious motifs, especially Islamic ones.

All divine religions including Judaism, Christianity and Islam, have a basic idea that God created the universe. This means that God is a creative artist, the universe is a creation of this artist. According to Quran, God is most talented, capable and powerful creator, “*Lord of universes*” (Quran 1/1); not only of a universe. So, in Islamic tradition, it is believed that God is the supreme artist. He is “*the best of creators.*” (23/14). According to this verse, there is no another creator from God, but He is best one. In Islam, Allah is a creator, but man is also creator. God created human beings having potential of creation. In fact, in some of Quranic verses, *khalaaqa*, the verb of create, is also used for human. For example, Christ says that “*I create*” (*akhluku*) (Quran 3/49). In the eyes of some strict believers, fundamentalists, however, the artists are not creators as well as God. If they produce a work of art, they have undertaken the creative adjective or role of God. For them, this is not acceptable the existence of creative beings besides God. On the other hand, Pierre Bourdieu, talking about the autonomy of art and artist, asks this question: “*Who Created the ‘Creators’?*” and argues that the artists are uncreated creators (Bourdieu, 1993: 140). But, in Turkish-Islamic perspective, more moderate and tolerantly, God has created the creative people; so, artists have autonomy, but they are created beings.

2. Turkish Art

2.1. Art in Turkish Culture

Art is social, and has social character, because it is produced in the society. “*Art is itself social reality.*” (Fischer, 1963: 46). While Bourdieu describes the sociological outline of art perception, he says that the art perception forms in a sociological context, especially on the basis of culture (Bourdieu, 1984: 254-266).

Culture is defined as complex whole including knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society (Taylor, 1958:1). All branches of art interact with culture. A culture in which artists and art have not sufficient importance, corrupts, as Atatürk, founder of modern Turkey, said in 1923: “*A nation artless has lost one of its vital vessels.*” (Atatürk, 2006).

Due to the cultural differentiation, the different conceptions of art have emerged. For example, the oriental art differs from the western art. In western culture, painting, sculpture and ballet firstly come to mind when talking about art. However, the concepts of beauty and aesthetic was used in place of art. But in Turkish art, painting and sculpture are used very little. In philosophy of Turkish art, harmony and usage value are also essential as well as beauty and aesthetic. So, all sort of things used in everyday life (lace, embroidery, tents, bags, carpets, rugs, mats, cairn, tombstone and so on) are handicrafts and carry an artistic value. In this context, women are also artists due to cooking and preparing excellent patterns of rich Turkish cuisine. Within a larger perspective, art and aesthetics are not limited with certain branches of art addressed to upper cultural groups; art is not the work of professional artists alone. Any kind of work in human life, for example operating a business, directing organizations, giving lectures, making scientific experiments, building houses, playing games can also be defined as artistic activities. “In this sense all creative, orderly, effective efforts have an artistic quality.” (Ames, 1928: 374). Interestingly, in Turkish language the words of art (*sanat*) and industry (*sanayi*) have same origin from Arabic. In this sense, all craftsmen those people engaging in some professions e.g., weaving, shoemaking, and all industrial workers doing well their jobs are also called as artists.

In Turkish culture, art is a way of reflecting beauty and aesthetics. This beauty is usually divided into two parts: material/physical and spiritual being. Unlike the philosophers of antiquity, Turkish thinkers did not limit material beauty to the human body, and they considered it in a broader context, including the area of all beings. For them, beauty observed in goods (material beauty), is seen as a manifestation of names and attributes of God (spiritual beauty).

2.2. Turkish Art as a Different Form of Islamic Art

Heinrich Glück pointed out the presence/existence of an independent Turkish art (Glück, 1938: 119-128). The main characteristics of Turkish art is geometric (Strzygowski, 1938: 31). Turkish art is fed from both the Central Asian Turkish culture and Anatolian culture. As we know, Anatolia is the intersection point of Eastern and Western cultures; and it was host for various civilizations in the historic process. So, it has rarely and tolerantly rich cultural heritage, and also been home of many works of arts such as sculpture, painting, graphic. It is possible to see its some reflections to the modern art. There are a number of symbol, e.g., ‘tree of life’ and ‘eagle’ in Anatolian culture, used as a decorative element in architecture, tile and ceramic art, and in the gravestones. Most of them have originally shamanistic character (Ersoy, 2016: 259-260, 263-4).

When we are talking about the Turkish art, we enter into the field of Islamic Art. Turkish concept of Islam is quite different from Arab Islam. This difference is also reflected in art. Although it could be said about a perception that Islamic art is Arab art, it is not true; Islamic art is not Arab Art. Islamic art covers not just one period and one country rather it is a combination of different civilizations and historical circumstances. Islamic art refers not only to the arts produced by Muslims in Islamic countries, but also non-Muslims contributed it (Blair and Bloom, 2004:75). So, Turkish and Persian, even Mughals effects on Islamic art are not deniable. With these effects, Islamic art has emerged. But Islamic art, after the Turks accepted Islam, has been enriched in the region they have sovereign. Turkish art is also a part of Islamic art; but it peaked with Islam, so it is named “Turkish-Islamic art”. Turks have also played important role in Islamic art for a long period from 10th to 19th century.

It is possible to say that Turkish artists effected by these following verses of the Quran, and the words of The Messenger Mohammed: *“And do good; indeed, Allah loves the doers of good.”* (Quran 2/195). *“We have indeed adorned the lower heaven with the beauty of the stars.”* (37/6). *“We have set out constellations in heaven and made them beautiful for those who look.”* (15/16). *“Allah is beautiful and loves everything beautiful.”* (Muslim, iman, 147; Ibn Mace, dua, 10).

Like other traditionalists, S. H. Nasr argues that the origin of Islamic art is Islamic revelation, Quran. For him it is not related to socio-cultural structure nor is it a product of history. It is related to the world view of Islam itself, to the Islamic revelation, so it is a sacred art. Because Islam art has also inner dimension which it is “inextricably interrelated to Islamic spirituality.” (Nasr, 1987: 4-6). These such views are arguable, because Quran and prophetic hadith are sources of religious actions, not source of Islamic art, nor is it subject of one.

Turkey has a rich heritage of mosaics, mostly of Roman period. In fact, Turkey is open-air museum of mosaics. The mosaics of ancient times are mined in many parts of Turkey. Among the latest patterns are exhibited in Gaziantep Zeugma Museum, Kahramanmaraş Germanica, and Hatay Museum.

2.3. Turkish Effects on Islamic Art

Every Islamic country had developed modern and contemporary art in their period. In the Umayyad period (661-750) of Islamic history, religious and civic architecture were developed and new concepts and plans were put into practice. The Great Mosque or Umayyad Mosque in Damascus was built by the Umayyad caliph al-Walid I (ruled 705-715). With Abbasid period, Arab nationalism disappeared, Turks became more powerful/effective in Abbasid dynasty, and so Islamic culture has aroused. In the Abbasid period (750-1258) the meeting of Eastern influences from Iranian, Eurasian steppe, Chinese, and Indian sources created a new paradigm for Islamic art (Hillenbrand, 1999:40). In this period, Damascus, Baghdad and Samarra were very important centers socially, economically, culturally. Al-

Andalus was a very important center for art, with Alhambra Palace, and a great cultural center of the Middle Ages, with the great universities, which taught philosophies and sciences yet unknown in Christendom (such as those of Averroes). In this period, Maghrebi influences were bringing into art, and many techniques were employed in the manufacture of objects.

In the period of Seljuqian Turks, architecture and objects synthesized various styles, especially Iranian and Syrian ones. Caravanserai which dotted the major trade routes across the region, and contained central mosques, were constructed. In this period the art of wood working was also cultivated. The Ottomans period is also known for the development many arts or contribution to some others, including plentiful architecture, especially the many buildings e.g., mosque, caravanserai, Turkish bath, stone bridge were designed by the greatest Ottoman architect Sinan (1491-1588); mass production of ceramics for both tiles and vessels, most notably Iznik ware, tile-work and pottery, using floral motifs; important metalwork and jewellery; marbling Ebru; Turkish rug and carpets; exceptional Ottoman miniatures; calligraphy; Ottoman manuscript illustration; some colour, e.g. turkuaz (Turkish blue) and bright red (Iznik red). Today in modern Turkey, traditional Islamic arts are being taught in state schools as well as in special courses.

First scholars stated to the Turkish effects on Islamic art, especially in architecture, are G. Jacob, Josef Strzygowski, and Heinrich Glück (Pancaroglu, 2007: 68). It is known the Turkish effects on the foundation and development of Samarra in 838. The first main form of 'Arabesque', the most famous and most characteristic element of Islamic art, was only seen in this city. According to Strzygowski, this motif was wrongly ascribed to Arabs, because it was originally Turkish motif (Strzygowski, 1938: 31). The techniques of relief, engraving, decoration and ornament were used in forms of the buildings in Samarra. The technique of "slanted whittling" was firstly used in Scythian bronze and in the works of the old Turkish art in Altai region, not seen in the Arab world nor recognized in Greek and Roman art of the ancient world. The same technique was seen in Mosque of Tulunids a dynasty of Turkic origin (868-905) and in their architecture in Egypt (see Akurgal, 1944: 530-2).

The architecture has a priority and speciality among the Islamic arts, because of it included the other branches of Islamic art e.g., calligraphy, ornament. Thus, Titus Burckhardt says that it is possible to reply to the question of "What is Islam?" by showing mosques (Burckhardt, 2009: xv). The mosques are Islamic holy buildings, and the most visible symbol of Islam. When Turks moved into Anatolia, firstly they did build mosques for worship. The monumental mosques built in the Ottoman period by Sinan, the most famous Ottoman architect, his works have meaning beyond their formal aesthetic aspects (McCarthy and McCarthy, 2010: 126). His masterpiece is the Selimiye Mosque (1575) in Edirne city. Nowadays, Islamic Culture Centers constructed by Turks in Europe and the US are used for multi-purposes, not only religious purposes, like in early Islamic period.

Turkish concept of art is different from other Islamic countries'. In Islamic countries dominated by Salafi and Wahhabi thought, the mosques are simple and unadorned, because they believe that the adorned mosques are *bidat* or *shirk*, assigning partners or equals to Allah. But there are regional and cultural variation of mosques. For example, in Turkish culture, mosques, especially mosques of Sultans, are often richly decorated with the special lamps, mosaic work, and calligraphy of the names of Allah and Muhammad, and verses from the Holy Quran, and vegetable and geometrical figures, without painting. But in Tetova, Macedonia, Alaca Mosque, constructed in Ottoman period is different by its walls with landscape painting, without images of any person or animal.

2.4. Turkish Islamic Sufism and Art

Islamic Sufism (*Tasawwuf*) has been crucial effects on the development of art in Islamic societies. According to S. H. Nasr, L. Bakhtiar, and T. Burckhardt who study on Islamic art, Islamic art is essentially manifestation of Islamic mystic spirituality. Turkish Sufis have contributed to some branches of Islamic art, e.g., *tekke music* (Islamic mystic music), *husn-i hat* (calligraphy), *ebru* (marbling). Sufi *dhikr* ritual "in some Sufi orders (*tariqa*), including Mevleviyya", which can lead to trances or states of ecstasy among Sufis, has generally "integrated music and even dance" (Ernst, 2004: 682) with beating of the drums, playing nay (a reed flute), the swaying body movements, and the repetition of the chants. According to Mawlana Rumi buried in Konya city, music induced mental collectedness and intensifies the flame of love (*'Ishq*). Nowadays, Mevlevi ritual (*sema'*) is very impressive for all people, and regularly organized in every December 17. After the abolished all *tekkes* (dervish lodges) in 1924, the traditional Sufi music has been in existence in universities and private courses.

2.5. Art and Law in Turkey

The works of art are "social representations" (Moscovici, 2000) reflecting the characteristics of social, cultural, religious and economic structures of society in which they produce in. Artist has also social responsibility. "Even the most subjective artist works on behalf of society." (Fischer, 1963: 46). Artist cannot stay away from ethics and social values and norms. In every era the artists sometimes have said all the things which nobody could dare to tell, and provoked the masses. So, they are the marginal parts of society or in periphery of society. Basic characteristics of artists are destroying certain modes of beauty, traditions and techniques, and creating new ones, leading to new horizons, revealing himself freely. Art is a free activity, so it does not perform in pressure. So, it is possible to say that there is sometimes a tension or conflict between art and society. Art, in almost every period, has been the expression of opposed ideas, and it is produced critically. The works of art are sometimes expression of social problems, and they can also be used as a means of rebellion to social structure. In case of overcoming the social boundaries and exiting outside the certain patterns through art, law is activated. On behalf of the social order, law does not allow overcoming some limits. However, the artists have often been criticized in terms of socio-cultural reasons, because of the idea that their works included the elements beyond

the limits of public morality and good manners. Although the artistic activities are prohibited in the name of social order, freedom of artistic creation are protected by the law. Yet, the freedom of art has gained recognition in most constitutions. In 1982 Constitution of Turkish Republic, there are two article related with freedom of art. The Article 27 is known as an individual right due to related with the protection of individual against the state intervention, while the Article 64 is related with the protection art and artist, so it as a social right. The freedom of artistic expression includes whoever engages in art. Thus pirate publications were banned.

2.6. Objections to Islamic Art

2.6.1. Incompatible Things: Islam and Art

It is argued that Islam is incompatible with art. But this claim is subjective. According to Quran, the holy book of Islam, religion and art are not disconnected. Their relationship is inseparable one. To refuse art for religion, to neglect religion for art is not an Islamic manner/position. The criticizing artist and her/his works, and trying to understand every aspect of these works are not actually in conflict with Islam. In this context, a dialogue between God and the Prophet Abraham, the common ancestor of religions, is very important: “*And when Abraham said: My Lord! show me how Thou givest life to the dead, He said: What! and do you not believe? He said: Yes, but that my heart may be at ease.*” (Quran 2/260).

2.6.2. The Ban of Painting and Music

The ban of art and music ranked first among the most serious criticism of Islamic art. The ban of painting related with Islamic concept of unity (tawhed). Islam as a monotheist religion absolutely opposed to “idolatrous polytheism”. Painting or image was banned because of idea that it will encourage idolatry, aniconism. The main goal of this ban is to prevent that the images of men or messengers transform to a worship object, and that any being interposes between man and God (Burckhardt, 2009:32). Music was also banned because it will prevent the people from God and worship, people could fall into false and bad feelings and thoughts. However, when evaluated as a whole the basic sources of Islam, there is no an exact phrase in Quran, expressed that music is forbidden.

Due to this ban, the movies, for example the movie of *The Message* (1976) by M. Akkad, does not include the image of the Prophet Mohammed and his friends, due to the ban of painting. Therefore, the headliner of/in this movie is A. Quinn in role of Hamza who was uncle of Prophet Mohammed. In fact, this ban could apply to all the prophets and holy person, as a sign of respect. Thus, the Muslims are criticized for not raising an objection against the unpleasant image of Christ in the movie of *Passion of Christ* (2004) directed by M. Gibson (Köse, 2004).

All this despite, It is possible to say that the concept of Turkish art, as a part of Islamic art, is some flexible about this ban, due to affecting by various cultures, and its secular character. This ban was started and initiated in early years of Islam because of the widespread paganism in Mecca. Thus, there was no provision of this ban in the Turkish culture. Because the Turks believe in “one God” before accepting Islam. The picture of the man and the woman are found in Ottoman miniature art. Because, Turkish artists have been overcome the ban of painting by ‘miniature’ from the Turkish tradition of Central Asia.² One of the interesting development in Ottoman painting is that the image of some Sultans, for example Mehmet II, illustrated by the non-muslim painters. In Turkish society, Turkish painters and musicians grown up. a lot of exhibitions of painting as well as music concerts. The Sultans draw their image and had been composed music. For example, Selim III was a compositor, his “*suz-i dilara*” is a concept in the classical Turkish music. As very talented with the poetry, painting and music, Sultan Abdulaziz is a sultan who gave works in both Turkish and Western music forms. One of his composition is “Invitation a la Valse/Waltz”, bir diğeri “Hicaz Hümâyûn Sirto”.

2.6.3. Objective Reality and Miniature Art

Another criticism of Islamic art is the issue of “objective reality” an anthropological term used by E. Pritchard in his analysis of Azande. According to Hilmi Yavuz, a Turkish intellectual and critics of literature, a number of orientalists including S. H. Nasr, L. Bakhtiar, L. Massignon and T. Burckhardt, claims that Islamic art was geometrically transformed the physical reality by purely religious concerns, especially with reference to miniature art, and that Muslim artists do not know objective reality or they destruct it while they know. For Yavuz, this is a very worst of orientalist perspective. For example, that in his *Surname*, Muralist Osman drawn Sultan Bayezid’s boots larger than the Niğbolu castle, does not mean that he never knows the objective reality or that he distorts it though he knows. It is a logical error such as this claim. Because this criterion of objective reality is not a universal. The perception of things differs in a culture or in a civilization from other one. Art never defines by reference to objective reality. Otherwise, it means that all the Cubist art widely regarded as an innovation and a creative art. In this art, the main theme that all depiction of nature can be reduced to three solids: cube, sphere and cone, and that surrealist art based on the idea that all figures are presented in a composition within a surreal frame in which they will never exist, and that Picasso and Dali destruct the objective or physical reality or that they do not know it (Yavuz, 2012).

3. Traditional Turkish-Islamic Arts

Ceramics, tile-work and pottery, jewellery, miniatures, calligraphy, marbling, ornament, rug and carpets could be grouped in a special category as “traditional Turkish-Islamic art”. Nowadays, they are very popular. Traditional Turkish motifs and designs, as

² It is clear that like Turkish architecture, Turkish painting with a style of its own, based on a very ancient tradition that originated in Central Asia, actually exists. See Yetkin, 1965:1. cf. Çam, 1997: 45; Konak, 2013: 986.

Tiger Stripe, Three Spot, Cloud, Crescent, Rumi, Hatayi, Penç, Star, Hyacinth, Tulip and Carnation motifs, are being used regularly in a wide variety of areas, such as decoration art, tiles, ceramic, glass and lighting products (Gümüşer, 2012: 225). Turkish-Islamic art is not only a means of pleasure, or for fun, but it is also functional. For example, calligraphy, marbling, ornament have complementary characteristics of both architecture and each other. In “From Traditional to Contemporary: Cultural Memory in Modern Turkish Art” opened at Istanbul Modern in 2010, traditional Turkish arts such as calligraphies, miniatures, textiles, carpets, tombaks and stained glass were exhibited by the contemporary forms such as installation, video art and photography (Bozkuş, 2014: 16-28). On the other hand, efforts are being made to transfer unique examples of Turkish art to digital media and to create databases in order to carry out them to future generations (Yenişehirlioğlu, 2013:13-5).

3.1. Tile Art

Turkish tile and ceramic art has deep rooted; it can be traced at least as far back as the Uighurs of the 8th and 9th centuries. Its subsequent development was influenced by Karakhanid, Ghaznavid, and (especially) Iranian Seljuk art. In Anatolian Seljuqian and Ottoman architecture, religious buildings, e.g., Bursa Green Mosque, Topkapı Palace and Blue Mosque are decorated by the technique of mosaic tile. ‘Turquerie’ style was very famous decorative pattern in palaces of Europa of 18th century (McCarthy & McCarthy, 2010:225). Many mosques are decorated with tiles produced in Turquoise (Turkish blue), which is the most popular colour of the tiles. Today, efforts are also being made in private workshops and educational institutions in some cities, especially in Kütahya and Iznik, to keep the art of traditional Turkish tiles and ceramics alive and develop it so that it can address the demands of modern-day life. Today the works synthesizing traditional Iznik designs with modern themes are being produced.

3.2. Calligraphy

Calligraphy is beautiful ornate writing. It is especially revered among Islamic arts since it is a visual art with deep religious association with the Qur’an. It is one of the major forms of artistic expression in Islamic cultures. Turkish calligraphy or handwriting is a unique artistic creation. Ottomans adopted it with religious fervor and inspiration, and called as *Husn-i Hat*. In essence, it comprises the beautiful lines inscribed with reed pens on paper using ink made from soot. The classical styles of calligraphy are named as “six pens” (*aklâm-ı sitte*): Thuluth, Naskhi, Riqa, Muhaqqaq, Rayhan, and Tawqi (Blair, 2006: 417-8). The other styles include: Kufic, Diwani, Djali, Nastaliq, and Sini. The most popular patterns of calligraphy written by Turks. In Islamic world, it is believed that Quran is revealed in Mecca, recited in Egypt, and written in Turkey. The most of mosques in Turkey are often decorated in with the name of Allah and Prophet Mohammad, and verses from the Holy Quran.

3.3. Marbling

The marbling art which it is widely known as its original Turkish name '*Ebru*' is a traditional Turkish painting art, and can be defined as painting on water and transferring this painting onto paper. The current Turkish tradition of ebru dates to the mid-19th century. It is believed to be invented in the thirteenth century Turkistan. This decorative art then spread to China, India and Persia and Anatolia (Seljuk and Ottoman period). New forms and techniques were perfected in the process and Turkey remained the center of marbling for many centuries. Today, it continues to be very popular.

3.4. Ornament Art

The ornament art is widely known as its original Turkish name '*Tezhib*', because it is used gold or golden tablets in this traditional Turkish art. So, it is very impressive and expensive products of art. In architecture, ornament is a decoration style used to embellish parts of a building or object, especially religious buildings or objects. In Seljuk and Ottoman period, the vast range of motifs used in the ornament style draw from geometrical shapes and patterns or plant motifs; but none of ornament style include human or animal figures, due to Islamic viewpoint.

3.5. Gravestone Art

The gravestones or headstones placed over a grave are very impressive products of art. Cemeteries, burial customs and gravestones provide important information to social scientists in socio-cultural studies. Because they have the cultural features that are shaped according to the differences in culture and decorated with life styles. Gravestones are traditional for burials in the Christian, Jewish and Muslim religions, among others. In many parts of Europe setting a cross and sometimes a photograph of the deceased in a frame is very common. In Soviet Russian gravestones there is a marker of sickle, red star or cross. But, in Turkish-Islamic culture, there is the crescent, the star and crescent, and some verses of Quranic on the grave.

3.6. The Rug-Carpet Art

The carpets (knotting woven) and kilim (flat woven), as a masterpieces of traditional Turkish women, are also the best forms of the traditional Turkish arts. Because carpet weaving dates back to pre-Islamic times. Yet, the oldest carpet in world found in a tomb of Pazyryk in Altai Mountains. It is nowadays kept at the Hermitage Museum in St. Petersburg. Today, carpet weaving still continues in villages in Anatolia, although the number of carpets being made has been reduced. Nowadays the most of Turkish mosques have still often covered with carpets from wall to wall.

3.7. Stained Glass Art

The history of stained glass art has come back to BC 3000. Islamic glass and stained glass art was very sophisticated, because it took over much techniques of the traditional glass-production, Chinese, Sassanian, Ancient Roman and Hellenistic, with some changes in style. The covering the wide gaps in walls by the windows decorated with stained glasses and their coloured lights on them is very impressive for those looking at.

3.8. Miniature Art

Ottoman Turkish painting art is known as ‘miniature’ or ‘mini painting’. The words of ‘*taswir*’ or ‘*nakish*’ were used to define this art. Miniature art is also known as paintings that shed light on texts in literary and scientific manuscripts of Islamic countries (Akar, 2013:25). The Turkish painters, artists of miniature avoided realistic representation of nature or living things, due to escape of naturalism. It is a different style of painting art from both the paintings of other Moslem countries (Yetkin, 1965:9) and Renaissance painting tradition, with very complex abstractions in much smaller than usual sizes, that a piece of miniature art can be held in the palm of the hand, or that it covers less than 100 cm². The feature of miniature is that it combines different time periods and spaces in a single picture. Like narratives (*kıssa*), symbolic elements of Quran (Koç, 2008: 24), miniature has a symbolic language, rebutting the argument that Islamic culture is against symbolism, unlike the western concept of art, especially in terms of painting and sculpture. It presents a large range of materials in the fields of history, literature, geography, architecture etc. It was a part of the Ottoman book arts, together with ornament, calligraphy, marbling, and bookbinding. The library of the Topkapı Palace Museum possesses a number of manuscripts with miniature. Nowadays it is used merely a “decorative art”, but as a fine art form.

4. Turkish Art in Modernity

Turkish and Islamic works of art are works fed by Turkish culture and Islamic tradition and have their own characteristics. However, Western influence is also seen in these works, especially in architecture since the 18th century. “These effects, while they were improvised into Ottoman patterns in the capital, were combined with local styles in various provinces of the empire displaying different interpretations.” (Adıgüzel, 2013:25). Along with modernization and technological developments, traces of digitalization and secularization are also encountered.

4.1. Modern Art in Modern Turkey

Modern art in Turkey has aroused with westernization process of Turkish society in 19th century. The students went to the capitals of Europa, e.g., Paris, London, Vienna, Berlin, for education of art. The School of Fine Art (Sanayi-i Nefise Mektebi) was found in 1883. The İstanbul Painting and Sculpture Museum opened in 1937. Through UNESCO, the exhibitions from abroad to Turkey has been introduced since the 1950s. The debate about the position of the modern Turkish art is still ongoing. The private art galleries have proliferated in

Turkey, as a result of developing a free market economy in the mid-1980s. At the same time, art collecting could also become important. Since the 2000s, The Istanbul Modern Art Museum, Sabancı University Sakıp Sabancı Museum, Pera Museum, santralistanbul and Project4L/Elgiz Contemporary Art Museum opened to the public visiting, by organizing local exhibitions, works of the world's leading artists, and a series of events and educational programs have played an important role in the development of art and culture in Turkish society (see Dede, 2012:38).

Turkey has a rich culture of music. Turkish music consists of Turkish classical, Turkish folk music, Islamic mystic music, and military music. Many instruments, such as the ud, tanbur, ney, kanun, kudum, bendir, def, kemence, santur, and rebap, have been used in Turkish music. Mehter is a very popular band in Turkey. It was founded in 1826, in reign of Sultan Mahmut II, as a military band similar to the bands of western armies. After the proclamation of the Republic, The Music Teachers Academy was opened in 1924, and the Ankara State Conservatory in 1936. Turkey has 39 conservatories in a number of universities and municipalities of big cities today. The effects of western pop music, Arabesque music, and recently rap music can be found in Turkish music. Therefore, it can be said that it has a very rich content. Turkey has followed world trends and produced artists in this field of music since the 1960's. First international success of Turkish music is award of Eurovision Song Contest in 2003.

4.2. Art and Technology

New technologies have also effects on culture and art. Technologically oriented art is also in the forefront. In digital age, the concept of "digital art" in which some new techniques, i.e. cut-paste or collage, paint-shop or photoshop, fractal image or sounds, image, motion-animation have used for art, has emerged. By the technologies of computer, the production of art, the participation to art, and the education of art have facilitated and become easier. According to the "Digital 2020" report by We Are Social, Turkey is far ahead in using social media among the European countries. Today, almost all people have become photographer by taking photos, 'selfie' with his/her own mobile phone, and they have also become artist by arranging these photos with digital programs, and sharing on social media. Although this is criticized by Kuspit considering the conception of *The End of Art* (Kuspit, 2004: 105) as disparagement of the aesthetics, it is also argued that the new media tools do not kill the art, but reproduces it in another form, and that the art is possible in the technology age.

4.3. Art and Consumer Culture

Today, we live in an artificial world in which technology is dominated, and human sensitivity is lost. In today's consumer society (Sassatelli, 2007), like everything, works of art, artistic pleasure and aesthetics are consumed. In modern capitalist world, work of art was transformed to commodity, and artist became commodity producer, because the work of art

was subjected to more and more to the laws of competition and consumption, and lose its value (Fischer, 1971:49). Nowadays, especially the pictures of calligraphy are also consumed in Turkey. These pictures have bought by those with secular tendency, not religious, as a decorative element for their home or office. Similarly, Islamic Sufi music (*ilahi*) and Mevlevi whirling ritual (*sema'*) is very impressive for Turkish people, so it is possible to see whirling dervishes (*semazens*) in engagement and wedding ceremonies.

4.4. Secularization of Religion or Sacralisation of Art?

Recently, that some artists and musicians like Cat Stevens, Beatles and Leonard Cohen, with secular, even socialist or atheist lifestyle later became religious, and sang the religious songs, has increased attention to religion. Similarly, in Turkey, Cem Karaca (1945-2004) singing revolutionary marches, later wanted to be buried with *takbir*, with Islamic ceremony. Timur Selcuk (1946-2020) singing marches of May 1 for the working class in squares, later said that "I am socialist, but I pray. I'm reading the Holy Quran." Mazhar Alanson composed a song for Prophet Muhammad, when he went to Mecca for pilgrim. On the other hand, religious people are happy with and approve of what has happened, and they are going to the music concerts, and listening to music tracks fondly. While the socialist artists are becoming Islamized, the religious people are secularizing; thus *the new religious forms* are emerging (see Kirman & Baloglu, 2012: 158-165). The increased presence of religious themes in the world of art may be seen as an indicator of development towards a resacralization of Turkish culture. Contrary to this interpretation, as recent studies on modern Turkish society point out (Ertit, 2015), it is possible to say that a wave of secularization embraces the religious people not interested in music before, and that their lives are changing toward secularization. Apparently, there is a dialectical relationship between religion and secularization (see Kirman, 2005; cf. Kirman, 2015).

CONCLUSION

Art and religion are inseparable fields. Art is almost as old as man as well as religion. So, there is a mutual relationship between religion and art. Art without religion is dry and superficial, while religion without art is severed from the life, and it would be a stack of ethical principles, or dogmatism. Art has a religious aspect in all civilizations. In ancient Egypt, the Inca Empire, Ancient Greek and the ancient Indian civilization, art integrated into the religion or sacred. Gothic art has also religious motifs; though a civil and profane image, because clergy directed to this art. Turkish art also carries religious motifs, especially Islamic ones.

Art is social, and has social character, because it is produced in the society. Art is itself social reality. Religion is also social reality. Therefore, it is a great mistake to see these two social realities as opposing rivals. On the contrary, there is a mutual interaction and dialectical relationship between them. Art and religion have both been influenced by the modernization and secularization process. So, a new interpretation and perspective is needed in order to establish a more dynamic relationship between art and religion.

REFERENCES

- Adigüzel, H. (2013). A Local Interpretation of Westernization in Ottoman Architectural Ornamentation. In *14th International Congress of Turkish Art*, ed. F. Hitzel, Paris.
- Akar, T. (2013). Architecture in the Paintings of Turkish Bazaar Painters. In *14th International Congress of Turkish Art*, ed. F. Hitzel, Paris.
- Akurgal, E. "İslâm Sanatında Türklerin Rolü", *AÜ. DTCF Dergisi*, 3 (1944): 530-2.
- Ames, E. S. "Religion and Art", *The Journal of Religion*, 8/3, (1928): 374.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay. 2006.
- Blair, S. S. and J. M. Bloom, "Art", *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*. ed. R. C. Martin. Vol. 1, New York: Macmillan Reference, 2004.
- Blaire, S. S. *Islamic Calligraphy*. Edinburg: , 2006.
- Bourdieu, P. "But Who Created the 'Creators'?", *Sociology in Question* (London: Sage, 1993).
- Bourdieu, P. "Outline of a Sociological Theory of Art Perception", *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. New York: Columbia University Press, 1984, 254-266.
- Bozkuş, Ş. B. Hayalden Gerçeğe: 1980 Sonrası Çağdaş Türk Sanatında Gelenekçi Yaklaşım", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/1 (2014): 16-28.
- Burckhardt, T. *Art of Islam*. Indiana: World Wisdom Inc. 2009.
- Çam, N. *İslâm'da Sanat Sanatta İslâm*. İstanbul, Akçağ Yay. 1997.
- Dede, E. *Türkiye'de Modern Sanatın Gelişiminin Sanat Müzelerine Etkisi*, İstanbul Üniversitesi, unpublished MA Thesis, 2012.
- Ernst, C. W. "Tariqa", *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*, ed. R. C. Martin, New York: Macmillan (2004): 682.
- Ersoy, E. "Anadolu Kültürlerinin Sembol Olarak Modern Sanata Yansımaları", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/27 (2016): 259-260, 263-4.
- Ertit, V. *Endişeli Muhafazakarlar* (Ankara: Orient Yay. 2015).
- Fischer, E. *The Necessity of Art*, (trans. A. Bostock, London: Penguin Books, 1963).
- Glück, H. "Türk Sanatının Dünyadaki Mevki", *Türkiyat Mecmuası*, 3(1938): 119-128.
- Gümüşer, T. "Contemporary Usage of Turkish Traditional Motifs in Product Designs", *Journal of İdil*, 1/5, (2012): 225.
- Hillenbrand, R. *Islamic Art and Architecture* (London: Thames & Hudson, 1999).
- Kirman, M. A. & B. Baloglu, "New Forms of Religiosity within Secularization Process in Modern Turkey", *World Journal of Islamic History and Civilization*, 2/3, (2012): 158-165.
- Kirman, M. A. "The Dialectics of the Sacred and the Secular", *European International Journal of Science and Humanities*, 1 (5): May 2015.
- Kirman, M. A. *Din ve Sekülerleşme*. Adana: Karahan Yay. 2005.
- Koç, T. *İslam Estetiği*. İstanbul: İSAM Yay. 2008.
- Konak, R. "Prohibition against the Depiction in Islam and Art of Miniature", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/1 (2013): 986 (in Turkish).
- Köse, A. "Müslüman, İsa'ya sahip çık!", *Milliyet Popüler Kültür*, 22 Nisan 2004.

- Kuspit, D. *The End of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- McCarthy, J. & C. McCarthy, *Turkey and the Turks*. Turkish Cultural Foundation, 2010.
- Moscovici, S. *Social Representations*. Oxford: Polity Press, 2000.
- Nasr, S. H. *Islamic Art and Spirituality*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- Pancaroglu, O. "Formalism and the Academic Foundation of Turkish Art in the Early Twentieth Century", *Muqarnas*, 24 (2007): 68.
- Sassatelli, R. *Consumer Culture: History, Theory and Politics*. London: Sage Publications, 2007.
- Saunders, S. R. "Religion and Art", *The Open Court*, 12 (1926):756.
- Strzygowski, J. "Türkler ve Orta Asya Sanatı Meselesi", *Türkiyat Mecmuası*, 3(1938): 31.
- Taylor, E. B. *The Origins of Culture* (New York: Harper & Collins, 1958).
- Yavuz, H. "İslam sanatı, 'tabiat'ı tahrif mi etti?", *Zaman*, 01 Temmuz (2012).
- Yenişehirlioğlu, F. (2013). A Digital Database for Tiles at the Topkapi Palace Museum Storage Rooms, In *14th International Congress of Turkish Art*, ed. F. Hitzel, Paris.
- Yetkin, S. K. "A Survey of Turkish Painting the Origin of Turkish Painting", *The Journal of Ankara University the Faculty of Divinity*, 13 (1965):1.

Extended Abstract

The Relationship between Art and Religion: Turkish-Islamic Artworks

Art and religion are inseparable fields. Art is almost as old as man as well as religion. So, there is a mutual relationship between religion and art. Art without religion is dry and superficial, while religion without art is severed from the life, and it would be a stack of ethical principles, or dogmatism. Art has a religious aspect in all civilizations. In ancient Egypt, the Inca Empire, Ancient Greek and the ancient Indian civilization, art integrated into the religion or sacred. Gothic art has also religious motifs; though a civil and profane image, because clergy directed to this art. Turkish art also carries religious motifs, especially Islamic ones.

Art is social, and has social character, because it is produced in the society. Art is itself social reality. Bourdieu says that the art perception forms in a sociological context, especially on the basis of culture. Culture is defined as complex whole including knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society. All branches of art interact with culture. A culture in which artists and art have not sufficient importance, corrupts, as Atatürk, founder of modern Turkey, said in 1923: *A nation artless has lost one of its vital vessels*. Due to the cultural differentiation, the different conceptions of art have emerged. For example, the oriental art differs from the western art. In philosophy of Turkish art, harmony and usage value are also essential as well as beauty and aesthetic. So, all sort of things used in everyday life (lace, embroidery, tents, bags, carpets, rugs, mats, cairn, tombstone and so on) are handicrafts and carry an artistic value. Ceramics, tile-work and pottery, jewelry, miniatures, calligraphy, marbling, ornament, rug and carpets could be grouped in a special category as "traditional Turkish-Islamic art".

Nowadays, they are very popular. Traditional Turkish motifs and designs are being used regularly in a wide variety of areas, such as decoration art, tiles, ceramic, glass and lighting products. Turkish-Islamic art is not only a means of pleasure, or for fun, but it is also functional. For example, calligraphy, marbling, ornament have complementary characteristics of both architecture and each other.

Turkish and Islamic works of art which fed by Turkish culture and Islamic tradition have their own characteristics. However, Western influence is also seen in these works, especially in architecture since the 18th century. Along with modernization and technological developments, traces of digitalization and secularization are also encountered. Modern art in Turkey has aroused with westernization process of Turkish society in 19th century. The students went to the capitals of Europa, e.g., Paris, London, Vienna, Berlin, for education of art. The School of Fine Art (Sanayi-i Nefise Mektebi) was found in 1883. The İstanbul Painting and Sculpture Museum opened in 1937. Through UNESCO, the exhibitions from abroad to Turkey has been introduced since the 1950s. The debate about the position of the modern Turkish art is still ongoing. Since the 2000s, The Istanbul Modern Art Museum, Sabancı University Sakıp Sabancı Museum, Pera Museum, santralistanbul and Project4L/Elgiz Contemporary Art Museum opened to the public visiting, by organizing local exhibitions, works of the world's leading artists, and a series of events and educational programs have played an important role in the development of art and culture in Turkish society. Turkey has a rich culture of music. Turkish music consists of Turkish classical, Turkish folk music, Islamic mystic music, and military music. Many instruments have been used in Turkish music. Mehter founded in 1826, is a very popular band in Turkey. After the proclamation of the Republic, The Music Teachers Academy was opened in 1924, and the Ankara State Conservatory in 1936. Turkey has 39 conservatories in a number of universities and municipalities of big cities today.

Recently, that some artists and musicians with secular, even socialist or atheist lifestyle later became religious, and sang the religious songs, has increased attention to religion. On the other hand, religious people are happy with and approve of what has happened, and they are going to the music concerts, and listening to music tracks fondly. While the socialist artists are becoming Islamized, the religious people are secularizing. Apparently, there is a dialectical relationship between religion and secularization in the context of art.

Keywords: Art, religion, Turkish-Islamic artworks.

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

Sekülerleşme Tartışmaları, editörler M. Ali Kirman-Volkan Ertit

(Ankara: Kadim Yayınları, 2019, 349 sayfa)

Secularization Discussions, editors by M. Ali Kirman- Volkan Ertit

(Ankara: Kadim Yayınları, 2019, 349 pages)¹

Seval AKARSU

ORCID: 0000-0002-5290-5413

Yüksek Lisans Öğrencisi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Afyonkarahisar/Türkiye, seval.yilmaz0@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 09.11.2021 Düzeltme/Revised:24.11.2021 Kabul/Accepted:24.11.2021

Atıf / Cite as: Akarsu, S. (2021).Sekülerleşme Tartışmaları, editörler M.Ali Kirman-Volkan Ertit (Ankara: Kadim Yayınları,2019). Antakiyat, 4(2), 377-388

Öz

Editörlüğünü M. Ali Kirman ve Volkan Ertit'in yaptığı *Sekülerleşme Tartışmaları* adlı kitabın oluşum süreci Aksaray Üniversitesi'nde 2018 yılında gerçekleşen, "Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu"na dayanmaktadır. Bu sempozyumda yer alan 34 oturumdan 2'si sekülerleşme konusuna ayrılmıştı. Bu iki oturumda yapılan sunumların genişletilmiş hallerinin bir araya getirilmesiyle *Sekülerleşme Tartışmaları* kitabı yayımlanmıştır. Eser sekülerleşme konusunda farklı bakış açıları ve yaklaşımları okuyucuya toplu halde sunmaktadır. On farklı makaleden oluşan eser "Din Sosyolojisi" ve "sekülerleşme tartışmaları" açısından alanyazında araştırma yapmak isteyenlere kaynak niteliği oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sekülerleşme, M. Ali Kirman, Volkan Ertit.

Abstract

The publishing process of the book "Secularization Discussions" edited by M. Ali Kirman and Volkan Ertit is based on the "International Symposium on Sociology of Religion" held at Aksaray University in 2018. The topic of two sessions (out of the thirty-four) in this symposium was the concept of secularization. The book was published by bringing together the expanded versions of the papers presented in these two sessions. The book, which consists of ten different articles, covers different perspectives and approaches on secularization. Therefore it might be useful source for those who study in the field of sociology of religion and has interest in secularization debates.

Keywords: Sociology of Religion, Secularization, M. Ali Kirman, Volkan Ertit.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Türkiye’de sekülerleşme teorisi ve teori etrafındaki tartışmalar gün geçtikçe daha fazla akademisyenin ilgi alanına girmektedir. Bunda Prof.Dr. M. Ali Kirman’ın *Din ve Sekülerleşme* (2005) eseri ile Prof.Dr. Ali Köse’nin tercüme ağırlıklı derleme çalışması öncü kabul edilebilir. Akademisyenler özellikle 2010’lu yıllardan sonra artan şekilde konu ile ilgili eserler yayımlamaktadırlar. Bu çalışma 2019 yılında yayımlanmış olan *Sekülerleşme Tartışmaları* kitabını değerlendirmek için kaleme alınmıştır. Kitabın seçilmesinin birkaç sebebi bulunmaktadır: Tanımlayıcı açıklamalarının zengin olması, kendi içinde eleştiriler barındırması, alternatif düşünme tarzları sunması, ortaya atılan iddiaların güncel verilerle desteklenmesi vb...

Editöryal bir çalışma olan kitap Prof.Dr. M. Ali Kirman ve Dr. Volkan Ertit tarafından hazırlanmış ve yayınlanmıştır. Kitapta Besim Dellaloğlu, Halil Aydınalp, Kemal Ataman, M. Ali Kirman, İlkay Şahin, Osman Zahid Çifçi, Behram Hasanov, Ekber Şah Ahmedi, Volkan Ertit, Ömer Faruk Darende ve Hasan Sarı’nın çalışmaları yer almaktadır. Çalışmanın ortaya çıkışı 2018 yılında Aksaray Üniversitesi’nde gerçekleşen “Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu”na dayanmaktadır. 34 oturumdan oluşan bu sempozyumun iki oturumu sekülerleşme kavramı ve teorisine aittir. Sempozyumda sekülerleşme üzerine yapılan bu oturumların gördüğü ilgiden dolayı sekülerleşme tartışmalarını daha kalıcı hale getirmek ve geniş kitlelere ulaştırmak için yazarların sunumlarının temel alındığı makaleler bir araya getirilmiştir.

Eser, 11 akademisyenin 10 makalesinden oluşmaktadır. Makalelerin yazarları ve isimleri sırası ile şu şekildedir:

- Besim F. Dellaloğlu- “Laik ve Seküler’in Politik Teolojisi”
- Ömer Faruk Darende- “Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar”
- İlkay Şahin- “Sosyolojik Bir Bilginin Soy Kütüğü: Sekülerleşme Teorileri”
- Ekber Şah Ahmedi ve Kemal Ataman- “Varoluşsal Güvenlik ve Sekülerleşme: Eleştirisel Bir Çözümleme”
- Halil Aydınalp- “Yerel Bir Dünyevileşme Kavramı: Özerk Dünyevileşmeler”
- M.Ali Kirman ve Hasan Sarı- “Post-Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak”
- Behram Hasanov- “Hafıza Zincirini Baypas Etmek: Türkiye’de Yeni İnanma ve Dindarlık Biçimleri”
- Volkan Ertit- “Direnen Teori: Sekülerleşme”-
- Volkan Ertit- “Türkiye’nin Sekülerleşme Pratiği”
- Osman Zahid Çifçi- “Corruptio Optimi Pessima Est Şiddetli Sekülerliğin Öngörülemeyen Sonuçları”

Makaleler

Eserin ilk makalesi Besim Dellaloğlu tarafından “Laiklik ve Sekülerin Politik Teolojisi” adıyla kaleme alınmıştır. Dellaloğlu, bu çalışmasında öncelikle yanlış tanımlanan ve anlaşılan iki kavramın, laik ve sekülerin tanımını yapar. Dellaloğlu’na göre laik ve seküler kavramları eş anlamlı kullanılmamalıdır. Laiklik siyasi bir kavram olduğundan birey ve toplum için kullanılmamalıdır. Laiklik, din ve devlet işlerinin ayrılması değil, devletin dine karşı nötrleşmesidir (s.35). Devletin laik olması ya da olmaması, yurttaşların tercihi üzerinden değil devletin eylemi üzerinden değerlendirilmelidir. Dellaloğlu, bu ifadelerden sonra Türkiye’de devletin laik olma özelliğini ele aldıktan sonra yaptığı tanıma uygun bir laikliğin Türkiye’de bulunmadığını ifade eder. Dellaloğlu (s.37) sekülerlik kavramını ise dindarlık içinde dünyevi olanın uhrevi olanın aleyhinde genişlemesiyle ortaya çıkan bir değişimin sıfatı olarak tanımlar.

Türkiye’de laiklik ve sekülerleşme kavramlarının yanlış algılanması, laiklik üzerinden ayrı bir problemi de beraberinde getirmiştir. Dellaloğlu’na göre bu problem, laikliğin devlet sıfatı halinden çıkıp siyasi bir ideolojiye dönüşmesidir. Yazar, Türkiye’de bu kavramın değişimiyle bu ideolojiye tepki olarak İslamcılık kavramının ortaya çıktığını söyler. Dolayısıyla İslamcılık da siyasi bir kimlik haline dönüşmüş olur. Bu sebeple Dellaloğlu’na göre Kemalizm laikliğin siyasallaşmasıdır; İslamcılık ise dindarlığın siyasallaşmasıdır. Sonuç olarak devletin laik olması için toplumun seküler olmasının şart olmadığını, toplumun da seküler olması için devletin laik olmasının bir şart olmadığını belirterek okuyucuyu kavramların yeniden inşası üzerine düşünmeye davet eder.

Eserin ikinci makalesi ise Ömer Faruk Darende tarafından kaleme alınan “Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar”dır. Darende, çalışmasında Batı dünyasında sekülerleşmenin getirdiği değişimi anlatmak için 1843 ve 2010 yıllarında yaşayan iki ailenin, pazar sabahı yaşadıklarını hikâye ederek çalışmasına giriş yapar. Buradan hareketle dünya tarihi boyunca değişim ve gelişimin insanların hayatlarında olduğu gibi dine dair tutumlarında da dönüşüme yol açtığına dikkat çeker. Çalışmada sekülerleşme teorisine yönelik yaklaşımlar metaforik çerçevede ele alınmıştır. Hangi yaklaşımın daha doğru olduğunu ortaya koymak gibi bir amacının olmadığını ifade eden Darende (s.52) makalenin esas gayesinin sekülerleşme paradigmalara dair metaforları bir araya getirmek ve anlamı kapalı olan soyut düşünceleri okuyucuya somut ve daha anlaşılır halde sunmak olduğunu söylemektedir. Yazar bu minvalde ele aldığı çalışmasının “Sekülerleşme ve Teorisi” başlığı altında ise çalışmaya dair üç kavram tanımlar: sekülerleşme, desekülerleşme ve sekülerleşme teorisi. Sekülerleşme kavramı için özellikle Volkan Ertit’in ve Bryan Wilson’ın tanımlarını kullanır. Ertit’e göre sekülerleşme, belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü olanın (dinin, dinimsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerinin) bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik hayatı şekillendirme güçlerinin

azalması, Wilson’a göre ise dini sembollerin, kurumların, eylemlerin ve bilincin sosyal önemini kaybettiği bir süreçtir. Darende, desekülerleşme kavramı için de bu durumların aksini ifade eder. Ona göre dinî semboller, kurumlar, eylemler ve bilinç geçmişe kıyasla daha baskın bir hale gelirse ve bireylerin gündelik yaşamını daha fazla etkilemeye başlarsa desekülerleşme gerçekleşir.

“Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar” başlığı altında metaforları üç farklı bakış açısını yansıtan başlıklar halinde incelemektedir.

- Klasik Sekülerleşme Paradigması İçerisindeki Metaforlar
- Desekülerleşme Paradigması İçerisindeki Metaforlar
- Eklektik Paradigma İçerisindeki Metaforlar

“Klasik Sekülerleşme Paradigması” başlığında şu metaforlar sırasıyla açıklanmaktadır:

- Max Weber- “Dünyanın Büyüden Arınması” ve “Demir Kafes”
- Steve Bruce- “Tanrı Öldü”
- Bryan Wilson- “Toplumlaşma”
- Grace Davie- “Ait Olmadan İnanma”

“Desekülerleşme Paradigması” başlığında ise metaforlar ve metaforlarla ilişkilendirdiği yazarlar şu şekildedir:

- Rodney Stark- “Sekülerleşme, Toprağın Bol Olsun”
- Daniell Bell- “Kutsalın Dönüşü”
- Rodney Stark ve William Sims Bainbridge- “Dinsiz Gelecek Yanılsamadır”
- Thomas Luckman- “Görünmez Din”
- Frank Newport- “Tanrı Hayatta ve İyi”

Çalışmanın son başlığı ise, “Eklektik Paradigma”dır. Darende (s.62) sekülerleşme tartışmalarına eklektik tarzda yaklaşan sosyologların tek taraflı bir tavır almadıklarını, dinin hem etkileyen hem de etkilenen bir pozisyonda olduklarına dikkat çekmekte ve bu minvalde aşağıdaki metaforları konu edinmektedir:

- Peter L. Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner- “Evsiz Zihin”
- Daniele Hervieu- Leger- “Dini Brikolaj”
- Stef Aupers ve Dick Houtman- “Alakart Din”
- Conrad Ostwalt- “Seküler Çan Kuleleri”
- Grace Davie- “Vekil Din”

Çalışmada metaforlar tek tek tanımlanmakla kalmamış, aralarında bulunan ilişki de detaylı bir şekilde açıklanarak okuyucuya sunulmuştur.

Eserin üçüncü makalesi, İlkey Şahin tarafından hazırlanan “Sosyolojik Bir Bilginin Soy Kütüğü: Sekülerleşme Teorileri” isimli çalışmadır. Şahin’in bu çalışması “Sekülerleşme Teorilerinin Soy Kütüğü” ve “Yersiz Yurtsuz Bir Bilginin Yarattığı Yabancılık” adında iki başlık altında ele alınmıştır. Çalışmada sekülerleşme teorilerinin iki ana akımdan oluştuğu belirtilmiştir. İlk akıma göre din, moderniteyle beraber yenilgiye uğrayarak sosyal hayattan çekilmiştir. Böylelikle din, işlev ve anlam kaybına uğramıştır. İkinci akıma göre ise din, modern dönemin bireyci yapısı karşısında insanları ortak bir anlam etrafında toplayamamıştır ve hayattan çekilerek anlam kaybına uğramıştır. Şahin, bilimsel bilginin bağlamsal olduğunu iddia etmektedir ve bu iddiasını sekülerleşme teorisi örneğiyle ortaya koymayı amaçlamıştır. Yazar, sekülerleşme teorilerinin üretim süreci, temel varsayımları ve kullanım biçimleri göz önüne alındığında bu teorilerin seküler olmasından öte dinsel nitelikte olduklarına dikkat çeker (s. 73).

“Sekülerleşme Teorilerinin Soy Kütüğü” alt başlığında Şahin, ontolojik suç ortaklığı kavramından bahseder. Bu kavram, Bourdieu’nun alan ve habitus arasında kurduğu ilişkiyi ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kavramın anlaşılması, çalışmanın anlaşılması açısından önemlidir. Bu suç ortaklığının anlaşılması için bilimsel bilgi ve modernlik örneğinden bahseden Şahin, bilimsel bilginin modernlikle olan tarihi sürecine değinir ve bu sürecin sonunda bilimsel bilginin batılı sosyal gerçeklikle sınırlandırıldığı için zorunlu olarak bilginin bağlamsal bir hale geldiğine değinir (s.75). Batı’da bilimsel bilginin durumu böyleyken Batı dışı alanların da bu bilgiyi olduğu gibi aktarmak ve kendi gerçekliğine uyarlamak dışında başka bir faaliyetlerinin olmadığını söyleyerek Batı dışı çalışmaları eleştirmektedir. Sekülerleşme teorisinin doğru anlaşılması için Batı’nın tarihsel, sosyal, kültürel bağlamından bağımsız düşünülmesinin ve anlaşılmasının mümkün olmadığını belirten yazara göre, bu tarihsel ve toplumsal konular Hristiyanlığın kendi içinde geçirdiği dinsel rasyonelleşmesinden kaynaklanmaktadır (s.78).

Çalışma sekülerleşme teorisinin çıkışının Batı kaynaklı olduğuna dikkat çekerek, bu teoriyi Batı’da meydana gelen reform hareketlerine bağlamaktadır. Bu hareketlerin devamında ise Batı medeniyetinin kendini yeniden inşa ve idame ettiren Batı’ya özgü inanç kardeşliği temeli üzerinden kurulan sosyal düzende saklı olduğu belirtilir. Durkheim’in mekanik dayanışması, Tönnis’in cemaati, Marx’ın komünist toplumu ve Weber’in batı şehrinin esasında inanç kardeşliğine dayalı sosyal düzeni tarif ettiğini ifade etmektedir (s.82).

Çalışmanın “Yersiz Yurtsuz Bir Bilginin Yarattığı Yabancılık” başlığında ise Batı dışı alanların çalışmalarına yönelik eleştiri ve çözüm önerileri sunulmaktadır. Şahin, Batı dışı alanlardaki çalışmaların akademik içeriğinin büyük oranda popüler bir bilgi türü

olduğuna dikkat çekmektedir. Batı dışı alanların bilimsel bilginin ele alınışına bakıldığı zaman aktarmacı ve genellemeci bir tavra sahip olduğunu ileri sürmektedir. Yazara göre Batı dışı alanlar, sekülerleşme teorisinin bağlamsal bir bilgi olduğunu dikkate almadan genelleme yapmakta ve bu tekelleşme yerel bilginin üretimini engellemektedir. Türkiye’de yanlış anlaşılan bir kavram olan sekülerleşmenin, yanlış anlaşılma sebeplerini sayarken yapılan en büyük hatanın kendi gerçekliğimizi yok sayarak olaylara batının bakış açısıyla bakmak ve oryantalistlerin ön kabullerini genellemek olduğunu söyleyen şahin (s.110) sekülerleşme teorisinin asıl meselesinin dinle ilgili sanıldığının ama esas meselenin batılı sosyal düzen ve aidiyet probleminde saklı olduğunu vurgulamaktadır.

Kitabın dördüncü makalesi, Ekber şah Ahmedi ve Kemal Ataman tarafından “Varoluşsal Güvenlik ve Sekülerleşme” adıyla kaleme alınmıştır. Ahmedi ve Ataman’ın bu çalışması altı bölümden oluşmaktadır. İsmi “Sorunun Tarihsel ve Düşüncesel Arka Planı” olan ilk bölümde klasik sekülerleşme teorisine karşı varoluşsal güvenlik teorisinin ortaya çıkış serüveni aktarılır. Varoluşsal güvenlik teorisinin sahipleri, Pippa Norris ve Ronald Inglehart klasik sekülerleşme teorisinin dünya genelindeki canlılığı açıklamakta yetersiz olduğunu savunmaktadırlar. Bu sebeple dinî çöküşten ziyade dinî değişimi merkeze alan ve modernleşmeden çok varoluşsal güvenliğe vurgu yapan yeni bir teori geliştirirler.

Çalışmanın adı “Modernleşme, İnsani Gelişmişlik ve Sekülerleşme” olan ikinci bölümünde varoluşsal güvenlik teorisinin temel iddiası detaylandırılır. Dinin erozyona uğramasının sebebinin klasik sekülerleşme teorisinin iddia ettiği gibi rasyonelleşme veya toplumsal farklılaşma olmadığı belirtilir. Ekonomik gelişmişlik, toplumsal refah, insani gelişmişlik ve sosyoekonomik eşitlik esas kriterler olarak ortaya konur. Ahmedi ve Ataman (s.121) varoluşsal güvenlik teorisinin amacının esasında klasik teorisinin yenilenmesi olduğunu ama bunu gerçekçi bulmadıklarını zikrederler. Yapılan tespitlerin iddiası farklı olsa da varoluşsal güvenlik teorisinin dolaylı yoldan klasik sekülerleşme teorisinin tekrarı olduğunu ve yeni bir bakış açısı sağlamadığını dile getirirler. Yazarlar, sonuç elde etmek için yapılan araştırmaların da doğru bir ölçkle hazırlanmadığını iddia etmektedirler. Bunun yanı sıra varoluşsal güvenlik teorisyenlerinin savundukları görüşlere uymayan ülkelerden örnek vererek, teorisinin ikna ediciliğini de sorgulamaktadırlar.

Çalışmanın üçüncü bölümü olan “Dindar Amerika?” başlığında Amerika’nın sekülerleşme sürecinin modernleşmeyle bağlantısının olup olmadığı tartışılır. Ahmedi ve Ataman, Avrupalı sosyologların, modernleşmeyle sekülerleşmenin bir arada olduğunu kabul ettiklerini söylerken, Amerikalı sosyologların ise farklılaşmış modern bir toplum olarak ortaya çıkan Amerikan toplumundan dolayı modernleşme sürecinin sekülerleşmeye yol açmadığını savunduklarını ifade ederler. Bu teoriler işığında yazarlar Avrupalı sosyal bilimcilerin Avrupa bağlamında geliştirdikleri teorilerin

Polonya-İtalya-İrlanda ve ağırlıklı olarak Amerika toplumundaki dini değişimi açıklamakta yetersiz kaldığını, bunun yanında Amerikan toplumunda dini değişim sürecini açıklayan, dini pazar modeli gibi teorilerin de ABD dışındaki, ağırlıklı olarak Avrupa'daki dini değişim sürecini açıklamakta yetersiz kaldığını ifade ederler (s.124). Bu değişimi küresel anlamda açıklamaya çalışan Norris ve Inglehart, çözümün varoluşsal güvenlik teorisiyle açıklanabileceğini iddia ederlerken Ahmedi ve Ataman (s.129) teori üzerine yapılan çalışmalar ve veriler incelendiğinde verilen örneklerle teorinin temellendirilemediğini iddia ederler.

Çalışmanın dördüncü bölümü olan “Dindar Amerika vs. Seküler Avrupa: Farklı Tarihsel Hafızalar” başlığında toplumların tarihsel hatıralarının biricikliğine vurgu yapılır. Kuzey Amerika ve Avrupa'daki dine dair tutumların tek bir reçete ile değerlendirilmemesi gerektiği ifade edilir. Farklı eğitim sistemleri ve farklı devlet etkilerine sahip olmaları her bölgenin kendine has dinamiklerinin oluşmasına sebep olduğundan varoluşsal güvenlik teorisinin iddiasının evrenselliği sorgulanır. Bu sorgulama çalışmanın “Modernleşme, Varoluşsal Güvenlik ve Risk” başlığını taşıyan beşinci bölümünde devam eder. Varoluşsal güvenlik teorisi gelişmişlikle temellendirilmekte fakat bu “gelişim”, modernitenin belirsizlik ve güvensizlik ortamı oluşturma ihtimalinden dolayı teori iddiasıyla çelişkili hale gelebilir.

Çalışmanın altıncı ve son bölümü olan “Güvenlik, Din ve Dindarlık” başlığında yazarlar, sosyal bilimlerde üzerinde birlik oluşturulan bir din tanımı bulunmaması sorununa değinmektedir. Bu sorunun beraberinde sekülerleşme tartışmalarını da etkilediğine dikkat çeken yazarlar, Norris ve Inglehart'ın dine dair bakış açıları bağlamında varoluşsal güvenlik teorisini ele alırlar. Yazarlara göre, Norris ve Inglehart'ın özel bir din tanımı yoktur ve dini sakinleştirici bir etki yaratan ve güven duygusu veren bir olgu olarak ele alırlar (s.141). Bu sebeple Norris ve Inglehart'ın dine dair bakış açısını on dokuzuncu yüzyıldaki pozitivist ilkel din anlayışına benzetirler (s.142) ve varoluşsal güvenlik teorisinin dine dair iki iddiasını aktararak bu iddiaların tutarsızlığını ayrıntılı biçimde ele alırlar.

Çalışmanın sonuna gelindiğinde Ahmedi ve Ataman, varoluşsal güvenlik teorisi ve sekülerleşme teorisine alternatif bir bakış açısı sunarlar. Yazarlara göre, sekülerleşme teorileri modern toplumda dini değerleri açıklayabilecek potansiyelde değildir. ABD gibi birçok ülkenin kiliseye katılım oranının düştüğü iddia edilse bile New Age gibi maneviyat akımlarının yükselişte olmasına dair açıklamalarda sekülerleşme teorileri yetersiz kalmaktadır. Çalışmalarda kullanılan dindarlık ölçekleri yeniden düzenlenmelidir. Din ve dindarlık gibi kavramların daha kapsayıcı ve muğlaklıktan uzak bir tanıma ihtiyaçları vardır.

Sekülerleşme Tartışmalarının beşinci makalesi, Halil Aydınalp tarafından “Yerel Bir Dünyevileşme Kavramı: Özerk Dünyevileşmeler” ismiyle kaleme alınmıştır. Aydınalp diğer akademisyenlerden farklı olarak sekülerleşme yerine dünyevileşme

kavramını kullanmayı tercih ettiğinden çalışmanın giriş kısmında bu kavramı tercih etmesini yedi sebep üzerinden açıklıyor. Açıklamanın ardından din ve dindarlık arasındaki farka değinilerek okuyuculara makale hakkında bir ön bakış açısı sağlanıyor. Aydınalp'e (s.156) göre din kutsal iken dindarlığın kutsallık taşıdığı iddia edilemez. Dindarlık, dünyevi süreçler içinde şekillendiğinden, tanım ve yorum farklılığına sahiptir. Sekülerleşme kavramına gelindiğinde de yazar tek bir tanımın yeterli ve kapsayıcı olamayacağından bahseder. Sekülerleşme kavramı için kendine ait dört farklı tanım ekleyerek literatürü genişletmektedir. Bu tanımlardan hareketle Türkiye şartlarını göz önünde bulundurarak ulaştığı sonucu dört madde halinde açıklar.

Çalışmanın ilk bölümü olan "Türkiye'de Sekülerleşme Tartışmaları"nda Aydınalp, Ali Köse, Nilüfer Göle, Tayfun Amman, Ahmet T. Kuru ve Volkan Ertit'in Türkiye'de sekülerleşme kavramına bakış açılarına ve yorumlarına değiniyor. Yazar, bu başlık altında çoğunlukla Amman'dan alıntılama yapmaktadır. Ayrıca Ertit'in çalışmalarına şu iki noktada eleştiriler getirmektedir:

- Ertit, makro sosyolojik süreçlerle (sanayileşme ile göç, kentleşme, rasyonelleşme, bireyselleşme) birlikte sekülerleşmenin zorunlu bir hal aldığı iddia etmektedir fakat sunulan deliller yeterli değildir.

- Evlilik öncesi görüşme, kadınların tokalaşması, işi gereği seyahate çıkması, enflasyon oranında faizin asli ihtiyaçlar için normal karşılanması gibi durumlar kent yaşamına göre şekillen fıkhi alt yapının oluşmasına bağlı olarak normal sayılmaktadır. Bu sebeple bunlar sekülerleşme emareleri olarak görülmemelidir.

Çalışmanın ikinci bölümü "Özerk Dünyevileşmeler" in ilk alt başlığı "Ne Kadar Bireycilik Ne Kadar Özerklik" başlığında Aydınalp, bireysel dünyevileşme kavramı yerine özerk dünyevileşmeler kavramını kullanmaktadır. Bu kavramı kullanmasının sebebini ise iki farklı seviye zikrederek açıklar. Makro seviye olarak belirtilebilecek ilk açıklamasında Avrupa ve Türkiye arasındaki tarihsel toplumsal farklılıklara değinir. Türkiye'de Batı tarzı bireyselleşme ve sekülerleşme aramanın üç sebepten dolayı tartışmalı olacağını söyler ve bu sebepleri şöyle açıklar: (1) Her ülke kendine has toplumsal dinamiklere sahiptir. Bu yüzden, modernleşme süreci de farklılık gösterecektir. (2) Türkiye'deki kurumsal dini yapı ve toplumsal ilişki, Avrupa'dan daha farklı seviyededir. (3) İslam'da Ruhbanlık sınıfı bulunmamaktadır. İkinci açıklama seviyesi olan mikro seviyede ise Aydınalp, bireycilik ve özerklik arasındaki yapısal ilişkinin Türkiye'ye yansımaları üzerine değinir. Bu incelemede Aydınalp, beş sonuca ulaşmıştır. Bu sonuçların dördünde Türk toplumunun yapısının bireyselliğe değil özerkliğe dayandığını belirtmektedir. Beşinci sonuçta ise tam bir bireysellikten ziyade yarım bir ferdileşmenin ve üst otoritelere saygılı bir özerkliğin bulunduğunu dile getirir. Aydınalp'e göre bireycilik özgür bireyin toplum karşısındaki bağımsızlığıdır. Özerklik ise tam bir bağımsızlıktan ziyade özgür bireyin topluma entegrasyonunu öne alır. Bireycilik, bilinçli tercihler yapma ve sonuçlarına katlanmayı ifade ederken özerklik,

bilinçli tercihlere sahip olmakla beraber her zaman bilinçli ve iradi tercihlerle şekillenmemektedir (s.176).

Çalışmanın ikinci bölümü “Özerk Dünyevileşmeler”in aynı adı taşıyan ikinci alt başlığında Aydınalp, özerk dünyevileşme kavramının tanımını yapar. Yazara göre, özerk dünyevileşme özne merkezli değil özneler arası bir etkileşim sürecine sahiptir. Bu etkileşim sürecine göre dört dünyevileşme şekli ortaya çıkar: “İsteyerek/iradi özerk dünyevileşme”, “istemeyerek/icbari özerk dünyevileşme”, “özdeşerek özerk dünyevileşme”, “kanıksayarak özerk dünyevileşme”. Bu modelleri tek tek açıklayan ve örneklendiren Aydınalp, çalışmasına dünyevileşme modeli şablonu ekler ve Kuzey Kıbrıs’ta yaptığı saha çalışmasının verileriyle beraber dünyevileşmeleri toplumsal dinamikler ve farklılaşma unsurları çerçevesinde açıklar.

Sekülerleşme Tartışmalarının altıncı makalesi, M. Ali Kirman ve Hasan Sarı tarafından “Post Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak” adıyla kaleme alınmıştır.

Çalışmanın ilk bölümü olan “Anlam Arayışı ve Yol Metaforu” başlığında Kirman ve Sarı (s.197) sekülerleşme sürecinde dinin önemini kaybetmesiyle bir anlam kaybı yaşandığını ifade ederler. Bu anlam kaybı ve bireylerin hissettiği eksiklik ve belirsizlik sebebi ile kutsala ve hayatı anlamlandırmaya ihtiyacın hasil olduğundan bahsederler. Yazarlar, post-seküler toplumda belirginleşen hakikat ve anlam arayışını yol metaforu kullanarak kavramsallaştırma denemesi yaparlar. Bu kavramsallaştırma denemesinde yol metaforu üzerinden üç kavram kullanılır: Yola çıkmak, yolda olmak, menzile varmak.

Çalışmanın “Post-seküler Toplumlarda Anlam Arayışı ve Tasavvufun Keşfi” adlı ikinci bölümünde ise post-seküler toplum kavramının tarihsel süreci Jürgen Habermas, Max Weber ve Niklas Luhman’a atıfla açıklanmaya çalışılmıştır. Yazarlar, post-seküler toplumu, geleneksel değerlerin yeniden hatırlandığı, modern seküler değerlerin bir kısmının toplumun ayrılmaz parçası olurken bir kısmının toplumsal bünyeden atıldığı şekilde tanımlarlar. Buna göre bu toplumda hem geleneğe hem de modern seküler unsurlara ait değerlerin birbirini dışlamayacak şekilde harmanlanırlar (s.202). Yazarlara göre, post-seküler toplum insanı tükenmişliğe itmektedir. Bu tükenmişlik karşısında arayış içinde olan insanlar, aradıkları mananın tasavvufi boyut olduğunu fark ederler. Yazarların post-seküler toplumun anlam arayışını tasavvufle bağdaştırmaları Batı dünyasında gün geçtikçe daha fazla insanın parçası olduğu New Age akımını hatırlatmaktadır. Ancak bu yönelimle toplumsal anlamda kabul edilen tasavvuf kavramı ve uygulamalarının bağdaşmadığı ve bu sebeple yazarların kullandıkları tasavvuf kavramıyla toplumda değişen din algısının tam olarak örtüşmediği ifade edilebilir.

Çalışmanın üçüncü bölümü ise “Edebiyat ve Anlam Arayışı” başlığında yeni dindarlık formlarına örnek olabilecek Elif Şafak’ın *Aşk ve Havva’nın Üç Kızı* romanı ve Didem Madak’ın üç şiir kitabı incelenmiştir. Yazarlar bu incelemeler sonunda post-seküler toplumda tasavvufa yönelişi, yol metaforu üzerinden değerlendirmişlerdir. Boston’un “arayış yönelimli dindarlık” kavramından hareketle günümüz dünyasında yüzeysel bir inancın dinsel olarak yükselişte olduğunu ifade ederler. Kirman ve Sarı’ya göre menzile varmayan bu arayış post-modern zihniyet yapısı ile uyumludur.

Sekülerleşme Tartışmalarının yedinci makalesi, Behram Hasanov tarafından “Hafıza Zinciri’ni Baypas Etmek: Türkiye’de Yeni İnanma ve Dindarlık Biçimleri” ismiyle kaleme alınmıştır. Çalışmanın “Günümüz Türkiye’sinde Dinin Toplumsal Konumuna İlişkin Bazı Tartışmalar” adlı ilk bölümünde Hasanov, Türkiye’de yaşanan dini değişim sürecinin sekülerleşme ya da desekülerleşme süreçleri ile açıklanamayacağını ifade ediyor. Hasanov’a göre dine verilen değer sabit değildir; belli dönemlerde göreceli olarak artma ve azalma söz konusudur. Ancak Hasanov çalışmasında sekülerleşmeyi tanımlamadığı için ya da kabul ettiği tanımı okuyucu ile paylaşmadığı için tam olarak karşı çıktığı sürecin ne olduğu açık değildir.

Çalışmanın ikinci bölümü, “Hafıza Zincirinin Müslüman Toplumlardaki Tarihsel İşlevleri” başlığında Hasanov, hafıza zinciri kavramını açıklar ve Müslümanlar açısından hafıza zincirinin öneminden ve tarihsel işlevinden bahseder. Hafıza zincirinin ilk zayıflama döneminin Osmanlı İmparatorluğu olduğunu belirtir; Cumhuriyetle beraber değişen eğitim sisteminin de etkisiyle bu zincirin koptuğunu savunur.

Çalışmanın üçüncü bölümü, “Hafıza Zincirinin Ardından: Yeniden İnanma Biçimleri ve Sanal Cemaatlerin Yükselişi” başlığıdır. Yazar, Cumhuriyet’in erken dönemlerindeki baskın laiklik uygulamalarının, kentleşmenin, kitle iletişim araçlarının zincirin taşıyıcıları olan ilmiye sınıfının ve tarikatların ortadan kalkmasına ve zincirde kırılmaların/dönüşümlerin ortaya çıkmasına sebep olduğunu ifade etmektedir. Yeni dönem cemaat yapısının azalarak bireyselliğin yükseldiği, farklı din algılarına kapı aralandığı, zincirin baypas edildiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmanın sonunda zincirin değişmesi ile gelinen son nokta ele alınmaktadır.

Hasanov, dinin artık sosyalleşme süreciyle öğrenilme modelinin terk edilerek, internet topluluklarına katılmakla öğrenildiğini, Müslüman kimliğinin İslam’a yönlendirdiğini fakat eski kuşakların din anlayışı üzerinden bir kimlik oluşturulmadığını, daha çok dini kaynakların muhatap alındığını zikretmektedir. Yazar, bu durumu dinden uzaklaşma olarak yorumlamak yerine dini inanma biçiminde değişim ve dönüşüm şeklinde yorumlamıştır. Bu sebeple sekülerleşme teorisinin iddiasına karşı çıkmaktadır.

Sekülerleşme Tartışmalarının sekizinci ve dokuzuncu makaleleri Volkan Ertit'e aittir. Ertit'in "Direnen Teori: Sekülerleşme" başlıklı ilk makalesi beş başlıktan oluşmaktadır:

- "Sekülerleşme Ne Demektir?",
- "Sekülerleşme Teorisi Ne Demektir?",
- "Sekülerleşme Teorisinin Temel Ölçütü Nedir?",
- "Sekülerleşme Teorisi Çöktü Mü?",
- "Direnen Teori Sekülerleşme".

Ertit, bu çalışmanın hazırlanmasındaki sebebin geniş bir akademisyen kitlesi tarafından referans olarak gösterilen Peter Berger'in verisiz çalışmalarını "modernleşme sekülerleştirir" iddiasına sahip olan sekülerleşme teorisi bağlamında değerlendirmek olduğunu ifade etmektedir (s.240). Ertit çalışmasını kendi tanımı üzerine inşa ediyor: "Belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü alanın, yani dinin, dinimsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması" (s.240-241). Bu tanımlamanın ardından Ertit, Berger'in savunduğu ve Türkiye'de sıklıkla referans gösterilen iddiaları on maddede özetliyor ve bu iddiaların neden bilimsellikten uzak olduğunu okuyucuya etraflıca anlatıyor. Çalışmanın dört temel sonucu bulunmaktadır:

- Berger'in çalışmaları herhangi bir kanıt veya veriye dayanmamaktadır.
- Berger'in Türkiye, ABD, Latin Amerika, Avrupa ülkeleri ve İsrail ile ilgili iddiaları yapılan bilimsel çalışmalarla yanlışlanmıştır.
- Berger -sekülerleşme tartışmalarında olmaması gereken şekilde- toplumları kendi tarihleriyle kıyaslayarak değil başka toplumlarla kıyaslamaktadır.
- Berger yaşamının son dönemlerinde akademik üsluptan ve titizlikten uzaklaşmıştır.

Ertit'in ikinci çalışması ise daha önce İngilizce yayımlanmış olan "God is Dying in Turkey as well" adlı çalışmasının çevirisine dayanmaktadır. Başlığı "Türkiye'nin Sekülerleşme Pratiği" olan bu metinde Ertit, Türkiye'nin sekülerleşme sürecini nitel ve nicel çalışmalar ışığında değerlendirmektedir. Çalışmada azalan ibadet etme oranları, evlilik dışı ilişkilerin ve boşanmaların yaygınlaşması, eşcinsellerin gündelik yaşamdaki temsili, etkisizleşen halk inançları, daha dar halen gelen kıyafet kodları gibi doğaüstü alanın gündelik yaşama dokunan noktalardaki etkisindeki dönüşümler akademik literatür eşliğinde okuyucuya sunulmaktadır. Yazar modernleşme süreci ile sekülerleşen Türkiye'nin klasik teorisinin iddiasını doğrulayan örneklerden biri olduğunu savunmaktadır.

Kitabın son makalesi, Osman Zahid Çifçi tarafından "Corruptio Optimi Pessima Est- Şiddetli Sekülerliğin Öngörülemeyen Sonuçları" ismiyle hazırlanmıştır. Çiftçi, bu

çalışmasının amacının din sosyolojisi alanında, sekülerleşme üzerine farklı bir bakış açısı ortaya koymak olduğunu ve şiddetli sekülerleşmenin anti tezini oluşturup oluşturmadığını, bu çerçevede araştırmaların neden yapılmadığını sorgulamaktadır. Çifçi (s.332-3), çalışmasının sonunda sekülerleşme teorisi bağlamında bu alanda çalışanlara hitaben, beş maddelik bir teklif sunmaktadır. Bu beş maddelik teklif kısaca şunlardır:

- Şiddetli sekülerlik, karşıt gruplar meydana getirip-getirmeyeceği tartışılmalıdır.
- Örnek gruplar üzerinden din sosyologları saha araştırması yapmalıdır.
- Örnek grupların marjinalleşme veya radikalleşme riski taşıyıp-taşımadığı araştırılmalıdır.
- “Şiddetli seküler gruplarla, şiddetli deseküler grupların beraber artış göstermesi Steve Bruce’un da dediği gibi bir istisna mıdır?” sorusu üzerine yoğunlaşılmalıdır.
- “Din adına konuşan grupların, toplum tarafından kabullenilmeyen fillerde bulunması eğitilmiş kesim tarafından deizme yönelimde etkiye sahip midir?” sorusu üzerinde tekrar düşünülmelidir.

Sonuç olarak *Sekülerleşme Tartışmaları* adıyla hazırlanan bu eserin sekülerleşme etrafında çalışma yapacak araştırmacılar için kaynak niteliği taşıdığı ifade edilmelidir. Farklı akademisyenler sekülerleşme özelinde farklı bakış açıları ve konularla okuyuculara geniş perspektif sağlamaktadırlar. Metinlerdeki üslubun ve konuların işleniş tarzının titiz bir çalışmanın ortaya çıkmasına sebep olduğu ifade edilebilir. Eser, konuya dair okuma yapmak isteyenler için birçok soruya yanıt verdiği gibi başka soruların da oluşmasına katkı sunma potansiyeline sahiptir. Eserde sekülerleşme teorisinin tek taraflı incelenmemiş olması ve yazarların yer yer birbirlerini eleştirmeleri metnin ayrıca okunmasını kolaylaştırmaktadır. Son söz olarak ifade edilmeli ki eser genelde din sosyolojisi özelde ise sekülerleşme alanında çalışma yapmak isteyen ve bu konu hakkında meraklı olanların faydalanacağı bir kapsama sahiptir.

KİTAP İNCELEMESİ/BOOK REVIEW

Göç ve Din: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım,

Editörler: Mehmet Ali KİRMAN ve İlbey DÖLEK, 2021

(Ankara: Astana Yayıncılık, 206 Sayfa)

ISBN : 9786257624572

Anıl BADI

ORCID: 0000-0003-1466-5372

Yüksek Lisans Öğrencisi, Mustafa Kemal Üniversitesi Göç Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Hatay/Türkiye,
anilbadi@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 24.10.2021 Düzeltme/Revised: 07.11.2021
Kabul/Accepted: 08.11.2021

Atıf / Cite as: Badi, A. (2021). Göç ve Din: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım, editörler Mehmet Ali KİRMAN ve İlbey DÖLEK (Ankara: Astana Yayıncılık,2021). Antakiyat, 4(2), 389-393

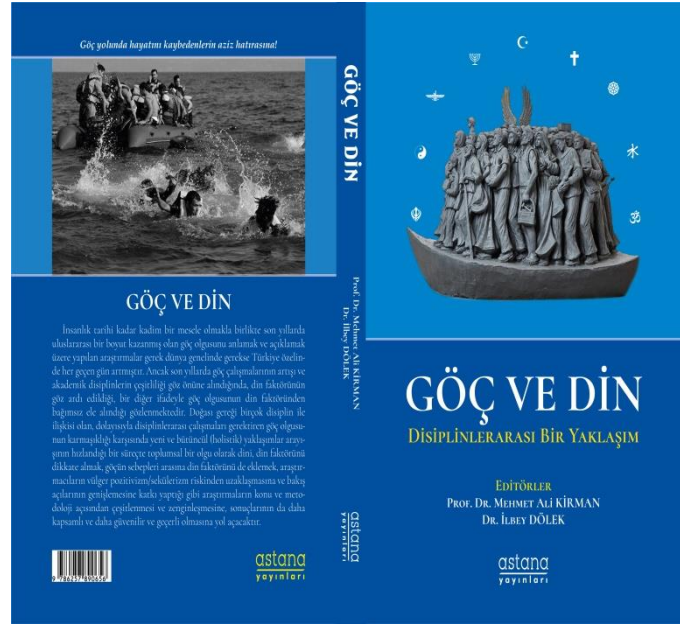
Öz

İnsanlığın kendisi kadar eski iki olgu olan göç ve din arasındaki ilişki, ülkemizde sosyal bilimler alanında diğer konu başlıklarına oranla nispeten yeni çalışılmaktadır. Bu bakımdan alan yazınında önemli bir eksikliği giderilmesine katkı sağlamak ve yapacakları araştırmalarda bu iki olgu arasındaki ilişkiden yararlanacak araştırmacılar için hazırlanan **Göç ve Din: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım** kitabı, farklı disiplinlerden gelen farklı bakış açılarına sahip akademisyenlerin çalışmalarından oluşmaktadır. Bu sebeple kitapta disiplinlerarası bir yaklaşım ve ilerleyiş mevcuttur. Bu inceleme, Göç ve Din kitabının içeriği hakkında okuyucuyu bilgilendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Göç, Din, Disiplinlerarası Araştırma

Göç ve Din: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım, M. Ali KIRMAN ve İlbey DÖLEK (Ed.), Astana

Yayınları, Ankara, 2021, 206 sayfa, ISBN: 978-625-7624-57-2.



Göçmenin elinde eski yaşantısından kalan bir avuç tozudur. Evi, sevdikleri, anıları kısacası eski yaşamı o toz tanelerinin içindedir. Sahip olduğu bu taneler önünde uzanan ve ilk adımda içinde birçok korku ve belirsizlik barındıran yeni yaşamın harcıdır. Göç sonrası yaşam, bu tozlar üzerinde şekillenecektir. İnsanlar, yeryüzünde var oldukları ilk andan beri bir hareket halindedir. İşte tam da bu sebeple göç kavramı, insanlık kadar eskidir. Göç aslında insanlar kadar canlıdır ve tarih boyunca kendini farklı alanlar ve bağlamlar çerçevesinde yenileyip değişik başlıklar ve formlar halinde var olmuştur. İnsanlar tarih boyunca yaşam şartlarını iyileştirmek, bilinen coğrafyaların dışında yerler keşfedip öncü olmak, ülke sınırlarını genişletmek, dini inanışlarını yaymak gibi farklı amaçlarla bir yerden diğerine göç etmişlerdir. Ardında yatan bu çeşitli sebepler, farklı göç türlerinden bahsetmeyi mümkün kılar. Bu göç türlerinden biri de din temelli göçlerdir. Din, kısaca kişinin sahip olduğu inanç ve inanış biçimi olarak tanımlanabilir. Tarih boyunca insanlar hem mensup oldukları dini yaymak amacıyla bir diyardan diğerine göç etmiş, hem de dinleri sebebiyle yurtlarından edilmiş ve o toprakları terk etmişlerdir. Dünyada ve ülkemizde göç kavramı ve ardındaki sebepler araştırılırken interdisipliner yaklaşım temelinde birçok alandan yararlanılmaktadır. Ancak, din olgusu ve göç hareketlerine etkisi ülkemizde henüz yeni bir araştırma konusudur. İnsanların dini inanışları ve göç arasındaki ilişki, kültürel bir kavram olarak dinin göç hareketlerini meşru kılması ve bazı durumlarda gerekli sayması gibi faktörler göç çalışmaları alanında din konusunun da gündeme gelmesine ve yarattığı etkiyi araştırmaya sebep olmuştur.

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Göç Araştırmaları Ana Bilim Dalı akademisyenlerinden Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN ve Dr. Öğretim Üyesi İlbey DÖLEK

editörlüğünde hazırlanıp göç yolunda hayatını kaybedenlerin anısına ithaf edilen **Göç ve Din: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım** isimli bu kitapta, din ve göç kavramları arasındaki ilişki farklı çalışma alanlarına mensup akademisyenlerin çeşitli bakış açılarıyla ele alınmaktadır. 206 sayfalık kitapta Takdim, Önsöz, Giriş kısımlarının ardından 11 bölüm yer almaktadır.

Kitabın ön kapak görselinde, göç ve din arasındaki ilişkiyi konu edinen, Timothy SCHMALZ'ın 2019 tarihli "Angels Unawares" heykeli ve birçok dini inanışın sembolleri yer almaktadır. Heykel, farklı kültürlerden gelmelerine karşın göçmenlerin aynı gemide yer alan yolcular olarak betimler ve geminin içinde melek kanatları onlara eşlik eder. Heykel bu şekilde her bir göçmenin, aslında kutsalın yansıması olduğuna dikkat çeker.

Takdim kısmında Göç ve Din ilişkisi alanında bilimsel çalışmalara sahip, Hitit Üniversitesi'nden Prof. Dr. Yakup COŞTU; göç, göç süreci ve din kavramları hakkında kısa bir açıklama yaparak eserde ele alınan konular hakkında okuyucuyu bilgilendirmektedir.

Önsöz kısmında editörler Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN ve Dr. Öğretim Üyesi İlbey DÖLEK göç ve göç araştırmaları hakkında bilgi vererek, göç meselesine bir arka plan sağlayarak göç ve din ilişkisinden bahsetmektedir. Bu ilişkinin nispeten yeni çalışılan bir alan olduğu vurgulanmıştır. Göç alan yazınında, din ve göç ilişkisi üzerine yazılmış mevcut kitap sayısındaki eksikliği gidermek amacıyla da hazırlanan bu eserde ele alınan çalışmaların ilk kez basıldığını belirtilmiştir.

Önsöz kısmının ardından, **Göç ve Din: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım** kitabının göç yolunda yaşamını kaybedenlerin anısına yazıldığı ifade edilmiş ve kitaba bir Göçmen Ağıdı eklenmiştir. Ağıt, Dr. Yalçın ÇETİN tarafından kaleme alınmış olup; göç etmek ve doğduğu topraklardan uzaklaşmak durumunda kalan göçmenlerin tecrübe ettiği acı, üzüntü ve ikilemleri göstermesi açısından önemlidir.

Giriş kısmında göç kavramı ve tanımı üzerine göç araştırmaları alanında mevcut perspektifler ile göç olgusunun sebepleri, sayısal veriler ve resmi istatistiklere yer verilmiştir. Ayrıca göç olgusu ve sosyal bilimler ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. Göç araştırmalarının değişen ve gelişen doğası sebebiyle son zamanlarda din faktörünün de araştırmacılar tarafından üzerinde çalışılan bir konu olduğu vurgulanıp üç ilahi dinde (Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet) de yer edinmiş göç olgusunu ele alan yayınlara değinilmiştir.

Giriş kısmı içinde ayrıca kitapta mevcut olan 11 bölüm ve içerikleri hakkında bilgi verilmiştir. Bu bölümlerin de konu bütünlüğünü korumak için kendi aralarında kategorize edilip 4 ana başlık altında toplandığı belirtilmiştir. Bu başlıklar; Göç ve Metodoloji (4 bölüm), Yahudilik ve Hristiyanlıkta Göç (2 bölüm), İslam'da Göç: İlk/Erken Dönem (3 bölüm) ve İslam'da Göç: Geç Dönem (2 Bölüm) olarak

isimlendirilmiştir. 4 temel bölümde yazılmış metinlerin içerikleri, işlenen konular ve özellikleri kısaca giriş kısmında tanıtılmıştır. Ayrıca eserin ortaya konmasında, alanda göç ve din kavramları arasındaki ilişki üzerine mevcut kapsamlı bir çalışma olmamasının etkili olduğu vurgulanmış, eserin bu konu hakkındaki Türkçe kaynak eksikliğini giderilmesine fayda sağlamayı amaçlandığı ifade edilmiştir. Bölümlerin intihal oranlarının ilgili kısımlarda dipnot olarak verildiği ve bu bölümlerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olduğu belirtilmiştir.

Göç ve Metodoloji isimli bölümde, göç araştırmalarını yöntem, felsefe ve etik üzerinden inceleyen çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalarda sırasıyla göç araştırmalarında kullanılan metodolojiler ve çalışmalara katkıları ile eksik yönleri, göç ve göçün ardındaki felsefenin sorular sorularak temellendirilmesi, göç ve göçmen etiği gibi konular ele alınmıştır. Bölüm sonunda yer alan “Türkçe Göç Yazını Üzerine Bir Araştırma” isimli çalışma ile Türkiye’de mevcut göç çalışmalarının ve göç hakkında kaleme alınan eserler hakkında bir araştırma yapılmıştır. Araştırma sonucu elde edilen veriler analiz edilip tablo haline getirilmiş ve özet halinde okuyucuya sunulmuştur (s. 25-85). Bu bölümde çalışmalarda verilen tablolar ve şekiller, göç alanında henüz çalışmaya başlamış araştırmacılara, ihtiyaç duyulan bilgiyi tek seferde ve tablo üzerinde karşılaştırmalı olarak sunduğundan büyük kolaylık sağlayacaktır. Ancak bölümde mevcut eserlerde, kısmen de olsa, göç kavramı açıklanırken tekrara düşüldüğü gözlemlenmektedir. Göç felsefesi ve etiği gibi soyut kavram ve konuların tartışıldığı çalışmalar somut olay ve verilerle desteklense de daha farklı çerçevelerden örneklerle çoğaltılması ve içeriğin bu şekilde geliştirilmesi bu kavramların anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır.

Yahudilik ve Hristiyanlıkta Göç bölümünde yer alan 2 kısımda ise bu dinlerin ve pratiklerinin göç olgusuna etkileri üzerinde durulmuştur. Yahudilik’te mevcut Aliya (geri dönüş göçü) ve yerleşme algısının temelini dini kitaptan ve bir dine mensup insanlardan aldığı belirtilmiştir. Hristiyanlık’ta da dini kitap ekseninde bir temellendirme anlayışının görüldüğü ifade edilip, kutsal kitapların ve öğretilerin göçe etkisi üzerinde durulmuştur. Ayrıca Hristiyanlık’ın yayılmasında dini göçlerin de önemi olduğu vurgulanmıştır (s. 113-46). Bölüm genelinde sadece iki din ve bu dinlerin temelinde mevcut en çok bilinen göçler üzerinde durulmuştur. Bu bölüme bir de Haçlı Seferleri ile meydana gelen göç dalgası ile bu hareketliliğin Anadolu coğrafyasındaki yansımalarını inceleyen bir çalışma eklenebilirdi.

İslam’da Göç: İlk/Erken Dönem isimli üçüncü bölümde İslamiyet’te mevcut göç tanımları, türleri ve bu tanımların farklı bağlamlarda farklı anlamlarda kullanılmaları üzerinde durulmuştur. Göç olgusu; Kur’ani bakış açısı, hadislerdeki göç ve ilgili kavramların kullanımı ile İslam Hukuku’nda göç başlıkları altında incelenmiştir. Bölümde, İslamiyet’in gerekli durumlarda göçü zorunlu kıldığı vurgulanmış ve gerek dilde mevcut kelimelerin gerekse hukuk kavram ve kurallarının bu doğrultuda gelişim

gösterdiği belirtilmiştir (s. 127-75). Kitabın göç ve din ilişkisine ilgi duyan ya da bu alanda profesyonel çalışmalar hazırlamak isteyen çalışmacılar için öncü bir eser olarak hazırlandığı düşünülünce, bölümde kullanılan dil ve terimlerin, nispeten basitleştirilerek veya daha detaylı şekilde açıklanıp kullanılmasıyla hem bölümün hem de mevcut makalelerin daha iyi okunup temellendirilmesine yardımcı olacağı söylenebilir.

İslam'da Göç: Geç Dönem isimli son bölümde Tasavvuf ve manevi göç olgusu ile Türk-İslam Edebiyatı'nda göç kavramları ele alınmıştır. Belirtilen dönem ve alanlarda mevcut eserler üzerinden yapılan incelemeler ile göç olgusu ve varlığı vurgulanmıştır. Bu doğrultuda, bu bölümde İslam'a ve Mutasavvıflara göre göçün maddi ve manevi boyutlarına ek olarak göç olgusunun ve deneyimlerin dönemin edebi eserlerindeki yansımaları üzerinde durulmuştur (s. 177-206). Bölüm genelinde kullanılan edebi dilde mevcut terimlerin makalelerden önce detaylıca açıklanması, bu araştırmaların daha rahat bir şekilde okunmasını kolaylaştıracak ve konunun okur tarafından daha iyi kavranmasına yardımcı olacaktır.

Göç ve Din: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım kitabı genel hatlarıyla değerlendirildiğinde gerek konusu gerekse içindeki bölümler ile Türkiye'de mevcut göç araştırmaları alanına katkı sağlayabilecek niteliğe sahiptir. Göç ve din olguları arasındaki ilişki ve dinin göçlere etkisi araştırmacıların nispeten yeni çalışmaya başladığı alanlardır ve bu konuda mevcut Türkçe eser sayısı azdır. Farklı disiplinlere mensup öğretim üyelerince hazırlanan bölümler, alandaki bu eksikliğin giderilmesine yardımcı olarak önümüzdeki yıllarda ortaya konacak yeni eserlere yol gösterecektir. Eserde çalışması mevcut kadın araştırmacı sayısı birdir. Bu sebeple, eser genelinde çalışma sahibi kadın ve erkek yazar sayılarının daha dengeli bir şekilde dağılımı teşvik edilebilirdi. Ayrıca göç ve din ilişkisini metodoloji, Yahudilik ve Hristiyanlık'ta göç olgusu, İslam'da İlk/Erken Dönem'de ve Geç Dönem'de Göç başlıklarında inceleyen esere göç ve din ilişkisinden hareketle yorum yapılacak ve kapsamı daha genişletecek bir çalışma olarak Kadın, Din ve Göç isimli bir bölüm eklenebilirdi.

أَرْضِيَا