

Religious Studies

TWICE A YEAR ACADEMIC REVIEW

ISSN1301-966-X

Sayı: 67
Temmuz- Aralık 2024

Dinî Araştırmalar

ALTI AYLIK BİLİMSEL DERGİ

ISSN1301-966-X

Dinî Araştırmalar

Mehmet Mustafa ERKAL
An Evaluation of the Identity and Culture of the Samis's (Lapps)/ Research Article

Tuncay AKGÜN
The Problem of Evil in Charles Hartshorne's Neoclassical Theism / Research Article

Süleyman BERK
Remarks on the Mamluk Mushaf in the Istanbul Museum of Turkish and Islamic Arts / Research Article

Zikri YAVUZ
Future Contingents Truth and Theological Fatalism / Research Article

Merve Nur Tekeci ÇAKAR / Mehmet Akif CEYHAN
The Effects of Neo-Salafi Structures on the Rise of Islamaphobia in Germany / Research Article

Merve GÜVEN
A New Copy of Destân-ı İbrâhîm / Research Article

Muhammed Ali YAZIBAŞI
Exploring Lullabies: Their Impact on Children's Religious Language and Emotional Growth / Research Article

Beyza Aybike DEVECİ
Two Tantric Elements in Durgā Pūcā and Kālī Pūcā: Goddess and Animal Sacrifice / Research Article

Ömer Faruk YİĞİTEROL
Same Century, Different Continent, Common Idea: Similar Themes in the Poems of Nabi and Shakespeare / Research Article

Mustafa Murat BATMAN
A Comparative Study on the Determination of Ambiguous Pronouns in the Qur'an / Research Article

Elif Sena AVLAR / Serbüend ARPA
Composed Hymns in the Divans of Nûriyya Melâmis / Research Article

Murat AKSOY
A Critical Approach to Alija İzzetbegovich's Thoughts on Art and Architecture / Research Article

Huzme Gülek GÜLTEKİN
Discussions on the Identity of the Sumerians: An Evaluation From the Perspective of the History of Religions / Research Article

İsmail AKKOYUNLU
A Salafism Analysis in the Context of the Special Issue of Salafism of the Journal of Religion and Life / Research Article

Meryem CİHANGİR
A Critical Look at the Discourses of "Gender and Genderlessness" in the Context of the Principle of Preserving Generation / Research Article

Muhammed Ali TUZLU
Monoteist Dinlerde Kadın-Tarihsel ve Çağdaş Yaklaşımlar / Book Review

Fatih Muhammed ÇAKMAK
İslam Öncesi Dönemden Günümüze: Araplar / Book Review

Number: 67
July- December 2024

RS

Mehmet Mustafa ERKAL
Samilerin (Laponların) Kimlikleri ve Kültürleri Üzerine Bir Değerlendirme/Araştırma Makalesi

Tuncay AKGÜN
Charles Hartshorne'nun Neoklasik Teizmde Kötülük Problemi /Araştırma Makalesi

Süleyman BERK
İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde Bulunan Bir Memlûk Mushafı Üzerine Mülâhazalar / Araştırma Makalesi

Zikri YAVUZ
Gelecek Olumsuzlar Doğruluk ve Teolojik Fatalizm /Araştırma Makalesi

Merve Nur Tekeci ÇAKAR / Mehmet Akif CEYHAN
Almanya'da İslamafobi'nin Artışında Neo-Selefi Yapıların Etkileri /Araştırma Makalesi

Merve GÜVEN
Destân-ı İbrâhîm'in Yeni Bir Nüshası /Araştırma Makalesi

Muhammed Ali YAZIBAŞI
Ninniler Üzerine Çocuğun Din Dili ve Duygusunun Gelişimi Açısından Bir İnceleme /Araştırma Makalesi

Beyza Aybike DEVECİ
Durgā Pūcā ve Kālī Pūcā'da İki Tantracı Unsur: Tanrıça ve Hayvan Kurbanı /Araştırma Makalesi

Ömer Faruk YİĞİTEROL
Aynı Asır Farklı İklim Ortak Fikir: Nâbî'nin ve Shakespeare'in Şiirlerinde Benzer Temalar / Araştırma Makalesi

Mustafa Murat BATMAN
Kur'an'da Mercii Belirsiz Zamirlerin Tayinine Yönelik Mukayeseli Bir İnceleme /Araştırma Makalesi

Elif Sena AVLAR / Serbüend ARPA
Nûriyye Melâmîleri Divanlarında Yer Alan Bestelenmiş İlâhîler / Araştırma Makalesi

Murat AKSOY
Aliya İzzetbegoviç'in Sanat ve Bilim Düşünceleri Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım / Araştırma Makalesi

Huzme Gülek GÜLTEKİN
Sumerlerin Kimliğine Dair Tartışmalar: Dinler Tarihi Açısından Değerlendirme / Araştırma Makalesi

İsmail AKKOYUNLU
Din ve Hayat Dergisi "Seleflilik" Özel Sayısı Bağlamında Bir Seleflilik Analizi / Araştırma Makalesi

Meryem CİHANGİR
Neslin Korunması İlkesi Bağlamında "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyetsizlik" Söylemlerine Eleştirel Bakış / Araştırma Makalesi

Muhammed Ali TUZLU
Monoteist Dinlerde Kadın-Tarihsel ve Çağdaş Yaklaşımlar / Kitap Kitiği

Fatih Muhammed ÇAKMAK
İslam Öncesi Dönemden Günümüze: Araplar / Kitap Kitiği

Sayı: 67
Temmuz - Aralık 2024

DA

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Temmuz - Aralık 2024, Sayı: 67

ISSN: 1301-966-X

Tübitak/Ulakbim, TR Dizin tarafından dizinlenmekte olan

Dini Araştırmalar Dergisi,

ERIH PLUS, Atla Religion Database,

DOAJ: Directory of Open Access Journals,

EBSCO - Arab World Research Source: Al Masdar,

MLA - Modern Language Association Database,

PHILPAPERS ve ProQuest | Ulrich's Periodicals Directory

Uluslararası indeksleri tarafından da dizinlenmektedir.



Dini Araştırmalar / The Journal of Religious Studies

(ISSN: 1301-966X | e-ISSN: 2602-2435)

Hakemli Bilimsel Dergi

Altı ayda bir çıkar.

Yayıncı / Publisher

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Őti. adına / On Behalf of the Motif Publishing

İmtiyaz Sahibi / Concessionaire

Oğuzhan Burkey KUZUCU

ouzburkaykuzucu@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-3769-999X>

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Öğr. Gör. Adem Çetin

Türk İslam Sanatları Tarihi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE

ademcetin@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9705-9823>

Editör / Editor

Prof. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH

Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE

ykizilabdullah@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8625-7987>

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Doç. Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU
Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
fcapci@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8315-6144>

Doç. Dr. Şahin KIZILABDULLAH
Dinler Tarihi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
sahinkizilabdullah@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6848-0755>

Doç. Dr. Rabiye ÇETİN
Kelam, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
rcetin@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4706-0022>

Sosyal Medya ve Web Editörleri/ Social Media & Web Editors

Abdulbagi Şimşek
Diyanet İşleri Başkanlığı TÜRKİYE
abdulbagisimsek@outlook.com
<https://orcid.org/0000-0002-9641-8422>

Dr. Mehmet Mustafa ERKAL
Dinler Tarihi, Bağımsız Araştırmacı TÜRKİYE
mferkal40@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1636-2463>

Alan Editörleri / Field Editors

Prof. Dr. Bekir TATLI
Hadis, Kırgızistan Türkiye Manas
Üniversitesi KIRGIZİSTAN
bekir.tatli@hbv.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9948-6148>

Doç. Dr. Halide ASLAN
İslam Tarihi, Ankara Üniversitesi
TÜRKİYE
haslan@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3143-1490>

Doç. Dr. Ayşe ERSAY YÜKSEL
Türk İslam Sanatları Tarihi, Ankara
Üniversitesi TÜRKİYE
ayuksel@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0314-6182>

Dr. Öğr. Üyesi Hatice ALTUNDAL ERKMEN
Din Psikolojisi, Erzincan Binali Yıldırım
Üniversitesi TÜRKİYE
hatice.altundal@erzincan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0470-4465>

Doç. Dr. Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER
Tefsir, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
TÜRKİYE
hmerve.baser@ikcu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0877-7757>

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Davut COŞTU
Din Sosyolojisi, Erzincan Binali Yıldırım
Üniversitesi TÜRKİYE
mehmet.costu@erzincan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6139-8567>

Doç. Dr. İbrahim AKSU
İslam Felsefesi, Erzincan Binali Yıldırım
Üniversitesi TÜRKİYE
ibrahim.aksu@erzincan.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-7172-4204>

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba GÜNAL
Kelam, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
tgunal@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0949-8565>

Dil Editörleri / Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Recep Erkmén (İngilizce)
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
TÜRKİYE
recep.erkmen@erzincan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6609-6629>

Doç. Dr. Hasan Sözen (Almanca)
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
TÜRKİYE
hasan.sozen@asbu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3141-2994>

Doç. Dr. Duran EKİZER (Arapça)
Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi
TÜRKİYE
duzanekizer@kmu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7947-8618>

Doç. Dr. Kubat Ali Topçubay (Rusça)
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
TÜRKİYE
kubatali.topcubay@gop.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9326-5988>

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Cemal TOSUN
Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
tosun@divinity.ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9941-4769>

Prof. Dr. Recai DOĞAN
Din Bilimleri Bölümü, Kırgızistan Türkiye
Manas Üniversitesi KIRGIZİSTAN
rdoğan@divinity.ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9668-4563>

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU
Dinler Tarihi, Ankara Üniversitesi
TÜRKİYE
eroglu@divinity.ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2642-3154>

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK
Din Eğitimi, Çukurova Üniversitesi Adana
TÜRKİYE
tyuruk@cu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2476-0720>

Prof. Dr. Durmuş ARIK
Dinler Tarihi, Ankara Üniversitesi
TÜRKİYE
darik@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8544-0608>

Prof. Dr. Yusuf GÖKALP
İslam Mezhepleri Tarihi, Çukurova
Üniversitesi TÜRKİYE
ygokalp@cu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7895-1939>

Prof. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH
Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
ykizilabdullah@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8625-7987>

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR
Türk İslam Sanatları Tarihi, Yozgat Bozok
Üniversitesi TÜRKİYE
abdulkadir.dundar@bozok.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2713-6675>

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU
Din Sosyolojisi, Ankara Üniversitesi
TÜRKİYE
ihsanapcioglu@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>

Doç. Dr. Cemil KUTLUTÜRK
Dinler Tarihi, Maulana Azad National
Urdu University HİNDİSTAN
ckutluturk@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1946-8685>

Doç. Dr. Şahin KIZILABDULLAH
Dinler Tarihi, Ankara Üniversitesi
TÜRKİYE
skizilabdullah@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6848-0755>

Doç. Dr. Sayfulla BAZARKULOV
Din Eğitimi, Osh State University
KIRGIZİSTAN
sbazarkulov@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3902-9938>

Doç. Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU
Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
fcapci@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8315-6144>

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK
Din Eğitimi, Kırıkkale Üniversitesi
TÜRKİYE
v.simsek@kku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3973-850X>

Doç. Dr. Nail KARAGÖZ
İslam Bilimleri Bölümü, Kırgızistan
Türkiye Manas Üniversitesi KIRGIZİSTAN
nail.karagoz@manas.edu.kg
<https://orcid.org/0000-0001-6409-6513>

Dr. Eva Jenny Korneck
Din Eğitimi, Karlsruhe University Of
Education ALMANYA
eva.jenny.korneck@ph-karlsruhe.de
<https://orcid.org/0009-0006-4111-5471>

Doç. Dr. Aygül DÜZENLİ
İslam Tarihi, Çukurova Üniversitesi
TÜRKİYE
aguulduzenli@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5471-2690>

Doç. Dr. Charidimos Koutris
Dinler Tarihi, Aristotle University of
Thessaloniki YUNANİSTAN
koutrisx@theo.auth.gr
<https://orcid.org/0000-0003-1011-2148>

Dr. Öğr. Üyesi Fatıma ÇAVIŞ
Kirchliche Pädagogische Hochschule
AVUSTURYA
fatima.cavis@kphvie.ac.at
<https://orcid.org/0009-0008-0120-8969>

Dr. Nurgül ÇELEBİ
Dinler Tarihi, Eötvös Lorand University
MACARİSTAN
nurgul.clb@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8011-0132>

Yayın Editörü / Publication Editor

Arş. Gör. Cihat EKİZ
Türk İslam Edebiyatı, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
ekizc@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0642-2530>

Etik Editörü / Ethics Editor

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK
Din Eğitimi, Çukurova Üniversitesi Adana TÜRKİYE

tyuruk@cu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2476-0720>

Kitap Kritiği Editörü / Book Reviews Editor

Doç. Dr. Rabiye ÇETİN
Kelam, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE

rctin@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4706-0022>

Uluslararasılaşma Editörü / Internationalization Editor

Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi TÜRKİYE

recep.erkmen@erzincan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6609-6629>

Dizgi / Typesetting

Feyza YILDIRIM
Ebru TORUN

Yazım Editörleri / Writing Editors

Habibe Erva UÇAK
Milli Eğitim Bakanlığı TÜRKİYE
ervaucak55@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4654-6741>

Arş. Gör. Muhammed Enes AVCI
Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
enesavci@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0001-9324-2759>

Arş. Gör. Samet TENGİZ
Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
stengiz@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7922-1038>

Arş. Gör. Burak PEKCAN
Düzce Üniversitesi TÜRKİYE
burakpekcan@duzce.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6395-8855>

Arş. Gör. Musa AKBULUT
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
TÜRKİYE
musa.akbulut@hbv.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0003-9342-0724>

Şeyma Han
Dinler Tarihi, Bağımsız Araştırmacı
TÜRKİYE
seymahanseyma@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0000-4275-5004>

Zeynep ÇETİN
Milli Eğitim Bakanlığı TÜRKİYE
zeynce@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0565-9093>

Melike Uğurlu
Din Eğitimi, Bağımsız Araştırmacı
TÜRKİYE
melikeugurlu74@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0004-4398-6751>

Baktuar Pratov
Din Eğitimi, Bağımsız Araştırmacı KIRGIZİSTAN
baktiyar07@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0093-7712>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their works published in the journal and their works are published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.

İÇİNDEKİLER

1 • Mehmet Mustafa ERKAL

Samilerin (Laponların) Kimlikleri ve Kültürleri Üzerine Bir Değerlendirme/Araştırma Makalesi
An Evaluation of the Identity and Culture of the Sami's (Lapps) / Research Article

25 • Tuncay AKGÜN

Charles Hartshorne'nun Neoklasik Teizminde Kötülük Problemi /Araştırma Makalesi
The Problem of Evil in Charles Hartshorne's Neoclassical Theism / Research Article

59 • Süleyman BERK

İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde Bulunan Bir Memlûk Mushafı Üzerine Mülâhazalar /
Araştırma Makalesi
Remarks on the Mamluk Mushaf in the Istanbul Museum of Turkish and Islamic Arts / Research Article

95 • Zikri YAVUZ

Gelecek Olumsuzlar Doğruluk ve Teolojik Fatalizm /Araştırma Makalesi
Future Contingents Truth and Theological Fatalism / Research Article

127 • Merve Nur Tekeci ÇAKAR / Mehmet Akif CEYHAN

Almanya'da İslamafobi'nin Artışında Neo-Selefi Yapıların Etkileri /Araştırma Makalesi
The Effects of Neo-Salafi Structures on the Rise of Islamophobia in Germany / Research Article

163 • Merve GÜVEN

Destân-ı İbrâhîm'in Yeni Bir Nüshası /Araştırma Makalesi
A New Copy of Destân-ı İbrâhîm / Research Article

217 • Muhammed Ali YAZIBAŞI

Ninniler Üzerine Çocuğun Din Dili ve Duygusunun Gelişimi Açısından Bir İnceleme /Araştırma Makalesi
Exploring Lullabies: Their Impact on Children's Religious Language and Emotional Growth / Research Article

245 • Beyza Aybike DEVECİ

Durgâ Pücâ ve Kâlî Pücâ'da İki Tantracı Unsur: Tanrıça ve Hayvan Kurbanı /Araştırma Makalesi
Two Tantric Elements in Durgâ Pücâ and Kâlî Pücâ: Goddess and Animal Sacrifice / Research Article

277 • Ömer Faruk YİĞİTEROL

Aynı Asır Farklı İklim Ortak Fikir: Nâbî'nin ve Shakespeare'in Şiirlerinde Benzer Temalar /
Araştırma Makalesi
*Same Century, Different Continent, Common Idea: Similar Themes in the Poems of Nabi and Shakespeare /
Research Article*

301 • Mustafa Murat BATMAN

Bakara Sûresinin 146. ve En'âm Sûresinin 20. Ayetleri Örneğinde Kur'an'da Mercii Belirsiz Zamirlerin
Tayinine Yönelik Mukayeseli Bir İnceleme / Araştırma Makalesi
*A Comparative Study on the Determination of Ambiguous Pronouns in the Qur'an with Examples from Surah Al-
Baqarah Verse 146 and Surah Al-An'am Verse 20 / Research Article*

339 • Elif Sena AVLAR / Serbüend ARPA

Nûriyye Melâmîleri Divanlarında Yer Alan Bestelenmiş İlahîler / Araştırma Makalesi
Composed Hymns in the Divans of Nûriyya Melâmis / Research Article

369 • Murat AKSOY

Aliya İzzetbegoviç'in Sanat ve Bilim Düşünceleri Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım / Araştırma Makalesi
A Critical Approach to Alija İzzetbegovich's Thoughts on Art and Architecture / Research Article

397 • Huzme Gülek GÜLTEKİN

Sumerlerin Kimliğine Dair Tartışmalar: Dinler Tarihi Açısından Değerlendirme / Araştırma Makalesi
*Discussions on the Identity of the Sumerians: An Evaluation From the Perspective of the History of Religions /
Research Article*

431 • İsmail AKKOYUNLU

Din ve Hayat Dergisi "Selefilik" Özel Sayısı Bağlamında Bir Selefilik Analizi / Araştırma Makalesi
*A Salafism Analysis in the Context of the Special Issue of Salafism of the Journal of Religion and Life /
Research Article*

469 • Meryem CİHANGİR

Neslin Korunması İlkesi Bağlamında "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyetsizlik" Söylemlerine Eleştirel Bakış /
Araştırma Makalesi
*A Critical Look at the Discourses of "Gender and Genderlessness" in the Context of the Principle of Preserving
Generation / Research Article*

495 • Muhammet Ali TUZLU

Monoteist Dinlerde Kadın-Tarihsel ve Çağdaş Yaklaşımlar / Kitap Kritiği / Book Review

502 • Fatih Muhammed ÇAKMAK

İslam Öncesi Dönemden Günümüze: Araplar / Kitap Kritiği / Book Review

Editör'den...

Dini Araştırmalar dergisinin 67. Sayısı ile siz kıymetli okuyucularımızla buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayımızda 15 telif makale ve 2 kitap kritiği bulunmaktadır. Sayımızın ilk telif makalesi “Samilerin (Laponların) Kimlikleri ve Kùltürleri Üzerine Bir Değerlendirme” başlığı ile Mehmet Mustafa Erkal tarafından kaleme alınmıştır. Çalışmada Avrupa kıtasının yerli halkı olarak kabul edilen tek topluluk olan Samilerin tarihi ve kültürel yapısı incelenmiştir. İkinci makalemiz “Charles Hartshorne'nun Neoklasik Teizminde Kùtùlùk Problemi” başlığı ile Tuncay Akgün'e aittir. Akgün bu çalışmasında, insanlığın en eski sorunlarından biri olan kùtùlùk problemini yirminci yüzyılın önemli filozoflarından biri olan Charles Hartshorne'un neoklasik teizmi çerçevesinde ele almaktadır. Sultan II. Bâyezid döneminde saraya girdiği ifade edilen bir Memlùk mushafını ele alan üçüncü makale, “İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde Bulunan Bir Memlùk Mushafı Üzerine Mülâhazalar” adı ile Süleyman Berk tarafından yazılmıştır. Berk bu çalışma ile gerek yazı sanatı gerekse süsleme sanatı açısından günümüz sanatkârlarına bir örnek sunmaktadır. “Gelecek Olumsuzlar Doğruluk ve Teolojik Fatalizm” adını taşıyan dördüncü makale, Zikri Yavuz tarafından kaleme alınmıştır. Yavuz, bu makalede Tanrının bilgisi ve insan özgürlüğüne dair tartışmaları ele almaktadır. “Almanya'da İslamafobi'nin Artışında Neo-Selefi Yapıların Etkileri” adlı beşinci makale Merve Nur Tekeci Çakar ve Mehmet Akif Ceyhan'a aittir. Bu makalede, Almanya'da Neo-selefi grupların söylem ve faaliyetlerinin hem İslamafobiyi arttırdığı hem de Almanya'da yaşayan Müslùmanların entegrasyonunu olumsuz etkilediği sonucuna varılmıştır. Merve Güven tarafından yazılan “Destân-ı İbrâhîm'in Yeni Bir Nùshası” adlı altıncı makale ise adından da anlaşılacağı üzere Anadolu İslâmî Türk edebiyatının teşekkùl devresine ait manzum hikâyelerden birini konu edinmektedir. “Ninniler Üzerine Çocuğun Din Dili ve Duygusunun Gelişimi Açısından Bir İnceleme” adlı yedinci makale Muhammed Ali Yazıbaşı'na aittir. Çalışmada, ninnilerin çocukların dini duygu, din dili ve dil gelişimindeki yeri ve önemi tartışılmıştır. “Durgâ Pücâ ve Kâlî Pücâ'da İki Tantracı Unsur: Tanrıça ve Hayvan Kurbanı” başlığı ile kaleme alınan sekizinci makalemiz, Beyza Aybike Deveci tarafından kaleme alınmıştır. Çalışmanın konusu, Batı Bengal, Assam, Odişa/Orissa ve Tripura gibi doğu Hindistan bölgelerinde kutlanan Durgâ Pücâ ve Kâlî Pücâ festivalleridir. Bu sayımızın dokuzuncu makalesi “Aynı Asır Farklı İklim Ortak Fikir: Nâbî'nin ve Shakespeare'in Şiirlerinde Benzer Temalar” başlığı ile Ömer Faruk Yiğiterol'a aittir. Bu çalışmada, aynı dönemde yaşamalarına rağmen -çok büyük bir ihtimalle- birbirinden habersiz olan Nâbî'nin ve Shakespeare'in şiirlerindeki benzer konular ve söyleyişler üzerinde durulmuştur. Onuncu

makalemiz, “ Bakara Sûresinin 146. ve En‘âm Sûresinin 20. Ayetleri Örneğinde Kur’an’da Mercii Belirsiz Zamirlerin Tayinine Yönelik Mukayeseli Bir İnceleme” başlığı ile Mustafa Murat Batman tarafından kaleme alınmıştır. Çalışmada verilen ayetler çerçevesinde Kur’an’ı anlamada bağlam bilgisinin önemi ortaya konmuştur. Sayımızın on birinci makalesi “Nûriyye Melâmîleri Divanlarında Yer Alan Bestelenmiş İlahîler” başlığı ile Elif Sena Avlar ve Serbüend Arpa tarafından yazılmıştır. Çalışma, Melâmî divanlarında yer alan ve ilahi formunda bestelenmiş güfteleri tespit etmek ve bu ilahilerin yaygınlığını belirleme amacıyla kaleme alınmıştır. Aliya İzzetbegoviç’in yazdığı çalışmalardan hareketle sanata dair görüşlerini inceleyen on ikinci makalemiz “Aliya İzzetbegoviç’in Sanat ve Bilim Düşünceleri Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım” adıyla Murat Aksoy’a aittir. Huzme Gülek Gültekin tarafından yazılan “Sumerlerin Kimliğine Dair Tartışmalar: Dinler Tarihi Açısından Değerlendirme” adlı on üçüncü makalemiz Sumerlilerin kimliği üzerine görüşleri incelemiş, Sumer inançları ile benzerlik gösteren inanışları da dinler tarihi metodolojisi ile karşılaştırmıştır. İsmail Akkoyunlu tarafından “Din ve Hayat Dergisi “Selefilik” Özel Sayısı Bağlamında Bir Selefilik Analizi” başlığı ile kaleme alınan on dördüncü makalemiz, Selefilik ile ilgili yazılarda yapılan yanlışlık ve tutarsızlıklara dikkat çekmiştir. Sayımızın son makalesi ise “Neslin Korunması İlkesi Bağlamında “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyetsizlik” Söylemlerine Eleştirel Bakış” başlığı ile Meryem Cihangir’e aittir. Cihangir, İslam hukukunun cinsiyetler arasında ayrımcı ve imtiyazcı bir tavır benimsemediğini, zira İslam'ın temel kaynaklarında toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin dengeleyici bir politika izlendiğini ifade etmektedir.

Bu sayımızda yer alan kitap kritiklerinin ilki Muhammet Ali Tuzlu’nun Nahide Bozkurt tarafından kaleme alınan “Monoteist Dinlerde Kadın-Tarihsel ve Çağdaş Yaklaşımlar” adlı kitaba dair incelemesidir. Diğer kitap kritiği ise Fatih Muhammed Çakmak’ın, Heinz Halm tarafından yazılan ve Fahrettin Haliloğlu tarafından çevrilen “İslam Öncesi Dönemden Günümüze: Araplar” adlı kitaba dair incelemesidir.

Bu vesileyle 67. Sayımız için dergimize katkı sunan yazarlarımıza, hakemlerimize, editörler kuruluna ve yayın sürecine destek veren tüm çalışma arkadaşlarımıza teşekkürü bir borç bilirim. Diğer sayılarımızda olduğu gibi, 67. Sayımızdan da istifade etmenizi umar; yazı, eleştiri ve atıflarla desteklerinizi beklerim...

Dini Araştırmalar Dergisi Editörü

Prof. Dr. Yıldız Kızılabdullah

Samilerin (Laponların) Kimlikleri ve Kültürleri Üzerine Bir Değerlendirme

Mehmet Mustafa ERKAL | ORCID: [0000-0003-1636-2463](https://orcid.org/0000-0003-1636-2463) | E-Posta: mferkal40@gmail.com

Bağımsız Araştırmacı, Ankara, Türkiye

Öz

Avrupa kıtasının en kuzeyinde, Laponya olarak adlandırılan bölgede yaşayan Samiler, dil yönünden Ural-Altay dil grubunun Ural kolunda sınıflandırılmaktadır. Çok eski dönemlerde Laponya bölgesine çeşitli sebeplerle göç ettikleri öne sürülen Samiler, Ren geyiği yetiştiriciliği, balıkçılık gibi konularda oldukça yetenekli olarak nitelendirilmekteledir. Doğaya derinden bağlı olan geleneksel yaşam tarzları, aşırı iklimlerde hayatta kalmaları için gerekli olan ren geyiklerinin göç düzenlerini takip etmeyi içerir. Tarih boyunca avcılık, balıkçılık ve ticaretle uğraşan Samiler, buldukları coğrafyaya mesafe açısından oldukça uzak olan İstanbul'a kadar kürk ve fildişi gibi lüks mallar göndermişlerdir. Samilerle ilgili tarihi kayıtlar Romalı tarihçi Cornelius Tacitus'a kadar uzanır ve Tacitus MS 98 yılında yazdığı Germania adlı eserinde onlardan "Fenni" olarak bahsetmektedir. Samiler üzerine yapılan arkeolojik ve antropolojik araştırmalar, onların Orta Asya veya Hint kökenli olabileceklerine dair veriler sunmaktadır. İskandinav asıllı bazı araştırmacılar, yalnızca Ren geyiği yetiştiriciliğinden yola çıkarak kendilerine Asya kıtasından bir köken bulma arayışına girmişlerdir. Mari, Mordvin ve Udmurt gibi toplulukları "Fin-Ugor Türkleri" olarak nitelendiren bazı araştırmacılar, Sami topluluğunun da Altay halklarıyla, özellikle de Türklerle kültürel bağlarını vurgulanmaktadır. Dil sınıflandırmasının yanı sıra kültürel benzerlikler, bir topluluğun kimliğini ortaya çıkarmada önemli bulgular sağlamaktadır. Yaşadıkları coğrafya sebebiyle birden fazla devletin etki alanında kalan bölge çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Yoğun misyoner faaliyetleri ve kolonizasyon süreçlerinin sonucunda Samilerin bir kısmı Hıristiyanlığa geçerken bir kısmı da Seiör olarak adlandırılan geleneksel inanışlarını sürdürmüştür. Sami kültürü, yoik gibi eşsiz ses teknikleri de dahil olmak üzere geleneksel uygulamalar açısından zengindir; bu, son derece ruhani olan ve genellikle şamanist ritüellerle ilişkilendirilen bir şarkı söyleme biçimidir. Sami

şamanı, ruhani yaşamlarında merkezi bir rol oynar ve ritüeller sırasında trans hallerine girmek ve ruhani dünya ile iletişim kurmak için Runik Timpanum olarak bilinen özel bir davul kullanır. Hıristiyan misyonerlerin 17. yüzyılda Sami inançlarını ortadan kaldırma çabalarına rağmen, geleneksel dinlerinin unsurları zaman içinde Hıristiyan uygulamalarıyla harmanlanarak varlığını sürdürmüştür. Geleneksel inanışlarında görülen birçok özelliğin komşu ve akrabaları Ural topluluklarıyla köken birliği iddiasında bulunulan Altay topluluklarında da görüldüğü ifade edilmiştir. Samilerin geleneksel inanışlarında kendilerine has isimlendirmeler kullandıkları kaydedilmiştir. Hıristiyanlığa geçen grup ise doğrudan bir mezhebin inanışını almak yerine geleneksel inanışlarıyla Hıristiyanlığı birleştirerek Laestadianizm adı verilen yeni bir cemaat kurmuşlardır. Bu çalışmada Avrupa kıtasının yerli halkı olarak kabul edilen tek topluluk olan Samilerin tarihi ve kültürel yapısı, dinler tarihinin temel metotlarından olan tarihi-karşılaştırma ve fenomenoloji yöntemleriyle incelenmiştir.

Anahtar kelimeler

Dinler Tarihi, Samiler, Laponlar, İskandinavya, Ural Toplulukları.

Atıf Bilgisi

Erkal, Mehmet Mustafa. "Samilerin (Laponların) Kimlikleri ve Kùltürleri Üzerine Bir Değerlendirme". Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 1-24.

<https://doi.org/10.15745/da.1529190>

Geliş Tarihi	06.08.2024
Kabul Tarihi	19.09.2024
Yayım Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Kùrleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	dinarastimalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Evaluation of the Identity and Culture of the Sami's (Lapps)

Mehmet Mustafa ERKAL | ORCID: [0000-0003-1636-2463](https://orcid.org/0000-0003-1636-2463) | E-Posta: mferkal40@gmail.com

Independent Researcher, Ankara, Türkiye

Abstract

The Sami people, residing in the northernmost part of the European continent in the region known as Lapland, are linguistically classified within the Ural branch of the Ural-Altai language family. Historically, the Sami are believed to have migrated to Lapland for various reasons, and they are renowned for their expertise in reindeer herding and fishing. Their traditional lifestyle is intricately connected to nature, revolving around the migratory patterns of reindeer, which is crucial for their survival in extreme climates. Historically, the Sami engaged in hunting, fishing, and trade, exporting luxury goods such as furs and ivory to distant locations, including Istanbul.

The earliest historical references to the Sami can be traced to the Roman historian Cornelius Tacitus, who referred to them as "Fenni" in his work *Germania*, written in 98 AD. Archaeological and anthropological research suggests that the Sami may have origins in Central Asia or India. Some Scandinavian researchers have proposed an Asian origin based primarily on reindeer herding practices. Additionally, certain researchers have described groups such as the Mari, Mordvin, and Udmurt as "Finno-Ugoric Turks," highlighting the cultural connections between the Sami and the Altaic peoples, particularly the Turks.

Language classification and cultural similarities are significant in revealing the identity of a community. The Sami region, influenced by various states due to its geography, has experienced diverse pressures. Intensive missionary activities and colonization led to some Sami converting to Christianity, while others retained their traditional beliefs, known as *Seiðr*. Sami culture is rich in traditional practices, including unique vocal techniques such as *yoik*, a form of spiritual singing associated with shamanistic rituals. The Sami shaman plays

a central role in their spiritual life, using a special drum known as the Runic Timpanum to enter trance states and communicate with the spiritual realm during rituals.

Despite efforts by Christian missionaries in the 17th century to eradicate Sami beliefs, elements of their traditional religion have persisted, blending with Christian practices. Many aspects of their traditional beliefs are also found in neighboring Uralic and Altaic communities, with whom they claim a shared origin. It has been observed that the Sami utilized distinctive nomenclature in their traditional beliefs. Those who converted to Christianity established a new community, Laestadianism, which combined traditional beliefs with Christian elements rather than adopting a sect's doctrines directly.

This study examines the historical and cultural framework of the Sami, the only indigenous people of the European continent, using historical-comparative and phenomenological methods fundamental to the history of religions.

Keywords

History of Religions, Sami's, Lapps, Scandinavia, Uralic Communities.

Citation

Erkal, Mehmet Mustafa. "An Evaluation of the Identity and Culture of the Sami's (Lapps)". Religious Studies 67 (December 2024), 1-24.

<https://doi.org/10.15745/da.1529190>

Date of Submission	06.08.2024
Date of Acceptance	19.09.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimlar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Samiler (Laponlar) antropolojik açıdan Ural tipine sahip bir halktır. İsveç, Finlandiya ve Norveç’le birlikte Rusya Federasyonu topraklarında yaşayan Samilerin nüfusu yaklaşık 70000 civarındadır. Yaşadıkları dört farklı ülkenin topraklarında yer alan geniş coğrafyaya Laponya adı verilmektedir. Laponya bölgesine neolitik dönemde göç ettikleri tahmin edilmektedir.¹ Avrupa kıtasının son göçebe ve en gizemli topluluğu Samilerin paleo-Sibirya kökenli oldukları iddia edilmekte², Kuzey Buz Denizi kıyısında bulunmuş yaklaşık 4000 yıl öncesine ait kayak takımlarının Ren geyiği sürüsünü takip eden Samilere ait olduğu düşünülmektedir.³

Samiler ile ilgili en eski kayıtlar, Romalı tarihçi Cornelius Tacitus’un *Germania Kavimleri* eserinde bulunmaktadır. MS 98 yılında kaleme alınan eserde Samilerden “Fenni” adıyla bahsedilmektedir. Germanyalı mı yoksa Sarmatyalı mı oldukları konusunda kesin bir fikir vermemekle birlikte bu eserde Samiler, atsız, silahsız ve evsiz göçebeler olarak tanımlanmaktadır. Hayvan derilerini giyecek, otları yiyecek, yeri yatak olarak gören Samilerin avcılık yaptıkları, okların ucunda demir yerine sivriltilmiş kemik kullandıkları, kadınların da erkeklerle birlikte avlardan pay aldıkları belirtilmektedir. Bunun yanında dallardan örülmüş barınakta çeşitli dış etkenlerden çocukları ve yaşlıları korudukları ve avdan sonra gençleri dinlendirdikleri ifade edilmektedir.⁴ Fennilerin MÖ 1500 civarlarında İskandinavya’ya gelmeden önce Moskova bölgesinde yaşadıkları, “Fenni” adının ise “bulmak, dolaşmak” gibi anlamlara gelen *Germania* kökenli “fintha” kelimesinden geldiği iddia edilmektedir.⁵

¹ Andras Bereczki, “The Sami - A Historical Overview”, *The Finno-Ugric World*, ed. György Nanovszky - Antal Bartha (Budapest: Teleki László Foundation, 2004), 87.

² Ágnes Kerezsi, “The Sami”, *The Finno-Ugric World*, ed. György Nanovszky - Antal Bartha (Budapest: Teleki László Foundation, 2004), 391.

³ Malgosia Fitzmaurice, “The New Developments Regarding the Saami Peoples of the North”, *International Journal on Minority and Group Rights* 16/1 (2009), 77.

⁴ Cornelius Tacitus, *Germania halklarının kökeni ve yerleşim yeri = De origine et situ Germanorum*, çev. Mine Hatapkapulu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), 91-93.

⁵ Tacitus, *Germania halklarının kökeni ve yerleşim yeri = De origine et situ Germanorum*, 118-119.

Milattan sonra 1000’li yıllarda yazılmış Rus kroniklerinde Samiler için Lop adı kullanılmaktadır. Her ne kadar kendilerine özgü bir dil ve bu dile ait 10 lehçe bulunuyorsa da Sami dilinin Fin, Rus ve diğer İskandinav dillerinden etkilendiği söylenmektedir. Kaynakların verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Ren geyiği çobanlığı ve balıkçılıkla uğraşan Samiler geleneksel yaşam biçimlerini ve kültürlerini korumak için doğa ile savaşmaktan başka diğer halklarla mücadeleye girmemiştir.⁶

1. Sami Toplumu Hakkında Genel Bilgiler

Samilerin dili, tarihi, yaşadıkları bölgeler, nüfusu ve antropolojik açıdan onlar hakkında bazı verilerin değerlendirilmesi Samilerin kimlik ve kültürüne ışık tutacaktır.

Sami dili, Ural-Altay dillerinin Ural koluna mensuptur. Dil tasnifi açısından Fin-Ugor dillerinin altında sınıflandırılan Volga-Fin grubunda yer almaktadır. Sami dilinde ünlülerin ve ünsüzlerin oldukça karmaşık bir yapısı bulunmaktadır. Ünsüzler kısa, az uzun, çok uzun ve ikiz; ünlüler kısa, yarı uzun ve uzun olarak ortaya çıkmaktadır. Kelimelerdeki ana vurgu ilk hecede, ikincil vurgu ise son hece hariç tek sayılı hecelerde yapılmaktadır. Artikülasyon için tek ve çift heceler göz önünde bulundurulmaktadır.⁷ Sami diline ait ilk yazılı örnek Pitea’dan gelen bir din adamının, Sami dilinde ayin yaptıran ruhbanlar için derlediği 1619 tarihli ilahi kitabıdır. Ayrıca kilise için dua kitapları, ilmihaller ve İncil çevirileri de ilk kitaplar arasında sayılmaktadır.⁸

Antropolojik açıdan incelendiğinde Samilerin kökeninin belirlenmesinin oldukça zor olduğu değerlendirilmektedir.⁹ Samilerde yapılan ölçümler ile en çok benzerlik gösteren grup

⁶ Bereczki, “The Sami - A Historical Overview”, 87-88.

⁷ Emilia Nagy, “The Sami Language”, *The Finno-Ugric World*, ed. György Nanovfszky - Antal Bartha (Budapest: Teleki László Foundation, 2004), 203-204.

⁸ Nagy, “The Sami Language”, 206. Kitab-ı Mukaddes çevirileri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Durmuş Arık, “Kitab-ı Mukaddes Çeviri Enstitüsü ve Faaliyetleri”, *Dinler Tarihi Yazıları -Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu’na Armağan-*, ed. Durmuş Arık vd. (Ankara: Berikan Yayınevi, 2023), 183-205.

⁹ Bertil Lundman, “On the Origin of the Lapps: Physico-anthropological Observations”, *Ethnos* 11/1-2 (Ocak 1946), 71.

Orta Asya ve Hindistan olarak tarif edilmektedir.¹⁰ Arkeolojik verilerle desteklenen bir diğer görüşe göre Samiler son buzul çağında meydana gelen akıntıları takip eden ilk Ren geyiği avcıları olarak değerlendirilmektedir.¹¹ Ren geyiği yetiştiriciliği şekilleri dikkate alınarak Finliler gibi bazı İskandinav toplulukları, başka bir Ren geyiği yetiştiricisi olan Soyot Türkleri ile köken bağı bulmaya çalışmaktadır.¹² Samilerin kökenine ilişkin yapılan bir başka değerlendirmeye göre; Sami topluluğu iki gruptur. Bu gruplardan birinin Asya'dan diğerinin Doğu Avrupa'dan göç ederek İskandinavya bölgesinde kaynaşması neticesinde meydana gelmiş bir topluluk olduğudur.¹³ Bazı araştırmacılar, Samilere göre daha güney bölgelerde yaşayan Mari, Mordvin, Udmurt gibi toplulukların kültürel incelemeler sonucunda Altay topluluklarıyla, özellikle Türklerle akrabalıklarına vurgu yaparlar. Bölgeye en yakın Türk topluluğu olan Çuvaşlarla etkileşimi oldukça yüksek seviyede olan bu topluluklar için “Fin-Yarı Türkler” tanımlaması yapılmıştır.¹⁴ Samilerin akraba toplulukları için yapılan “Fin-Yarı Türk” tanımlamasına, kültürel ve dilsel benzerlikler dikkate alınarak Samilerin de dahil edilmesi gerektiğini söylemek mümkündür.

Samilerin yaşadıkları bölge ve yaşam koşulları bazı zorlukları beraberinde getirmektedir. 21. yüzyılda Samilerin yaşadıkları topraklar Norveç, İsveç, Finlandiya ve Rusya Federasyonu olmak üzere dört farklı ülkenin egemenlik alanı içindedir. Mevsimsel olarak aşırılıkların olduğu bu bölgelerde, yazları güneş ufuk çizgisinin altına hiç düşmezken kışları da ufuk çizgisinin üzerine hiç çıkmaz.¹⁵ Mevsimler Ren geyiklerinin göçleri için de oldukça önemlidir. Ren geyiklerinin göçlerini takip eden Samiler mevsim ortalarında sivrisineklerden kaçmak için kuzeye, rüzgârlı bölgelere giderken kış mevsiminde insanları ve hayvanları korumak için

¹⁰ Lundman, “On the Origin of the Lapps”, 78.

¹¹ Lundman, “On the Origin of the Lapps”, 81-82.

¹² Berthold Laufer, “The Reindeer Once More”, *American Anthropologist* 22/2 (1920), 193.

¹³ Lundman, “On the Origin of the Lapps”, 86-87.

¹⁴ Durmuş Arık, *Hıristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)* (Ankara: Aziz Andaç, 2005), 21.

¹⁵ Hugh Beach, “The Saami of Lapland”, *Polar Peoples: Self-determination & Development*, ed. Minority Rights Group, Minority rights publications (London: Minority Rights Publications, 1994), 147.

iç bölgelere göç ederler.¹⁶ Esasen Samilerin yaşam şartları diğer Kuzey Kutbu halkları gibi oldukça çetindir.¹⁷

Kuzeyde bulunan iğne yapraklı ormanların çok olduğu Ural Dağlarından İskandinavya'ya kadar uzanan geniş coğrafyanın batı bölgesinde yaşayan Samiler, Orta Çağ'da geçimlerini avcılık ve balıkçılıkla birlikte İstanbul'a kadar uzanan ticaret ağında lüks eşyalar, mors dişi ve kürk gibi çeşitli kalemlerin tedarikçiliğiyle sağlarlardı. 10. yüzyılda yaptıkları seyahatlerde Arap tarihçiler, bu ticari faaliyete ilişkin göç rotasını yazdıklarından dolayı bölge halklarına ilişkin verileri de kayıt altına aldı. Fin, İsveç ve Norveçlilerin Orta Çağ'da tarımsal olarak zirve yaptığı dönemlerde Samileri kuzeye göç etmeye zorladıkları zamanlarda bile onlar ticari faaliyetlerini uzun mesafeler kat etme pahasına sürdürdü.¹⁸

Samiler, lehçelere göre değişmekle birlikte kendileri için *saemi*, *sápmi*, *saa'm* gibi ifadeleri kullanmışlardır.¹⁹ Gündelik hayatta Samilerin İsveçlilerden daha kurnaz oldukları söylenmiştir. Dünya toplumlarının çingenelere bakışları nasılsa İsveçliler de Samilere öyle bakmış ve onların kurnaz olduklarını düşünmüşlerdir. Clarke, bu kurnazlığı bölgenin diğer insanların yaratılış bakımından Samileri aşağı bir varlık olarak görmelerinden dolayı bir çeşit kendini koruma refleksi olarak değerlendirmiştir. Bu durumu çeşitli örneklerle açıklamaktadır. Söz gelimi Samilere kendi isimleri yerine bir aşağılama terimi olarak Lapps dedikleri, bazı Samilerin etraflarında İsveçliler varken aşağılanmaktan korkarak ya da utanarak Sami olduğunu inkâr etmesini örnek göstermiştir. Hatta İsveçlilerin, büyücülük yaptıklarına inandıkları için Samileri çirkin yaşlı bir kadından daha çirkin gördüklerini ifade etmiştir.²⁰ Samilerin toplam

¹⁶ Kerezsi, "The Sami", 87.

¹⁷ Thomas Andersen vd., "Survey of Living Conditions in the Arctic: Inuit, Saami and the Indigenous Peoples of Chukotka (SLICA)", *Arctic* 55/3 (2002), 310-315.

¹⁸ Marjatta Rahikainen, "The Last Travellers—Gypsies and Lapps on the Way to Modern Society", *The European Legacy* 4/3 (Haziran 1999), 54.

¹⁹ Beach, "The Saami of Lapland", 151.

²⁰ E.D. Clarke, *Travels in Various Countries of Scandinavia; Including Denmark, Sweden, Norway, Lapland, and Finland* (London, 1838), 2/169-170.

nüfusuyla ilgili bazı veriler vardır. Ancak bu veriler oldukça çelişkilidir. 1975 sayımına göre Finlandiya, İsveç, Norveç ve Rusya'da 35000 Sami nüfus olduğu belirtilirken; 1982 sayımına göre bu nüfus 60000 olarak kayda geçirilmiştir. Yedi yıl gibi kısa bir sürede nüfusun doğal yollarla %58 oranında artması pek mümkün görünmemektedir. Bu artışın sebebi kendilerine ait bir parlamento kurmuş olmaları ve Samilerin etnik kökeninden utanmak yerine artık resmi olarak tanınmaları şeklinde gösterilmiştir.²¹

17. yüzyılda Samilerin yaşadığı İskandinavya bölgesinde, Norveç'in dahil olduğu Danimarka Krallığı, Finlandiya'nın dahil olduğu İsveç Krallığı ve Çarlık Rusya'sının çıkarları çatışmıştır. Bu çatışmadan en çok Samiler etkilenirken örneğin Norveç Laponya'sında yaşayanlar hem İsveç hem Danimarka Krallığına; Finlandiya Laponya'sında yaşayanlar ise her üç devlete vergi vermek zorunda kalmışlardır. Laponya'nın kolonizasyon süreci 17. yüzyılın sonunda o dönemki İsveç Krallığı bünyesinde yaşayan ve tarımla uğraşan Finliler tarafından gerçekleştirilmiştir. İsveç Krallığı, Laponya'ya yerleşen Finlileri askerlik ve vergiden muaf tutmuş, onlara balıkçılık için suları kullanma ve Ren geyiği yetiştirme hakkı tanımıştır. Samilerin bütün gelir kaynaklarına kolonizasyon için gelen Finliler ortak olmuş, nihayetinde Samiler, topraklarını ya kraliyete ya da Finlilere terk etmek zorunda kalmışlardır.²² 1751 yılında İsveç ve Danimarka arasında imzalanan Strömstad antlaşması kimileri tarafından Samilerin Magna Cartha'sı olarak tanımlanmıştır. Bu antlaşmaya göre Samiler Ren geyiklerini farklı ülkelerin topraklarında gezdirme hakkı kazanmıştır.²³ Laponya bölgesi farklı devletlerin egemenliği altında birbirinden ayrılmadan önce Samiler arasında çeşitli sosyal, dilsel ve kültürel farklılıklar olsa da etnik köken anlamında birbirlerine bağlı oldukları görülmüştür. Bu devletlerin yö-

²¹ Beach, "The Saami of Lapland", 149-150.

²² Rahikainen, "The Last Travellers—Gypsies and Lapps on the Way to Modern Society", 54. Kolonizasyon süreci için bk. Magnus Mörner, "The Colonization of Norrland by Settlers during the Nineteenth Century in a Broader Perspective", *Scandinavian Journal of History* 7/1-4 (Ocak 1982), 315-337.

²³ Bereczki, "The Sami - A Historical Overview", 88.

netiminde çeşitli asimilasyon politikalarına maruz kalmalarına rağmen topraklarıyla bağlarını kesmemişlerdir. Bazı devletler onlara göçmen politikası uygulamış ve bu durum onlar açısından bir avantaja dönüşmüştür. İsveç, Norveç ve Finlandiya’da kendilerine ait bir parlamento kurmuşlar ve İskandinavya bölgesindeki Samilere yönelik politikaları uyumlu hale getirmişlerdir. Sovyetler Birliği’nin dağılması Kola Yarımadası üzerinde yaşayan Samileri ekonomik açıdan ciddi seviyede etkilemiştir. Devlet eliyle yürütölen Ren geyiği çiftlikleri kapatılmış ve mevcut hayvanlar en yüksek teklifi verene satılmıştır. Sovyet Samileri bu ekonomik özgürlük ortamını avantaja çevirerek İskandinav bölgesiyle sağlam bağlar kurmuş, *Samiraddi* adı verilen İskandinav konseyine gözlemci olarak katılmışlardır. 1992 yılında tam üye olmalarıyla konseyin adından İskandinav ismi de çıkarılmıştır.²⁴

2. Sami Kültürüne Bakış

18. yüzyılda yaşayan Samilerin günlük yaşamlarına ilişkin örnekler Clarke tarafından verilmiştir. Buna göre Samiler çadırlarını bodur huş ağacının olduğu yere kurmuş ve bu ağaçların dallarında geyik etlerini kurutarak bu etin içine konulan ekşimiş geyik sütünü birlikte satmışlardır. Kış boyunca saklanabilecek olan ekşimiş sütün, lezzeti ve besleyicilik özelliği sayesinde bölge halkı tarafından büyük bir rağbet gördüğü aktarılmıştır. Çadırların etrafında çatılmış ağaçlardan yapılmış çitlerle geyik ağılı oluşturulmuştur. Çadırların içlerinde Türk ya da Arapların ibadette oturdukları gibi diz çöküp ayakların üzerlerinde dik bir vaziyette oturmuşlardır. Çadırın tam ortasında bir ocak bulunmakta ve ateş yanmakta; çadıra dolan duman ise tepedeki açıklıktan dışarı çıkmaktadır. Ocağın yanında tencere, çaydanlık gibi pişirme aletleri bulunmaktadır. Zemin *betula nana*²⁵ ağacının çalılılarıyla kaplanmıştır. Ocağın etrafında geyiklerin derilerinden yapılmış yataklar yer almaktadır.²⁶

²⁴ Beach, “The Saami of Lapland”, 149.

²⁵ Bodur Huş ağacı.

²⁶ Clarke, *Travels in Various Countries*, 2/171-173. bk. Kerezsi, “The Sami”, 87..

Samilere ilişkin bu veriler kıymetlendirildiğinde, geyik sütünden yapılan ekşimiş süt tarifi Türkistan'da at sütünden yapılan kımıza oldukça benzer özellikler göstermektedir. Ayrıca Samilerin çadırlarının Türkler tarafından yurt olarak adlandırılan çadırlarla mukayese edilmesi durumunda kuruluş ve düzen açısından benzerliklerinin göz ardı edilemeyecek derecede yakın olduğunu söylemek mümkündür.

Samilerin atası olan Fenniler, maddi ya da manevi hiçbir şeyi arzulamamışlardır. Onlar insanlara ve tanrılara karşı kayıtsız kalan bir topluluk olarak ele alınmıştır.²⁷ Samilerle ilgili kaleme alınmış ilk kaynaklar onları pagan olarak tanımlamıştır. Hıristiyanlaştırma faaliyetleri 11. yüzyılda başlamasına rağmen bölgenin Hıristiyanlaştırılması çok sonraki dönemlere kadar uzamıştır.²⁸ Laponya'nın batı bölgesine 15. yüzyılda Lutheran Kiliseler kurulmuştur. 15 ve 16. yüzyıllarda Kola Yarımadası'nda ise Rus Ortodoks Kiliseleri kurulmuştur. Samiler Rus manastırlarında serf olmaya zorlanmış ve rahipler tarafından balıkçılık alanlarına el konulmuştur. Samiler baskı ve zulüm ile gelen dine karşı direnmiş ve 19. yüzyıla kadar geleneksel inanışlarını yaşatmışlardır.²⁹

Samilerin halk anlatılarında pek çok mit ve efsane bulunmaktadır. Animistik inançlar ile ilişkilendirilen ve bir Sami kızının bir ayı ile evlenmesini anlatan hikâye yaygın şekilde anlatılmaktadır.³⁰ Ayı ile ilgili totemistik inanışlar yalnızca Samilere özgü değildir. Türkistan ve Sibiryaya coğrafyasında da kutsal sayılan ayı ile ilgili oldukça güçlü inanışlar görülmektedir.³¹

Samilerin kendilerine özgü geliştirdikleri enstrümentsiz bir vokal tekniği bulunmaktadır. Bu tekniğe *yoik* adı verilmektedir.³² Genç kadınlar tarafından söylenen şarkılar bir çeşit

²⁷ Tacitus, *Germania halklarının kökeni ve yerleşim yeri = De origine et situ Germanorum*, 93.

²⁸ Coppélie Cocq, "Polyphony in Sámi Narratives", *Journal of Folklore Research* 45/2 (2008), 196.

²⁹ Bereczki, "The Sami - A Historical Overview", 88.

³⁰ Kerezsi, "The Sami", 88.

³¹ Uno Harva, *Altay Panteonu: Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*, çev. Ömer Suveren (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2015), 319,331,349,350,360,361.

³² Richard Jones-Bamman, "From 'I'm a Lapp' to 'I Am Saami': Popular Music and Changing Images of Indigenous Ethnicity in Scandinavia", *Journal of Intercultural Studies* 22/2 (Ağustos 2001), 190.

ulumaya benzetilmekte ve şarkı söylerken sağ ellerinin sürekli hareket ettiği belirtilmektedir.³³ şamanizmin diğer Fin-Ugor halklarından farklı olarak Samilerde geleneksel şekliyle korunduğu iddia edilmektedir. Geleneksel inançlar Sami kùltürünün temel özelliklerinden biri olarak kabul edilmektedir.³⁴

Samiler şaman için *noaidi*³⁵ terimini kullanırken şamanlar demek için *noadit* terimini kullanmaktadır. *Noadit* için *yoik*, ritüellerin ayrılmaz bir parçasıdır. Belirli *yoik*lerde davul çalınır ve bu davul *noaidinin* trans/ekstaz haline ulaşması, yüce ruhlarla iletişime geçmesi ve yeniden insan bedenine dönebilmesini sağlayan bir araç olarak değerlendirilmektedir.³⁶

Kelimelerden tamamen yoksun *yoik*ler kişiye özgüdür. Köken itibariyle şamanik geçmişin derinliklerinden bu yana gelen *yoik*ler, bir hatırlama ve varoluş aracı olarak düşünülür. Bir şaman *yoik* aracılığıyla uzak yerlere seyahat edebilir ve ruhunu bir hayvan ruhuna dönüştürerek don değiştirebilir. *Yoik*, onunla seslenen için duygusal bir deneyimken onu dinleyen için ise hoş duygu bırakan bir sestem ibarettir. Son dönemlerde *yoik*ler kamuya açık şekilde gitar ve akordeon eşliğinde söylenip plakları basılmış olsa da bu şekilde olanlar gerçek *yoik*leri gösterme açısından yetersiz kalır. *Yoik*leri dışarıdan dinlemeyle ilgili en iyi deneyimin onun bir Ren geyiği çobanının ağzından duyulması olduğu ifade edilmiştir.³⁷

³³ Clarke, *Travels in Various Countries*, 2/170.

³⁴ Kerezsi, "The Sami", 88.

³⁵ Fince *noita*, Vogulca *nájt* terimleriyle ilişkilendirilmektedir. bk. Kerezsi, "The Sami", 88. İlk dönem misyoner metinlerinde *noaide* için büyücü, sihirbaz gibi anlamlar kullanılmıştır. bk. Konsta Kaikkonen, "Jacob Fellman's Introduction to Saami Indigenous Religion: A Source Critical Dilemma", *Religions around the Arctic*, ed. Konsta Kaikkonen - Håkan Rydving, Source Criticism and Comparisons (Stockholm University Press, 2022), 163..

³⁶ Jones-Bamman, "From 'I'm a Lapp' to 'I Am Saami'", 193-194.

³⁷ Beach, "The Saami of Lapland", 165-166.

Sami *noadit*, ayinlerde kehanet ve büyülerini yapabilmek için *Runik Timpanum* adı verilen büyüdü bir davul kullandıkları görülmüştür. Büyüdü davulun üzerinde çeşitli hiyerogliflerin ve karakterlerin olduğu kayda geçirilmiştir.³⁸ Ekstaz/vecd halindeki noadit, farklı dünyalara yolculuk yapmak için üzerinde gökyüzünün, gezegenlerin ve alt dünyanın boyalı desenleriyle kaplı davulu çalmaktadır.³⁹ Hıristiyanlık öncesi Sami inanışlarına ilişkin misyonerlerin kayıtlarında bazı bilgiler bulunsa da bu söylencelere tenkitçi bir metotla yaklaşmak gerekir. Misyonerlere göre Sami şamanları şeytanlarla arkadaşlık ettiğinden kendilerini şeytanla savaşıyor gibi göstermişlerdir. Bir taraftan da misyonerler Sami şamanlarının güçlerini el çabukluğu değil de hayranlık duyulacak doğa üstü güçler olarak tarif emişlerdir. Samilerin geleneksel inanışları misyonerler tarafından batıl görüldüğü için bu inanışları yok etmek için oldukça fazla çaba harcadıkları ifade edilmiştir.⁴⁰ 17. yüzyıldan itibaren İskandinav ulus devletleri ve Hıristiyan misyonerler tarafından Samilerin Hıristiyanlaştırılması ve [sözde] şeytanlıklarının kökünün kazınması gerekçeleriyle birçok davul toplatılıp yok edilmiştir.⁴¹

Coğrafi yakınlık sebebiyle Sami inanışları ile eski İskandinav inanışları karşılaştırılmıştır. Sami inanışlarını genellikle şeytan işi olarak niteleyen misyoner kaynakları, benzer bir yaklaşımı İskandinav mitolojisine karşı da sergilemişlerdir. Bununla beraber İskandinavcı yaklaşım, inancı açıklama noktasında oldukça güçlü bir etki gösterdiğinden İskandinav mitolojisini Sami inanışlarıyla açıklamaya çalışmışlardır. Öyle ki Şamanist bir toplulukta görülmesi pek mümkün olmayan antropomorfik tanrılar serisi icat etmişlerdir. Sami dilinde hiç bulunmayan isimleri tanrı ismiymiş gibi İskandinav dillerinden ödünçleyerek bu inanişaya dahil etmeye çalışmışlardır. İnançsal geçişlerle ilgili bir diğer iddia ise *Seiðr* şeklinde anılan İskandinav şamanizminin Samilerden ödünçlenmesidir. İki grubun şamanlarının benzer davulları

³⁸ Clarke, *Travels in Various Countries*, 2/241-242.

³⁹ Kerezsi, "The Sami", 88. Sami şamanlığının Viking döneminde İskandinavlardan alındığı görüşü için bk. Solveig Marie Wang, *Decolonising Medieval Fennoscandia: An Interdisciplinary Study of Norse-Saami Relations in the Medieval Period* (Berlin Boston: De Gruyter, 2023), 22.

⁴⁰ Beach, "The Saami of Lapland", 173.

⁴¹ Wang, *Decolonising Medieval Fennoscandia*, 95.

kullanması bu konuda önemli bir kanıt olarak sunulmuştur. Göz ardı edilen en temel husus ise her iki topluluğun ortak bir atanın bakiyesi olabileceği ihtimalidir.⁴² Ortak coğrafyada yaşayan toplulukların inançlarını birbirine aktardığı durumlara ilişkin binlerce örnek dinler tarihinin çeşitli safhalarında görölmektedir. İskandinav mitolojisi veya *Seiðr*'un Samilerden etkilenmesi ya da tam tersi bir durumun oluşması oldukça mümkündür. Benzerliklerin temel kaynağına ulaşmak için ortak ata kùltlerine bakmanın ve oradaki inanışlarla mukayese etmenin doğru sonuca ulaştırabileceği değerlendirilmektedir.

İnanışa göre Sami şamanları *noaditler* ruhlarla iletişime geçerek kişilere şifa verebilirler. Ayrıca uzak yerlerden haber getirebilirler. Rüzgarları düğümleyebilir ya da bütün hidde-tiyle salabilirler. Güney bölgedeki savaşçı Samiler kimi askeri harekatlarda şamanlardan yardım almışlardır.⁴³ Sami şamanları ile ilgili bahsedilen rüzgâra hükmetme olayının bir benzeri Türkistan ve Sibiryâ şamanlarında da görölmektedir. Özellikle Türk coğrafyasında bilinen *yada taşı* ile ilgili efsanelerle benzerliği dikkat çekmektedir.

Kutup bölgesi halkları gibi Samiler de dünyanın düz, yuvarlak ve bir gökyüzü ile kaplı olduğuna inanmaktadır. Gökyüzü, kendi merkezine kadar dünyadan uzanan devasa bir sütunla desteklenmektedir. Sami dilinde sütun *Kuzey Yıldızı*'nı da ifade etmektedir. Sütun fikri beraberinde dünyanın merkezinde devasa bir dağ olduğu inancını da getirmektedir. Samiler kurban sunaklarının yanına bu sütunu temsil eden heykeller yerleştirmektedir. Onlar, gökyüzünde, yeryüzünde ve yeraltında yaşayan pek çok yüce ruhun varlığına inanmaktadır.⁴⁴ Sami inanışlarında hayat ağacı motifi de bulunmaktadır. Bu motifin kökenine ilişkin çok net bilgiler bulunmamakla birlikte Altay kavimlerinde ve özellikle Türk topluluklarında hayat ağacı efsanevi bir karakter olarak tezahür etmektedir.⁴⁵ Hayat ağacından damlayan öz suyu mistik bir

⁴² Gutorm Gjessing, *Changing Lapps: A Study in Culture Relations in Northernmost Norway* (London New York: Routledge, 2021), 45-46.

⁴³ Beach, "The Saami of Lapland", 172.

⁴⁴ Kerezsi, "The Sami", 88.

⁴⁵ Harva, *Altay Panteonu*, 61.

kıvamda olup iyileştirici ve kuvvet verici özelliğe sahiptir. Yine Altaylarda bu suyun hayat verici olduğu söylencesi bulunmakta ve Samilerde bu özlerin birikerek oluşturduğu bir süt gölünden bahsedilmektedir.⁴⁶

Arktik ve arktik altı bölge şamanlarının davul, ayı kültü ve onunla ilişkili inanışlar, üç katmanlı evren tasavvuru, dünyayı ayakta tutan sütun gibi pek çok ortak noktasından söz etmek mümkündür. Sami şamanizminin eski Asya halkları olarak tanımlanan Çukçi, Yukagir, Koryaks gibi halkların şamanizmiyle benzerliği tesadüf seviyesinin çok üzerindedir.⁴⁷ Samilerin inanışlarıyla diğer Fin-Ugor topluluklarının karşılaştırılması ve ortak noktalar ile bu inanışların kökenine ilişkin bazı tezlerin sunulması gereklidir.

Sibirya bölgesinde yaşayan Saha Türklerinin inanışları ile Samilerin inanışları arasında da ilgi çekici benzerlikler göze çarpmaktadır. Sahalar, erkek şaman için *oyun*, kadın şaman için *udagan* adlarını kullanırken şamanlar, ayinler sırasında cinsiyet dönüşümleri gerçekleştirerek cinsiyetsiz bir hale gelebilmektedir.⁴⁸ Sami şamanı *noaideleri* ayin esnasında kadın kıyafeti giymekte, hatta bazen kadın adı taşımaktadır. Yine *oyun* ve *udagan*larda olduğu gibi *noaditte* kehanette bulunur, hastaları sağaltır, sağaltma esnasında evlenmemiş genç erkek ve kızları yanında bulundurur. Samilerde Sahalardan farklı olarak toplu ekstaz halinin görüldüğü söylenmektedir.⁴⁹ Samilerle ilgili araştırma yapan Cocq'un bir *noaide* hakkında verdiği bilgiler oldukça ilginçtir. Buna göre kendisini Hıristiyan olarak tanıtan *noaide*, hastaları iyileştirmekte, bunun için çeşitli ruhlardan yardım aldığını iddia etmektedir. Cocq, şamanın verdiği bilginin bir şekilde yazılması halinde güçlerini yitireceğini söylemektedir.⁵⁰ Samilerle ilgili ilk

⁴⁶ Harva, *Altay Panteonu*, 67.

⁴⁷ Gjessing, *Changing Lapps*, 47-48.

⁴⁸ Mehmet Mustafa Erkal, "Saha (Yakut) Türklerinin Geleneksel İnanışlarında Şamanlar/Kamlar", *TÜRKAV Kamu Yönetimi Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (25 Aralık 2023), 347-351.

⁴⁹ Gjessing, *Changing Lapps*, 48.

⁵⁰ Cocq, "Polyphony in Sámi Narratives", 211-212.

verilerin, misyoner kaynaklarında geçtiği yukarıda zikredilmiştir. Benzer kaynaklardan Norveç tarihini anlatan, 12. yüzyılda kimliği belirsiz bir keşiş tarafından Latince yazılmış *Historia Norwegiæ* adlı eserde:

“Bir keresinde, ticaret için gelen Hıristiyanlar bazı Fenni kadınlarla sofraya oturduklarında, ev sahibi kadın aniden öne doğru düşmüş ve ölmüştü. Hıristiyanlar bu felaket karşısında ciddi bir üzüntü duyarken Fenniler en ufak bir kedere kapılmadılar ve onlara kadının ölmediğini, sadece bir gand tarafından saldırıya uğradığını ve onu çabucak eski haline getirebileceklerini söylediler. Daha sonra bir büyücü, altına kutsal olmayan büyüler yapmak için bir örtü sererek birtakım hazırlıklar yaptı. Elleriyle küçük balina figürleri, koşumlu Ren geyikleri, kızaklar, kürekleri bulunan bir kayık yaptıktan sonra üzeri süslenmiş eleğe benzer küçük bir kasnağı havaya kaldırdı. Kadını kendinden geçiren şeytani ruh, büyücünün yaptığı nesnelere taşıma aracı olarak kullanıp yüksek kar yığınları, dağ yamaçları ve derin göller arasında seyahat edebildi. Çok uzun bir süre büyülü sözler söyledikten ve elindeki nesnelere oradan oraya zıpladıktan sonra, sonunda kendini yere attı, her tarafı simsiyahtı [...] ve delirmiş gibi ağzından köpükler saçıyordu; karnını yarı, güçlü bir kükremeye sonunda hayatından vazgeçti. Daha sonra pek çok vakada tecrübe sahibi, büyü sanatlarında uzman başka bir kişiye danıştılar. Bu kişi de tüm uygulamalarını benzer şekilde yapmış, ancak sonuç farklı olmuş: ev sahibi sağlıklı bir şekilde ayağa kalkmış ve büyücünün aşağıdaki şekilde öldüğünü onlara açıklamış: Bir balina şekline bürünmüş olan koruyucu ruh, bir gölde hızla ilerlerken, kendisini sivri kazıklara dönüştürmüş olan gandla karşılaşma talihsizliğine uğramış; gölün derinliklerine gizlenmiş olan bu kazıklar geri püskürtülen yaratığın karnına saplanmış ve bu da büyücünün evdeki ölümüyle kendini göstermiş.”⁵¹ şeklinde bir anlatıdan bahsedilmiştir. Anlatının oldukça mitolojik ögeler içerdiği, Samiler için Fenni tabirinin kullanıldığı görölmüştür. Ayrıca gand terimi kullanılmıştır.

⁵¹ Wang, *Decolonising Medieval Fennoscandia*, 91-92.

Gand, seiðr dininin icracısı olan *noaide* tarafından gönderilen/harekete geçirilen bir çeşit zihin elçisi olarak tanımlanmaktadır. Modern Norveç ve İzlanda dillerinde *göndull* şeklinde varlığını sürdürmekte ve eğmek/ip eğirmek gibi anlamlara gelmektedir.⁵² *Gand* terimi, Viking öncesi döneme kadar götürülmektedir. *Gand* terimine Orta Çağ'da "ruh ya da şekle bürünmüş bir ruh" anlamı verilirken 19. yüzyılda "şiddetli rüzgâr, aniden gelen halsizlik ve mide bulantısı, kusma" anlamları verilmiştir. *Gand* üzerine çalışmış Heide, yukarıda verilen bütün anlamların doğru olabileceğini iddia etmektedir. Ona göre ruh, hareket halindeki hava, rüzgâr olabileceğinden vücuda nefes yoluyla girebilir. Bir bedene ruhun girmesi bedeni güçsüz ve halsiz bırakabilir. Boğazdan içeri giren ruh mideye yansiyarak bulantı ve kusma gibi sonuçlar doğurabilir.⁵³ *Ganda* ilişkin bir başka görüş ise onun ritüellerde vecd/ekstaz halindeki *noaide* gönderilen bir çeşit yardımcı ruh olmasıdır. Bu yardımcı ruh hem törenin bir parçası hem de *noaidelerin* ruhsal yolculuğunun tezahürü şeklinde açıklanmaktadır.⁵⁴ Saha (Yakut) Türklerinin inanışlarında görülen *amak*⁵⁵ ile *gand* arasında benzer özellikler olduğunu söylemek mümkündür.

Kola Yarımadası'nda bulunan Murmansk Oblast'ı sınırları içerisindeki Lovozere Gölü'ne bitişik dağlarda yer alan Sedozero Gölü Samilere göre kutsal bir bölgedir. Sami dilinde "kutsal kaya" ile "göl" kelimelerinin birleşiminden oluşan *Seydyavr* sözcüğünden gölün adı türemiştir. Sami inanışına göre en büyük iki şamanın bu göldeki iki adadan birinde mezarı bulunmaktadır. İnanışa göre Seydozero Gölü'ne çok sık gitmenin, çevresinde Ren geyiği gütmenin ve kadınların bu gölde yıkanmasının Samilere göre yasak olduğu söylenmektedir. Bu

⁵² Eldar Heide, "Spinning Seiðr", *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives*, ed. Anders Andrén vd., Vågar till Midgård 8 (Lund: Nordic Academic Press, 2006), 164.

⁵³ Eldar Heide, "More Inroads to Pre-Christian Notions, after All? The Potential of Late Evidence", *Á Austrvega Saga and East Scandinavia*, ed. Agneta Ney vd. (Uppsala: Gävle University Press, 2009), 1/365-366.

⁵⁴ Wang, *Decolonising Medieval Fennoscandia*, 92.

⁵⁵ L. Ya. Şternberg, *Pervobitnaya religiya V svete etnografii* (Leningrad: İzdatelstvo İnstitutu Naradov Severa Tsik SSSR, 1936), 150.

gölde yalnızca yılda bir kez özel bir ayın için balık tutulabilmektedir.⁵⁶ Benzer biçimde Şanlıurfa'da bulunan Balıklıgöl, pek çok kişi için kutsal kabul edilmektedir. Bu gölde yaşayan balıklar tutulmaz, yenilmez. Göl ile beraber içerisindekiler de kutsal olarak değerlendirilir.

Sami inanışlarında öteki dünya ve o dünyada yaşayan varlıklar için *saayve* adı kullanılmaktadır. Milattan sonraki ilk yıllardan beri aynı zamanda bir kurban yeri de olan *saayveler* Samilerin buluşma noktası olarak bilinmektedir.⁵⁷ Samiler bazı dağları bu dünya ile öteki dünya arasında bir bağlantı noktası kabul edip kutsal saymaktadır. İnanışa göre bu kutsiyetin sebebi kötü bir ruhun insanları kandırmasıdır. Kötü ruh, yardım isteyen kişiyi o dağda yardım edecek kutsal bir melek ya da yüce bir ruh olduğuna inandırmıştır. *Noadit*, davul ile ayın yapacağı ya da kehanette bulunmak için kötü ruhlardan biriyle görüşeceği zaman, seviyesine göre yanına bu dağ meleklerinden bir, iki, üç veya dört tanesini koruyucu olarak *yoik* ile yanına çağırır. Çağırılı alan melek hemen insan kılığında orada görünür. Her meleğin veya *saayvenin* kendine özgü sarı, kırmızı, mavi, yeşil ya da beyaz renkte bir kıyafeti bulunur. Renk farklılıklarından dolayı bir dağdaki *saayve* başka bir dağda bulunan *saayveden* ayırt edilebilmektedir. Samiler zengin bir evlilik, bereketli av, Ren geyiklerinin toplanması ve sağılması gibi konularda *saayvelerden* yardım istemektedir. Bazen ormanın yüce ruhu güzel *Skov-Gudinde* şeklinde görülen *saayveler* bazen Sami erkeklerin yanında uyuyabilmektedir.⁵⁸ *Saayveler* genellikle doğal oluşumlardır. Oradan geçen bir Sami bereket için et, alkol, metal nesne gibi şeyleri saygılarının nişanesi olarak sunmaktadır.⁵⁹ Bir Sami öldüğü zaman onun koruyucusu ya da iyisi ruhunu alıp kutsal bir dağa veya *saayveye* taşır. Taşınan ruh geçici bir süreliğine ölümü ailesinden ve arkadaşlarından uzak tutacak yüce bir güce sahip olur. Güçlenen yüce

⁵⁶ Indra Øverland - Mikkel Berg-Nordlie, *Bridging divides: ethno-political leadership among the Russian Sámi* (New York: Berghahn Books, 2012), 44.

⁵⁷ Tiina Äikäs - Anna-Kaisa Salmi, "North/South Encounters at Sámi Sacred Sites in Northern Finland", *Historical Archaeology* 49/3 (2015), 90.

⁵⁸ Eldar Heide, "Old Icelandic and Sami Ancestor Mountains: A Comparison", *Religions around the Arctic*, ed. Håkan Rydving - Konsta Kaikkonen, Source Criticism and Comparisons (Stockholm University Press, 2022), 34.

⁵⁹ Äikäs - Salmi, "North/South Encounters at Sámi Sacred Sites in Northern Finland", 90.

ruha at ya da dizginli geyikler kurban edilir. Bu kurbanlar sayesinde yüce ruh bir *saayveden* ötekine geçerek bir süre eğlenir. Norveç ve İsveç'te yaklaşık 40 kadar *saayve* yeri olduğu söylenmektedir.⁶⁰

Laponya bölgesinde varlığını sürdüren Hıristiyanlık *Laestadianizm* olarak adlandırılmaktadır. *Laestadianizm*, 19. yüzyılın ortalarında Sami bölgesinde başlayan Lutheran temelli bir yeniden ihya hareketi olarak tarif edilmektedir. Hareket Sami kökenli İsveçli papaz Lars Levi Laestadius tarafından başlatıldığından onun adıyla anılmaktadır.⁶¹ *Laestadianizm* bölgesel bir hareket olduğundan Samileri diğer bölgelerden izole ederken onların kimliğini güçlendirmek için de Hıristiyanlığı araçsallaştırmaları olarak değerlendirilebilir. *Laestadianizm*, maddi varlığı reddetmektedir. Zayıf Sami ekonomisi içerisinde bocalayan topluluk, inancını kendisine ahlaki bir kalkan olarak kullanmakta ve mevcut iktisadi zorlukları bir dini vecibe gibi kabul etmekte oldukları da iddia edilmektedir.⁶² Hıristiyanlaşmadan sonra geleneksel Sami inançlarının kilise ayinlerine sokulduğu görülmektedir. Samiler tarafından bir öze dönüş hareketi kapsamında geleneksel inanışlar canlandırılmaya çalışılmaktayken misyonerler tarafından da Hıristiyanlık propagandası sürdürülmektedir. Bunun en güzel örneği ise Muonio bölgesinde bulunan *saayveye* “İsa, kurtarıcınız!” yazan bir broşürün bırakılması gösterilmektedir.⁶³

Sonuç

Norveç, İsveç, Finlandiya gibi İskandinav ülkelerinin kuzey bölgesi ile Rusya Federasyonu'nun Kola Yarımadası'nı kapsayan ve Laponya şeklinde adlandırılan geniş bölgede Sami topluluğu yaşamaktadır. Tarihsel süreçte çeşitli ırkçı baskılara ve aşağılanmalara maruz kalan

⁶⁰ Heide, “Old Icelandic and Sami Ancestor Mountains”, 35.

⁶¹ Bengt-Ove Andreassen, “Doctoral theses on Laestadius and the Laestadian movement 1937–2018”, *Approaching Religion* 10/1 (24 Mayıs 2020).

⁶² Ørnulv Vorren, “The Modern Lapps”, *Archives of Environmental Health: An International Journal* 18/1 (Ocak 1969), 119.

⁶³ Äikäs - Salmi, “North/South Encounters at Sámi Sacred Sites in Northern Finland”, 104.

Samiler, son yıllarda kendi kimliklerini bulmaya ve yeniden ihya etmeye çalışmaktadır. Buldukları bölgeye neolitik çağda geldikleri tahmin edilen ve Kıta Avrupası'nın varlığını sürdüren tek yerli topluluğu olarak kabul edilen Samiler, Ren geyiği yetiştiriciliği, avcılık ve balıkçılık gibi konularda oldukça gelişmiştir. Samilerin kendilerine özgü *Laestadianizm* denilen Lutherci bir Hıristiyanlığa inandıkları anlaşılmaktadır. Bununla beraber Samiler, geleneksel inanışlarını da yaşatmaktadır. *Seiör* adı verilen geleneksel inanışlarında kendilerine özgü *yoik*, *saayve*, *gand*, *noaide* gibi özgün unsurlar bulunmaktadır. Ayrıca Laponya bölgesinde yine Samilere özgü kutsal mekanlar yer almaktadır. Komşu ve akraba olan diğer Ural topluluklarıyla hatta bazı Altay topluluklarıyla da kültürel ve inançsal bağı olan Samiler için *Fin-Yarı Türk* ifadesinin kullanılmasının yerinde olacağı değerlendirilmektedir. Belki de arkeolojik ve antropolojik veriler göz önünde bulundurulduğunda köken itibariyle batı paradigmasını bir kenara bırakarak Sami topluluğunun, doğrudan bir Türk topluluğu olarak değerlendirilebileceğini söyleyebilmek gerekir. Türkiye'de yapılan Türkoloji çalışmalarının büyük çoğunluğu Asya merkezli ve doğu Türklüęü ile ilgilidir. Yine tarihsel süreç göz önünde bulundurulduğunda, bütün Avrupa kıtasını etkileyen büyük göçlerin doğudan batıya göç eden Türkler eliyle yapıldığı görölmektedir. şu hâlde yalnızca doğu Türklüęü ile değil aynı zamanda göç eden ve batı Türklüęünü oluşturan ya da batı topluluklarıyla kaynaşan Altay kökenli toplulukların detaylı şekilde incelenmeye muhtaç olduğunu söylemek gerekir. Bütün bu tespitler ve değerlendirmeler ışığında kendilerine Altay kökeni arayan İskandinav topluluklarının tezlerini desteklemek ve ortak çalışmalar yapmak, kaybolmuş veya unutulmuş Türk topluluklarının ve kùltürlerinin yeniden canlandırılması için olağanüstü bir fırsat sağlayacaktır.

Teşekkür: Bu makalenin hazırlanmasına vesile olan ve çalışma esnasında her türlü desteği gösteren Sayın Prof. Dr. Durmuş ARIK'a en özge teşekkürlerimi sunarım.

Kaynakça | References

- Äikäs, Tiina - Salmi, Anna-Kaisa. "North/South Encounters at Sámi Sacred Sites in Northern Finland". *Historical Archaeology* 49/3 (2015), 90-109.
- Andersen, Thomas vd. "Survey of Living Conditions in the Arctic: Inuit, Saami and the Indigenous Peoples of Chukotka (SLICA)". *Arctic* 55/3 (2002), 310-315.
- Andreassen, Bengt-Ove. "Doctoral theses on Laestadius and the Laestadian movement 1937–2018". *Approaching Religion* 10/1 (24 Mayıs 2020). <https://doi.org/10.30664/ar.86819>
- Arık, Durmuş. *Hiristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)*. Ankara: Aziz Andaç, 1. basım., 2005.
- Arık, Durmuş. "Kitab-ı Mukaddes Çeviri Enstitüsü ve Faaliyetleri". *Dinler Tarihi Yazıları -Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu'na Armağan-*. ed. Durmuş Arık vd. Ankara: Berikan Yayınevi, 2023.
- Beach, Hugh. "The Saami of Lapland". *Polar Peoples: Self-determination & Development*. ed. Minority Rights Group. Minority rights publications. London: Minority Rights Publications, 1994.
- Bereczki, Andras. "The Sami - A Historical Overview". *The Finno-Ugric World*. ed. György Nanovfszky - Antal Bartha. Budapest: Teleki László Foundation, 2004.
- Clarke, E.D. *Travels in Various Countries of Scandinavia; Including Denmark, Sweden, Norway, Lapland, and Finland*. In Three Volumes Cilt. London, 1838.
- Cocq, Coppélie. "Polyphony in Sámi Narratives". *Journal of Folklore Research* 45/2 (2008), 193-228.
- Erkal, Mehmet Mustafa. "Saha (Yakut) Türklerinin Geleneksel İnanışlarında Şamanlar/Kamalar". *TÜRKAV Kamu Yönetimi Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (25 Aralık 2023), 331-356. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10417310>
- Fitzmaurice, Malgosia. "The New Developments Regarding the Saami Peoples of the North". *International Journal on Minority and Group Rights* 16/1 (2009), 67-156.
- Gjessing, Gutorm. *Changing Lapps: A Study in Culture Relations in Northernmost Norway*. London New York: Routledge, First issued in paperback., 2021.
- Harva, Uno. *Altay Panteonu: Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*. çev. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 1. Baskı, 2014., 2015.
- Heide, Eldar. "More Inroads to Pre-Christian Notions, after All? The Potential of Late Evidence". *Á Austrvega Saga and East Scandinavia*. ed. Agneta Ney vd. Uppsala: Gävle University Press, 2009. <https://eldar-heide.net/onewebmedia/PDFer/Kultur-%20og%20religionshistorie/Heide%202009,%20More%20inroads%20to%20pre-Christian%20notions,%20after%20all,%20m.%20all%20litteratur.pdf>
- Heide, Eldar. "Old Icelandic and Sami Ancestor Mountains: A Comparison". *Religions around the Arctic*. ed. Håkan Rydving - Konsta Kaikkonen. 31-76. Source Criticism and Comparisons. Stockholm University Press, 2022. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2g591r6.8>
- Heide, Eldar. "Spinning Seiðr". *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives*. ed. Anders Andrén vd. 416. Vågar till Midgård 8. Lund: Nordic Academic Press, 2006.

- Jones-Bamman, Richard. "From 'I'm a Lapp' to 'I Am Saami': Popular Music and Changing Images of Indigenous Ethnicity in Scandinavia". *Journal of Intercultural Studies* 22/2 (Ağustos 2001), 189-210. <https://doi.org/10.1080/07256860120069602>
- Kaikkonen, Konsta. "Jacob Fellman's Introduction to Saami Indigenous Religion: A Source Critical Dilemma". *Religions around the Arctic*. ed. Konsta Kaikkonen - Håkan Rydving. 161-204. Source Criticism and Comparisons. Stockholm University Press, 2022. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2g591r6.12>
- Kerezsi, Ágnes. "The Sami". *The Finno-Ugric World*. ed. György Nanovfszky - Antal Bartha. Budapest: Teleki László Foundation, 2004.
- Laufer, Berthold. "The Reindeer Once More". *American Anthropologist* 22/2 (1920), 192-197.
- Lundman, Bertil. "On the Origin of the Lapps: Physico-anthropological Observations". *Ethnos* 11/1-2 (Ocak 1946), 71-88. <https://doi.org/10.1080/00141844.1946.9980651>
- Mörner, Magnus. "The Colonization of Norrland by Settlers during the Nineteenth Century in a Broader Perspective". *Scandinavian Journal of History* 7/1-4 (Ocak 1982), 315-337. <https://doi.org/10.1080/03468758208579011>
- Nagy, Emilia. "The Sami Language". *The Finno-Ugric World*. ed. György Nanovfszky - Antal Bartha. Budapest: Teleki László Foundation, 2004.
- Øverland, Indra - Berg-Nordlie, Mikkel. *Bridging divides: ethno-political leadership among the Russian Sámi*. New York: Berghahn Books, 2012.
- Rahikainen, Marjatta. "The Last Travellers—Gypsies and Lapps on the Way to Modern Society". *The European Legacy* 4/3 (Haziran 1999), 50-61. <https://doi.org/10.1080/10848779908579971>
- Şternberg, L. Ya. *Pervobitnaya religiya V svete etnografii*. Leningrad: İzdatelstvo İnitututa Narodov Severa Tsik SSSR, 1936.
- Tacitus, Cornelius. *Germania halklarının kökeni ve yerleşim yeri = De origine et situ Germanorum*. çev. Mine Hatapkapulu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- Vorren, Ørnulv. "The Modern Lapps". *Archives of Environmental Health: An International Journal* 18/1 (Ocak 1969), 115-121. <https://doi.org/10.1080/00039896.1969.10665377>
- Wang, Solveig Marie. *Decolonising Medieval Fennoscandia: An Interdisciplinary Study of Norse-Saami Relations in the Medieval Period*. Berlin Boston: De Gruyter, 2023

Charles Hartshorne'nun Neoklasik Teizminde Kötülük Problemi

Tuncay AKGÜN | ORCID: [0000-0001-9684-4766](https://orcid.org/0000-0001-9684-4766) | ROR ID: <https://ror.org/05mskc574> | E-Posta: tuncay.akgun@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi, Ankara, Türkiye

Öz

Makalemizin konusu insanlığın kadim sorunlarından biri olan kötülük sorununu yirminci yüzyılın önemli filozoflarından biri olan Charles Hartshorne'un neoklasik teizmi çerçevesinde ele almaktır. Kötülük problemi elbette yeni bir problem değildir. Önemli olan ve aradığımız şey ise böylesine eski bir problem karşısında yeni bir şey duymak ya da söylemektir. Tarih boyunca birçok filozof ve teoloğun bu probleme dair ortaya koydukları açıklamalardan farklı olarak Hartshorne'un bizi heyecanlandıran tarafı hem zamanımıza çok yakın bir zamanda yaşaması hem de meseleye oldukça farklı bir bakış açısı ile bakmasıdır. Hartshorne metafizik ve din felsefesi üzerine yaptığı çalışmalarla oldukça dikkat çekmiş bir filozoftur. Süreç teizmi çerçevesinde ortaya koyduğu farklı Tanrı tasavvuru ile âlemdaki kötülüğü uzlaştırmaya çalışan Hartshorne'un söyledikleri eleştirebilecek yönlere sahip olsa da üzerinde durulmaya ve konuşulmaya değer olduğu kanaatindeyiz. Hartshorne'un fikirleri daha hayatta iken tartışma konusu olmuştur ve günümüzde düşünceleri üzerine makaleler, tezler yazılmaya devam etmektedir. Hartshorne birçok konuyla ilgilense de onun özel ilgisi Tanrı ve Tanrı'nın âlemlerle olan ilişkisine yönelik olmuştur. Onun bu konudaki sorgulamaları onu yirminci yüzyıl din felsefesinde en etkili akımlardan biri olan süreç teolojisi ya da süreç teizmi olarak bilinen akımın başlıca temsilcilerinden biri yapmıştır. Hartshorne'u önemli kılan şeylerin başında bilimin zirvede olduğu yüzyılda Tanrı-âlem ilişkisine getirdiği yeni metafizik açıklamadır. Bu açıklama temelde Tanrı ve âlemin dinamik ve karşılıklı olarak zenginleşen bir ilişki içinde olduğunu, Tanrı'nın âleme içkin ve bir şekilde bağımlı olduğunu savunur. Kötülük konusunda süreç felsefesinin geleneksel açıklamalara karşı temel eleştirisi, Tanrı'nın kudreti ile ilgilidir. Süreç felsefesi Tanrı'nın dünyadaki bütün süreçleri ayrıntıları ile kontrol ettiği

görüşünü kabul etmez. Kötülük reel olup varlıklar arasındaki uyumsuzluktan, amaç çatışmasından ve varlıkların kendilerine sunulan imkânları reddetme özgürlüğüne sâhip olmalarından kaynaklanmaktadır. Özgür olarak karar verme ve sosyal dayanışma zorunluluğu hem iyiliğin hem de kötülüğün dayandığı zemindir. Bu bakımdan, âlemde var olan kötülüğün bütünüyle ortadan kaldırılması söz konusu olamaz. Hartshorne, ibadete layık bir Tanrı tasavvurunu kabul etse de sahip olduğu süreç metafiziği düşüncesi ve kötülük probleminin bir sonucu olarak, Tanrı'nın sınırsız gücünü reddetmek durumunda kalmıştır. Hartshorne'nun sahip olduğu süreç teolojisinin Tanrı tasavvurunda Tanrı'nın her şeyi bilmesi âlemle ve içindeki varlıklarla empati kurması olarak düşünülmüştür. Tanrı âlemde yarattığı varlıkların acılarına ve mutluluklarına ortak olan bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Süreç teizmine göre hem Tanrı hem de insan seçimlerinde özgür varlıklardır. Hem ortaya çıkacak eylemlerin hem de olayların öngörülemez bir şekilde belirlendiği fikri bu teolojide kabul görmemiştir. Tanrı dünya için çeşitli olasılıklar sunmuş ve ortaya çıkan her olay bu olasılıkların kendi içindeki özel durumlara göre gerçekleşmektedir. Yani âlemde determinizm yoktur ve insan özgürdür. Bu özgürlük sayesinde Tanrı âlemde ortaya çıkan kötülüğün nedeni olarak görülemez.

Anahtar Kelimler

Din Felsefesi, Charles Hartshorne, Neoklasik Teizm, Kötülük Problemi, Süreç Teizmi, Teodise.

Atıf Bilgisi

Akgün, Tuncay. "Charles Hartshorne'nun Neoklasik Teizmde Kötülük Problemi". Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 25-58.

<https://doi.org/10.15745/da.1532550>

Geliş Tarihi	13.08.2024
Kabul Tarihi	17.10.2024
Yayın Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	dinarastimalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Problem of Evil in Charles Hartshorne's Neoclassical Theism

Tuncay AKGÜN | ORCID: [0000-0001-9684-4766](https://orcid.org/0000-0001-9684-4766) | ROR ID: <https://ror.org/05mskc574> | Email: tuncay.akgun@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Divinity, Philosophy of Religion, Ankara, Türkiye

Abstract

The subject of this article is to analyze the problem of evil, one of humanity's ancient dilemma, within the framework of the neoclassical theism of Charles Hartshorne, one of the most important philosophers of the twentieth century. The problem of evil is of course not a new problem. What is important and continues to provoke new perspectives and insights in the face of such an old problem. Unlike the explanations that many philosophers and theologians have offered on this problem throughout history, what excites us about Hartshorne is that he lived in a time very close to our own and that he approaches the problem from a very different perspective. Hartshorne is a philosopher who has attracted a lot of attention with his work on metaphysics and philosophy of religion. Despite Hartshorne's critique, remain significant and worthy of discussion ideas have aspects that can be criticized, it is an indisputable fact that they are worthy of being emphasized and discussed. Having lived a long life, Hartshorne's ideas were the subject of discussion while he was still alive, and they are still being discussed twenty-four years after his death, and academic articles and theses continue to be written on his ideas. Although Hartshorne was interested in many topics, his special interest was in God and God's relationship with the universe. His questioning on this issue made him one of the main representatives of one of the most influential movements in twentieth-century philosophy of religion, known as process theology, a major movement in twentieth-century philosophy of religion or process theism. What makes Hartshorne, one of the most important figures of recent philosophy of religion, important is the new metaphysical explanation he brought to the relationship between God and the universe in a century when science was at its peak. This explanation basically argues that God and the universe are engaged in a dynamic and mutually enriching interaction, and that God is immanent in and

somehow dependent on the universe. The main criticism of process philosophy against traditional explanations of evil concerns God's power. Process philosophy does not accept the idea that God exercises meticulous control over all processes in the world. Evil, in this framework, emerges from the incompatibility between beings, the conflict of purposes, and the freedom of beings to reject the possibilities offered to them. The imperative of free decision-making and social solidarity is the ground on which both good and evil rest. In this respect, it is out of the question to completely eradicate the evil that exists in the world. Although Hartshorne accepts the idea of a God worthy of worship, as a result of his process metaphysical thought and the problem of evil, he had to reject God's unlimited power. In Hartshorne's conception of God in process theology, God's omniscience is thought to empathize with the universe and the beings in it. God is conceived as a being who shares in the pain and happiness of the beings he created in the universe. According to process theism, both God and human beings are free in their choices. The idea that both actions and events are unpredictably determined is not accepted in this theology. God has provided various possibilities for the world, and every event that occurs takes place according to the specific circumstances within these possibilities. In other words, the world is not deterministic, and human beings exercise genuine freedom. Consequently, God cannot be seen as the direct cause of evil.

Keywords

Philosophy of Religion, Charles Hartshorne, Neoclassical Theism, Problem of Evil, Process Theism, Teodise.

Citation

Akgün, Tuncay. "The Problem of Evil in Charles Hartshorne's Neoclassical Theism". *Religious Studies* 67 (December 2024), 25-58.

<https://doi.org/10.15745/da.1532550>

Date of Submission	13.08.2024
Date of Acceptance	17.10.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimlar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İnsanlık tarihinin en çok konuşulan ve tartışılan problemlerden biri de kötülük problemi olmuştur. Bunun sebebi hangi dinden hangi milletten hangi cinsten hangi meslekten olursa olsun, zengin fakir fark etmeksizin bu problemin hemen hemen herkesin hayatına dokunan bir yönünün olmasıdır. Problemin Tanrı'ya inanan özellikle de teistik bir Tanrı tasavvuruna sahip kişiler için daha özel bir durumu olduğu açıktır. Çünkü teizmin Tanrı'sı her şeyi bilen, her şeye güç yetiren, mutlak iyi ve adalet sahibi bir varlıktır. Sadece saydığımız bu sıfatlar bile ilk bakışta teizmin Tanrısı ile kötülüğün var olması arasında bir çelişkinin olduğu izlenimini veriyor. Bu yüzden tarih boyunca teist din adamları ve teist filozoflar çeşitli teodiseler ortaya koymuşlar, teizmin Tanrısı ile kötülüğün varlığını makul ve anlaşılır bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Bu teodiselerden bir kısmı oldukça güçlü argümanlara sahip iken bir kısmı ise çok zayıf argümanlardan oluşmaktadır. Ama ne kadar güçlü argümanlara sahip olursa olsun teizmin ortaya koyduğu teodiselerin herkesi tatmin ettiğini söylemek güçtür.

Kötülük her zaman insanları meşgul eden bir sorgulama kaynağı olmuştur. Çevremizdeki insanların, özellikle de masumların ve sevdiklerimizin acıları ve ıstıraplarıyla karşılaştığımızda, kaçınılmaz olarak dünyada neden bu kadar çok acı ve kötülük olduğu sorusunu sorarız. Bazen bunun nedenini, doğrudan doğruya birinin aptalca ya da hatalı bir davranışı olduğunu düşünürüz; ancak bu teselli her zaman işe yaramaz. Başka bir deyişle, acı çekme gerçekliği yalnızca bir açıklama değil aynı zamanda bir gerekçelendirme de gerektirir. İnsanın özgür eylemlerinin sonucu ortaya çıkan ahlaki kötülük ile kontrolümüz dışında olduğu düşünülen doğal felaketler yani doğal kötülük arasındaki geleneksel ayrımın bazen yararsız olabilmesinin nedeni de budur. Acının nasıl ortaya çıktığını bilmek onun varlığının insanı rahatsız etmesinin önüne geçemeyecektir. Peki kötülük neden böyle bir varoluşsal sorgulamaya neden olur? Neden sorunludur? Genellikle kötülüğün gerçekliği teistik bir sorun olarak sunulur, çünkü kötülüğün varlığının gerçekten iyiliksever ve her şeye gücü yeten bir Tanrı inancıyla uzlaşmaz olduğu iddia edilir. Acıyı ortadan kaldırma gücüne sahip, tamamen adil

ve sevgi dolu bir Tanrı'nın bunu yaratıklara yaşatmak istemeyeceği düşünülür.¹ Pek çok filozof kötülüğün varlığının teist için bir zorluk teşkil ettiğine inanır ve bir kısmı da kötülüğün varlığının Tanrı'ya olan inancı mantıksız ya da rasyonel olarak kabul edilemez kıldığına inanır.² Üstelik Tanrı'nın varlığını reddetmede en etkili nedenlerden biri de kötülük problemi olmuştur.³ Argümana göre kötülüğün varlığı Tanrı'nın yokluğuna bir delildir. Bunca kötülüğü barındıran bir dünyayı, kemâl sıfatlarla muttasıf bir Tanrı'nın yaratmış olması mümkün görülemez.⁴ Tanrı'nın varlığıyla ilgili rasyonel ve dini kanıtlara olan güvenin yitirilmesi kötülük sorununu daha vahim hale getirmiştir.⁵

Klasik teizmin ortaya koyduğu teodiselerin kötülük problemini çözmekten uzak olduğunu düşündükleri için farklı Tanrı tasavvurlarına sahip olan düşünürler bu konuda farklı bir bakış açısı ve çözümler ortaya koymaya çalışmışlardır. Özellikle yirminci yüzyılda ortaya çıkan 'Süreç Teizmi' bu konuda oldukça dikkat çekici şeyler ifade etmiştir. Süreç teizminin önemli temsilcilerinden biri de Charles Hartshorne (1897-2000) dur. Onun Neoklasik Teizmi ve bundan mülhem ortaya koyduğu fikirlerden birçok kişi etkilenmiş ve bu fikirlerle ilgili olumlu ya da olumsuz yorumlar yapılmıştır. Hartshorne'nun "Neoklasik Teizm"* düşüncesi çerçevesinde kötülük problemi ile ilgili söyledikleri oldukça ses getirmiştir. Hartshorne'un

¹ Santiago Sia, *Religion, Reason and God Essays in the Philosophies of Charles Hartshorne and A. N. Whitehead* (Berlin: Peter Lang Publishing, 2004), 51.

² Alvin Plantinga, *God Freedom, and Evil* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974), 7.

³ David Ray Griffin, "Postmodern Dünyada Tanrı", çev. Mevlüt Albayrak, *Arayışlar* 1 (1999), 232.

⁴ William L. Rowe, *Philosophy of Religion: an Introduction* (California: Wadsworth, 2007), 112.

⁵ John B. Cobb & David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia: Westminster John Knox Pres, 1976), 55.

* "Hartshorne, ortaya koyduğu doktrinini, sistemini "Neo klasik teizm" olarak adlandırır. O, Tanrı'yla olan durumunu ortaya koyarken kendisini klasik Hristiyan teizminin bir eleştirmeni yani "neo-klasik teist" olarak tanıtır. Klasik Hristiyan teizmindeki yetersizlikler, inanç noktasındaki tatminsizlikler böyle bir inovasyona sebep olmuştur denebilir. Belki de klasik Hristiyan teizmi kendisini çağın gerektirdiği gibi güncelleyemedi. Hartshorne artık bu düşüncelerin güncellenmesi gerektiğinin farkındadır ve neo-klasik bir Tanrı konsepti ortaya koyma zamanının geldiği düşünüp, bu noktada kendi düşüncelerini oluşturur." Ayrıntılı bilgi için bk. Kadri Özgül, *Charles Hartshorne'un Neo-Klasik Teizmi*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 18.

eserleri daha hayatta iken tartışma konusu olmuş ve günümüzde dahi onun düşünceleri üzerine makaleler ve tezler yazılmaya devam etmektedir.

Hartshorne genel felsefesi hakkında genel bir şey söylemek istersek onun on dokuzuncu yüzyıl idealist felsefesinden ve özellikle Josiah Royce'dan etkilenmiş bir filozof olduğunu söyleyebiliriz.⁶ O din felsefesinin birçok konusuyla ilgilense de onun özel ilgisi Tanrı ve Tanrı'nın âlemle olan ilişkilisine yönelik olmuştur. Hartshorne'nun bu konudaki sorgulamaları onu yirminci yüzyıl din felsefesinde en etkili akımlardan biri olan süreç teolojisi ya da süreç teizmi olarak bilinen akımın başlıca temsilcilerinden biri yapmıştır. Son dönem din felsefesinin önemli simalarından biri olan Hartshorne'u önemli kılan şeylerin başında bilim yüzyılında Tanrı-âlem ilişkisine getirdiği yeni metafizik açıklamadır. Bu açıklama temelde Tanrı ve âlemin dinamik ve karşılıklı olarak zenginleşen bir ilişki içinde olduğunu, Tanrı'nın âleme içkin ve bir şekilde bağımlı olduğunu savunur.⁷

1. Süreç Teizmi ve C. Hartshorne'nun Neoklasik Teizmi

Süreç felsefesinin kötülük konusunda geleneksel açıklamalara karşı temel eleştirisi, Tanrı'nın kudreti ile ilgilidir. Süreç felsefesi Tanrı'nın dünyadaki bütün süreçleri ayrıntıları ile kontrol ettiği görüşünü kabul etmez.⁸ Tanrı sonluluk âlemini kaostan çıkarıp yaşam içeren bir kozmosa yönlendirmemiş olsaydı, "kötü" denilen hiçbir şey meydana gelmezdi. Tanrı dünyada bilinçli, rasyonel, kendi kaderini tayin etme kapasitesine sahip varlıklar yaratmamış olsaydı, gezegenimizdeki ahlaki kötülük ortaya çıkmazdı. Dolayısıyla Tanrı'nın kötülükle ilgili sorumlu görülmesi ancak bu nedenlerle olabilir.⁹ Ancak sorunun başka bir yönü daha vardır. Sorun sadece Tanrı'nın kötülükten sorumlu olup olmadığına dair teorik bir sorun değil, aynı

⁶ Brent Stearns, "Hartshorne And Idealistic Philosophy", *American Journal of Theology & Philosophy* 7/1 (January, 1986), 28.

⁷ Özgür Koca, "From Process to God: A Muslim's Critical Engagement with Charles Hartshorne", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 26 (2011), 81.

⁸ Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001), 197.

⁹ Cobb, & Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, 74-75.

zamanda insanı etkileyen pratik ve varoluşsal bir sorundur.¹⁰

Süreç teizminin de “sınırlı” Tanrı kavramının modern felsefede savunucu bulmasının sebeplerinden biri kötülük probleminin üstesinden gelme arzusudur. Hartshorne kötülüğü, varlıkların kısmi olarak kendi kendilerini belirleme gücüne, dolayısıyla kötülük yapabilme özgürlüğüne sâhip olmalarının tabî bir sonucu olarak görmektedir. Kötülük reel olup varlıklar arasındaki uyumsuzluktan, amaç çatışmasından ve varlıkların kendilerine sunulan imkânları reddetme özgürlüğüne sâhip olmalarından kaynaklanmaktadır. Özgür olarak karar verme ve sosyal dayanışma zorunluluğu hem iyiliğin hem de kötülüğün dayandığı zemindir. Bu bakımdan, âlemde var olan kötülüğün bütünüyle ortadan kaldırılması söz konusu olmaz.¹¹

Süreç teizmi, ilahi basitlik doktrinine sahip geleneksel teizmin aksine bazıları tarafından "çift kutuplu teizm" olarak adlandırılır. Charles Hartshorne'a göre Tanrı'nın iki "kutbu" ya da yönü şunlardır: Bir yanda Tanrı'nın soyut özü, diğer yanda Tanrı'nın somut gerçekliği. Soyut öz ebedidir, mutlak, bağımsızdır, değişmezdir. Tanrı'nın soyut niteliklerini içerir. Bu her an ilahi varoluşu karakterize eden bir tanrısallıktır. Örneğin, Tanrı'nın her şeyi bildiğini söylemek, ilahi yaşamın her anında Tanrı'nın o anda bilinebilir olan her şeyi bildiği anlamına gelir. Somut gerçeklik zamansaldır, görelidir, bağımlıdır ve sürekli değişir. Tanrı'nın yaşamının her anında dünyada yeni, öngörülemeyen olaylar meydana gelir ve bunlar ancak o zaman Tanrı tarafından bilinebilir hale gelir. Dolayısıyla, Tanrı'nın somut bilgisi dünyadaki failer tarafından verilen kararlara bağlıdır. Tanrı'nın bilgisi, dünya ile ilişkili olması anlamında, her zaman dünya tarafından göreceli hale getirilir.¹²

Hartshorne, ibadete layık bir Tanrı tasavvurunu kabul etse de sahip olduğu süreç me-

¹⁰ Cobb, & Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, 118.

¹¹ Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allaha* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000), 101-102.

¹² Cobb, & Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, 118.

tafiziği düşüncesi ve kötülük probleminin bir sonucu olarak, Tanrı'nın sınırsız gücünü reddetmek durumunda kalmıştır.¹³ O, Tanrı'nın gücü ve iyiliği ile hayatta karşılaştığımız kötülüklerin nasıl uzlaştırılacağı sorununun gerçekten çözülebileceğini ya da en azından büyük ölçüde hafifletilebileceğini düşünmüştü. Çok dindar biri olmadığını açık bir şekilde ifade etse de Tanrı'ya inandığını söylemiştir. Dinin özünü kabul ettiğini eğer bu onu dindar yapıyorsa, herkes kadar dindar olduğunu söylemiştir.¹⁴ Yüzyıllar boyunca pek çok dini gelenekte çok sayıda bilgili, parlak filozof ve teolog tarafından savunulan ancak kendisinin kabul edilemez bulduğu Tanrı hakkındaki bazı fikirleri eleştirmiştir. Eski bir geleneği yeni bir bakış açısıyla eleştirmiştir. Ortaya koyduğu düşünce kendisi tarafından bazen süreç teolojisi, bazen de neoklasik teizm olarak adlandırılmıştır.¹⁵

Süreç teolojisinin Tanrı tasavvurunda Tanrı'nın her şeyi bilmesi âlemle ve içindeki varlıklarla empati kurması olarak düşünülmüştür. Tanrı âlemde yarattığı varlıkların acılarına ve mutluluklarına ortak olan bir varlık olarak tasavvur edilmiştir.¹⁶ Süreç teizmine göre hem Tanrı hem de insan seçimlerinde özgür varlıklardır. Hem ortaya çıkacak eylemleri hem de olayların öngörülemez bir şekilde belirlendiği fikri bu teolojide kabul görmemiştir. Tanrı dünya için çeşitli olasılıklar sunmuş ve ortaya çıkan her olay bu olasılıkların kendi içindeki özel durumlara göre gerçekleşmektedir. Âlemde determinizm yoktur ve insan özgürdür. Bu özgürlük nedeniyle ortaya çıkan kötülüğün nedeni Tanrı değildir. Her ne kadar Tanrı'nın insana verdiği özgürlük dolaylı olarak kötülüğe sebep olsa da Tanrı insanın özgürlüğünden taviz vermez, bu özgürlüğü daima destekler. Zaten insanın Tanrı'ya imanının da gerçek bir

¹³ Edward H. Madden & Peter H. Hare, *Evil And The Concept Of God* (Illinois: Charles C. Thomas, 1968), 115.

¹⁴ Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, (Albany: State University of New York Press, 1984), x.

¹⁵ Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, 1-2.

¹⁶ Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1999), 79.

iman olması için özgürlük şarttır.¹⁷ İlahi kudreti sınırlamanın Tanrı'nın uluhiyetine zarar vereceği eleştirilerine Hartshorne da bir süreç teisti olarak katılmaz. Ona göre ilahi kudret bir "güç tekeli" anlamına gelmemelidir. Her şeye kâdir olmak demek gücünü var olanlara vermek ve onların kendilerini gerçek anlamda gerçekleştirmelerine yardımcı olmaktır.¹⁸

Süreç teolojisi Tanrı'nın kötülükten dolayı olarak sorumlu tutulabileceğini söyler. Süreç teolojisi, üç temel kavram temelinde ilahi sorumluluk ile suçluluğu birbirinden ayırır:

Tanrı'nın gücü kontrol edici değil ikna edicidir.

Sonlu gerçeklikler, onlar için ilahi amaçlara uymakta başarısız olabilir.¹⁹

"Uygunluk eksik olduğu sürece, dünyada kötülük vardır." Bu sapma gerekli değildir; dolayısıyla kötülük de gerekli değildir. Ancak sapma olasılığı gereklidir; dolayısıyla kötülük olasılığı da gereklidir.²⁰ Süreç teizmi için bu noktanın açıklığa kavuşturulması, bu kadar çok kötülük olasılığının neden gerekli olduğunu açıklamakla ilgili başka bir kavramı gerektirir. Bu kavram da korelasyondur, bu görüşe göre deneyimin şu boyutları arasında bir korelasyon bulunmaktadır: (1) içsel iyilik kapasitesi; (2) içsel kötülük kapasitesi; (3) araçsal iyilik kapasitesi; (4) araçsal kötülük kapasitesi; (5) kendi kaderini tayin etme gücü. Deneyimin bu boyutları arasındaki korelasyon pozitifdir, yani bunlardan herhangi biri artarsa diğerleri de orantılı olarak artar. Buna göre, eğer Tanrı sonlu gerçeklikler kaosundan düzenli bir dünya çıkaracaksa, Tanrı'nın teşvik edebileceği her türlü gelişme bu korelasyonlara uymak zorunda olacaktır.²¹

¹⁷ Joyce Ann Konigsburg, "Panentheism A Potential Bridge for Scientific and Religious Dialogue", *Connecting Faith and Science*, ed. Matthew Nelson Hill vd. (Claremont: Claremont Press, 2017), 172.

¹⁸ Metin Özdemir, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2000), 253.

¹⁹ Süreç teolojisinin bu görüşün Yeni Platonculuğun kötülük hakkındaki görüşüne benzerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şaban Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ½ (2002), 195-211.

²⁰ Cobb, & Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, 69.

²¹ Cobb, & Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, 71-72.

Hartshorne'a göre yaklaşık iki bin yıldır Avrupa teolojisi, kaderini belli bir Tanrı tasavvuruna yani teizme bağlamıştır.²² Hartshorne, Tanrı hakkındaki görüşünü açıklarken, kendisini "neoklasik teist", geleneksel teizmin tek taraflılığına yönelik eleştirisini vurgulamak için "çift kutuplu teist" ve Tanrı ile dünya arasındaki ilişkiye dair görüşünü belirtmek için "panenteist" olarak adlandırmıştır.²³ Geleneksel teizm sadece ilahi mutlaklıktan bahsederken, süreç teizmi "ilahi görelilikten" de bahseder.²⁴

Hartshorne Tanrı'nın varlığına karşı bir delil olarak ileri sürülen kötülük sorunundan hiçbir zaman derin bir rahatsızlık duymamıştır. Rahatsızlık duymak bir yana Hartshorne'un çift kutuplu ya da neoklasik Tanrı anlayışının kalıcı katkılarından birisi, klasik teizmden çok daha fazla, Tanrı'nın varlığını kötülük sorunuyla uzlaştırmaya gayret etmesidir. Hartshorne'un metafiziği Anselm, Aquinas ve diğer klasik teistlerin Tanrı'yı fevkalade mükemmel ve akla gelebilecek en büyük varlık olarak tasavvur ettiklerini söyler ve esasen onların doğru yolda olduklarını savunur ki bu yönüyle klasiktir. Bununla birlikte Hartshorne'un düşüncesi neoklasiktir, çünkü ona göre klasik teizm her durumda mükemmellik ile kastedilen şeyi yanlış anlamıştır. Ona göre bu hata mantıksal bir hatadır; zıtlıkları ve zıt özellikleri çelişkili ve dolayısıyla dışlanmış orta yasa gereği birbirini dışlayan şeyler olarak görme hatasıdır. Ayrıca, mükemmelliğin kendisini her zaman ve yalnızca görelilik özelliklerinden ya da ön koşullardan ziyade mutlak özelliklere sahip olmayı gerektirecek şekilde ele almak hatasıdır.²⁵

Analojik yöntemle, insanın sahip olduğu sıfatlardan yola çıkarak ilahi sıfatları anlamaya çalışanlar Campanella gibi geç dönem skolastikler olmuştur. Onun gibi düşünenler Tanrı'nın mükemmel kudret, bilgi ve sevgiye sahip olduğuna inandıklarından, diğer tüm varlıkların bu niteliklerin, bazı durumlarda asgari düzeyde de olsa, kusurlu biçimlerine sahip olması

²² Charles Hartshorne, "Redefining God", *American Journal of Theology & Philosophy*, 22/2 (May 2001), 107.

²³ Cobb, & Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, 7-8.

²⁴ Cobb, & Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, 47-48.

²⁵ George R. Lucas Jr., "Charles Hartshorne: The Last or the First?", *The Personalist Forum*, 14/2 (Fall 1998), 95.

gerektiğini düşünmüşlerdir. Hartshorne'a göre Campanella'nın düşündüğü gibi, eşsiz derecede güçlü, sevgi dolu ya da bilge olan Tanrı'yı onun yarattıklarıyla karşılaştırmak mantıklı değildir.²⁶

Hartshorne'un neoklasik teizmde Tanrı'nın mükemmel olması demek acının dünyada tamamen var olmadığı anlamına gelmez.²⁷ Peki eğer Tanrı gücü ve sevgi dolu iyiliğiyle mükemmelse, dünyada neden bu kadar çok kötülük var? Genel itibariyle geleneksel teizm bu soruyu dünyada kötülüğün ontolojik olarak var olmadığını söyleyerek yanıtlamıştır. Geleneksel teistler görünürdeki tüm kötülüklerin aslında iyiliğe giden bir araç olduğunu ve dolayısıyla gerçek anlamda kötülüğün olmadığını söylemişlerdir. Kontrol Gücü olarak Tanrı'nın dünyanın her ayrıntısından ve dolayısıyla tüm (görünürdeki) kötülüklerden sorumlu olduğunu kabul etmek zorunda olsalar da "her şey iyilik için birlikte işlediğinden" Tanrı'nın suçlanamayacağını söyleyebilmişlerdir. Augustine'den Aquinas'a, Calvin'e ve Schleiermacher'e kadar sayabileceğimiz birçok geleneksel teist böyle düşünmüştür.²⁸

Hartshorne geleneksel teistlerin bir kısmının ise kötülük problemi ile ilgili olarak "özgür irade savunması"ni önerdiğini söyler. Ortaya atılan temel iddia, ahlaki kötülüğün Tanrı'nın iyiliğinden ötürü insanlara özgürlük vermeye karar vermesi nedeniyle ortaya çıktığıdır. Özgürlük Tanrı'nın insanlara çok büyük bir iyiliğidir. Bu yüzden Tanrı gerçek özgürlüğe ve onu öngören diğer değerlere sahip olmamıza izin vermek için gönüllü olarak bütünüyle her şeyi kontrol gücünden vazgeçmiştir. Ancak bu teodiseye özgürlüğün gerçekten de Hitler gibi varlıklara sahip olma riskini göze almaya geçecek kadar büyük bir şey olup olmadığına

²⁶ Charles Hartshorne, "Categories, Transcendentals, And Creative Experiencing", *The Monist*, 66/3 (July, 1983), 322.

²⁷ Charles Hartshorne, *The Logic Of Perfection And Other Essays in Neoclassical Metaphysics* (Illinois: Open Court Publishing Company, 1962), 43.

²⁸ Cobb, & Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, 69.

dair şüphe uyandırdığı şeklinde bir itiraz gelmiştir.²⁹ Hartshorne'a göre kötülük sorununa yeterli bir yanıt verebilmek için Tanrı'nın her şeye kâdir olmasını yeniden tanımlamamız, Tanrı'nın mükemmel güce sahip olmasının ne anlama geldiğini netleştirmemiz gerekir. Süreç teodisesinin üç temel metafizik bileşeni vardır. Bunlar: (1) Tanrı'nın gücü zorunlu olarak ikna edicidir, (2) Tanrı her zaman dünyayı daha yüksek uyum ve yoğunluk seviyesine doğru iletmeye çalışır ve (3) bir varlığın iyilik kapasitesi ile kötülük kapasitesinin orantılı olarak arttığı ya da azaldığı değer ve güç korelasyonu vardır. Dolayısıyla Tanrı dünya üzerinde tek taraflı bir güce sahip değildir ve sonuç olarak O, gerçek kötülüğün olmadığı bir dünya yaratmadığı için de suçlanmamalıdır.³⁰

Hristiyanlık, Tanrı'yı ahlaki kötülüğün var edicisi olarak görme riskine rağmen Tanrı'nın her şeyi kontrolünde tutan mutlak güç olduğunu savunmuştur. Bunun amacı görünüşte kötülük galip gelecek gibi olsa da sonunda Tanrı ve iyiliğin galip geleceği düşüncesini insanlara vermektir. Süreç teizmi bu riski almaz ve Tanrı'nın isteğinin her zaman yerine getirileceğine dair bir güvence sağlamaz. Dünyadaki kötülük ne kadar büyük olursa olsun, Tanrı'nın bundan mümkün olan her türlü iyiliği çıkarmak için ikna edici bir şekilde hareket ettiğini savunur. Bu ikna edici gücün aslında tüm güçlerin en büyüğü olduğunu ileri sürer. Tanrı ikna etmek ister ama bizim buna kulak vereceğimizin garantisi yoktur. Tanrı, insanların yıkıcı eylemlerinin sonuçlarını önlemek için bir *ex machina* (Makine Tanrı) olarak hareket etmez. Bu sürecin olumlu sonuçlanmasını garanti edemediği için süreç teizminin Tanrısının tanrılık için gerekli olan niteliklere sahip olamayacağı yönünde eleştiriler gelmiştir. Bu sebeple bazıları süreç teizminin ateizm olduğunu iddia etmiştir.³¹

²⁹ Cobb, & Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, 74.

³⁰ Kenneth K. Pak, *Divine Power and Evil - A Reply to Process Theodicy* (London: Routledge, 2016), 10.

³¹ Cobb, & Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, 118.

2. Hartshorne'a Göre Kötülük Problemi

Hartshorne'a göre kötülük problemi teolojide her zaman en ciddi sorun olmuştur.³² Hartshorne kötülüğün nedenini açıklayarak kendi teodisesini ortaya koymaya çalışır. Meseleye hümanist yaklaştığı için ilk bakışta sadece meselenin teorik boyutu ile ilgileniyor gibi görünür.³³ Hartshorne'nun kötülük problemine yaklaşımını belirleyen şey metafiziğinin temelini oluşturan neoklasik teizm düşüncesidir. Ona göre her ne kadar insanlar bu dünyada kötülüğün fazlalığından şikâyet etseler de iyilik kötülükten daha fazladır. Hayatımızın en küçük ve derin boşluklarına dikkatlice baktığımızda aslında iyiliğin kötülükten fazla olduğunu fark ederiz.³⁴

Tanrı tarafından yaratılmış olan bu dünyada kesinlikle kötülük olmamalıydı, bırakın acı ve hüsrani kötü niyetler bile olmamalıydı diyenler vardır. Hartshorne'a göre her şeye gücü yeten varlığın böyle bir dünya yarattığını farz etsek acaba bu durumda 'iyi' herhangi bir anlama gelebilir miydi? Yine böyle bir dünyada hiçbir gerçek seçeneğe sahip olmayan varlıklar özgürlüğün ne anlama geldiğini de bilemeyeceklerdi.³⁵ İnsanın gücü hakkında bir şeyler biliyoruz ama ilahi güç hakkında ne biliyoruz veya bildiğimizi zannettiğimiz şeyin doğru olduğunu nereden biliyoruz? Hartshorne'a göre eğer bunu insanın gücüne bakarak bir analogi ile yapıyorsak ortada çok farklı iki varlık olduğunu unutuyoruz demektir. Bu analogiyi doğru yapmadığımız sürece kötülük problemi diye bir sorundan da bahsetmememiz gerekiyor. Tanrı kötülükleri bize neden gönderiyor sorusu da yanlış bir sorudur çünkü onları Tanrı göndermemiştir. Aksine yaratılanlar birbirlerine iyilik ya da kötülük yapabilir ve yapıyor.³⁶ Canlı varlıkların birbirlerini yiyerek yaşamlarını sürdürdükleri bir dünyanın mutsuz yapısı, birçok şeyde var olan sıkıntı ve dehşet, kötülüğün çokluğu, sık sık dehşete varan kederin çeşitliliği

³² Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (New York: Willett Clark & Company, 1941), 30.

³³ Sia, *Religion, Reason and God Essays in the Philosophies of Charles Hartshorne and A. N. Whitehead*, 53.

³⁴ Hartshorne, *The Logic Of Perfection And Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, 132.

³⁵ Charles Hartshorne, *A Natural Theology For Our Time* (Illinois: Open Court Publishing Company, 1989), 82.

³⁶ Hartshorne, *A Natural Theology For Our Time*, 119-120.

ve kaçınılmazlığı, ölümün acısına doğru hızla ilerleyen yaşamın yükü gibi durumların mutlak iyi, bilge ve güçlü bir varlığın eseri olduğu düşünülebilir mi? Hartshorne bu düşünceye karşı bir haykırış yükseltmenin kolaylığının farkındadır. Zor olan ise bu durumu makul bir şekilde açıklamaktır ki bu da o kadar zordur.³⁷

Hartshorne'a göre, kötülük problemini makul bir şekilde açıklamanın önündeki engellerden biri Tanrı'nın her şeye gücü yeten bir varlık olduğu düşüncesidir. Geleneksel teizm, "Tanrı hem her şeye gücü yeten hem de mutlak iyi olan bir varlıksa, neden bu kadar çok kötülük var?" sorusuna, günahın tamamen insanın özgür seçiminden kaynaklandığı, diğer tüm kötülüklerin ise karakterin mükemmelleştirilmesi için disiplin amaçlı gizlenmiş iyilikler olduğu yanıtını vermiştir. Hartshorne tecrübelerimizin bu görüşü bir dereceye kadar doğruladığını düşünmektedir. Ona göre kendi günahlarımızdan sorumlu olduğumuzu kabul etmek zorundayız. Bununla birlikte, bütün insan trajedilerinin gerçekliği karşısında her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan varlıktan yola çıkan klasik teistik cevap ise oldukça yüzeyseldir.³⁸ Hartshorne tarih boyunca filozoflar ve rahiplerin tuhaf Tanrı fikirleri ortaya koyduklarını ve o tanrıları da kötülük yapanları cezalandırmak ve hak edenleri ödüllendirmek için kozmik polis mahkemelerinin yargıçları yaptıklarını iddia eder.³⁹

Hartshorne'a göre kötülük ve iyiliğin ortaya çıkışına ille de metafizik anlamlar yüklemek gerekir, onlar Tanrı tarafından asla önceden belirlenmiş değillerdir. Böyle düşününce "Tanrı neden bize şu ya da bu kötülüğü yapmayı seçti?" sorusu da anlamını yitirecektir.⁴⁰ İnsan olarak bize düşen kötülükten mümkün olduğunca kaçmak, kaçamıyorsak da onun hafifletilmesi için uğraşmaktır. Bunu yapmak yerine inandığımız Tanrı ile kötülük arasında bir ilişki olduğunu düşünerek kötülüğü metafiziksel olarak meşrulaştırmamalıyız. Tarih böyle

³⁷ Charles Hartshorne & William L. Reese, *Philosophers Speak of God* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), 440.

³⁸ Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, 360.

³⁹ Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, 375.

⁴⁰ Hartshorne, *A Natural Theology For Our Time* 59.

düşünen insanlarla doludur. Kötülüğün var olmasının gerekçesi sadece iyinin bilinmesi olmaz. Hartshorne kötülüğün kaynağının yaratılışımızdan gelen özgürlük olduğunu ifade eder. Dolayısıyla gerek katlanılabilir gerekse en ağır kötülüklerin Tanrı'nın ne varlığı ile ne de yokluğuyla ilgisi vardır. Kötülük riski ve iyilik fırsatı bize sunulan özgürlüğün iki yönüdür, bu hayatın bütün anlamının ve bütün varoluşun temelidir.⁴¹

Hartshorne'a göre 'Tanrı vardır' önermesi doğal olarak 'bu dünyayı Tanrı yaratmıştır' sonucunu ortaya çıkarıyor. Tanrı yarattıysa bu dünyada bir düzen, bir sistem olmalı yani rastgelelik olmamalıdır inancı da peşi sıra ortaya çıkıyor. İnsanlardan bazıları dünyanın düzensiz ya da kötü düzenlenmiş bir dünya olduğunu düşünerek Tanrı'nın yokluğu fikrini savunmaktadır. Fakat mümkün bir dünyanın özgür bireylerden oluşması gerektiğini savunan Hartshorne'a göre bireyleri belli bir yapıda (sadece iyilik yapabilen varlıklar olarak) tasarlamak onların özgürlüğüne müdahale etmek demektir. Bu da birey olmanın doğasında olan kaotik yönün kısmen kısıtlanması anlamına gelir. İlahi düzen; çatışma, kötülük ve düzensizlik unsurlarını dışlamaz ve o bilgiyle, bilimle anlaşılabilir. Bilinebilen bir dünya ise ilahi bir düzenleyicinin olduğu fikri ile çelişmez.⁴²

Hartshorne'a göre kötülüğün varlığını kabul etmek Tanrı'nın yokluğuna delalet eden bir şey olamaz. Tanrısız bir dünya fikri yalnızca anlamsız kaos anlamına gelmektedir. Eğer dünyadaki varlıklarda özgürlük olmasaydı elbette her şey kontrol altında olurdu ama böyle bir dünyanın hiçbir anlamı olmazdı. Bütün uyumsuzluk ve tehlikelere rağmen bu dünya var olan her şeyin karşılıklı uyum içinde var olabildiği bir dünyadır. İlahi hikmet de zaten buradadır. İlâhî takdir diye yorumlayarak bazı kötülüklerin Tanrı tarafından meydana getirildiği düşüncesini savunmak yanlıştır. Tanrı ne bilge bir sadist ne de iyi bir amaç uğruna bize işkence eden bağımsız bir yargıçtır. Aksine, bilgece sınırları dahilinde âleme koyduğu nizam doğrultusunda yarattığı varlıkları birbirlerinin kaderi olmaları için serbest bırakmıştır.

⁴¹ Hartshorne, *A Natural Theology For Our Time*, 81.

⁴² Hartshorne, *The Logic Of Perfection And Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, 294-295.

Hartshorne, Kafka'nın *Şato* adlı eserini bu konuda örnek verir. Kafka da ilâhî takdirin işleyişini son derece gizemli bulur. Onun temel vurgusu, herhangi birimiz ile her şeyin nihai yöneticisi arasındaki araçlar üzerinedir. Kitapta somut eylemler yalnızca köylüler ile şatonun sahibi olan ulaşılmaz aristokrat arasında yer alan bürokrasinin üyeleri tarafından gerçekleştirilir. Yani kaderlerimizin somutlaşmış hali bize az ya da çok kendimiz gibi olan diğer yaratıklardan gelir. Âlem de bir bakıma Kafka'nın romanındaki gibi bir bürokrasi yönetimidir ve eylemleri bir bireyin yaşamına ortam hazırlayan bu bürokrasinin üyelerinin hepsi de yanılabilir çünkü onlar az ya da çok akılsız, kusurlu araçlardır ve ne de olsa onlar ilahi varlıklar değildirler.⁴³

Hartshorne görüşlerini desteklemek için Nikolay Berdyaev, Alfred North Whitehead, Paul Tillich gibi din felsefesinin önde gelen isimlerinden örnekler verir. Bu isimler birçok yönden farklı düşünürler olmalarına rağmen hemen hemen aynı kelimelerle yaratıkların eylemlerinde özgür olduklarını ve ilahi yaşama zenginlik kattıklarını ifade etmişlerdir. Bu doktrin "tüm varoluşun sonu Tanrı'nın yüceliğidir" şeklindeki eski söze yeni bir anlam kazandırmaktadırlar. Yani kelimenin tam anlamıyla bizler ilahi ihtişama hayranlık duymak ya da tadını çıkarmak için değil, onu geliştirmek için varız. Nihayetinde bizler sürekli büyüyen ilahi değerler hazinesine katkıda bulunanlarız. Tanrı'ya hizmet ederiz, Tanrı nihai amaçlarımız için bir araç değildir. Nihai ve kapsayıcı amacımız ilahi yaşama katkıda bulunmaktır.⁴⁴

Hartshorne âlemde bizim dışımızda da birçok canlı varlığın bulunduğunu ve çeşitli tehlikeler ve kötülükler ile karşı karşıya olmalarına rağmen yine de âlemde bir ahenk bulunduğunu iddia eder. Âlemdeki nisbi kötülüğü ileri sürerek bu âlemin tamamen çekilmez kötülüklerle dolu bir yer olduğunu iddia eden insanın böyle düşünmesinin sebebi akıllı ve bilinçli bir varlık olmasıdır. Ama bu akıl ve bilinç bazı insanlar için âlemdeki doğal yaşamla birleşerek bütünleşemiyor ve bir kaygı, mutsuzluk kaynağı oluyor. Bununla ilgili o şu örneği verir:

⁴³ Hartshorne, *A Natural Theology For Our Time*, 120-122.

⁴⁴ Charles Hartshorne, *Aquinas To Whitehead: Seven Centuries Of Metaphysics Of Religion* (Milwaukee: Marquette University Publications, 1976), 42-43.

İnsanlardan uzak bir yerde annesiyle birlikte bir geyik yavrusu düşünün. Kısa bir süre sonra geyik yavrusu bir kurt ya da dağ aslanı tarafından parçalanabilir. Ancak bu durum geyik yavrusu için yaşamın güzelliğini zehirlemez. Dürtülerinin ve algılarının uyumu mükemmeldir ancak ölümcül tehdidin kokusu rüzgârda kaybolmuş ve görüş alanının da dışında kalmıştır. Şimdi bir de ormanda tek başına bir adam düşünün, kurtların etrafta bir yerlerde olduğunu ve uzun süren bir kar fırtınasından dolayı aç olduklarını biliyor. Adam akli ve anlayışı sayesinde geyik yavrusundan üstündür, ancak bu üstünlük kaygı haline dönüşmektedir. Görünüşe göre insan, daha alçakgönüllü yaratıkların sahip olduğu bir ayrıcalığı, hemen mevcut tehlikeler dışında hiçbir şeyden acı çekmeme ayrıcalığını kaybetmiştir. Anlama yeteneği bu şekilde bir kötülük kaynağı mı olmalıdır? Bu kötülük için yeterli telafi nedir? Anlama üstünlüğünün tek erdemi tehlikelerden daha iyi kaçınmamızı sağlaması mıdır?⁴⁵ Pek çok fiziksel kötülük olasılığının ve nihai ölümün kesinliğinin insan için ortadan kaldırılması değil, yüzleşilmesi gereken şeyler olduğu açıktır.⁴⁶

Tanrı'nın doğadaki bütün canlıları bir uyum çerçevesinde belli bir düzende yarattığı düşüncesine dair ileri sürülen itirazların dayanağı doğada var olan çatışma ve kötülüklerdir. Bu yüzden insanların bir kısmı 'bu âlemi Tanrı yaratmıştır ve onda bir düzen vardır' şeklindeki önermeye itiraz etmektedir. Hartshorne onların kötülük olarak gördüğü şeylere biraz daha detaylı ve yakından bakılsa bu durumun daha farklı yorumlanabileceğini ifade eder. Çünkü âlemdeki düzen ve uyuma dair birçok örnek verilebilir. Hayvanlar genel olarak sağlıklıdır ve genel olarak içgüdülerine göre yaşarlar. Sonunda ölürlere ama sonsuza dek yaşamaları arzu edilir mi? Ölüm çözümdür. Üstelik daha güçlü bir hayvan tarafından hızlı bir şekilde öldürülmek, birçok insanın hastanelerdeki ölümünden daha iyi bir ölme şeklidir. Hartshorne'a

⁴⁵ Hartshorne, *The Logic Of Perfection And Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, 240.

⁴⁶ Hartshorne, *The Logic Of Perfection And Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, 235.

göre Tanrı'nın yarattığından çok daha iyi bir doğa tasarımını düşünebileceklerini söyleyenlere inanmak gerçekten güçtür.⁴⁷

Eğer Tanrı iyi ve her şeye gücü yeten bir varlık ise neden dünya her kötülüğün önleneyeceği, her sürecin tamamen arzu edilen bir sonuca ulaşacağı biçimde kontrol edileceği kadar düzgün bir şekilde bir araya getirilmemiş, yaratılmamış ve tasarlanmamıştır? diye sorulabilir. Hartshorne buna 'Dünya, ilahi çömlekçi tarafından şekillendirilmiş, her biri kendi uygun rafına pasif bir şekilde yerleştirilmiş olarak muhafaza edilen kilden yapılmış çömlekler gibi şey değildir ve olamaz' şeklinde cevap verir.⁴⁸

Hartshorne dünyada var olduğu düşünülen trajedinin bireysel manadaki özgürlüğün bedeli olduğunu düşünür. Bireysel anlamdaki bu özgürlüğün derinliği arttıkça hem iyilik hem de kötülük için olasılıklar da artar. Bu sadece ahlaki bir kötülük meselesi değildir. Özgürlüğün en masum kullanımları bile bir miktar çatışma ve acı çekme riski içerir. Ortaya çıkan olaylar pek çok kararın bileşimiyle ortaya çıkar. Ancak bu bileşimin kendisi önceden belirlenmiş bir karar neticesinde ortaya çıkmamıştır ve basitçe meydana gelir. Buna şans ya da tesadüf de denilebilir. Aslında her birey diğer bireyler için kaddedir. İlahi takdir bir tür üst kader olarak var olabilir, ancak işlevi bireylerin özgür etkileşimine sınırlar koymaktır, aksi takdirde saf kaos olur. Hartshorne böyle bir durumu başkan ve direktifleri olmayan bir komiteye benzetir ki bu durumda gerçekten de kaos olurdu. Bir başkan olduğunda ve direktifler verildiğinde yine de mükemmel bir düzen ve uyum olmayacaktır ve kesinlikle herhangi bir plana göre her detayın tam kontrolü de olmayacaktır ama yine de bir başkanın olmamasından daha iyidir. Tehlikeleriyle birlikte özgürlük olmadan ne iyi ne de kötü bir dünya olamayacağı için kötülük riski de her zaman vardır.⁴⁹ İnsan yeryüzünün en özgür canlısıdır. İnsanın özgür iradesiyle bazılarını yaratıcı bir şekilde gerçekleştirip bazılarını gerçekleştirmediği olasılıklar yelpazesi,

⁴⁷ Hartshorne, *The Logic Of Perfection And Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, 310-311.

⁴⁸ Hartshorne, *The Logic Of Perfection And Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, 312-313.

⁴⁹ Hartshorne, *The Logic Of Perfection And Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, 314-315.

sonsuz büyüklükte bir faktör ile çarpılır. Dolayısıyla insan, büyük ölçekte iyilik ya da kötülük yapabilecek tek canlıdır. İnsanın bu ayrıcalığı, bazılarının görüşünün aksine, onu Tanrı'nın rakibi yapmaz. Doğanın yasalarını genel olarak insan koymuyor ve koyacağını varsaymanın da bir anlamı yok gibi görünüyor. Ancak insan kendi eylemleri için yasalar yapar ve dünyada sadece insan bunu bilinçli olarak yapabilir.⁵⁰

Hartshorne'a göre Tanrı bizim acılarımızı sadece bilmekle yetinmez. Tıpkı bizim bir dilenciye birkaç kuruş vererek acıdığımız gibi, Tanrı da bizim acılarımıza bu şekilde sadece dışarıdan bakmaz. Tanrı da bizimle birlikte acı çeker ve kötülüğü ortadan kaldırmak için durmaksızın çalışır.⁵¹ O kötülüğün Tanrı'nın yarattığı dünyada bireysel varlıklar eliyle zuhur ettiğini düşünür. Onun yüce iradesi bu kötülüğün yaratıcısı değil iyileştiricisi ve ıslah edicisidir ve bu yüzden Tanrı'ya iyi demeliyiz.⁵² Tanrı her şeye kâdirdir, her şeyi bilir ve değerlerin en büyük koruyucusudur. Onun her şeye gücünün yetmesi, kötülüklerle dolu bir dünya yaratmayı değil, iyi oldukları ölçüde her şeyi yeniden üretmeyi içerir. O'nun her şeyi bilmesi, soğuk ve hissiz bir bilgi değil, dinamik bir bilgidir. O ebedidir ama içsel olarak dinamiktir yani değişendir, basittir ama sonsuzdur, her şeye gücü yeter, her şeyi bilir ama kötülük hakkında doğrudan bir bilgisi yoktur ve kötülüğü yaratmaz. Tanrı kötülüğü bilemez, çünkü yalnızca kendi içinde bulunan ve tamamen iyi olan şeyi bilir.⁵³

Doğanın kendi kendine yeterliliğine duyulan saygı, Tanrı'nın sorumluluğunun sınırlarına duyulan saygıdır. Doğada her şeyin kendi doğasına uygun hareket ettiğini kabul etmek, kötülüğün varlığını inkar etme duygusuzluğundan, kötülüğün oluşumunu Tanrı'ya atfetme hatasından ya da bu konuda hiçbir şey yapmama aptallığından kaçınmaktır.⁵⁴ Bazıları canlılar

⁵⁰ Hartshorne, *The Logic Of Perfection And Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, 320-321.

⁵¹ Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, vi.

⁵² Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, 253-254.

⁵³ Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, 315-316.

⁵⁴ Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, 322.

acı çekmeyecek şekilde yaratılsaydı ya da dünya belirli iradeler tarafından yönetilseydi, kötülük asla âleme giremezdi; yine canlılar katı zorunluluğun gerektirdiğinin ötesinde büyük bir güç ve yetenek ile donatılmış olsalardı ya da âlemin çeşitli kaynakları ve ilkeleri her zaman adil mizacı ve ortamı koruyacak kadar doğru bir şekilde çerçevelenmiş olsaydı şu anda hissettiklerimize kıyasla çok az kötülük olması gerekirdi diyebilirler. Hartshorne bu düşünceleri, kör ve cahil olan yaratıklar için fazlasıyla küstahça bulur. Ona göre insanlar vardıkları sonuçlarda daha mütevazı olmalıdır.⁵⁵ Hartshorne tüm bireylerin kendi kaderini tayin etme hakkı bulunduğu için kozmik ilke veya güç tarafından tamamen kontrol edilmediklerini savunur. Ona göre kozmik düzen, tüm olayların meydana geldikleri gibi belirlenmesinden değil, her bir olayın doğasında bulunan kendi kaderini tayin etme gücüne sınırlar konulmasından ibarettir. Tanrı mutlak manada özgürdür ve insanlar da belli bir ölçüde özgürdür. Tanrı yaratıklarının ne yapacağını kesinlikle belirlemez; aksi takdirde onların var olmalarının bir anlamı olmazdı.⁵⁶

Hartshorne'a göre teistik dinler Tanrı'nın mutlak varlık yani değişmeyen varlık olduğunu ısrarla yinelerler. Oysa Tanrı'nın en az bunun kadar önemli fakat onların gözden kaçırdıkları bir yönü daha vardır. O da Tanrı'nın sosyal doğasıdır. Bir zât sosyal ilişkilerle, diğer kişilerle olan ilişkilerle nitelenen ve koşullanan bir varlık değilse nedir?⁵⁷ Hartshorne klasik teizmin savunduğu her şeye kâdir ve her şeye gücü yeten Tanrı tasavvuru ile böyle bir varlığın yarattığı varlıkların acı çekmesini bir çelişki olarak görür. Öyleyse Tanrı yarattığı varlıklara özgür irade verdiği için her şeye gücü yeten bir varlık da değildir. Bu bağlamda, düzenlilik ve güzelliğin Tanrı'nın sürece, varlığın akışına ikna edici bir güçle müdahale etmesinden kaynaklandığı sonucuna varabiliriz. Düzensizlik ve kötülük ise canlı ve cansız varlıklara bahşedilen kısmi özgürlük ve güçten kaynaklanmaktadır. Bu dünya, aslında her şey olduğu gibi en

⁵⁵ Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, 432.

⁵⁶ Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, 436.

⁵⁷ Charles Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God* (New Haven: Yale University Press, 1948), 25.

iyisi olduğu için değil, insanların kişisel özgürlüğü göz önüne alındığında en iyi dünyadır.⁵⁸ Tanrı tüm bireysel yaratıkları aktif bir şekilde sever ve onların refahı için her birini akla gelebilecek en etkili şekilde etkiler. Elbette Tanrı'nın takdiri yaratılmış öznelere eylemlerinin sonuçlarını garanti etmez bu nedenle kötülükten sorumlu olan Tanrı değil yaratılmışlardır.⁵⁹

Hartshorne yaratılmış varlıkların Tanrı'ya ve birbirlerine karşı bazı inisiyatiflere sahip olmaları gerektiğini ifade eder. Böylece dünyanın ayrıntılarına kısmen onlar karar vermiş olur. Bütün bunlar, yaratıkları Tanrı karşısında neredeyse bir hiç haline indirgeyen klasik teizmin karşısına yerleştirilir. Tanrı ne kadar mükemmel bir varlık olursa olsun, böyle bir varlık bile diğer varlıkların da özgür olmaları gerektiğini düşünüyorsa onlar arasında tam bir uyumu garanti edemez. Diğer yandan da Tanrı olmanın bütün acılardan kaçma değil tam tersine hepsini paylaşmak anlamına geldiğini anlayan biri için geleneksel anlamıyla kötülük sorunu ortadan kalkar.⁶⁰ Hartshorne'a göre nihai bireysellikleri içinde şeyler yalnızca fiillerinde etkilenebilir, salt zorlanamazlar.⁶¹ Doğal olarak Tanrı'ya ahlaki mükemmellik ve "mümkün olan en büyük gücü" atfeden her görüş kötülük sorunuyla yüzleşmek zorundadır. Tanrı "var olan tüm güce" sahip olsaydı, olan her şeyden sorumlu olması gerekirdi. Kötülük sorununun minimal çözümü, maksimal bir güç için bile bağlayıcı olan bir yetki ve dolayısıyla sorumluluk paylaşımının gerekliliğini onaylamaktır.⁶²

Hartshorne Tanrı'nın her şeye kâdir olması düşüncesi yerine değişen bir varlık olarak görülmesinin Tanrı'nın zayıf olması anlamına geleceği iddiasını zayıf bir argüman olarak görür. Hartshorne aslında değişmeyi kabul etmeyip her şeye gücü yetmeyi kabul etmenin Tanrı'yı sınırlamak anlamına geldiğini söyler. Her şeye gücü yetme ya da "mükemmel güç"

⁵⁸ Özgür, "From Process to God: A Muslim's Critical Engagement with Charles Hartshorne", 85-86.

⁵⁹ Philip E. Devenish, "Divinity and Dipolarity: Thomas Erskine and Charles Hartshorne on What Makes God "God", *The Journal of Religion* 62/4 (October 1982), 351.

⁶⁰ Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, xv-xvi.

⁶¹ Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, xvi-xvii.

⁶² Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 30.

hiçbir şekilde saf vurdumduymazlık ile aynı şey değildir ve bunu ima etmez. Mesela insanların birbirlerinden etkilenmelerinin nedeni kesinlikle sadece zayıflıkları değildir.⁶³ Bu durumda toplumsal değişime karşı çıkmak için kendilerince sebepleri olanlar, her şeyin düzenleyicisinin zamanın ve değişimin üzerinde olduğunu ve mümkün olan tüm değerlerin- dünyanın görünen kötülüklerine rağmen- Yaratıcının ebedi mükemmelliğinde gerçekleştiğini düşünmelidirler.⁶⁴

Tanrı'nın bedeninde (âlemde) nasıl çatışma, düzensizlik, kusurlar olabilir? Hartshorne'a göre Tanrı ve onun dünya bedeninde, kendisi için tahammül edilebilir olanlar dışında hiçbir çatışma, düzensizlik ve kusur meydana gelmez.⁶⁵ Kozmosu Tanrı'nın bedeni olarak gören Hartshorne kozmosun tüm parçalarının birbirine bağlılığı olan bir karşılıklık içinde olduğunu ve Tanrı'nın dolaysız ortakları olduğunu düşünür.⁶⁶ Bilmek deneyim gerektirir; dolayısıyla Tanrı kötülüğün tezahürünü deneyimlemelidir. Yani Hartshorne'a göre Tanrı'nın her şeyi bilmesi için acıyı da bilmesi gereklidir. Biz varlığını bile bilmediğimiz milyonların sefale-tinden ya da sevincinden etkilenmezken, Tanrı kendisini herhangi bir üzüntüden ya da sevinçten alıkoyamaz.⁶⁷

Hartshorne'a göre dünyayı iyi olmaktan ziyade kötü (ya da değersiz) bulan biri, her ne kadar teoride Tanrı'ya inandığını söylese de pratikte inanmıyordur. Şüpheciler kötülük ile Tanrı inancının çelişik olduğu konusuna dikkat çekerler ama bu çabalar teizmi gerçekten çürütmek için yeterli değildir. Dünyayı genel olarak iyi bulan bir teist haklı olarak bunun inanç-larıyla uyumlu olduğunu hissedebilir.⁶⁸

Hartshorne'a göre kötülüğü Tanrı yaratmaz yani ahlaki kötülüğün faili bizzat insanın

⁶³ Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 105.

⁶⁴ Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 142-143.

⁶⁵ Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 195.

⁶⁶ Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 332.

⁶⁷ Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 195-198.

⁶⁸ Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 253-254.

kendisidir. Fakat burada akla gelen soru kötülüğü insanın özgür iradesine bırakan Tanrı dolaylı da olsa bu kötülükten sorumlu değil midir? Hartshorne'a göre değildir çünkü Tanrı insanı fiillerine zorlayan değil ikna edendir.⁶⁹ Hartshorne kötülüğü Tanrı'dan soyutlayarak ilahi varlık hakkında ideal bir fikre ulaştığını da iddia etmez. Ona göre Tanrı, yaşamı katıksız neşe ve güzellik olan bir varlık değil, hayal edebileceğimizden çok daha fazla kötülüğe katlanan kozmik bir acı çekendir. O, Tanrı'yı tasavvur ederken ondan soyutladığı şeyin cehalet olduğunu yani Tanrı'nın başkalarının acılarına karşı ilgisiz olmadığını ifade eder. Çünkü sevginin genel biçiminin başkalarının sevinciyle sevinmek ve üzüntüsüyle üzülme ya da onların refahını desteklemek ve bir bakıma sevdiklerini sevmek ve nefret ettiklerinden nefret etmek gibi iki yanı vardır.⁷⁰

Kötülüğün ve iyiliğin temeli aslında aynıdır, yani çoklu özgürlük. Dolayısıyla ideal olan kötülük riskini bir kereliğine ortadan kaldırmak olamaz, zira bu iyiliğe yönelik yeni fırsatları da ortadan kaldıracak ve iyiliğin tükenmez olanaklarının daha fazla gerçekleştirilmesini keyfi olarak durduracaktır.⁷¹ Tanrı iyilik için fırsatlar yaratır ve bunların her durumda mümkün olduğu kadarıyla gerçekleşmesini ister. Ancak fırsatlar, özgürlük nedeniyle riskleri de beraberinde getirir. Sırf bu riskler kötülüğe dönüştü diye Tanrı'nın kötülüğü arzuladığı iddia edilemez.⁷²

Tanrı'nın esas amacı, çeşitli durumları tüm dünyanın güzelliğini en üst düzeye çıkaracak şekilde bir araya getirmektir. Hartshorne'a göre ilahi her şeyi bilme yetisi mükemmel bir empati kapasitesini de içerir; bu da Tanrı'nın yaratılmışların hissettiği her şeyi hissetmesini gerektirir- yalnızca sevinç ve hazları değil, acı ve ıstırapı da. Değerimizi doğru ve kalıcı bir şekilde takdir eden Tanrı'nın sevgisi, sevgimize ilham verir; bizi anlayan bir dert ortağının

⁶⁹ Kasim Mominov, "Süreç Felsefesinde Ontolojik Prensiplerin Temellendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2011), 230.

⁷⁰ Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 331-332.

⁷¹ Charles Hartshorne, "The Dipolar Conception of Deity", *The Review of Metaphysics* 21/2 (December 1967), 285.

⁷² Hartshorne, "The Dipolar Conception of Deity", 286.

sevgisi de karşılığında sevgimize ilham verir. Hal böyleyken, kendimize ya da başkalarına yaşattığımız sevinç ya da üzüntüleri Tanrı'nın hissedeceği düşüncesi de aynı şekilde büyük bir motivasyon kaynağıdır.⁷³ Tanrı her şeyi olması gerektiği gibi takdir edendir. Onda kıskançlık, rekabet, korku yoktur. O tüm yaratıkların iyiliğini ister. Onların iyiliğini ve kötülüğünü önemser. Tanrı birinin iyiliğini isterken diğerlerinin kederini göz ardı edemez (bizim her zaman az ya da çok yaptığımız gibi); çünkü hiçbir keder Tanrı için kayıtsız değildir. Bunun aksini düşünenler, Tanrı'nın hasta çocuğa, hastalığa neden olan bakterilerin sıkıntılarını tam anlamıyla umursamayacak şekilde iyi dileklerde bulunabileceğini sananlar olabilir. Ancak Hartshorne'a göre bu tür kişiler Tanrı hakkında antropomorfik düşünmektedirler.⁷⁴

Hartshorne'a göre tüm kötülükler mükemmel varlık tarafından deneyimlenir. Bununla birlikte kötülüğü deneyimlemek ya da algılamak ille de kötü olmak anlamına gelmez. Ancak acı çekme konusunda durum farklıdır. Kişi belirli, somut bir acıyı somut tikelliği içinde nasıl algılayabilir? Hartshorne bunun sempatiyle olduğu kanaatindedir. Neoklasik teizmin öne sürdüğü acı çeken bir Tanrı tasavvurunun sapkın bir fikir olduğunu Hartshorne kabul etmez.⁷⁵ Hartshorne'a göre Tanrı'nın dünyanın kötülüğünü tecrübe etmesi Tanrı'yı bizzat kötü de yapmaz. Çünkü, başkası tarafından işlenen kötülüğü tecrübe etmek O'nun için bir şeydir ve kendisinin kötü olması tamamen farklı bir şeydir.⁷⁶ Tanrı yaptıklarında özgürdür, ancak daha aşağı bir tarzda hareket etmekte özgür değildir. Tanrı iyiliğe mahkumdur.⁷⁷ Hartshorne'a göre böyle bir düzenin nasıl mümkün olduğunu kavramak bizim insani hayal gücümüzü aşar. Bu, kelimenin tam anlamıyla bir gizemdir. Ve buna olan inanç hayatlarımıza anlam kazandırır.⁷⁸

⁷³ Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, 76-77.

⁷⁴ Hartshorne, *The Logic Of Perfection And Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, 141-142.

⁷⁵ Hartshorne, *The Logic Of Perfection And Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, 43-44.

⁷⁶ Kasım Mominov, *Süreç Felsefesinde Ahlak* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 68.

⁷⁷ Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, 137-138.

⁷⁸ Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, 119.

Tanrı'nın kötülüğü bilmesi ve idrak etmesi bir başka deyişle içermesi O'nun zâtî olarak kötü olması anlamına gelmez. Hartshorne bu ayrımın önemini bir benzetme yoluyla açıklığa kavuşturmak ister. Bir ev küçük tuğlalar içerebilir ama bu yine de o evin küçük olacağı anlamına gelmez. Tanrı bilen bir özne olarak bir başkasının sahip olduğu hatalı bir inancı veya bir başkasının işlediği kötü bir eylemi bilebilir. Bu bilgi onu hatadan ya da kötülükten dolayı suçlu kılmaz.⁷⁹ Hartshorne göre ilahi bilgelik bile başkalarının ne karar vereceğini tamamen öngöremez (veya zamansız olarak bilemez). Yaşam basitçe bir karar verme sürecidir, bu da riskin yaşamın doğasında var olduğu anlamına gelir. Tanrı bile bunun aksini yapamaz. Riskin olmadığı bir dünya düşünülemez. Bu olsa olsa ne iyinin ne de kötünün olduğu tamamen ölü bir dünya olurdu.

Hartshorne'a göre kötülüğün, acının, talihsizliğin, kökeni ile tüm iyiliklerin, neşenin, mutluluğun kökeni aynıdır ve o da özgürlüktür yani kişinin kendi kararlarıdır. Tüm iyiliği iyi şansa ya da tüm iyiliği iyi yönetime bağlamak hatalıdır. Yaşam bu ikisinin bir karışımından başka bir şey değildir ve olamaz. Tanrı'nın iyi yönetimi, özgürlüğün ve dolayısıyla şansın kapsamını sınırlayan ama sifıra indirmeyen kozmik bir düzenin varlığının açıklamasıdır.⁸⁰ Failerin bu dünyada daha önce karar verilmemiş şeylere her an karar veriyor olmaları düşüncesi heyecan vericidir. 'Oluş' Tanrı için bile geçerlidir ve Tanrı bile her an bir yenilikle karşılaşır. Elbette ki böyle bir dünyada çatışmalar ve hayal kırıklıkları olacaktır. Böyle düşünüldüğünde kötülük problemi diye önümüze sürülen klasik kötülük problemi problem olmaktan çıkacak ve soru sadece şu olacaktır: Çok fazla özgürlükte çok fazla kötülük riski yok mudur?⁸¹ Hartshorne dünyada işlerin her zaman istediğimiz gibi gitmediğinin farkındadır. Ayrıca bu yaşamda kötülerin genellikle yaptıkları kötülüklerle orantılı olarak cezalandırılmadığını, iyilerin de yaptıkları iyiliklerle orantılı olarak ödüllendirilmediğini de söyler. Bununla birlikte,

⁷⁹ Santiago Sia, *God in Process Thought: A Study in Charles Harthorne's Concept of God* (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985), 67

⁸⁰ Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, 18.

⁸¹ Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, 24.

yaratılmışlardaki bu özgürlük nedeniyle ki bu olmadan var olamazlardı, bazı hayal kırıklıklarının meydana geleceği anlamına gelir. Tüm bunlara rağmen Hartshorne önemli bir gerçeğe dikkatimizi çeker: “Freud Dünya bir anaokulu değildir derken bana göre böyle bir fikre ilişkin en son noktayı koymuş gibi görünüyor. Ve gerçekten de en iyi yönetilen anaokulunda bile bazı dilekler hüsrana uğrar.”⁸²

Dünyadaki her varlığın belirli bir oranda yaratıcı güce veya özgürlüğe sahip olduğu ve varlıkların yaratıcılıklarını kullandıklarında sonucun iyi ya da kötü olabileceği ifade edilmişti. Çeşitli özgür eylemlerin kesişme noktalarında ise gerçek bir imkân vardır. Hartshorne şunu demek istiyor: “Eğer benim kararlarım ve sizin kararlarınız birbirine bağlıysa, sonuç ikimizin de tam olarak belirleyemeyeceği bir şeydir. Bu sadece olur. Hiç kimse sonucu tamamen etkileyemez. Çeşitli özgür eylemlerin tesadüfen bir araya gelmesi, tüm acılarımızın nedenidir.” Hartshorne için x'in kararı y'nin kararıyla uyumluysa bu iyi şans aksi takdirde kötü şanstır. Bu, şansa bağlıdır çünkü ne x, ne y ne de üçüncü bir taraf daima uyumun hüküm sürmesini belirleyemez. Elbette insanlar tatmin edici bir sonuç elde etmeyi hedefleyebilir ama sonuçta hiç kimse bunu garanti edemez. Buradan çıkan sonuca göre dünya aktif, yaratıcı bireylerden oluştuğu için, her zaman kötülükler olacaktır. Kötülük bir nevi bizim ve başkalarının yaratıcılığı için ödediğimiz bir bedeldir. Öte yandan, dünyada var olan iyilik de yaratıcı özgürlükten kaynaklanmaktadır. Kötülük hiçbir şekilde olmasaydı bunun bedeli de aynı şekilde iyiliğin yokluğu olacaktı. Hartshorne'a göre kötülük riski ve iyilik fırsatı tek bir şeyin, çoklu özgürlüğün iki yüzüdür. Riskin gerekçesi, riskin ayrılmaz bir yönü olan iyilik fırsatıdır. Özgürlük ne kadar az olursa, riskler de o kadar az olur ve buna bağlı olarak iyilik fırsatlarının sayısı da azalır. Bu nedenle özgürlüğü azaltarak riskleri önemsizleştirmek, son tahlilde, iyilik fırsatlarını önemsizleştirmektir.⁸³

Tanrı, karar verme yetkisini başkalarına devretme konusundaki cömertliğiyle dikkat

⁸² Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, 37.

⁸³ Sia, *Religion, Reason and God Essays in the Philosophies of Charles Hartshorne and A. N. Whitehead*, 54-56.

çeker. Tanrı başkalarına özgürlük ilham eder, böylece onların özgürce ama tutarlı ve genel olarak uyumlu bir dünyanın ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde hareket etmelerini sağlar. Hartshorne'a göre, tüm gücü Tanrı'ya vermek sadece Tanrı'nın doğasını yanlış anlamaktır. Tanrı'nın tam kontrole sahip olmasını istemenin ve insanların pasifize edilmesini arzulamanın ideal bir yanı yoktur. Aksine, böyle bir özlem, zayıflığın belirtisidir. Her şeyi manipüle edebilmeyi arzulayan yalnızca aşağı, zayıf varlıklardır. Daima güvende olan varlık olarak Tanrı, kararların bir kısmını başkalarına bırakmaktan korkmaz. Karar verme yetkisini başkalarına devretme ve sonuçlara sevgiyle sahip çıkma konusundaki üstün cömertlik, işte gerçek üstünlük de budur.⁸⁴ İster bir tema ister bir ön kabul olarak kabul edilsin, Tanrı'nın dünyada aktif olduğu, kötülüğün üstesinden gelmek ve yeni şeyler yaratmak için çalıştığı fikri İncil geleneğinin merkezinde de yer alır.⁸⁵

Sonuç

Hartshorne'un kötülük problemi ile ilgili görüşleri üç temel itiraza açık gibi görünüyor. Bunlardan ilki, sınırlı/göreceli Tanrı'nın teizmin Tanrısı ile ayrıldığı ve kesiştiği noktalar net değildir. İkincisi, bu dünyada iyinin ve iyiliğin galip geleceği konusunda herhangi bir garanti verilmiyor. Son olarak da iyilik ve kötülük kavramları klasik teizmden oldukça farklı ele alınıyor ve alışılmışın dışında karakterize ediliyor. Yine Hartshorne'nun teodisesinde soru işaretleri barındıran noktalar da vardır. Örneğin Tanrı yarattığı varlıkların sevinç ve acılarını biliyor ve empatik bir şekilde ortak oluyorsa yani o da bunları deneyimliyorsa bu durum Tanrı'nın bilgisinde bir eksiklik olduğu fikrini akla getirmez mi? Oysaki Hartshorne Tanrı'nın her şeyi bildiğini iddia etmektedir. Hartshorne her ne kadar bunun bir sorun oluşturmaması için Tanrı'nın kötü niyetleri ve eylemleri bizim bildiğimiz gibi bilmediğini söylese de bu çoğu inananı tatmin etmemiştir. Üstelik bu empatik durumdan dolayı Tanrı dünyaya içkin olmak zorunda değil mi? Tanrı'nın Aşkını hangi bağlamda anlayıp nereye oturtacağız? Diğer

⁸⁴ Sia, *Religion, Reason and God Essays in the Philosophies of Charles Hartshorne and A. N. Whitehead*, 58.

⁸⁵ Sia, *Religion, Reason and God Essays in the Philosophies of Charles Hartshorne and A. N. Whitehead*, 63.

tarafından Hartshorne'un kötülük ile mutlak iyi Tanrı arasındaki çelişkiyi gidermek için sınırlı Tanrı anlayışını savunmak zorunda kaldığını görüyoruz. Yani Tanrı dünyadaki olayları tam olarak kontrol etmediği için kötülüğün var olması Tanrı'nın tüm yarattıklarına karşı olan iyiliğiyle bağdaşmaz değildir.

Hartshorne'un teodisesinin Tanrı'yı sınırlama gibi bir olumsuz tarafı olsa da insanın ahlaki sorumluluğunun sembolik olmaktan çıkmasını sağlamak, ona bir işlerlik kazandırmak ve alan açmak gibi olumlu tarafları da vardır. Üstelik bu sınırı kendisine Tanrı koyduğu için dinen de bir sorun oluşturmayacağına inanmaktadır. Hartshorne Tanrı'nın âlem üzerindeki tasarrufunun kudret sıfatına dayalı bir tasarruf olmadığını, karşılıklı ilişkiye dayalı, iknâî bir sürece dayandığını iddia ediyor. Hartshorne, Tanrı'nın gücünün mutlak kontrol olarak görülmemesi gerektiğine inanıyor. Bu, Tanrı'nın sınırlandırılması anlamına gelmez mi? Hartshorne, gerçek bir güçler çoğulluğunun olduğunu savunmanın Tanrı'nın benzersiz statüsünü küçümsemek anlamına gelmediğini savunuyor. Çünkü bu sınırlama Tanrı'ya dışardan başka bir varlık tarafından getirilmiyor ki onun Tanrılığına halel gelsin. Sistemi bu şekilde kuran, böyle olmasını isteyen bizzat Tanrı'nın kendisidir. Tanrı, kudretini başkalarının özgürlüğünü yok etme olarak değil, onların özgürlüğüne sınır koyma olarak gösteriyor ama Tanrı gücünün mükemmelliğini, başkalarının özgürlüğünü elinden alarak ya da engelleyerek değil, bu özgürlüğü teşvik ederek ve ilham vererek gösteriyor.

Hartshorne'un âlem tasavvuruna göre âlemdeki değişim süreklidir ve süreç içindedir. Âlemdeki her olay hem bu sürecin bir nedeni hem de sonucu olarak sürece etki eder. Tanrı'nın yarattıklarına verdiği özgür irade bu sürecin esas belirleyici faktörüdür. Tanrı sadece yarattıklarını özgür iradelerini gerçekleştirebilecekleri imkânları sunar. Onlara zorla bir şey yaptırmaz ama iyiye yönlendirir. İyiye yönlendirmenin mahiyeti Hartshorne'da Tanrı'nın başkalarında yaratıcı tepkilere ilham veren yaratıcı hatip, düşünür ve sanatçı olarak tasavvur edilmesiyle açıklanır. Özgür iradeli varlıklar kendi iradeleriyle ortaya koydukları fiillerin faili olunca her şeyin Tanrı'nın iradesi ile gerçekleştiği teistik görüş de iptal edilmiş oluyor. Bu

durumda kötülüğü ve acıyı yaratıcı eylemlerin talihsiz sonucu olarak yorumlayan Hartshorne'un felsefesinde kötülük probleminin çözümüne anlaşılır bir açıklama getirilmiş oluyor.

Diğer taraftan gücü sınırlı bir Tanrı'nın ahlaki ve dini şuuru tatmin edemeyeceği açıktır. Gücü sınırlı bir Tanrı, belki dünyadaki kötülükten sorumlu tutulamaz; ama sonunda elde edilecek iyiliğin zaferinden de O'na pay vermek mümkün olmaz. Yine bu noktada eğer Tanrı kötülüğü kontrol altında tutacak güçten yoksunsa daha başlangıçta dünyayı niçin yaratmıştır? şeklinde bir soru da cevapsız duruyor. Son cümle olarak Hartshorne'un teodisesi klasik teizmin ya da deizmin söylemleri dışında yeni bir şeyler söyleme denemesi şeklinde dikkate değer olsa da ortaya çıkardığı yeni sorular noktasında hala yetersiz görünmektedir.

Kaynaklar/References

- Adams, Marilyn McCord. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1999.
- Albayrak, Mevlüt. *Tanrı ve Süreç*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.
- Aydın, Mehmet S.. *Âlemden Allaha*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- B. Cobb, John & Griffin, David Ray. *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1976.
- Devenish, Philip E.. "Divinity and Dipolarity: Thomas Erskine and Charles Hartshorne on What Makes God". *The Journal of Religion* 62/4 (October 1982), 335-358.
- Griffin, David Ray. "Postmodern Dünyada Tanrı". çev. Mevlüt Albayrak. *Arayışlar* 1 (1999), 231-249.
- Haklı, Şaban. "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 195-211.
- Hartshorne, Charles. *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. New York: Willett Clark & Company, 1941.
- Hartshorne, Charles. *The Divine Relativity: A Social Conception of God*. New Haven: Yale University Press, 1948.
- Hartshorne, Charles. & L. Reese, William. *Philosophers Speak of God*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.
- Hartshorne, Charles. *The Logic Of Perfection And Other Essays in Neoclassical Metaphysics*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1962.
- Hartshorne, Charles. "The Dipolar Conception of Deity", *The Review of Metaphysics* 21/2 (December 1967), 273-289.
- Hartshorne, Charles. *Aquinas To Whitehead: Seven Centuries Of Metaphysics Of Religion*. Milwaukee: Marquette University Publications, 1976.
- Hartshorne, Charles. "Categories, Transcendentals, And Creative Experiencing". *The Monist* 66/3 (July, 1983),
- Hartshorne, Charles. *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Hartshorne, Charles. *A Natural Theology For Our Time*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1989.
- Hartshorne, Charles. "Redefining God". *American Journal of Theology & Philosophy* 22/2 (May 2001), 107-113.
- Koca, Özgür. "From Process to God: A Muslim's Critical Engagement with Charles Hartshorne". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 26 (2011), 81-92.
- Konigsburg, Joyce Ann. "Panentheism A Potential Bridge for Scientific and Religious Dialogue". *Connecting Faith and Science*. ed. Matthew Nelson Hill vd.. 161-182. Claremont: Claremont Press, 2017.
- Lucas Jr., George R.. "Charles Hartshorne: The Last or the First?". *The Personalist Forum* 14/2

- (Fall 1998),
Madden, Edward H. & H. Hare, Peter. *Evil And The Concept Of God*. Illinois: Charles C. Thomas, 1968.
- Mominov, Kasim. *Süreç Felsefesinde Ahlak*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Mominov, Kasim. "Süreç Felsefesinde Ontolojik Prensiplerin Temellendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2011), 219-233.
- Özdemir, Metin. "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 225-257.
- Özgül, Kadri. *Charles Hartshorne'un Neo-Klasik Teizmi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Pak, Kenneth K.. *Divine Power and Evil - A Reply to Process Theodicy*. London: Routledge, 2016.
- Plantinga, Alvin. *God Freedom, and Evil*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974.
- Rowe, William L.. *Philosophy of Religion: an Introduction*. California: Wadsworth, 2007.
- Simoni, Henry. "Omniscience and the Problem of Radical Particularity: Does God Know How to Ride a Bike?". *International Journal for Philosophy of Religion* 42/1 (August 1997), 1-22.
- Sia, Santiago. *God in Process Thought: A Study in Charles Harthorne's Concept of God*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985.
- Sia, Santiago. *Religion, Reason and God Essays in the Philosophies of Charles Hartshorne and A. N. Whitehead*. Berlin: Peter Lang Publishing, 2004.
- Stearns, Brent. "Hartshorne And Idealistic Philosophy". *American Journal of Theology & Philosophy* 7/1 (January, 1986), 28-40.

İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde Bulunan Bir Memlûk Mushafı Üzerine Mülâhazalar

Süleyman BERK | ORCID: [0000-0002-6495-2575](https://orcid.org/0000-0002-6495-2575) | ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21> | E-Posta: hattatberk@gmail.com

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi, İstanbul, Türkiye

Öz

Osmanlı Devleti'nin makarr-ı saltanatı olan Dersaâdet'e, Memlûkler zamanında birçok Mushaf-ı Şerîf'in geldiği; XIX. yüzyılın başlarından itibaren muhafaza edilmek üzere vakfedildikleri camilerden, türbelerden, müze ve kütüphâne koleksiyonlarına toplanan eserlerden anlaşılmaktadır.

İslâm yazı sanatı, başlangıcında imlâ gelişimine odaklanmış, bu meyanda ilk asır sonrası yazı estetiği üzerine çalışmalar yapılmıştır. Abbâsîler döneminde görülen bu gayretler neticesi yazının kurallara bağlandığı ve çeşitlendiği görülmüştür. Bunlardan Memlûk döneminde, Mushaf yazımında kullanılan Muhakkak ve Reyhâni yazı çeşidi Osmanlı'da Hattat Şeyh Hamdullah'a (1429- 1520) kadar Mushaf yazısı olarak kullanılmıştır. Tarihî seyri içerisinde Memlûkler döneminde Muhakkak yazının gelişimini ve ulaştığı seviyeyi bu Mushaf'ta görmek mümkündür.

Makalenin amacı gerek yazı sanatı gerekse süsleme sanatı açısından günümüz sanatkarlarına bir örnek sunmaktır. Mushaf'ta Zer mürekkeple yazılan harflerin etrafı siyah mürekkeple tahrirlenmiş, hareketler ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Satırlarda harfler kürsüsünde olup, hat olarak da döneminin özelliklerini aksettirmektedir. Sûre başı yazıları ise Sülûs hat ile yazılmıştır. Görülmektedir ki Mushaf, günümüz yazı sanatında çokça kullanılan Muhakkak yazıya dâir özgün örnekleri ortaya koymaktadır. Araştırmadaki bir diğer gaye de Mushaf'ın hattatı ile ilgili tashihte bulunmaktır. Mushaf'ın, tefsir kısmının ferağ kaydında, "Muhammed b. Su'ûd eş-Şâfiî" ismi geçmektedir. Bu Mushaf'ın hattatı olmayıp tefsirin müellifidir. Dolayısıyla Mushaf'ın hattatı belli değildir.

Mushaf'ın tezhipleri ve cilt kapakları ile "İslâm Kitap Sanatı"nın göz alıcı örnekleri olan bu eser belli bir dönemin üslûbunu ve tekniğini yansıtmaları bakımından önemlidir. XV. yüzyıldan İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi (TIEM)'nde bulunan bu Mushaf, Memlûk dönemi kitap sanatının ulaştığı mükemmelliği günümüze ulaştıran önemli eserlerdendir. Kitap sanatının hâmisisi, Memlûk Sultanı Kayıtbay'ın (1468-1496) hazinesi için yazılan Mushaf, 9 satırlı ve 463 yapraktan müteşekkildir. Salbekli ve oval şemseli, miklepli vişne rengi deri cildi döneminden kalmadır. Bu Mushaf'ın önemli bir özelliği de 439b- 462b'ye kadar yine sûre başlığı altında, âyetlerin kelime anlamlarının Arapça olarak izah edilmesidir. Mushaf'ta Sultan II. Bâyezid'in vakıf mührünün bulunması, Mushaf'ın Sultan II. Bâyezid döneminde Saray'a girildiğini göstermektedir. Eser, 1480- 1490 yılları arasına tarihlenebilir. Sultan III. Ahmed'in annesinin Üsküdar'da yaptırmış olduğu Gülnûş Emetullah Vâlide Sultan Camii'ne konulmak üzere vakfettiği h. 1132/1719 tarihli Arapça yazılmış olan kayıttan anlaşılmaktadır.

Anahtar kelimeler

Türk İslâm Sanatları, Memlûkler, Muhakkak Hat, Mushaf, Tezhip, Cild.

Atıf Bilgisi

Berk,Süleyman.“ İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde Bulunan Bir Memlûk Mushafı Üzerine Mülâhazalar”. Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 59-94.

<https://doi.org/10.15745/da.1526457>

Geliş Tarihi	02.08.2024
Kabul Tarihi	26.10.2024
Yayın Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köleme
Etik Beyan	*Bu makale, 1-2 Haziran 2023 tarihlerinde, İstanbul Üniversitesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü tarafından düzenlenen “Memlûkler Dönemi Sempozyumu”na bildiri olarak sunulmuştur ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Remarks on the Mamluk Mushaf in the Istanbul Museum of Turkish and Islamic Arts

Süleyman BERK | ORCID: [0000-0002-6495-2575](https://orcid.org/0000-0002-6495-2575) | ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21> | E-Posta: hattatberk@gmail.com

Istanbul University, Faculty of Divinity, History of Turkish and Islamic Art, Istanbul, Türkiye

Abstract

It is understood based on the works collected from mosques, mausoleums, museums, and libraries that many Mushaf-i Sharîf came to Dersâdet, the seat of the Ottoman Empire, during the Mamluk period and that they were endowed for preservation from the beginning of the nineteenth century. The art of Islamic writing focused on the development of orthography at the beginning. After the first century, studies were made on the aesthetics of writing. As a result of these efforts during the Abbasid period, it is seen that writing was regulated and diversified based on rules. The Muhaqqaq and Reyhâni styles used in the process of Mushaf writing during the Mamlûk period were used as Mushaf scripts until the Ottoman calligraphist Sheikh Hamdullah (1429-1520). In this Mushaf, it is possible to see the development of the Muhaqqaq script and the level it reached during the Mamlûk period in its historical course.

The article aims to present an example to today's artists in terms of both the art of writing and the art of ornamentation. The letters of the Mushaf, written in Zer ink, are engraved with black ink. The gestures are written in black ink. The letters in the line are on the pulpit and reflect the characteristics of the period in terms of writing. The writings at the beginning of the sūrah are in Sulus calligraphy. It is to put forward original examples in Muhaqqaq writing, which is used again in today's writing art. Another aim is to make corrections regarding the calligraphy of the Mushaf. The name "Muhammad b. Saud al-Shafi'i" is mentioned in the ferag record of the tafsir section of the Mushaf. This is not the calligrapher of the Mushaf, but the author of the commentary. Therefore, the calligrapher of the Mushaf is not known.

This work, which is an outstanding example of “Islamic Book Art” with its illuminations and binding covers, is also important in terms of reflecting the style and technique of a certain period. A Mushaf from the 15th century in the Istanbul Museum of Turkish and Islamic Art (TIEM) is one of the important works that conveys the perfection of Mamluk period book art to the present day. The Mushaf, written for the treasury of the Mamlūk Sultan Kayıtbay (1468- 1496), the patron of book art, has 9 lines and 463 leaves. The cherry-colored leather binding with a salbeck and oval umbrella and a miklep dates from the period. An important feature of this Mushaf is the explanation of the word meanings of the verses in Arabic under the title of the sūrah from 439b to 462b. This is what makes this Mushaf important.

The presence of Sultan Bâyezid II's foundation seal on the Mushaf indicates that the Mushaf entered the palace during the reign of Sultan Bâyezid II. The work can be dated between 1480 and 1490. It is understood from the record written in Arabic dated 1132/1719 that Sultan Ahmed III donated it to be placed in the Gülnûş Emetullah Valide Sultan Mosque, which his mother had built in Üsküdar.

Keywords

Turkish Islamic Arts, Mamluks, Muhaqqaq Calligraphy, Mushaf, Illumination, Binding.

Citation

Berk, Süleyman. "Remarks on the Mamluk Mushaf in the Istanbul Museum of Turkish and Islamic Arts". *Religious Studies* 67 (December 2024), 59-94.

<https://doi.org/10.15745/da.1526457>

Date of Submission	02.08.2024
Date of Acceptance	26.10.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External * This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation orally delivered at the Mamluk Period Symposium organized by Istanbul University Islamic Studies Institute on 1-2 June 2023.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

1. Memlûkler

Memlûkler, 1250-1517 yılları arasında hüküm sürmüş Müslüman Türk devletidir. Mısır'da Eyyûbi ordusundaki Türk emirler tarafından kurulduğundan dönemin tarihçileri bunları “Türk Devleti” olarak isimlendirmişlerdir. Kurucu hükümdarları İzzeddin Aybek olup sonuncusu ise Tomanbay'dır. Osmanlı sultanı Yavuz Sultan Selim zamanında 1517'de Ridâniye Savaşı sonrasında Memlûk Devleti tarihe karışmış, toprakları Osmanlı sınırlarına dâhil olmuştur.¹

2. Memlûk Mushafı

Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan eserlerin çoğu 20. yy. başında yerinde bir kararlar cami, mescid, tekke, türbe gibi yerlerden toplanan eserlerden oluşmaktadır.² Muhteşem tezhipleri ve cilt kapakları ile “İslâm Kitap Sanatı”nın göz alıcı örnekleri olan bu eserler belli bir dönemin üslûbunu yansıtan yazılarıyla da önemlidir. İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan ve çalışmamıza konu olan Mushaf, XV. yüzyılda, Memlûk dönemi Kitap Sanatı'nın ulaştığı mükemmelliği günümüze ulaştıran önemli bir örnektir. Her şeyden evvel müze envanter defterinde bulunan kayıttan Mushaf'la ilgili bir ön bilgi edinelim. Mushaf'ın envanter kaydı şöyledir:

“533 A Kur'an-ı Kerim”

62 x 38 tul ve arzında ve (8) santim kalınlığındadır. Dokuz yüz yirmi iki sahifedir. Her

¹ Memlûkler ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1991), VII; a. mlf. “Memlûkler”, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2004), 20/90-97; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020).

² İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin en önemli koleksiyonunu oluşturan «Şam Evrâkı» 1914 yılında Şam Emeviye Camii'nden İstanbul'a getirilmiştir. Şam evrakı ile ilgili olarak bkz. Seracettin Şahin, “Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki Örnekleriyle Tarihsel Süreç İçerisinde Hat Sanatı”, *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim*, ed. Müjde Unustası (İstanbul: Antik A.Ş. Yayınları, 2010), 14-25; Arianna D'Ottone Rambach vd. (ed.), *The Damascus Fragments Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents* (Beirut: Ergon Verlag in Kommission, 2020), 544; François Deroche, “Başlangıçta: Şam'dan Erken Dönem Kur'anlar”, *Kur'an-ı Kerim Sanatı* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2016), 61-75; Sümeysa Ocak Ahmad, *Erken Devir İslâm Mimarisinde Beytülmâl Binaları* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2022).

sahife yıldız ve kalın sülüsle (9) satır olarak yazılmıştır. Yıldızla mücedveldir. (Mehmed bin Mes'ûd eş-Şâfiî) ketebelidir. Baştan iki sahifesinde levha arkası vardır. Etrafı lacivert üstüne yıldız, kırmızı ve mavi çiçekle müzeyyendir. Ortalarında da birer göbek tezyinatı vardır. Bundan sonra gelen iki sahife haşiyeli levhadır. Lâcivert üstüne yıldız ve muhtelif renklerle çiçeklidir. Sûre baş ve nihayetleri lacivert üstüne yıldız ve Kûfî hatladır. Her iki sahifede de Fâtîha ve Bakara sûreleri yıldızla yazılmıştır. Bundan sonraki sahifenin üç tarafı lacivert çiçekle tezyin edilmiş ve kenarı kâğıtla tamir edilmiştir. M[u]avzeteyni ihtiva eden iki sahife ise haşiyeli levhadır. Sûre baş ve nihayetleri lacivert üstüne yıldızla ve sülüsledir. Harflerin başları turuncu renkle doldurulmuştur. Bu sahifelerden birinin altında Bayezid'in mührü, bundan sonraki sahifede levha arkası vardır. Daire içinde lâcivert üstüne yeşil, kırmızı, yıldız ve mavi renkle çiçeklidir. Bunun mukabilindeki sahifenin ortasındaki dâirede lacivert üstüne yıldız ve sülüsle (Bi resm-i hizâneti'l-makami's-şerîfi Meliku'l-berreyni ve'l-bahreyni Hâdimu'l-Harameyn [Mevlânâ es-Sultanu'l-Mâliku'l-Mülki'l-Eşrefi Ebi'n-Nasri] Kayıtbay [Halledallahu mulkehu] ilh.) ibaresi yazılıdır. Bundan sonra gelen (48) sahifede siyah kırmızı mürekkep ve nesh ile sûrelerdeki bazı müşkül kelime ve cümlelerin tefsirine ait bir risale bulunmaktadır. En sonunda Üçüncü Sultan Ahmed'in Üsküdar'daki validesinin camiine (1132)'de vakfettiğine dair bir kayıt mevcuttur. Kabı kırmızı meşinden olup Şemse, köşelikleri muakkarcadır. Kabartma çiçek ve sarı yıldızlıdır. İçi kahverengi meşinlidir. Şemse, köşelikler ve etrafı lâcivert üstüne oyma tezyinatlıdır. Miklebi de aynı tezyinatı hâvî olup sertabında kabartma olarak (innehu le Kur'anin Kerîmilh.) âyeti yazılmıştır.

Üsküdar'da Atik Valide Camii'nden 24 Teşrînievvel 1332".³

Mushaf'ın Envanter Bilgileri ise şöyledir:

Envanter Numarası: TİEM 533.

Mushaf'ın yazıldığı tarih: 1480-1490 arası tarihlenebilir.

Mushaf'ın ebadı: 56.7 X 39.5 cm.

³ Envanter defterindeki kaydın imlâsına dokunulmamıştır.

Hattatı: Envanter kaydında «Muhammed b. Su'ûd eş-Şâfiî» ismi (463a)'da geçse de kayıttan anlaşılacağı üzere bu isim Mushaf'ın değil de tefsir kısmı hattatının adıdır.⁴

Mushaf, Memlûk Sultanı Kayıtbay (1468-1496) hazinesi için kaleme alınmış olup, 9 satır olarak ve Muhakkak hat ile Zerendûd olarak yazılmış, harf kenarları siyah mürekkeple tahrirenmiştir. Mushaf, 463 sahife olup, (437a) sahifesinde Mushaf metni tamamlanmaktadır. Mushaf metninden sonra iki sahife motif; (438a)'da ise Mushaf'ın Sultan Kayıtbay'ın hazinesi için hazırladığına dâir kayıt bulunmaktadır.⁵ Mushaf'ın levha, Serlevha, zahriye ve sûre başları zengin tezhiplidir. Bunlardan döneminin önemli tezhip sanatçılarından elinden çıktığı belli olmaktadır. Salbekli ve oval şemseli, miklepli, vişne rengi deri cildi de döneminden kalmadır. Cild kapağının iç kısmının ağırlıklı rengi ise lâciverttir.

Mushaf'ta Sultan II. Bâyezid'in vakıf mührünün bulunması, Mushaf'ın Sultan Bâyezid döneminde Saray'a girdiğini göstermektedir.⁶ Mushaf'ın yazımı 1480-1490 yılları arasına tarihlenebilir.

Sultan III. Ahmed'in annesinin, Üsküdar'da yaptırmış olduğu Gülnûş Emetullah Vâlide

⁴ Mushaf metni ile (2b- 437a) Tefsir metni (439b- 462b) ve Mushaf'ta bulunan harflerin sayısının verildiği (462b- 463a)'dan sonra, 463a sahifesinin alt kısmında ferağ kaydı bulunmaktadır. Tefsir metninin ferağ kaydı şöyledir: وكان الفراغ من نسخة هذا التفسير المبارك علي يد افقر عباد الله و احوجهم الي عفو محمد بن سعود الشافعي حامدا لله تعالي و مصليا علي رسوله "Bu mübârek tefsir Allah'ın fakir ve affına muhtaç kulu Muhammed b. Su'ûd eş-Şâfiî -Allah'a hamd ve O'nun rasûlüne duâ ve teslimiyetle- tarafından tamamlanmıştır. Kur'an Sanatı isimli eserin katalog kısmında, bu Mushaf metni ve tefsir metninin aynı dönemde yazıldığı -kesin ifadesiyle- belirtilmiştir. Bu kanaate nasıl varıldığını bilemiyorum. Zira hiç olmazsa Mushaf metni ve tefsir metninin hareketleri karşılaştırıldığında farklılık olduğu görülecektir. Kaldı ki tefsir metninin sonunda bulunan ve yukarı aldığımız kayıttan, Muhammed b. Su'ûd eş-Şâfiî'nin tefsir metnini yazdığı açık olarak belirtilmektedir. Bunun yanında, Mushaf metni ile tefsir metninin aynı hattat tarafından yazıldığı iddiası ile ilgili herhangi bir delil ileri sürülmemiştir (Bkz. Kur'an Sanatı, 258).

⁵ Kayıtta şunlar yazılıdır: "خزانة المقام الشريف ملك البرين و البحرين خادم الحرمين الشريفين مولانا السلطان المالك الاشرف ابي النصر" "قائمتاي خلدالله ملكه Karaların ve denizlerin hâkimi, Haremeyn-i Şerîfeyn hizmetçisi Mevlânâ Sultan Melikü'l-Eşref Kayıtbay hazinesi [için yazılmıştır].

⁶ "Sultan II. Bâyezid'in İstanbul'da kendisi tarafından kurulmuş bir kütüphanesi ve vakfettiği ayrı bir koleksiyonu yoktur. Okumayı çok seven ve namına birçok eser yazılıp kendisine sunulan II. Bâyezid gördüğü ve okuduğu eserlerin ilk ve son yapraklarına, yukarıda görülen kendi mührünü bastığı gibi ayrıca eserin adını ve müellifini de 1a sayfasının üst kısmına kendi el yazısıyla yazardı." Sultan II. Bâyezid mührü ile ilgili olarak bkz. Günay Kut-Nimet Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri* (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 34-37.

Sultan Camii'ne konulmak üzere vakfettiği, H. 1132/1719 tarihli kayıttan anlaşılmaktadır.⁷ Mushaf, envanter kaydında belirtildiği üzere 6 Kasım 1916 tarihinde Müze'ye getirilmiştir.

2.1.Mushaf'ın Yazı Özelliği: Şüphesiz başlangıcından itibaren İslâm yazısının bir gelişme süreci olmuştur. Önceleri imlâ gelişmesi üzerinde durulan Arap Yazısı, estetik olarak özellikle Abbasîler döneminde önemli gelişme göstermiştir.⁸ Nitekim yazının sanat olarak çeşitlenmesi bu dönemde olmuştur. Mushaf'ın yazıldığı Memlûk dönemi de yazının üslup kazandığı bir safhayı temsil etmektedir. Özellikle celî sülüs yazıda, harflerin yapı ve istif özelliği, uzun dönem etkisini geniş bir alanda göstermiştir. Celî sülüs'ün tarihî seyrinde “Memlûk celî sülüsü” karakteristik özellik göstermektedir. Mushaf kitâbetinde uzun süre Muhakkak yazı da kullanılmıştır. Zaman zaman Muhakkak yazı Reyhânî yazı ile birlikte de Mushaf yazımında kullanılmıştır.⁹

Makaleye konu olan Mushaf Muhakkak hatla ve Zerendûd olarak yazılmıştır. Mushaf'ta harflerin kenarları ise siyah mürekkeple tahrir edilmiştir. Satırda, harflerin kürsüsünde olduğu görülmektedir. Metin, zerendûd olarak yazılmasına rağmen harf çizgileri gayet sağlam bir şekildedir. Mushaf metni siyah mürekkeple harekelenmiştir. Hareke dışında hemze, hurûf-ı mühmele ve ilk çıkışındaki gayeye uygun olarak Tirfil¹⁰ işâreti de kullanılmıştır.

⁷ Mushaf'ın 436b sahifesindeki kayıt şöyledir: “Bu kelâm-ı kadîmi rızâen lillâhi Telâlâ şevketlü mehâbetlü pâdişâh-ı âlem halîfetullahi fi'l-âlem Sultan el-Gâzi Ahmed Han hazretleri buyurdular ki Medîne-i Üsküdar'da vaki cennetmekân Firdevs-âşiyân merhume-i Vâlide-i Sultan el-Gâzi Ahmed Han'ın binâ ve ihyâ buyurduğu cami.... Vaz' ve tilâvet olunup tebdil u tağyir olunmaktan ihtiraz oluna. Femen beddelehû ba'de mâ semî'ahû feinnemâ ismühû 'ale'l-lezîne yübeddilûnehû, innallâhe Semî'un Alîmün. Ve ecra'l-vâkîf 'alâ.... Li sene isneteyni ve selâsîne ve mie ve elf.” (Noktalı olan yerler metinde tahrif olduğundan okunamamıştır.)

⁸ Arap yazısının gelişme safhaları ile ilgili bkz. Nihad M. Çetin, “Arap, Yazı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 3/276- 282; Yazının çeşitlenmesi ve gelişme seyri için bkz. a. mlf. “Aklâm-ı Sitte” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/276- 280; Muhtinin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010).

⁹ Muhakkak hat ile ilgili bkz. Nassar Mansour, *Sacred Script Muhaqqaq in Islamic Calligraphy* (New York: I. B. Tauris, 2011).

¹⁰ Bugün özellikle celî sülüs yazıda istifi tamamlayıcı bir tezyîni işâret olarak kullanılan tirfil, başlangıçta iltibas olabilecek harflerin karışıklığının önüne geçmek için kullanılmıştır. Bu Mushaf'ta da “Sîn” ve “Râ” gibi harflerin

Serlevhadaki muhakkak yazı da bütün Mushaf'ta olduğu gibi Zerendûd olarak yazılmıştır. Harekeler ise siyah mürekkeple konulmuştur. Serlevha yazısında “ayn”, “gayn”, “tı”, “zı”, “sad”, “dad”, “ha”, “mim”, “vav”, “fe” ve “kaf” harflerinin kapalı olan kısımlarına lâcivert boya sürülmüş; fakat bu boyalar zamanla çatlayarak dökülmüştür. Bu sebeple ilgili yerler açık mavi renk olarak algılanmaktadır. Esasen, Mushaf'ın tamamında iç beyazı olan harflerin boş kısımları lâcivert ile boyanmıştır ki bu yazıya ve sahifelere ayrı bir revnak vermiştir.

Serlevha sahifelerinin alt ve üst kısımlarında bulunan sûre başı paftalarında Kûfi hat ile sûre isimleri ve sûrede bulunan âyet sayıları yazılmıştır.¹¹ Her iki sahifede “ra” ve “sin” harflerinin üzerine Tirfil işâreti konulmuştur. Bakara sûresi 5. ve 13. âyetin bir kısmının yazılı olduğu ve 9 satır olan (3b) sahifedeki metne ise hareke konulmamıştır.

Mushaf yazısında, satırların ve harf bünyelerinin, döneminin ötesinde bir sağlamlığa, kuvvete, kudrete sahip olduğu görülmektedir. Satır nizamı ve harfler bakımından bu yazının güçlü bir elden çıktığı âşikârdır. Satırların âhengi, akışı ve çizgilerin uyumu da bu Mushaf yazısının özelliklerindedir. Bu bağlamda özellikle dik, diyagonal ve yatay çizgi uyumuna özen gösterilmiştir. Muhakkak yazıdaki akışkanlık bu Mushaf yazısında çok bâriz bir şekilde görülmektedir. Yine satır nizamında harflerin gayet rahat ve kürsüsünde bulunduğu, çok az yerde satır sonlarına doğru hafif bir sıkışıklık olduğu görülmektedir.¹²

Mushaf'ın satır aralıkları da sahifelere rahat bir görünüm vermektedir. Ayrıca Felâk

üzerine konulmuştur. (Bkz. Nihad M. Çetin, “Hat San'atının Doğuşu ve Gelişmesi (Yâkût Devrinin Sonuna Kadar)”, *İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (Research Centre for Islamic History Art& Culture (IRCICA), 1992), 14-32.

¹¹ Serlevha sûre başı alt-üst paftalarında Fâtîha sûresi (2b) üst pafta “سورة فاتح[ة] الكتاب”, alt pafta “هي سبع آيات مكية”; Bakara sûresi (3a) üst pafta “سورة البقرة مائتان”, alt pafta “وثمانون ست آية” ibareleri bulunmaktadır. Bu yazılar ince Kûfi hatla yazılmış ve etrafı siyah mürekkeple tahrirlenmiştir.

¹² Meselâ (147a) sahifesinin son üç satırında bu sıkışıklık görülmektedir. (176b) sahifesinde alttan 2. satırın sonunda muhtemelen yanlış yazılan bir kelimeye kabaca bir müdâhalede bulunulmuş, böylece satırdaki insicam bozulmuştur. (185b) sahifesinde, Hıcr sûresi son âyetinin son satırında durak olmamasına rağmen iki kelime arasında boşluk bırakılmıştır. Bazı sahifelerde ise satır sonunda harfler cetvel çizgisini aşmıştır (386b- 387a, 390b, 398a). Asr sûresi satıra sığmamış, iki kelimedenden oluşan son satır eğik bir şekilde alt tarafa sığdırılmıştır (434a).

ve Nas sûreleri Serlevha şeklinde tek tek iki ayrı sahifeye yazılmış, alt ve üst sûre başı paftalarına Zerendûd ve sülûs hat ile ibâre konulmuştur. (436b- 437a).¹³ Mushaf'ın sûre başı yazıları sülûs hatla yazılmıştır.

(437a) sahifesinde Mushaf metni tamamlanmaktadır. Mushaf metninden sonra iki sahifede motif bulunmaktadır. Sonrasındaki iki sahife boş olup (439b)'den itibaren tefsir metni başlamaktadır. Mushaf sonunda başlayan tefsir metni (439b- 462b) ve Mushaf harflerinin sayılarının belirtildiği kısım ise (462b- 463a) siyah mürekkeple yazılmıştır. Mushaf'ın önemli bir özelliği (439b-462b)'ye kadar yine sûre başlığı altında âyetlerin kelime anlamlarının Arapça olarak izahının bulunmasıdır. Tefsir metninin yazısı gayet incedir. Bu yazı tam olarak reyhânî veya nesih yazı özelliği göstermemektedir. Bu yazıya, nesih yazısının ibtidâi hâli diyebiliriz. Çünkü yazıda yer yer nesih, bazen de reyhânî yazının özelliklerini bulmak mümkündür.

3. Mushaf'ın Tezhib Özelliği¹⁴

3.1. Zahriye Tezhibi (1b-2a): Serlevha tezhiplerinde gelenek haline gelen sayfa düzenlerinde olduğu gibi Mushaf'ın dip kısmı cetvelle sınırlandırılmış ve kalan üç kenarı tezhiplenmiştir. Buna göre Zahriye sayfasındaki tezyinat dikdörtgen biçiminde olup orta kısımda şemse formunda tezhip ve bu şemsenin etrafını çevreleyen cetvellere dayanan köşebentler göze çarpmaktadır. Kuzular ile cetvellerin arasında uygulanan tezhipli iç pervazdan sonra altınla uygulanan bir pervaz daha bulunmaktadır. Cetvellerden sonra gelen ve her bir sayfanın üç kenarını tamamlayan tezhip; sâde rûmî motifi ve hatâyî grubu motifler (hatâyî, gonca, penç, yaprak) kullanılarak tasarlanmıştır.

Şemse formunun içinde kullanılan ¼ simetrisindeki tezhip deseninde helezon şeklinde dönen dallar üzerinde yerleştirilen sâde Rûmî motifi (tepelik, kanatlı, yalın, düğümlü kapalı

¹³ Bu ibâreler şunlardır: 436b üst pafta: سورة الفلق مدنية وقيل مكية خمس آيات alt pafta: وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم صدق الله العظيم 437a üst pafta: سورة الناس مدنية وقيل مكية وهي سبع آيات alt pafta: وهو السميع العليم صدق الله العظيم

¹⁴ Mushaf tezhiplerinin değerlendirmesi için yardımlarından dolayı Müzehhibe Emel Türkmen hanıma; Mushaf hattatı ile ilgili değerlendirmesi için Fransa'dan, erken dönem Mushaf el yazmaları araştırmacısı Dr. Éléonore Cellard'a, Mushaf cildi ile ilgili değerlendirmeleri için de Mimar Sinan Üniversitesi Güzel Sanatlar Üniversitesi'nden Gürçan Mavili'ye teşekkür ederim.

form biçimleriyle tasarlanan) ezilmiş altın fırça ile uygulanmış, siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Mushaf'ın tezhibinde baş unsur olan sâde rûmî motifinin yapılarının 14. yy. Memlûk eserlerine göre çok daha ince tasarlandığı dikkati çekmektedir. Bunlar, Mushaf'ın tamamında olduğu gibi altın rengi sarı olup mat ve parlak olarak bezenmiştir. Yine sâde rûmîlere eşlik eden hatâyî grubu motifler; yani hatâyî, penç, gonca ve yapraklarla bu motifleri birbirine bağlayan helezon şeklinde dönen altın dallar üzerinde dengeli bir şekilde sıralanmıştır. Bu motiflerin altın olan kısımlarının yanında küf yeşili, sülyen, açık somon, koyu pembe renkleri kullanılmış ve bunlar siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Bunun yanı sıra şemseyi sınırlayan dendanlar parlak altın olup motiflerden arta kalan zeminler mat altın ve koyu lâcivert kullanılarak boyanmıştır. Salbek yerine şemsenin iki sivri ucunda lâcivert renkle ortabağ ve kapalı form şeklinde dendanlı rûmî ile tığ yapılmıştır. Ayrıca şemseyi çevreleyen dendanların sivri kısımları da tığlarla süslenmiştir. Köşebentlerin desen, renk ve uygulama teknikleri ise şemse ile benzer özelliklere sahiptir. Bir de iç pervazda ayrı dallar üzerinde sâde rûmî ve hatâyî üslûbu motifleri kullanılarak tasarlanmış, mat altın ve koyu lâcivert boya kullanılarak zeminler boyanmıştır.

Zahriye sayfasının dış pervazının paftalanan tezhibinde öne çıkan motif sâde rûmî motifidir. Şöyle ki sık dönen helezonlara yerleştirilen kanatlı, yalın, orta bağ biçimindeki rûmîler son derece zarif yapıya sahiptir. Desende bulunan hatâyî üslûbu motiflerin sıralandığı dallar rûmî helezonlarına paralel dönüşlerle eşlik etmektedir. Altın, renk kullanımı ile uygulama teknikleri ise şemse ve köşebentlerle aynıdır. Ancak Mushaf'ın tezhiplerinde lâcivert boyanan zeminlerin yer yer döküldüğü görülmektedir.

Mushaf'ta kullanılan motifler, desen özellikleri ve uygulama teknikleri; 14. yy. Memlûk eserlerinden ve 15. yy. başında Timurlu etkisi gösteren Memlûk üslûbundan oldukça farklı olup, II. Bâyezid döneminde (1481-1512) Şeyh Hamdullah (1429-1520)'ın yazdığı mushafların Türkmen üslûbu tezhiplerine benzerliği dikkati çekmektedir. Yine aynı dönemde icrâ edilen Akkoyunlu Türkmen etkisindeki Şiraz tezhipleriyle de benzerlik göstermektedir.

3.2. Serlevha Tezhibi (2b-3a): Serlevha tezhiplerinde gelenek hâline gelen sayfa düzenlerinde olduğu gibi dip kısım cetvelle sınırlandırılmış ve kalan üç kenarı tezhiplenmiş; dikdörtgen olarak tasarlanan Serlevha tezhibinin tezyinatlı bölümleri dönemin özelliklerine uygun olarak düzenlenmiştir. Mushaf'ın tamamında olduğu gibi Serlevha'nın orta kısmında altınla yazılan ve siyah mürekkeple tahrirlenen beş satırlık muhakkak yazı, kare şeklinde altın cetvelle çevrelenmiştir. Zerendûd olarak yazılan Fâtîha'nın ve Bakara sûresinin ilk âyetlerinin yazılı olduğu kare formunun sağında ve solunda konumlanan dikey koltuklar $\frac{1}{4}$ olarak tasarlanmıştır. Altınla uygulanan kapalı form, orta bağ, kanatlı ve sencide biçimleriyle hazırlanan sâde rûmîli ipliklere, hatâyî üslûbu motiflerin dengeli kullanımı eşlik etmektedir. Hatâyî grubu motiflerin üzerinde bulunduğu dallar ve yapraklar parlak altın olup Hatâyî, penç ve gonca motifleri sülyen, açık somon, küf yeşili, koyu pembe renkleri kullanılarak bezenmiştir. Kapalı form ve orta bağların iç kısımları ise mat altındır.

Serlevha'da hâkim olan renk zeminde kullanılan koyu lâcivert olup ikinci renk ise mat ve parlak olarak kullanılan sarı altındır. Yazı alanı ve iki yanında bulunan dikey koltukların üst ve alt kısımlarını tamamen kaplayan yatay koltuklar bulunmaktadır. Bu koltuğun orta kısmında ince dendanlarla sınırlandırılmış alanda yeşil altınla yazılmış kûfi yazılar siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Yazıların arasında son derece dengeli ve akli zorlayan girift sâde rûmî motifli tezyinat bulunmaktadır.

Birbirine geçen dönüşlere sahip helezonlar üzerinde bulunan sâde rûmîler sarı altınla uygulanmış olup siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Kûfi yazı ve rûmî motifli desenlerin haricinde kalan zemin lâcivert boyanmıştır. Bu yazı alanlarının sağında ve solunda sarılma (pîçide) rûmî motifli helozların dönüşlerinden oluşturulan lâcivert zeminli kapalı alanların içinden ve dışından geçen helezonların üzerinde bulunan hatâyî grubu motifler dengeli şekilde yerleştirilmiştir. Sarılma rûmîler yeşil ve sarı altınla boyanmış olup siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Yine aynı kısımda dendanlı bir dâire formun içinde $\frac{1}{8}$ simetrisinde hazırlanan sâde rûmî ve hatâyî üslûbu motifli desenin zemini lâciverttir.

Altın ve lâcivert renk cetvellerle çevrelenen dikdörtgen alanın dışında simetrik paftalara ayrılmış tezhip bulunmaktadır. Dış kenarı altın cetvellerle sınırlandırılmış bu tığsız tezhip, yazı alanının üç kenarını çevrelemektedir. Sâde rûmî, sarılma rûmî, hurdeleri rûmî motifleri; kapalı form, kanatlı, ortabağ, sencîde ve tepelik biçimleri kullanılarak yerleştirilmiş olup bunlara hatâyî grubu motifler eşlik etmektedir. Boyama teknikleri ve renkler dik olup yan koltukla aynı özelliktedir. Birbirinin zıt yönünde ama sırt sırta yerleştirilen hurde rûmîlerin dal kısımlarının arasındaki zemin ise kâğıt rengidir; yani boyanmamıştır.

Zahriye ve Serlevha sayfalarında tezhibin cetvellerle sınırlandırıldığı kısımdan itibaren farklı bir kâğıtla vassâle yapıldığı görülmektedir. Bu sebeple tığların olduğu kısımdan vazgeçilmiş ve tekrar tığ yapılmamıştır.

3.3. Metin Sahifeleri Tezhibi: Mushaf metninin yazılı olduğu diğer sayfalardan farklı olarak sayfanın (3a) yazı metninden sonraki cetvellerinin hemen sonrasında üç iplik hurdeleri rûmî motifli desenle süslendiği görülmektedir. Kanatlı şeklindeki hurdeleri rûmîler lâcivert renk kullanılarak uygulanmıştır. Mushaf, yazı alanından hemen sonra iki tarafı siyah mürekkeple çizilen altın kuzudan sonra siyah mürekkep çekilmiş, iki iplik arasında daha kalın bir altın cetvel ve iki adet lâcivert kuzu ile çevrelenmiştir.

3.4. Sûre Başı Tezhipleri: Tesbit edilen tezhipli on farklı sûre başı desen tasarımlarında kullanılan motifler renklerin Zahriye ve Serlevha sayfa tezhipleriyle aynı olduğu görülmektedir. Bunlardan tümüyle altın ve lâcivert zeminli sûrebaşları; altınla yazılan ve siyah mürekkeple tahrirlenen tek satır sülüs yazı etrafında sık ve grift tasarlanan helezonların üzerinde bulunan sâde rûmî motifi kanatlı, yalın, ortabağ ve tepelik biçimlerinde kullanılmış olup sarı altınla uygulanmıştır. Rûmî'ler siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Yazı ve rûmîlerden arta kalan zemin ise mat altınla bezenmiştir (56b). Lâcivert renkle yazılan tek satır sülüs yazı etrafında sık ve grift tasarlanan helezonların üzerinde bulunan sâde rûmî motifi ise kanatlı, yalın, ortabağ ve tepelik biçimlerinde kullanılmış olup lâcivert ile uygulanmıştır. Sûre ismi ve sâde rûmî motiflerinden oluşan desenler de lâcivert boya ile bezenmiştir (207a).

Sarı altınla yazılan tek satır sülûs yazı etrafında sık ve grift tasarlanan helezonların üzerinde bulunan sâde rûmî motifi; kanatlı, yalın, ortabağ ve tepelik biçimlerinde kullanılmış olup sarı altın ile boyanmıştır. Yazı ve rûmîler siyah mürekkeple tahrirlendikten sonra lâcivert boya ile bezenmiştir. Sûre ismi ve sâde rûmî motiflerinden oluşan desenler sarı altınla ile uygulanmış olup yazı ve rûmîli desenden arta kalan zemin lâcivert ile bezenmiştir (109a).

Tezhipleri birbiri ile aynı, renklerde değişiklik gösteren sûre başlarının, sûre isimleri farklı olduğundan yazıların arasında bulunan rûmîli desenlerinde farklılık görülen sûre başları rûmîlerle sınırlandırılan bölümde sarı altınla yazılan ve siyah mürekkeple tahrirlenen yazının etrafında sık ve grift tasarlanan helezonların üzerinde bulunan sâde rûmî motifi; kanatlı, yalın, ortabağ ve tepelik biçimlerinde kullanılmış olup sarı altın ile boyanmıştır. Yazı ve rûmîler siyah mürekkeple tahrirlendikten sonra lâcivert boya ile bezenmiştir. Yazı alanının sağında ve solunda bulunan tezhiplerde ise sâde rûmî ve hatâyî üslûbu motifli desen, altın ve lâcivert zemin kullanılarak uygulanmıştır. Birçok sûre başında bu desen değiştirilmeden zemin ve motif renkleri değiştirilerek farklı görünüm elde edilmiştir.

Desenleri sâdece sâde rûmî kullanılarak hazırlanan sûre başlarında ise rûmîlerle sınırlandırılan bölümde açık mavi boya ile yazılan yazının etrafında sık ve grift tasarlanan helezonların üzerinde bulunan sâde rûmî motifi; kanatlı, yalın, ortabağ ve tepelik biçimlerinde kullanılmış olup pembe ve küf yeşili ile boyanmıştır. Yazı ve rûmîlerden arta kalan zemin altındır. Yazı alanının sağında ve solunda bulunan tezhiplere gelince altınla uygulanan sâde rûmî motifli desen, lâcivert zemin kullanılarak uygulanmıştır. Birçok sûre başında bu desen değiştirilmeden, zemin ve motif renkleri değiştirilerek farklı görünüm elde edilmiştir. Bu durum yazılan sûre isimleri için de geçerlidir.

Desenleri sâde rûmî ve hatâyî grubu motiflerle tasarlanan sûre başlarında; sâde rûmîlerle sınırlandırılan bölümde altın ile yazılan yazının etrafında sık ve grift tasarlanan helezonların üzerinde bulunan sâde rûmî motifi; kanatlı, yalın, ortabağ ve tepelik biçimlerinde kullanılmış olup altın ile boyanmıştır. Yazı ve rûmîlerden arta kalan zemin koyu lâciverttir.

Yazı alanının sağında ve solunda bulunan tezhipler ise altınla uygulanan sâde rûmî ve hatâyî üslubu motifli desen ile altın ve lâcivert zemin kullanılarak uygulanmıştır. Birçok sûre başında bu desen değiştirilmeden, zemin ve motif renkleri değiştirilerek farklı görünüm elde edilmiştir. Bu durum yazılan sûre isimleri için de geçerlidir (56b).

Lâcivert renkle yazılan tek satır sülüs yazı etrafında sık ve grift tasarlanan helezonların üzerinde bulunan sâde rûmî motifi; kanatlı, yalın, ortabağ ve tepelik biçimlerinde kullanılmış olup lâcivert ile uygulanmıştır. Ayrıca sûre ismi ve sâde rûmî motiflerinden oluşan desenler lâcivert boya ile bezenmiştir (207a).

Sarı altınla yazılan tek satır sülüs yazı etrafında sık ve grift tasarlanan helezonların üzerinde bulunan sâde rûmî motifi; kanatlı, yalın, ortabağ ve tepelik biçimlerinde kullanılmış olup sarı altın ile boyanmıştır. Yazı ve Rûmîler siyah mürekkeple tahrirlendikten sonra lâcivert boya ile bezenmiştir. Sûre ismi ve sâde rûmî motiflerinden oluşan desenler sarı altınla ile uygulanmış olup yazı ve rûmîli desenden arta kalan zemin lâcivert ile bezenmiştir (109a).

3.5. Ferağ Sahifeleri: Altın ve lâcivert cetvellerle sınırlandırılan dikdörtgen şeklin içinde bulunan dâire şemse tezhiplidir (477b). 1/16 olarak tasarlanan dâire içinde sâde rûmî ve hatâyî üslubu motifli desen bulunmaktadır. Son derece zarif olarak uygulanan desende rûmîleri ve hatâyî üslubu motiflerinin üzerinde bulunduğu dallar altındır. Hatâyî, penç ve goncalar, sülyen, mavi, koyu pembe ve küf yeşilidir. Kapalı formların bazılarının iç kısımları altın zemin bazıları ise boyanmadan kâğıt renginde bırakılmıştır. Bu zeminlerin ve motiflerden arta kalan zemin lâciverttir. Altın ve lâcivert cetvellerin oluşturduğu dâireden çıkılan 16 adet tığ lâcivert renk kullanılarak tahrirlenmiştir (478b). (477b) sahifesinde olduğu gibi cetvellerle sınırlandırılan dikdörtgen şeklin içinde dâire şemse bulunmaktadır.

Kalın altın cetvelle sınırlandırılan dâire formunun içinde altınla boyanıp siyah mürekkeple tahrirlenen 5 satır yazının etrafında sık ve grift tasarlanan helezonların üzerinde bulunan sâde rûmî motifi; kanatlı, yalın, sencide biçimlerinde kullanılmış olup altın ile boyanmış siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Yazı ve rûmîlerden arta kalan zemin koyu lâciverttir.

3.6. Duraklar: Mushaf'ın tamamında durak süslemeleri âyetlerin arasında değil üzerinde. Dâire şeklinde olan duraklar aynı boyda olup siyah mürekkeple sekiz parçaya bölünerek lâcivert ve kırmızı noktalarla süslenmiştir.

3.7. Güller: Mushaf'ın genelinde güller dâire ve mekik şeklinde uygulanmıştır. Gül çeşitlerini belirleyen isimler altın veya beyaz mürekkep/üstübeç kullanılarak yazılmış harflerin kenarları siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Yazıdan arta kalan zemin, mat altın veya lâcivertle boyanmıştır. Yazının konumu da değişkenlik göstermektedir. Kimi güllerde yazılar Mushaf'ın satırlarıyla aynı yönde olup sağdan sola doğru yazılmışken bazılarında ise yukarıdan aşağıya doğru veya aşağıdan yukarıya doğru yazılmıştır. Hizip, hamse, 'aşera, cüz güllerini bazı sayfalarda bir arada görmek mümkündür. Bu durumda üst üste sıralı güller, tığlarla birbirine bağlanmıştır. Bazı güller ise aralarında boşluk bulunmaksızın uygulanmıştır.

Dâire formunda olan güllerin bir kısmı kalın altın cetvelle bir kısmı da mavi renkli münhanilerin bulunduğu pervazla çevrelenmiştir. Bu münhanili pervazların birçoğunun iki tarafı cetvelle sınırlandırılmış olmakla beraber bazı güllerde pervazın dış kısmındaki cetvel uygulanmamıştır. Cetvellere değmeyen tığ çizgisi gülün altında ve üstünde genelde eşit boyalarda dönemin özelliklerine uygun tığlarla nihayetlendirilmiştir.

Renklendirme, yazı rengine bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Yazı altın ise zeminde uygulanan sâde rûmîli desenler altın, zemin ise koyu lâcivert ile uygulanmıştır. Yazıyı sınırlandıran ilk cetvel ise iki altın kuzu arasındaki sülyendir. Sonrasında kalın altın cetvelle tamamlanmıştır.

Yine yazı altın olup yazıya eşlik eden sâde rûmîli desen altındır. Yazı ve rûmîli desen den arta kalan zemin de mat altındır. Mushaf'ın genelinde bu tarz renklendirme ile uygulanmış gülleri çevreleyen ilk cetvelde iki altın kuzu arasında küf yeşili kullanılmıştır. Sonrasında dış pervazda kullanılan münhanili desen mavi ile somon renginin açık ve koyu tonları kullanılarak renklendirilmiştir. Münhaniler altın kullanılarak tahrirlenmiştir. Yazı rengi üstübeç olan güllerde de aynı uygulama ve renklendirme yapılmıştır.

Mekik şeklindeki güller, Mushaf'ın genelinde gülün ismi beyaz ve altın ile yazılmış siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Yazılar yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya doğru yazılmıştır. Eşlik eden sâde rûmîli desen altındır. Yazı ve rûmîli desenden arta kalan zemin ise mat altındır. Mekik şeklini sınırlandıran iki altın kuzu arasında lâcivert cetvel bulunur. Cetvelden hemen sonra altın ile tahrirlenmiş münhaniler, somon ve mavi rengin açık ile koyu tonlarıyla süslenmiş olup gülün iki ucundan çıkan boyları eşit tığlarla tamamlanmıştır.

3.8. Mushaf'ın Cildi: Mushaf'ın cildi, bordo deri ile kaplanmış sağ ve sol kapak üzerine hem mülevven hem de mülemmâ süsleme tekniklerinin bir arada uygulandığı sanatlı kitap kapağı örneklerinden birisidir. Memlûk dönemi Kur'ân-ı Kerîm cildi örneklerinden biri olan bu kapak yapımında şemse, salbek, köşebent ve kenar suyu kalıpları kullanılmıştır.

Kalıpların deseni rûmî ve bitkisel kökenli olmasına rağmen kalıplarda farklı kompozisyonlar uygulanmıştır. Şemse kalıpta, sarmal dallar üzerinde bitkisel motiflerden oluşmuş bir kompozisyon dört ulama yapılmıştır. Köşebent kalıpta ise sarmal dal tasarımı tercih edilmiş yine bitkisel kökenli motifler farklı bir tasarım içinde yer almıştır. Kenar suyu içinde yani bordürde yer alan kalıpta ise tekrar eden rûmî ve bitkisel kökenli (hatâî, penç, yaprak vb.) motifler tercih edilmiştir. Şemse, salbek ve köşebent kalıpların uygulandığı alanlar ezilmiş kırmızı altın ile doldurulmuş olup bu uygulama kenar suyunda kullanılan kalıp uygulamada kullanılmamış alttan ayırma boyama tekniği ile boyanmıştır. Sağ ve sol kapak şemse ve köşebentler arasındaki boşluğa bitkisel motiflerden oluşan yazma bir süsleme ile tüm kapak yüzeyi süslenmiştir.

Sertap'ta: انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين صدق الله العظيم âyetinin¹⁵ yazıldığı kalıp kullanılmış, kalıbın her iki ucu rûmî ve bitkisel motifli yazma süsleme yapılmıştır. Mıklep süslemesinde ise 14. ve 15. yy'larda birçok İslâm coğrafyasında kullanılmış

¹⁵ Vâkıa Sûresi 77-80. âyetler.

olan bir süsleme tavrı ile karşılaşılıyor. Tüm yüzey kalıbı kullanılarak sağ ve sol kapak kompozisyonundan farklı üretilmiş kompozisyon ile bu döneminin çarpıcı özelliklerindedir.

İç kapakta kullanılan yine dönemin yaygın uygulamalarından olan müşebbek yani deri oyma tekniğinin en güzel örneklerinden biriyle karşılaşılıyor. Kırmızı renk deri ile kaplanmış olan iç kapak şemse, salbek, köşebent ve bordürde kullanılan paftaların alanları, zemini lâci-vert renk ile boyanmış üzerine ise kırmızı renkli deriden oyulmuş rûmî desenli bir süsleme uygulanmıştır. Dendanlar ve süsleme unsuru boşluklar ezme altın ile boyanmıştır.

Sonuç

İslâm tarihinin önemli bir dönemini temsil eden Memlûkler, kitap sanatlarını temsil eden önemli örnekler bırakmışlardır. Bunlar çeşitli müze ve kütüphânelerde bulunmaktadır. Bu makalede bahsi geçen eserlerden İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Koleksiyonu'nda bulunan ve 1480-1490 yılları arasına tarihlendirilen bir Mushaf'ın yazı ve tezhibi ile tanıtılması amaçlanmıştır.

Memlûk sultanlarının himâyesinde hazırlanan mushaflarda dönemin yazı özelliklerinin yanında tezhîb sanatının nadîde örnekleri ortaya konulmuştur. Şöyle ki makale konusu yaptığımız Mushaf'ın metninin tamamı zerendûd ve muhakkak hat ile yazılmış ve harflerinin etrafı siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Harekeler ise siyah mürekkeple konulmuştur.

Mushaf metninden ayrı olarak İbtidâî nesih hattı ile 47 sahife tefsir metni bulunmaktadır. Bu metnin peşinde 1,5 sahife kadar da Mushaf'ta geçen harflerin adedi verilmiştir. Mushafın sonunda gayet işlek bir Nesih yazı ile h. 1132 tarihli vakfiye kaydı bulunmaktadır.

Mushafın hattatı belli değildir. Tefsir metni sonunda (463a) bulunan ferağ kaydında bulunan Muhammed b. Su'ûd eş-Şâfiî ismi Mushaf'ın hattatına değil de tefsir metninin müellifine işaret etmektedir.

Mushaf'ın levha, serlevha, zahriye ve sûre başları zengin tezhiplidir. Bunlardan dönemin önemli tezhip sanatçılarından elinden çıktığı sonucuna ulaşılmaktadır. Salbekli ve oval

şemseli, miklepli ve vişne rengi deri cildi döneminden kalmadır. Cild kapağının iç kısmının ağırlıklı rengi ise lâciverttir. Tüm bu özellikleriyle Mushaf; yazısı, cildi, tezhibi ve tertibiyle dönemini hakkıyla temsil eden önemli bir örnektir.

Kaynakça | References

- Ahmad, Sümeýra Ocak. *Erken Devir İslâm Mimarisinde Beytül-mâl Binaları*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2022.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Ayğın, Abdürrahim. "Memlûk Kur'ân Sanatına Problematik Bir Yaklaşım". *Şarkiyat Mecmuası* 42 (2023), 13-34.
- Ayğın, Abdürrahim. "Memlûk Kur'an Sanatı Literatürü". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 120- 136.
- Berk, Süleyman. *Devlet-i Aliyye'den Günümüze Hat Sanatı*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2022.
- Berk, Süleyman. "[İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi] Kur'ân-ı Kerîm Nüshalarının Hat ve Hattatları". *1400. Yılında Kur'ân-ı Kerîm*. ed. Müjde Unustası. 57-86. İstanbul: Antik A.Ş. Kültür Yayınları, 2010.
- Çetin, Nihad M. "Hat San'atının Doğuşu ve Gelişmesi (Yâkût Devrinin Sonuna Kadar)". *İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı*. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. 14-32. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (Research Centre for Islamic History Art& Culture (IRCICA), 1992.
- David, James. *Qur'ans of the Mamluks*. London: Alexandria Press, 1988.
- Deroche, François. "Başlangıçta: Şam'dan Erken Dönem Kur'anlar". *Kur'an Sanatı*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı (2016) 61- 75.
- Kur'an Sanatı*. (Anonim). İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2016.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kut, Günay-Bayraktar, Nimet. *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Mansour, Nassar. *Sacred Script Muhaqqaq in Islamic Calligraphy*. New York: I. B. Tauris, 2011.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010.
- Şahin, Seracettin. "Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki Örnekleriyle Tarihsel Süreç İçerisinde Hat Sanatı". *1400. Yılında Kur'ân-ı Kerîm*. ed. Müjde Unustası. 14-25. İstanbul: Antik AŞ Yayınları, 2010.
- Rambach, Arianna D'Ottone vd. (ed.). *The Damascus Fragments Towards a History of the Qubbat al-Khazna Corpus of Manuscripts and Documents*. Beirut: Ergon Verlag in Kommission, 2020.
- Yiğit, İsmail. "Memlûkler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/90-97. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Yiğit, İsmail. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*. VII. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1991.

Fotoğraflar



1. Mushaf'ın cilt dış kapağı.



2. Mushaf'ın alt kapağı, sertap ve miklebi.



3. Mushaf'ın cilt kapağının restorasyondan sonraki hâli.



4. Mushaf'ın cilt iç kapağı.



5. Zahriye sahifeleri (1b- 2a).



6. Mushaf'ın Serlevhası'nın görünümü.



7. Mushaf'ın Serlevha sonrası ilk sahifesi (Bakara sūresi ikinci sahife) (3b).



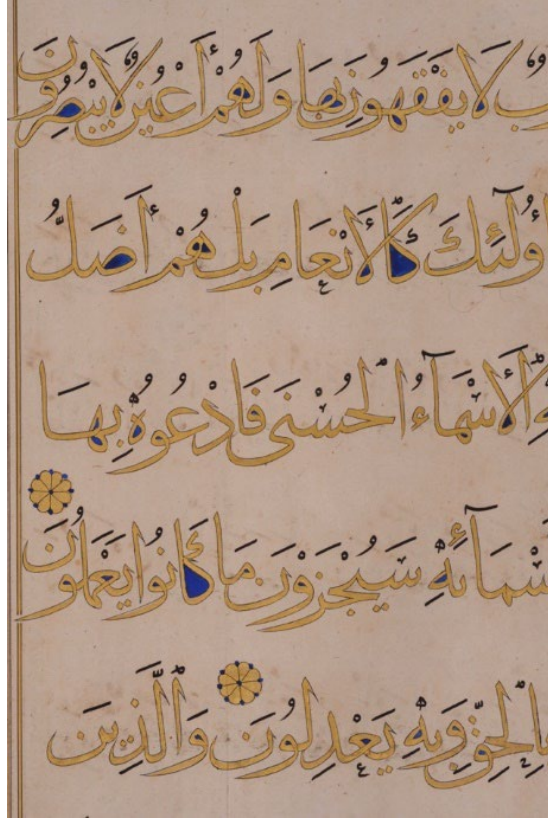
8. Mushaf'ta harflerin ve satırın dengeli dağılımına örnek iki sahife (42b-43a).



9. Sûre başı da olan bir sahife.



10. İç beyazı da olan harflerin lâciverde boyanmasına örnek harfler.



11. Zerendûd Muhakkak yazıdan ayrıntı.



12. Mushaf yazısından ayrıntı.



13. Sûre başı, “Zer Ender Zer” şeklinde yapılmış bir sahife.



14. Bir sûre başı tezhibi ve Muhakkak Besmele örneği.

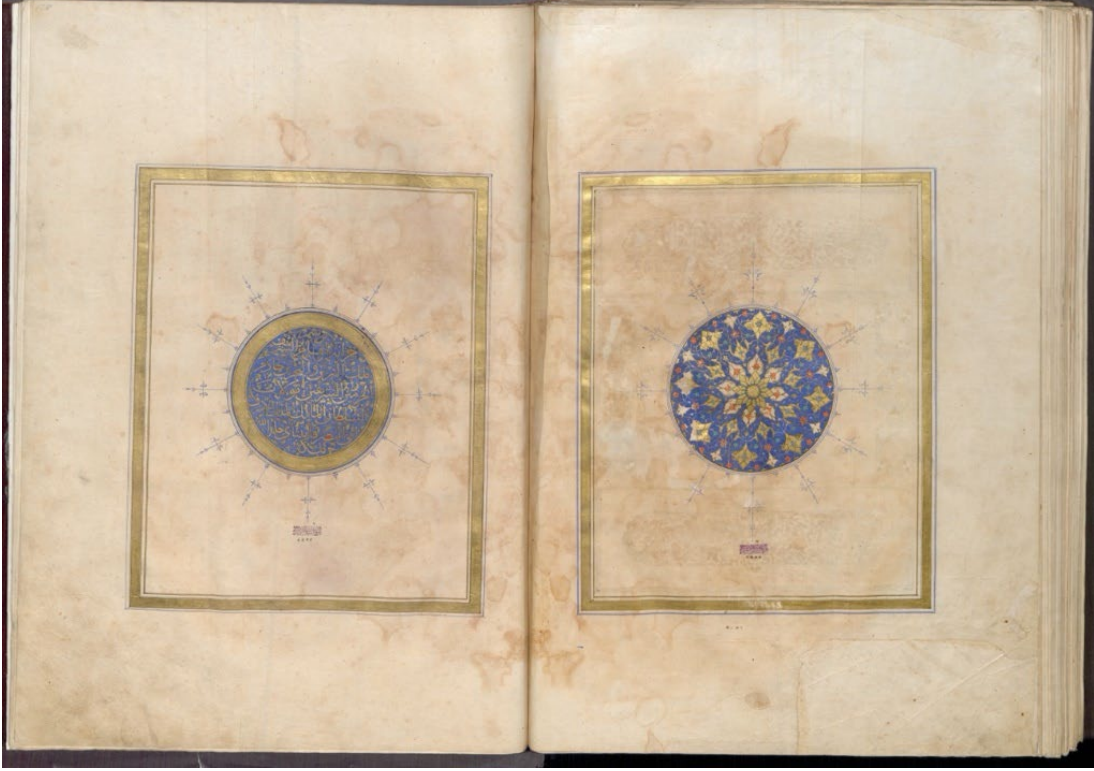


15. Sûre başı tezhiplerine örnek.



16. Felâk ve Nâs sûreleri serlevha şeklinde yazılmıştır.

(436b- 437a).



17. Mushaf metni bitiminden sonraki iki sahife (437b-438a).



18. Sultan II. Bâyezid vakıf mührü ile "Evkâf-ı İslâmiye Müzesi Mührü" (437a).



19. Aşır ve motif gülleri.



20. Cüz gülü.



21. Aşır gülü.



22. Hızip gülü.



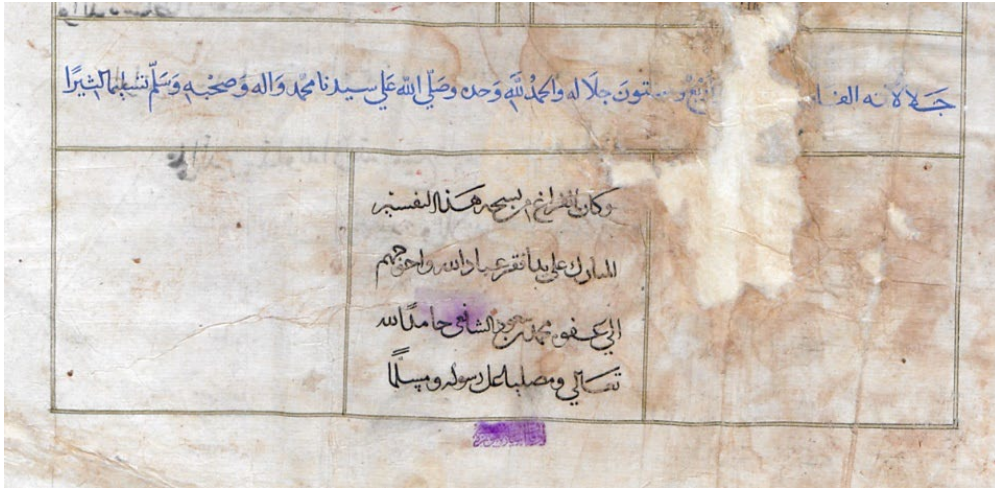
23. Durak motifleri.



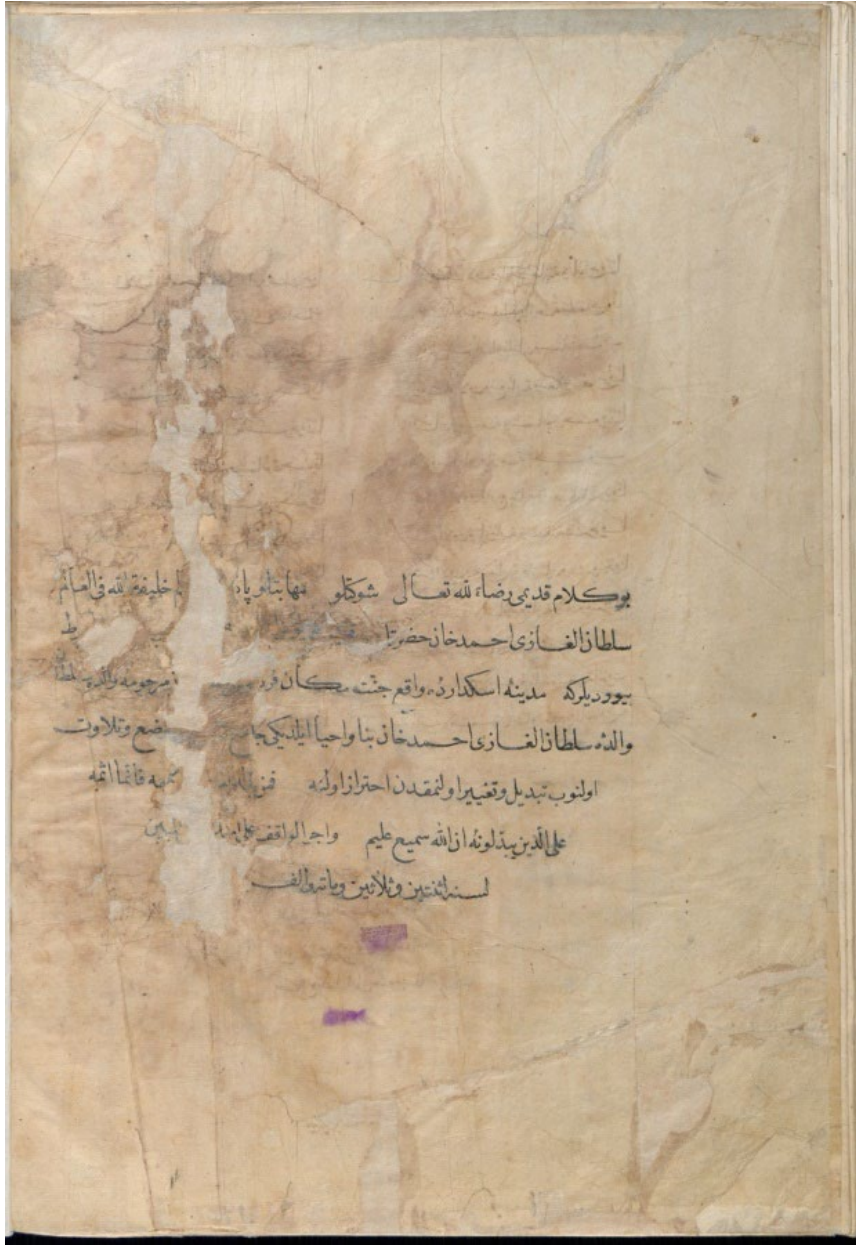
24. Tefsir metninden iki sahifesi.



25. Tefsir sonu harflerin sayısının verildiği kısım ve ferağ kaydı.



26. Mushaf tefsirinin sonunda ketebe kaydı (463a).



27. Nesih hat ile vakıf kaydının olduğu sahife (463b).

Gelecek Olumsuzlar Doğruluk ve Teolojik Fatalizm

Zikri YAVUZ | ORCID: [0000-0001-6226-1642](https://orcid.org/0000-0001-6226-1642) | ROR ID: <https://ror.org/03tg3eb07> | E-Posta: zikriyavuz@uludag.edu.tr

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi, Bursa, Türkiye

Öz

Felsefi ve metafizik anlamda fatalizm, meydana gelen her ne varsa olması gerektiği, olacak olanın kaçınılmaz olduğu tezidir; meydana gelen her olay ya da durum meydana gelmek zorundadır, aynı şekilde meydana gelmeyen her olayın ve durumun gerçekleşmemesi de zorunludur. İnsan özgürlüğü ile ilişkisi dikkate alındığında fatalizm, kısaca yaptığımız eylemin aksi bir eylemi gerçekleştirme gücüne sahip olmadığımız anlamına gelir. Kararlarımızı alırken ve seçimlerimizi yaparken yaptığımızdan farklı durumların ve alternatif eylemlerin var olabileceğine olan temel inancımız yanlıştır. Fail A seçeneğini seçme iradesine sahipken aynı anda değil-A seçeneğine de sahip olmalıdır. Tanrı'nın mutlak bilgisi ve gelecek hakkındaki bilgisi dikkate alındığında, bazı filozoflara göre insanın gelecekte yapacağı eylemler özgür değildir. Her şey ezelden belirli olduğundan gelecek seçimlerimiz biz yapmadan önce doğruluk değerine sahiptir dolayısıyla belirlenmiştir ve önümüzde alternatif seçenekler mevcut değildir. Teolojik fatalizmden çıkış yolu olarak önünde birkaç seçenek olabilir. Problemden kaçınmanın ilk yolu, teolojik fatalizmi makul bir seçenek olarak görmektir. Buna göre teolojik fatalizm, insan eylemi hakkındaki yanılmaz ön bilginin eylemi zorunlu ve dolayısıyla insanın özgür iradesini ortadan kaldırdığı tezidir. Tüm geleceği yanılmaz bir şekilde bilen bir varlık yani Tanrı varsa, o zaman hiçbir insan eylemi özgür değildir. Diğer bir seçenek teolojik fatalizmdir. Bu bakış açısına göre, birisi eylemlerinin gerçekleşmeden önce doğruluk değerine sahip olduğunu ve o eylemi yapmak dışında bir seçeneğinin olmadığını ve önündeki tek seçeneği yapmaya mecbur olsa da yine de bu mecburiyet içerisinde özgür iradeye bir alan kalabileceğini iddia edebilir. Fatalizmden kurtulmak ve liberteryen anlamda özgür iradeye yer açmak adına diğer bir çözüm önerisi, Tanrı'nın mutlak ilminden feragat edilebileceği noktasındadır. Diğer bir ifade ile gerçek anlamda özgür iradeden bahsedebilmem için, gelecek

zamanlı önermelerin doğruluk değerine sahip olamayacağı, dolayısı ile Tanrı'nın bilgisinin bunları kapsamadığı ileri sürülebilir. Birçok filozof tarafından benimsenen bu çözüm de Tanrı'nın inayeti ve hükümranlığı açısından birtakım sıkıntılara sahiptir. Bu iki karşıt görüş arasında hem Tanrı'nın bilgisini hem de insanın özgür iradesini sınırlandırmayan üçüncü bir seçeneğe sahip olabileceğimizi iddia edeceğim. Diğer bir ifade ile, Tanrı'nın hem geleceği iki-değerlilik ilkesini ihlal etmeksizin doğru olarak bildiği ve bu doğru bilginin gelecekle ilgili bir ontolojiyi şimdiki zamandan var kılarak zorunlu kılmadığı, dolayısıyla alternatif seçeneklere olanak sağlayan bir çözümün mümkün olduğunu iddia edeceğim.

Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi, Gelecek Olumsuz, Doğruluk, Doğrulayıcı, Mutlak Bilgi, Fatalizm.

Atıf Bilgisi

Yavuz, Zikri. "Gelecek Olumsuzluk Doğruluk ve Teolojik Fatalizm". Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 95-126.
<https://doi.org/10.15745/da.1539324>

Geliş Tarihi	27.08.2024
Kabul Tarihi	05.12.2024
Yayın Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	dinarastimlar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Future Contingents Truth and Theological Fatalism

Zikri YAVUZ | ORCID: [0000-0001-6226-1642](https://orcid.org/0000-0001-6226-1642) | ROR ID: <https://ror.org/03tg3eb07> | E-Posta: zikriyavuz@uludag.edu.tr

Bursa Uludağ University, Faculty of Divinity, Philosophy of Religion, Bursa, Türkiye

Abstract

Fatalism, in the philosophical and metaphysical sense, is the thesis that whatever happens must happen and that what will occur is inevitable. According to this view, every event or situation that occurs must occur, just as every event or situation that does not occur must not occur. In relation to human freedom, fatalism implies that we cannot choose to act differently than we do, thereby undermining the belief in genuine alternatives during decision-making. Considering God's omniscience and knowledge of the future, some philosophers argue that human actions are not free. To address theological fatalism, several solutions can be explored. One approach is to accept theological fatalism as a plausible option. According to this view, infallible foreknowledge of human actions makes those actions necessary, thereby eliminating human free will. If there is a being, such as God, who knows the entire future infallibly, then no human action can be free. Another option is to consider theological determinism rather than theological fatalism. This perspective suggests that actions have a truth value before they occur, leaving no choice but to perform the determined action. Even if one is determined to make the only available choice, there could still be room for free will within this determination. A further solution to avoid fatalism while accommodating libertarian free will is to limit God's absolute knowledge. In other words, to preserve genuine free will, one could argue that future propositions cannot have truth values, implying that God's knowledge does not encompass them. While many philosophers have adopted this approach, it faces challenges concerning God's grace and sovereignty. I will argue that there exists an alternative between these two opposing views that does not constrain either God's knowledge or human free will. Specifically, I will argue that it is possible to have a solution

where God possesses accurate knowledge of the future without violating the principle of bivalence, and this knowledge does not necessitate a deterministic ontology of the future from the present, thereby allowing for the existence of alternative options.

Keywords

Philosophy of Religion, Future Contingent, Truth, Truthmaker, Omniscience, Fatalism.

Citation

Yavuz, Zikri. "Future Contingents Truth and Theological Fatalism". *Religious Studies* 67 (December 2024), 95-126.

<https://doi.org/10.15745/da.1539324>

Date of Submission	27.08.2024
Date of Acceptance	05.12.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimlar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Günlük hayatımızda fatalizm (kadercilik) kelimesi, genelde arzu etmediğimiz birtakım olayların başımıza gelmesi durumunda yaşadığımız çaresizlik ve ümitsizlik duygusu ile ilişkilendirilir. İçimize sinmeyen bir şey yaptığımızda veya bir olaya maruz kaldığımızda, başka seçeneğimizin olmadığı düşüncesi bizi rahatlatılabilirken, bazen de teslimiyet duygusuna sevk ederek atalete sebep olur. Kelimenin bu kullanımı genel olarak psikolojik birtakım unsurlara işaret etse de felsefi ve metafizik anlamlarından bağımsız değildir. Felsefi ve metafizik anlamda fatalizm, meydana gelen her ne varsa olması gerektiği, olacak olanın kaçınılmaz olduğu tezidir; meydana gelen her olay ya da durum meydana gelmek zorundadır, aynı şekilde meydana gelmeyen her olayın ve durumun gerçekleşmemesi de zorunludur. İnsan özgürlüğü ile ilişkisi dikkate alındığında fatalizm, kısaca yaptığımız eylemin aksi bir eylemi gerçekleştirme gücüne sahip olmadığımız anlamına gelir. Kararlarımızı alırken ve seçimlerimizi yaparken yaptığımızdan farklı durumların ve alternatif eylemlerin var olabileceğine olan temel inancımız yanlıştır. Hangi eylemi yaparsak yapalım bizim açımızdan yaptığımız eylem kaçınılmazdır. Diğer bir ifade ile bir kimsenin özgür iradeye sahip olabilmesi için önünde aynı anda alternatif seçeneklerin (A veya değil-A seçeneklerinin) var olması gerektiğini iddia eden liberteryan özgür irade anlayışının yanında, aksinin yapılmasına olanak sağlamakla birlikte failin önünde tek seçeneğin var olduğunu iddia eden ılımlı belirlenimcilik (determinism) görüşü de yanlıştır. Birçok filozofun iddia ettiği gibi ahlaki sorumluluğun varlığı failin aksini yapabilme kudretini ortadan kaldırmayacak bir özgürlük anlayışını gerekli kılıyorsa, fatalizmin bu koşulları sağlamadığı şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Bu anlamda Steven M. Cahn'a göre fatalizm, mantık yasalarının tek başına insanın özgür irade sahibi olmadığını, bir insanın yapabileceği tek eylemin yaptığı eylemler olduğunu, yalnızca gerçekte meydana gelen olayları meydana getirebileceğini ve aynı şekilde gerçekleşmeyen olayları engelleyebileceğini kanıtlamada yeterli olduğu tezidir. J. M. Fischer bize fatalizmin "hiçbir kimsenin yaptığından başka

türlü yapmakta özgür olmadığı mantıksal veya kavramsal bir hakikat olduğu doktrini” olduğunu söyler. Peter van Inwagen’in fatalizm tanımı ise şu şekildedir; “fatalizm, terimi kullanacağım gibi, hiç kimsenin gerçekte yaptığından farklı bir şekilde hareket edemeyeceğinin mantıksal veya kavramsal bir gerçek olduğu tezidir; alternatif eylem tarzlarının açık olduğu bir fail fikrinin kendisiyle çeliştiğidir. Fatalizm kelimesi felsefi manada en az iki farklı anlamı içerisinde barındırır: (i) olacak olanın kaçınılmaz olduğu ve (ii) hiç kimsenin davrandığından başka türlü davranamayacağı.”

Fatalizm kavramı hakkındaki tartışmaların sadece günümüzdeki tartışmalarla sınırlı olmadığını, Antik Yunan’a kadar bütün filozoflarının zihinlerini meşgul etmiş bir kavram olduğunu söylemek bile gereksizdir. Aristoteles’in problemi ortaya koyuş şekli kendisinden sonra gelen filozofların tartışmalara dâhil olması açısından mihenk taşı olmuştur. Bu kavram aynı zamanda metafiziğin diğer temel kavramları olan ontoloji, zaman, doğruluk ve belirlenimcilik gibi birçok kavramla da yakından alakalıdır. Geleceğin geçmişten doğru olup olmayacağı açısından doğruluk kavramı, doğruluğun bir gerçekliği gerektirip gerektirmeyeceği açısından ontoloji, bunun da alternatif seçeneklere müsaade edip etmediğine göre modalite ve belirlenimcilikle ilişkilidir.

Genel olarak fatalizm kavramı, teizmin yaratıcı tanrısının mutlak ilmi dikkate alındığında özgür irade, ahlaki sorumluluk ve cennet ve cehennem kavramları ekseninde daha da tartışmalı bir hale gelmesiyle Ortaçağ filozoflarının da meseleye dâhil olduğu bir kavramdır. Klasik teizm tanrısı daha çok Anselm’dan (1053-1105) ödünç alınan tarifile; “kendisinden daha büyüğü, yani mükemmeli mümkün olmayan varlık” olarak tanımlanır. Buna göre mükemmel varlığın hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan mutlak bilgisi var olmak zorundadır. Tanrı’nın mutlak bilgisi geçmişi şimdiyi ve geleceği kapsar. Tanrı bu mutlak bilgiye özsel olarak sahiptir; sonradan elde etmiş veya daha sonra terkedilebilecek bir bilgi değildir. Bu anlamda yukarıda ifade etmiş olduğumuz fatalizm kavramının doğruluk, gerçeklik ve gelecek ilişkisi burada yeniden kendini gösterir. Tanrı’nın mükemmel bilgi sahibi olması nedeniyle gelecek hakkında

bilgi sahibi olmadığı iddia edilemez. Tanrı gelecek hakkında bilgi sahibi ise bu bilgi doğrudur ve yanlışlanamaz. Bu durumda benim gelecekte yapacağım herhangi bir eylem Tanrı'nın ezeldeki bilgisinin hilâfına olamaz; özgür bir fail geriye dönük bir nedenleme ile Tanrı'nın sahip olduğu bilgiyi yanlışlama gücüne de sahip değildir. Buradan teolojik fatalizme kapıyı aralamak hiç de zor değildir; zira bir failin gelecekte yapacağı eylem o gerçekleşmeden önce doğru ise failin önünde alternatif seçenekler yok demektir; fail yaptığının aksini yapma gücünden mahrumdur.

Bir teistin fatalizmden çıkış yolu olarak önünde birkaç seçenek olabilir. Problemden kaçınmanın ilk yolu, teolojik fatalizmi makul bir seçenek olarak görmektir. Buna göre teolojik fatalizm, insan eylemi hakkındaki yanılmaz ön bilginin eylemi zorunlu ve dolayısıyla insanın özgür iradesini ortadan kaldırdığı tezidir. Tüm geleceği yanılmaz bir şekilde bilen bir varlık yani Tanrı varsa, o zaman hiçbir insan eylemi özgür değildir. İnsan eylemleri zorunluluğun bir sonucu olarak meydana gelir ve aracısız bir şekilde sahip olduğumuz özgür irade hissi bir yanılısamadır. Bu anlayışa göre bu durumda ya özgür irade ile ahlaki sorumluluk arasında bir ilişki olmadığı savunulur ya da realist ahlak anlayışından vazgeçilir.

Diğer bir alternatif burada teolojik fatalizmin değil teolojik belirlenimciliğin söz konusu olduğu noktasındadır. Bu bakış açısına göre, birisi eylemlerinin gerçekleşmeden önce doğruluk değerine sahip olduğunu ve o eylemi yapmak dışında bir seçeneğinin olmadığını ve önündeki tek seçeneği yapmaya mecbur olsa da yine de bu mecburiyet içerisinde özgür iradeye bir alan kalabileceğini iddia edebilir. Belirlenimciliğin a priori olarak özgür iradeyi dışlamadığı ileri sürülebilir. Bağdaşıcılık (compatibilism) adı verilen bir anlayışa göre ne belirlenimcilik yanlıştır ne de özgür irade bir yanılısamadır. Bu bakış açısının gizemli çıkış yolu özgür iradenin sınırlı da olsa belirlenimcilik içerisinde anlam kazanabileceği şeklindedir. Bu çözüme göre ne Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisini reddetmek durumundayızdır; dolayısıyla iki-değerlilik ilkesini (bivalence) istisna etmememize gerek kalmaz; ne de özgür iradeyi tamamen bir yanılısma kategorisine indirgemiş oluruz. Ancak bu özgür iradenin tonu, sınırı,

fail olmanın neyi gerektirdiği hakkında uzun bir tartışmalar tarihi vardır. İster teizm içerisinde isterse tabiat kanunları ekseninde anlaşılın, ılımlı belirlenimcilik olarak adlandırılan bu anlayış ile katı belirlenimcilik arasındaki sınırların ne olduğu çok açık değildir. Belirlenimcilik ile özgür iradenin bir arada olamayacağını (incompatibilizm) savunan katı deterministlerin (hard determinizm) ellerinde güçlü kartlarının olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Fatalizmden kurtulmak ve liberteryen anlamda özgür iradeye yer açmak adına ikinci bir çözüm önerisi, Tanrı'nın mutlak ilminden feragat edilebileceği noktasındadır. Diğer bir ifade ile gerçek anlamda özgür iradeden bahsedebilmem için, gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerine sahip olamayacağı, dolayısı ile Tanrı'nın bilgisinin bunları kapsamadığı ileri sürülebilir. Birçok filozof tarafından benimsenen bu çözüm de Tanrı'nın inayeti ve hükümranlığı açısından birtakım sıkıntılara sahiptir. Öyle ya gelecek hakkında doğru bilgiye sahip olmayan bir Tanrı nasıl olur da amaç ve gayelerini gerçekleştirmeyi garanti altına alabilir; nasıl bu gaye ve amaçların manüpile edilmesine engel olabilir. Dolayısıyla belirlenimcilik ile özgür iradenin bir arada bulunamayacağını savunan bağdaşmazcılar, insan özgürlüğünün sadece Tanrı'nın bilgisinin sınırlandırılması karşılığında olabileceğini iddia ederler. Tanrı'nın bilgisinin gelecek zamanlı önermeleri kapsamayacağına dair mükemmel varlık teolojisinden verilen ödün, diğer açıdan birçok sorunu da beraberinde getirmektedir.

Bu iki karşıt görüş arasında hem Tanrı'nın bilgisini hem de insanın özgür iradesini sınırlandırmayan üçüncü bir seçeneğe sahip olmam mümkün değil mi? Bir orta yoldan bahsedebilir miyiz? Diğer bir ifade ile, Tanrı'nın hem geleceği iki-değerlilik ilkesini ihlal etmesizin doğru olarak bildiği ve bu doğru bilginin gelecekle ilgili bir ontolojiyi şimdiki zamandan var kılarak zorunlu kılmadığı, dolayısıyla alternatif seçeneklere olanak sağlayan bir çözüm mümkün olabilir mi? Bu yazımda böyle bir çözümün mümkün olduğu görüşünü öne süreceğim. Tanrı'nın gelecekteki bizim eylemlerimizi biz yapmadan önce bilebileceği ve bunun da eylemlerimizi belirlenmiş kılmayacağı bir çözümün ihtimal dâhilinde olduğunu iddia edece-

ğim. Bu düşünceyi ileri sürerken temel iddiam, gelecek zamanlı ve koşullu önermelerin içeriklerinin gerçekleşmeden önce doğruluk değerine sahip olabileceği, önceden doğru olmalarına karşın doğru oldukları anda önermenin içeriğine karşılık gelen bir ontolojiyi gerektirmediğidir. Bu şekilde bir metafizik ve ontoloji mümkün ise, gelecek ve koşullu önermelerin modalitesini olgusal ve somut gerçekliğe indirgemeksizin eylemi yapan failin önünde alternatif seçeneklere olanak sağlayan bir anlayış da makul olmuş olacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisini sınırlandırmaksızın, iki-değerlilik ilkesinin alternatif imkânlılıklarla uyumlu olabileceğini iddia ederek, fatalizmin kurtulması zor gözükken kısıkcından kurtulmayı deneyeceğim.

Şimdi bu görüşün önündeki engelleri kaldırma ve meseleyi daha iyi anlama adına problemin ilk evvela Aristoteles tarafından nasıl ortaya konduğunu kısaca ele alalım.

Aristoteles, Fatalism ve Gelecek Olumsal Önermeler

Aristoteles De Interpretatione'nin IX. bölümünde, gelecekte meydana gelebilecek bir olayın o olay meydana gelmeden önce şimdiki zamandan doğru veya yanlış olmasından bahsetmenin mümkün olup olmadığını sorgular. Böyle bir soruya Aristoteles'in cevabı hayırdır; zira ona göre bir önermenin doğru veya yanlış olması demek, o önermenin içeriği olan olay veya durumun zorunlu olması veya o olay veya durumun aksinin imkânsız olması demektir. Bir önerme doğru veya yanlış ise zorunlu olarak öyledir; doğru bir önermenin yanlış olması veya yanlış bir önermenin doğru olması imkânsızdır. Aristoteles bu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

Dahası bir şeyin beyaz ve geniş olduğunu söylemek doğruysa o şey ikisine de sahip olmak zorundadır. Eğer o şey yarın ikisine de sahip olacaksa yarın sahip olmak zorundadır, olmayacaksa yine yarın sahip olmamak zorundadır. O halde böyle bir durumda şansın yeri yoktur. Bir deniz savaşı örnek alındığında, deniz savaşının ne olması ne de olmaması zorunludur.

Aşağıdaki (1) ve (2) cümleyi bugün ifade ettiğimizi düşünelim. Aristoteles'in akıl yürütmesi şu şekilde ifade edebiliriz:

(1) yarın bir deniz savaşı olacak

(2) yarın bir deniz savaşı olmayacak

Eğer (1) doğru ise, (2) yanlıştır, o zaman yarın bir deniz savaşı olacağı bugünden belirlenmiş, sabit (fixed) olacağından deniz savaşı zorunlu olurdu. Benzer bir şekilde eğer (2) doğru ise, (1) yanlış olmuş olurdu ve bu durumda da bugünden yarın bir deniz savaşı olmayacağı belirlenmiş, sabit olacağından deniz savaşının olması da imkânsız olurdu. Burada Aristoteles'in doğruluk kavramı ile zorunluluk kavramı arasında bir ilişki öngördüğü açıktır. Ona göre doğruluk ve zorunluluk arasındaki bu ilişki, kontenjan/olumsal olduğunu varsaydığımız önermeler açısından bir problem meydana getirir. Klasik mantık bir önermenin ya doğru ya da yanlış olduğunu iddia eden iki-değerlilik ilkesine (bivalence), doğru ve yanlışın dışında üçüncü bir halin olamayacağına (excluded middle) ve bir önermenin aynı anda hem doğru hem yanlış (non-contradiction) olamayacağı ilkelerine dayalıdır. Ancak bu üç temel ilkeyi gelecek zamanlı önermelere uyguladığımızda Aristoteles'e göre gelecek olumsal önermelerin olumsuzluğunu ortadan kaldırmış ve fatalizme davetiye çıkarmış oluruz ki bu Aristoteles'in bariz şekilde kaçınmaya çalıştığı sonuçtur. Bu yüzden Aristoteles, fatalizmden kaçınmak için geçmiş ve şimdiki zaman kipli önermeleri için geçerli olan bu üç kuraldan, gelecek zamanlı kipli önermeler adına iki-değerlilik ilkesini istisna tutar. Dolayısıyla Aristoteles'e göre göre (1) ve (2) gibi gelecek zaman kipli önermelerin gerçekleşmesi ile gerçekleşmemesi eşit derecede mümkün olduğundan, onlara ne zorunluluk ne de imkânsız kavramları izafe edilebilir. Ona göre, gelecek bir deniz savaşının olup olmaması eşit derecede olumsal olduğundan ne zorunlu ne de imkânsız olmak durumundadır. Aristoteles'in bu düşüncesini şu cümlelerinde görebiliriz:

Olanın olduğu zaman olması, olmayanın olmadığı zaman olmaması zorunludur. Ancak

her olanın olması, her olmayanın olmaması zorunlu değil. Çünkü olan her şeyin olduğu zaman zorunluluktan olması ile mutlak olarak zorunluluktan olduğunu söylemekle aynı şey değil. Olmayan için de aynısı. Aynı açıklama çelişmeler için de geçerli: Her şeyin olması ya da olmaması, olacak olması ya da olacak olmaması zorunlu. Ancak birisi bunu bölerek birisi veya diğeri zorunludur diyemez. Kastım, örneğin “yarın bir deniz savaşının olacağı ya da olmayacağı” zorunlu, ama yarın bir deniz savaşının olması da olamaması da zorunlu değil.”

Bu anlamda Aristoteles için, (1) ve (2) iki-değerlilik ilkesi gereği ayrı ayrı ele alındığında fatalizmi ortaya çıkaran problem, (1) ve (2)'yi veya bağlacı ile bir araya getirdiğimizde ortadan kalkar. Diğer bir ifade ile birbirinden ayrı olan önermelerin her birinin başına zorunlu veya imkânsız getirmek yerine veya bağlacı ile bir araya gelerek (1) ve (2)'nin oluşturduğu bileşik önermenin başına zorunluluk veya imkânsızlık kavramlarını getirebiliriz. Önerme o zaman şu şekilde ifade edilebilir:

(3) yarın bir deniz savaşı olacak veya olmayacak.

Böylece Aristoteles'e göre yarın bir deniz savaşının olacağı zorunlu, yarın bir deniz savaşının olmayacağı imkânsızdır demek yerine, “yarın bir deniz savaşının olacağı veya olmayacağı zorunludur” demek çözümün anahtar unsurudur. Burada Aristoteles'in dehasına bir kez daha şahit olduğumuz açıktır; “olacak” ve “olmayacak” gibi gelecek zaman kipli ifadeleri veya bağlacı ile bir araya getirip çatallaşan bu iki önermenin doğruluk değerlerini bir nevi geniş zaman kipine havale etmiş gözüküyor. Doğruluk değeri çatallaşan önermelere izafe ederek, doğruluk seçeneklerini ikiye indiriyor. Bu gelecek zaman kipli önermeler için iki-değerlilik ilkesinin istisna ederek sadece üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini kabul etmek anlamına gelmektedir.

Aristoteles'in gelecek olumsuzlarla ilgili olarak ortaya koymuş olduğu bu çözüm, felsefe tarihinde çok önemli tartışmalara neden olmuştur. Tercih ettiği çözümü benimseyenler

kadar itiraz ederek farklı çözümler geliştirenlere de şahit oluyoruz. Biz de Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu bu çözümle ilişkili olarak, Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisini değerlendirirken ilk önce iki başarısız temel çözümü ele alacağız; daha sonra bize daha makul gelen alternatif bir görüş ortaya koymaya çalışacağız.

Üçüncü Yol: Gelecek Ne Doğru Ne Yanlış

Polonyalı mantıkçı Jan Łukasiewicz (1878-1956), Aristoteles'in gelecek zamanlı önermeler hakkındaki çözümünü makul görmez ve gelecek olumsuzlar adına iki-değerlilik ve üçüncü halin imkânsızlık ilkesinin geçerli olmadığını iddia eder. Łukasiewicz'e göre iki-değerliliğin istisna tutulduğu bir durumda üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini makul görmemizin bir nedeni de olamaz. Ona göre yarın bir deniz savaşının olacağı veya olmayacağı bugünden ne doğru olabilir ne de yanlış olabilir. Dolayısıyla bu tür önermelere “ne doğru-ne yanlış olma” gibi üçüncü bir kategori atfeder. Łukasiewicz bunu şu şekilde ifade eder:

Gelecek yılın belirli bir zamanında, örneğin aralığın yirmi birinin öğleninde Varşova'da bulunmamın bugün ne olumlu ne de olumsuz manada çelişki olmaksızın kararlaştırılmadığını varsayabilirim. Bu nedenle, belirli bir zamanda Varşova'da olacağım mümkün, ancak zorunlu değil. Bu varsayıma göre, 'gelecek yıl aralığın yirmi birinde Varşova'da olacağım' iddiası bugün ne doğru ne de yanlış olabilir. Çünkü bugün doğru olsaydı, gelecekteki Varşova'da bulunmam zorunlu olurdu ve bu varsayımla çelişir ve eğer bugün yanlış olsaydı, gelecekte Varşova'da bulunmam imkansız olurdu ve bu da varsayımla çelişir. Bu nedenle, dikkate alınan önerme bugün ne doğru ne de yanlıştır ve “0” dan veya yanlıştan ve “1” den veya doğrudan farklı bir üçüncü değere sahip olması gerekir. Bu değeri “1/2” ile ifade edebiliriz. Üçüncü bir değer olarak “yanlış” ve “doğru”yla aynı seviyede olması mümkündür. Üç değerli önermeler kalkülüsü menşei bu düşünce tarzına borçludur.

Łukasiewicz'in bu yorumu birçok filozofun itirazına maruz kalsa da güçlü bir makuliyete sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira bir kimse gelecek zamanlı önermelerin iki-değerlilik

ilkesine muhatap olmayacağını iddia ediyorsa, başka birisinin de buna üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini de dâhil etmesinde mantıksal bir çelişki yoktur. Zira Aristoteles'in yukarıda da ifade etmiş olduğu gibi şimdi ve geçmiş zaman kipli önermelerin doğruluğu zorunluluklarını gerektiriyorsa ve geleceğe şimdi ve geçmişten farklı bir ontolojik statü verilecekse, birisi Aristoteles ile ortak olarak geleceğe farklı bir statü verilmesi konusunda aynı fikirde olabilir ancak bu statünün ne olduğu konusunda ayrışabilir. Diğer bir ifade ile Aristoteles'in geleceğin farklı bir ontolojiye sahip olduğu konusundaki fikrini benimserken, bu var-olmama ontolojisinin neyi gerektirip gerektirmediği konusunda ayrışabilir. Łukasiewicz'in ifadesinden de anlaşılacağı gibi, Aristoteles gibi o da doğruluğun zorunluluğu gerektirdiği konusunda hemfikiridir. Ancak farklı olarak, şimdiye ve geçmişe atfedilen doğruluğun ve zorunluluğun gelecek açısından istisna tutulmasındaki çözümü yeterli görmemektedir. Gelecek için iki-değerliliğin geçerli olmadığı ama üçüncü halin geçerli olabileceği formülasyonun bir anlamda keyfi olduğu, klasik mantıktan bir sapma olduğu ama yeterli bir sapma olmadığı kanaatindedir. Łukasiewicz'in bu yorumunun tamamen temelden yoksun olduğunu söyleyemeyiz kanaatimizce; zira eğer iki-değerlilik olmaksızın üçüncü halin imkânsızlığı kabul edilebiliyorsa, hem iki-değerliliğin hem de üçüncü halin imkânsızlığın reddedilebileceği bir metafizik de pekâlâ mümkün olabilir. Seçenekleri çoktan ikiye indirmede veya birden ikiye çıkarmada a priori ilke mevcut değildir. Zira Aristoteles'in çözümünde gözükken ikna edicilik, Łukasiewicz'in akıl yürütmesinin önünü tamamen kapamamaktadır. Bu anlamda Aristoteles'in çözümünün Łukasiewicz'in düşüncesine göre açıklayıcı bir üstünlüğünün bulunduğunu ve Aristoteles'in çözümünü kabul eden birisinin Łukasiewicz'in görüşünü a priori dışlama olasılığının olduğunu düşünmüyorum.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerine sahip olamayacağı noktasındaki düşünce, teizm açısından oldukça önemli çıkarımlara sahiptir. Klasik teizme göre, Tanrı'nın mutlak ilim sahibi olduğunu ve bu bilginin gelecek hakkındaki önermeleri de kapsadığını ifade etmiştik. Bütün bunlar ekseninde Łukasiewicz'in öngördüğü

şekliyle geleceğe belirsizlik izafe etmeyi Ortaçağ İslam düşüncesinde de görebiliyoruz. Birçok görüş yanında sadece birisini zikretmekle yetinelim. Ebu'l-Hasen el-Eş'ari (324/935-36) Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin adlı eserinin Allah'ın Âlim ve Kadir olması bahsinde Allah'ın gelecek hakkında bilgisine ilişkin Mutezile ekolünün düşüncelerini anlatır. Ona göre Mutezile Allah'ın ezelde Âlim ve Kadir olmasını kabul etmiştir. Ancak Allah'ın ezelde cisimleri bildiğinin söylenip söylenemeyeceği, bilgilerin var olmadan önce bilgiler olup olmadığı ve eşyanın var olmadan önce ezelde eşya olup olmadıkları konularında yedi fırkaya ayrıldıklarını zikreder. Mutezili düşüncesinin ana temasını veren bu görüşler kısaca şu alıntıda görülebilir:

Hişam b. Amr el-Fuvati şöyle dedi: Allah ezelde Âlim ve Kadir'dir. Ona "Allah ezelde eşyayı biliyor muydu?" denildiğinde şöyle demiştir: "Allah'ın ezelde eşyayı bildiğini söyleyemem. O'nun ezelde Âlim olduğunu, bir olduğunu, ikincisi olmadığını söylerim. Eğer, O'nun ezelde eşyayı bildiğini söylersem, onların ezelde Allah ile beraber var olduklarını ortaya koymuş olurum." Ona, "Allah'ın ezelde eşyanın olacağını bildiğini söyler misin?" denildiğinde şöyle demiştir: "Eğer olacağını söylersem, bu, onlara bir işaret olur ki, mevcut olmayana işaret edilmesi mümkün değildir." O, Allah'ın yaratmamış olduğuna ve olmamış olana şey ismini vermiyordu. O, Allah'ın yarattığına ve madum olsa da yok ettiğine şey ismini veriyordu.

Eş'ârî bu pasajın devamında Mutezilî âlimlerden Ebu'l Hüseyin es-Salih, Abbad b. Süleyman ve İbn Ravendi gibi birtakım filozofların aralarında farklılıklar olmasına karşın zikredilen düşüncelere benzer görüşlerini aktarır. Alıntıdan da anlaşılacağı gibi Mutezilî düşünce gelecek hakkındaki bilgi ile geleceğin ontolojisi arasında sıkı bir gerektirme ilişkisi öngörmektedir. Geleceğin Tanrı tarafından bilinmesi demek, bilinen şeye doğrudan referansı gerektirecektir. Mutezile bu anlamda geleceğin bir gerçekliğe sahip olmadığından doğruluk değeri de alamayacağını, bu yüzden de olmayan şeyin bilgisinden de bahsedilemeyeceğini ileri sürer. Buna göre Tanrı şimdiki ve geçmişini doğru olarak bilir çünkü bunlar bir gerçekliğe karşılık gelir; ancak bunun aksine gelecek hakkında bilgi sahibi olmasından bahsedilemez zira

var olmayanın bilgisinden de bahsedilemez. Mutezile'nin bu şekildeki düşünme tarzı Tanrı'nın bilgisini sınırlandırmadığını zira sınırlandırmanın bilinmesi mümkün olanın bilinmemesi durumunda söz konusu olabileceğini ileri sürer. Tanrı Mutezilî düşünceye göre mutlak âlimliğini muhafaza etmiş olur. Dolayısıyla Mutezile Tanrı'nın mükemmelliğine bir zarar verdiğini düşünmemektedir. Bütün bu ifade edilenlerin ışığında kısaca şunu ifade etmekte fayda var ki, Mutezilî düşünce geleceğin bilinmesinin geleceğin var olmasını gerektirdiğini, dolayısıyla geleceğin bilinmesi durumunda fatalizme yol açacağını ve insan özgürlüğünü ortadan kaldıracığını düşünme noktasında Aristoteles ile hemfikir gözükmektedir. Aristoteles'den farklı olarak üçüncü halin imkânsızlığını da devre dışı bırakmaktadır ya da daha iyi ihtimalle Aristoteles'in ifadelerini o şekilde yorumlamaktadır. Fatalizmden kaçınmanın yolunu gelecek zamanlı önermelere doğruluk değeri atfetmemekte gören Mutezile, ahlaki sorumluluk için zorunlu gördüğü liberteryan özgür irade anlayışına ancak bu şekilde kapı aranabileceğini düşünmektedir.

Buna benzer bir düşünceyi günümüzde Açık Teizm ya da Tanrı'nın Açıklığı olarak adlandırılan bir görüş savunmaktadır. Bu bakış açısı sadece şimdinin ve geçmişin gerçekliğini doğru kabul ederek, gelecek zaman kipli önermelerin doğruluk değerine sahip olamayacağını iddia etmektedir. Aynı zamanda Tanrı'nın gelecek zamanlı önermeleri de bilemeyeceğini savunan bu görüşe göre, Tanrı'nın mutlak kudreti nasıl mantıksal olarak mümkün olana taalluk edebiliyorsa, aynı şekilde bilgisinin de olan şeylere taalluk edebileceğini iddia etmektedir. Var olmayanın bilgisi olamayacağından Tanrı'nın bilgisi gelecek zaman kipli önermeleri kapsamaz.

Bu bakış açısının en bariz eleştirilecek yanı Aristoteles'e yapılan itirazın bir benzerinin de bu düşünceye yöneltilebileceği noktasındadır. Eğer gelecek zaman kipli önermeler doğruluk değerine sahip değilse, bir gerçekliğe sahip olmayan geçmiş zaman kipli önermelere de doğruluk atfetmenin mantığı ne olabilir? Zira herhangi bir gerçekliğe sahip olmama noktasında geçmiş zaman diliminin şimdiden farklılaşma konusunda gelecek zaman diliminden bir

farkı yoktur veya varsa bunun şimdiki zamanda mevcut olan gerçeklikten ne tür bir farklılığa sahip olduğu açıklanmaya muhtaç gözükmektedir. Bu durumda bu düşüncenin geçmiş zaman kipli önermelerin doğruluğu konusunda bir açmaza düştüğü görülmektedir. Bu anlamda geleceğin doğruluğu konusunda itirazlar yönetenlerin geçmişi bundan muaf tutma gerekçelerinin yeterince açık olmadığını söyleyebiliriz. Teizm açısından Tanrı'nın gelecek hakkında bilgisinin olmaması, hem kutsal metinlerin desteğinden yoksun gözükmekte, hem de ilahi inayet ve hükümlerlik açısından birtakım problemleri barındırmaktadır. Zira gelecek hakkında bilgisi olmayan bir Tanrı'nın vaatlerini yerine getirme garantisi de verebileceği iddia edilemez. Bu anlamda ya Tanrı'nın mutlak manada mükemmel olduğu fikrinden vazgeçilmesi gerekecektir ya da mükemmelliğin değişme, fikrinden vaz geçme düşüncesi ile bir arada savunulabileceği ileri sürülecektir. İki yolun da teizm açısından ciddi sıkıntılar barındırdığını söylemek yanlış olmaz.

Bütün Doğrular Ezelidir/Zamansızdır; Zamansal Doğrular Yoktur

Fatalizm problemine çözüm arayışı, liberteryen anlamda özgür iradeye sahip olabilmek için yukarıda da dile getirildiği gibi her zaman geleceğin doğruluk değerine ve gerçekliğe sahip olamayacağı şeklinde bir sonda nihayet ermez. Diğer bir ifade ile özgür iradenin gerçekliğini kabul etmek için, her zaman gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerinden mahrum olması gerektiği tek çözüm değildir. Bu görüşün aksine bazı filozoflar, geleceğin doğruluk değerine ve gerçekliğe sahip olmasına rağmen olumsal olabileceği bir formül geliştirme çalışmışlardır. Bu bakış açısına göre gelecek, şimdi ve geçmiş şeklindeki bütün zaman dilimleri eş zamanlı olarak var ve gerçektir; dolayısıyla doğrudur da. Bir önermenin doğruluğundan (truth) bahsedebilmek için o önermeyi doğrulayıcı (truthmaker) bir olgu (fact) veya durum (state of affairs) olmasını zorunlu gören bu anlayış, klasik tekabüliyetçi teorinin (correspondence theory) bir versiyonudur. Bu anlayışa göre her doğru için zorunlu olarak bir doğrulayıcı var olmak zorundadır. Bu anlamda gelecek zaman kipli önermeleri doğrudur ve on-

ları doğru kılan bir gerçeklik vardır. Bütün zaman dilimlerinin bu anlamda gerçekten var olduğunu ve gerçeklikle örtüşen ona denk gelen bir doğruluğun olduğunu savunan görüşe ezelicilik (eternalism) denir. Bu bakış açısı birbirlerinden farklılıklara sahip olsa da dört-boyutçuluk (four-dimensionalism), statik zaman anlayışı olarak da isimlendirilir. Bu görüşün içerisindeki bir versiyonun önde gelen savunucularından birisi olan Michael C. Rea temellendirme probleminin (grounding problem) ezeliciliği savunmak adına göz ardı edilemez gerekçeler sağladığını, şimdıcilik (presentism) adına da ciddi problemlere neden olduğunu iddia eder. Bir an için olağan olduğu hali ile şimdici gibi sadece şimdiki zaman diliminin var olduğunu, gelecek imkânlılıkların şimdiki zamanda aktüelleştiğini, gerçek olduğunu ve geçmişe doğru yok olup gittiğini düşünelim. Böyle bir zamansal akış içerisinde şimdinin iddia ettiği gibi sadece şimdiki zaman dilimi varsa, gerçeklikle sadece bu zaman dilimi örtüşüyorsa, şimdiki zaman dilimi doğru olacak, gelecek ve geçmiş bu durumda herhangi bir gerçekliğe tekabül etmediğinden doğru veya yanlış olamayacaktır. Oysa geçmişin gerçek olduğu konusunda herhangi bir şüpheye sahip değilizdir. Örneğin geçmişte dinazorların var olduğu, İstanbul'un 1453 yılında fethedilişinin gerçek olduğu konusunda tereddüt etmeyiz. Ezelicilik denen bakış açısı, nasıl ki geçmişin doğruluğunun temellendirilmesi bir gerçekliğe dayalı olmasını gerekli kılıyorsa, aynı şekilde geleceğin temellendirilmesi de bir gerçekliğin varlığını gerekli kıldığını iddia eder. Rea'ya göre temellendirme problemi şimdıcilik adına esaslı bir problem teşkil etmekte; deyim yerinde ise terazinin kefesini ezelicilik/dört-boyutçuluk tarafına ağırdırmaktadır. Yazımızın başındaki iddiaya dönecek olursak, ezelicilik gelecek zamanlı önermelerin temellendirme probleminde kaçamayacağını iddia etmekte, hem klasik mantığın vazgeçilmez ilkeleri olan iki-değerliliğin hem de üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin gelecek zamanlı önermeler için geçerli olduğunu ileri sürmektedir. Ezeliciliğe göre, geleceğin doğru olması geleceğin de bir ontolojisinin/gerçekliğinin olmasını gerektirir. Pekâlâ, ezelicilik fatalizmin kabulü anlamına mı gelmektedir? Şart değil; Ezeliciliği savunanların büyük bir kısmı kendilerinin fatalist olduklarını kabul etmezler. Onlara göre ezelicilik belirlenimcilikle özgür iradeyi

bir arada savunmaya olanak veren bağdaşırıcı (compatibilism) anlayışa olanak verir. Daha önce ifade edildiği gibi, bağdaşırıcı anlayışa göre geleceğin doğruluğu ve gerçekliği olumsuzluğu ortadan kaldırmayacağından, bir kimsenin önünde aynı anda en az iki alternatif seçenek olmasa da ona özgür olmanın koşullarını sağlayabilir. Diğer bir ifade ile bağdaşırıcılığa göre kişinin önünde hem A hem de değil-A seçeneği aynı anda var olmasa bile, koşullu önermelere (conditional) olanak verir.

Bu bakış açısının düşünce tarihinde en önde gelen savunucusunu Boethius'un düşüncesinde görmekteyiz. Boethius (477-524) ezeliğin klasik bir tanımını "sınırsız yaşama eksiksiz, eşzamanlı ve mükemmelen sahip olma" olarak vermiştir. Bu ezellik tanımından Tanrı'nın zamanla ilişkisi adına doğrudan bir şey çıkarmak pek mümkün gözükmeyebilir; ancak Boethiuscu anlayış ezeli Tanrı'nın zamansal niteliklere hiçbir şekilde sahip olmadığını ileri sürer. Boethius'a göre, var olan her şey, Tanrı'nın "zihninin önünde" var olma anlamında her şey eş zamanlı olarak mevcut olacak şekilde şimdidir. Bizim için zamansal anlamda gelecek şimdi ve geçmiş zaman dilimleri, Tanrı için şimdidir, eşit derecede mevcuttur. Önbilgi ikilemi, yalnızca zamanın akışı içindeki bir varlık için ortaya çıktığı için, zamansız ezeli bir Tanrı için bu problem de dolayısıyla geçerli değildir. Deyim yerindeyse, yarın bir deniz savaşı olup olmayacağı hakkındaki bilgisinden ziyade Tanrı zamansız bir şekilde bir deniz savaşının olup olmadığı hakkında bilgiye sahiptir. Diğer bir ifade ile Tanrı kendisinin dışındaki bütün var oluşu zamansız bir kiple yani bütün zamanlarda geçerli olan geniş zaman kipi ile bilir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi zamansal kiplerin dışına çıkarak bütün zamansal kipleri zamansız bir şimdilikle bilerek ön bilgi probleminden sıyrılarak fatalizme düşmediğini iddia eder.

İslam düşünce geleneğinde de bu ana akım düşüncenin benzerini görebiliriz. Tanrı'nın zamansal bir olay hakkındaki ezeli değişmeyen bilgisi veya tikellerin tümel olarak bilindiği iddiası, genel olarak aynı düşünce şeması içerisinde değerlendirilebilir. İbn Sina'nın temel argümanı, eğer Tanrı'nın bir olay öncesi, sırası ve sonrasındaki bilgisi farklıysa, bunun özünde değişiklik anlamına geleceği şeklindedir. Tanrı'nın bilgisi ezeldir ve değişmezdir ve

bizim bakış açımızdan geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek olarak belirlediğimiz olayların hepsi O'na ezeli, zamansız bir şekilde mevcuttur.

Neticede bu bakış açısına göre gelecek, şimdi ve geçmiş zaman dilimleri bizim açımızdan var olsa da ki Yeni-Eflatuncu bakış açısı Parmenidesci ontolojiden farklı olarak genel olarak zamansal kiplerin bir yanılısına olmadığını iddia eder, ancak yine de bu zamansal kiplerin içsel olarak (intrinsically) evrenin temel yapı taşları arasında yer aldığını iddia etmez. Bu yüzden Tanrı için bir gelecek zaman dilimi mevcut olmadığından fatalizm problemi de çözülmüş demektir. Bir anlamda evrende ikili bir yapının var olduğunu, Tanrı nazarında gerçek bir oluşun mahiyetinden bahsedilemeyeceği ama bizim açımızdan zamansal oluşun (temporal becoming) da reddedilmediği bir çeşit düalistik/ikinci Aristotelesci ontolojiyi öngörür. Ancak böyle bir anlayışın en nihayetinde zamansal kipleri elemeyen bir metafizik geliştirebileceği de oldukça tartışmalıdır. Çünkü bu düşüncede dünyada bize var gözüken zamansal oluşun en nihayetinde bir gerçekliğe karşılık gelip gelmediği sorun olup, zamansallık elenemez olsa bile bu zamansallığın zamansal oluşa olanak veren bir ontolojiyi gerektirip gerektirmediği de tartışmalıdır. En azından bu bakış açısına göre Tanrı açısından böyle bir zamansal oluşun gerçekliğinden bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu dünyada var gözüken zamansal oluşun nihai bir anlamının olup olmadığı oldukça tartışmalıdır. Bu düşüncenin en nihayetinde statik bir zaman anlayışına evrileceği konusundaki eleştirilere çoğu durumda hak vermemek mümkün değil gibi.

Tanrı'nın tikeller/zamansal kipler hakkındaki bilgisini bir şekilde tümel/geniş zaman kipine dönüştürerek, zamansal oluşun elenmediği, zihinsel bir gerçekliğe veya yanılısamaya indirgenmediği bir metafizik ortaya koymak ne kadar mümkündür? Bu anlayış bir açıdan gelecek zaman kipli önermelerle ilgili olarak sadece üçüncü halin imkânsızlığını kabul ederek Aristotelesci çözüme yakın durmakta, diğer açıdan gelecek olumsuzların geçmişten doğrulanmış olmadığını iddia ederek, ezeli Tanrı açısından gelecek zamanın mevcut olmadığını iddia

ederek teolojik fatalizmden sıyrılmaya çalışmaktadır. Böylece Tanrı'nın bilgisi açısından herhangi bir sınırlandırmaya gidilmeksizin bilgi, doğruluk, gerçeklik ve zorunluluk arasındaki ilişki açısından istisna söz konusu olmamaktadır. Tanrı'nın ezeli bilgisi, bütün zamanı mevcut olacak şekilde doğru ve gerçekliğe tekabül edecek şekilde bilmektedir. Dolayısıyla bu anlayış geleceğin geçmişten belirli olduğu şeklindeki zamansal düzlemin ötesinde bir varlık anlayışı kabul ederek teolojik fatalizm argümanından sıyrılmayı ümit etmektedir.

Ancak bu bakış açısına dikkate değer derecede itiraz yöneltilmiştir. Tanrı açısından bir geleceğin olmadığını iddia ederek, dünyamızda kipsel zamanı kabul edip daha üst bir düzlemde bütün bir zamanı şimdiki bir anda birleştirmek çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Alvin Plantinga ve Linda T. Zagzebski Tanrı'nın bilgisinin zamansız ezeli olarak kabul edilmesinin ön bilgi probleminin çözümüne fazladan bir katkı sunmadığını iddia eder. Onlara göre Tanrı'nın zamanın dışında bir ezelilikle bütün zamanı bilmesi ile geleceği geçmişten bilmesi, bilinenin zorunluluğu veya olumsuzluğu açısından farklılık meydana getirmez. Dahası bu düşünce nedensellik kavramını zafiyete uğrattırıyor gözükmektedir. Zira zamansal düzlemde ise, A B'nin ve B C'nin nedeni olması durumunda, bütün zamanın şimdi olduğu üst düzlemde A C'nin nedeni olacaktır. Bu da zamanın yönünün/sirasının (direction/order of time) buharlaşacağı anlamına gelecektir. Bir nevi zamanın yönü olduğu gerçeğini yanılısamaya dönüştürecektir. Gerçek anlamda fail olma (agent causation) kavramına da zarar verecektir. Bir başka problemin felsefi teoloji açısından yaratma konusunda da çıktığını söyleyebiliriz. Teist bir kimsenin ezeliciliğin öngördüğü şekliyle özünde statik ve sonsuz bir evren anlayışını savunması, Tanrı'nın yaratma iradesini ortadan kaldıracağı, yaratma eylemini zorunlu kılacağı konusunda eleştirilere maruz kalır. Buna göre 'Tanrı isteseydi yaratmayabilirdi' cümlesine denk gelecek bir ilahi özgürlük anlayışına bu görüşün yeterince alan açmadığı söylenebilir. Dolayısıyla hem zamansız ezeliyet anlayışının teleolojik fatalizme ve belirlenimciliğe gerçek anlamda bir çözüm sunup sunmadığı konusundaki birtakım sorunlar, hem de böyle bir çözümün ilahi özgürlük konusundaki sınırlandırmaları ile gerçek bir çözüm olup olmadığı nedeniyle

oldukça tartışmalıdır.

Gelecek Olumsuzlar, İki-değerlilik ve Doğruluk

Şimdiye dek ifade ettiklerimizden sonra gelecek zaman kipli önermelerle ilgili Tanrı'nın bilgisinin ontolojik olarak var olan, bilfiil, nesnel bir gerçekliğe atıfta bulunmasını zorunlu kılıp kılmadığı sorusunun cevabını arayalım. Tam da kafa karışıklığının başladığı yerin burası olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu kafa karışıklığının en temel sebeplerinden birisi önerme kavramının çağrışımları ile ilgilidir. Bu anlamda gelecek zamanlı önermelerin şimdiden bir ontoloji gerektirmeksizin doğru olabileceğini savunabilmek için, bazı filozofların savunduğunun aksine önermelerin veya cümlelerin somut gerçekliklere sahip olduğunu, soyut şeylere referansta bulunduğunu iddia etmeyeceğiz. Bu anlamda referans, tekil terimler (singular terms) özel adlar (proper names), belirli betimlemeler (definite description) gibi kelimeler ve “bu” ve “o” gibi işaret zamirleri (demonstrative) olarak adlandırılanların bir işlevi olarak anlaşılması gerekir. Referansın referansda bulunduğundan ayrı bir gerçekliği yoktur. Bunun aksine tekabüliyetçi teoride ise, doğru önermelerin veya cümlelerin ayrı bir gerçekliğe sahip olduğu ve bu önermelerle olgular arasında karşılıklılık ve tekabüliyet olduğu varsayılır. Bu anlamda kısaca ifade etmek istediğimiz, gelecek zamanlı önermelerin bir doğruluğa sahip olmaları için önermelerin ayrı bir gerçeklik alanına sahip olmaları gerekli değildir.

Öyleyse sorumuzu şu şekilde yeniden ifade edelim; gelecek zaman kipli ifadeler gerçeklikle örtüşüyor mu? Gelecek zaman kipli önermelerin doğru olması, şimdiki zamandan bakıldığında bir ontolojilerinin varlığını gerektirir mi? Örtüştüğünü söyleyebiliriz ama bu örtüşmeden ne anladığımıza göre değişir. Bu anlamıyla doğruluğun gerçeklikle tekabül ettiğini, ona karşılık geldiğini iddia etmek, doğru bir cümledeki tüm tekil terimlerin dünyada var olan nesnelere atıfta bulunmasını zorunlu kıldığını söylemeyi gerektirmez. Diğer bir ifade ile, doğru bir önerme bir bütün olarak gerçekliği gerektirirken, önermenin her bir bileşeni bir gerçekliği gerektirmeyebilir.

20. yüzyıl analitik felsefe geleneği içerisindeki pek çok filozofun, mantıksal pozitivistlerin ileri sürmüş olduğu bir tür resim dil teorisinin etkisi altında olduklarını söylemek yanlış değildir. Kabaca buna anlayışa göre başarılı bir şekilde referansta bulunan terimlerin dünyadaki nesnelere karşı gelmesi gerekir. Yirminci yüzyılın ilk dönemlerinde realist bakış açısının yeniden canlanması sonucu filozoflar dikkatlerini doğruluğun ontolojisinin ne olduğu sorusuna yönelttiler. Bertrand Russell ve Ludwig Wittgenstein gibi önde gelen mantıksal atomcu filozoflar önermelerin doğruluğundan bahsedilebilmesi için, bu önermelerin doğru-taşıyıcılarına (truth-bearers) sahip olmalarının yanında, aynı zamanda bu tür önermelerin onlar vasıtası ile doğru olduğu birtakım varlıkların var olması gerektiğini de iddia ettiler. Bunlara farklı isimler “olgular” (facts) veya “durumlar” (state of affairs) verildi. Bunlar çağdaş filozoflar arasında “doğrulamacılar” (truthmakers) olarak adlandırılmaktadır.

Doğrulamacı tipik olarak bir cümlenin veya bir önermenin onun sayesinde doğru olduğu şey olarak tarif edilir. Örneğin Gonzalo Pereyra’ya göre doğrulamacı şu şekilde tarif edilir:

E varlığı $\langle P \rangle$ nin, ancak ve ancak eğer e olayı varsa ve $\langle e \text{ vardır} \rangle$ $\langle P \rangle$ ’yi gerektiriyorsa, doğrulamacıdır.

Pereyra’nın ifade ettiği gibi buradaki tanımda ‘gerektilme’nin (entail), katı bir çıkarım (strictly implies) anlamına gelir yani $\langle e \text{ vardır} \rangle$, ancak ve ancak eğer $\langle e \text{ vardır} \rangle$ doğru ve $\langle P \rangle$ nin yanlış olması imkânsız ise, $\langle P \rangle$ ’yi gerektirir. Ancak bunun yanında Pereyra’ya göre gerektirmenin bu tanımı birçok problemle karşı karşıya kalır ve birtakım istisnalara sahiptir. Bazı filozoflar doğrulamacı tezleri makul bulmuş olmakla birlikte, John Bigelow’un söylediği gibi bu tezlerin ne manaya geldikleri konusunda mutabakat yoktur. Doğrulamacının ne anlamda doğru-taşıyıcılarını doğru kıldığı tam olarak açık değildir. İlaveten yine Bigelow’a göre, bu tür tezleri kabul etmek adına ileri sürülen gerekçeler üzerinde de fikir birliği yoktur. Bazıları bunların apaçık olduğunu iddia eder. Diğer bazıları da bunların kabul etmenin gerekçesi olarak elde var olan en iyi açıklama olduğunu iddia eder.

Burada diğeri bir noktaya değinmemiz gerekiyor. Bu itirazlara yönelik olarak birisi doğrulayıcı ile doğruluk-taşıyıcı arasında nedensel bir ilişkinin var olduğu düşünülebilir ve doğrulayıcıların buna mukabil doğru-taşıyıcılarını gerektirdiği iddia edilebilir. Ancak yine de bu düşünceye var-olmayan bir şeyin nedensel ilişki içerisinde olamayacağı şeklinde bir itiraz edilebilir. Dolayısıyla negatif ifadelerin varlığı ve negatif doğrulayıcıların olamayacağı iddiası, bu iddiayı zor sokmaktadır. Çünkü “boynuzlu at var değildir” önermesinin doğruluk değeri alabilmesi için var-olmayanın doğruluğa neden olması gerekir ki bu da mümkün değildir. Dolayısıyla boynuzlu atın var olmaması, “boynuzlu at var değildir” önermesinin doğruluğunu gerektirir ki burada nedensel bir ilişkinin var olmadığı da açıktır. Zira var-olmayan bir şey bir şey varlığının veya onun doğruluğunun nedeni olamaz.

Bütün bunların yanında sıklıkla somut nesnelere içermeyen tekil terimlerin var olduğu doğru önermeler ifade ederiz. Şu örneklere kısaca göz gezdirelim;

- Bugün Bursa’da hava sıcak olacak.
- Fatma’nın arkadaşı hakkındaki hayal kırıklığı çok derin ve telafi edilemez.
- Bilet fiyatları on lira.
- Çarşamba Salı ve Perşembe arasındadır.
- Samimiyeti dokunaklı idi.
- Veli sigortasını ödeyemedi
- Uludağ yamaçlarından ovaya bakmak rahatlatıcı idi.
- Sürekli şikâyet etmen boşuna.
- Bunu benim ve çocukların iyiliği için yaptı.

Bu cümlelerin doğru veya yanlış olmaları ihtimal dâhilindedir; yani bu cümleler bir doğruluk değeri alabilirler. Diyelim ki bu cümleler doğru ve bu doğru cümlelerde yer alan

tüm tekil terimler kendilerine dünyada karşılık gelen nesnelere sahip olsun. Analitik felsefenin önde gelen felsefecilerinden biri olan Michael Dummett bu düşüncüyü bir gazete yazısından alıntılararak şu şekilde eleştirir:

Margaret Thatcher dün, hava kirliliğinin neden olduğu küresel ısınmanın tehlikeleri hakkında en sert uyarısını yaptı. Ancak, İngiltere'nin, iklimi değiştiren en önemli 'sera' gazı olan karbondioksit emisyonlarını 2005 yılına kadar stabilize edeceğine dair nitelikli bir taahhüt dışında, iklim değişikliği ve deniz seviyesinin yükselmesiyle mücadele için yeni bir politika açıklamadı. İngiltere, bu taahhüdü yalnızca, diğer, belirtilmemiş ülkeler benzer bir kısıtlama sözü verdiyse yerine getirecektir.

Bu tür cümleler günlük hayatımızda sıklıkla kurduğumuz cümlelerdir ve bu kısa alıntıda da mana açısından anlaşılmayan bir şey yoktur. Dummett'in belirttiği gibi, "Margaret Thatcher", "hava" ve "deniz" kelimeleri istisna tutulursa, bu paragrafta somut bir nesneyi temsil eden veya onu ifade eden bir isim yoktur. Dummett haklı olarak Thatcher'la ilgili paragraftaki her bir tekil terime denk gelecek bir ontoloji inşa etmenin çok mantıklı olmadığını iddia ediyor.

Dolayısıyla tekabüliyetin, tek tek kelimeler ya da onlardan türemiş ikincil ifadeler olarak düşünülmesine şart değildir. Bunun yerine tekabüliyet ifadenin tümünün gerçekliğe karşılık gelmesi, denk düşmesi sonucunda doğruluk değeri alabileceği şeklinde anlaşılabilir.

Bu tür bütüncül (holistic) tekabüliyet, Alfred Tarski'nin T şeması tarafından diskotasyonel olarak verilmektedir.

T. Herhangi bir "S" ifadesi için, "S" ancak ve ancak S ise doğrudur.

Bu nedenle, örneğin, "Kar beyazdır" ancak ve ancak kar beyazsa doğrudur, diyebiliriz. Tekabüliyet için gerekli olan sadece budur. Bunun dışında tek tek tekil terimlerin var olan bir nesneye karşılık gelmesi zorunlu değildir. Dolayısıyla, "Çarşamba Salı ile Perşembe arasındadır" cümlesi ancak ve ancak Çarşamba Salı ile Perşembe arasında ise geçerlidir ve doğrudur.

S cümlesinde yer alan tüm tekil terimler için gerçekte (bu durumda Çarşamba) karşılıklarını aramak yanlıştır.

Bazı filozofların tekabüliyetçi teoriyi savunma sebepleri, tekil terimlerle gerçek dünya arasında ilişkinin sadece doğrulayıcı aracılığı ile olabileceğini savunmalarından kaynaklanır. Bu, bazı ifadelerin ancak ve ancak dünyada onları doğru kılan bir şey varsa doğru olduğunu savunan bir görüştür ve tekabüliyetçi teorinin bir versiyonudur. Doğrulayıcı maksimalizm, her doğru ifadenin zorunlu olarak bir doğrulayıcıya sahip olduğu görüştür. Doğrulayıcı teorisyenlerin çoğu, bir ifadenin doğrulayıcısını, yukarıdaki T şemasında açıklanan olguyla veya durumla tanımlar. Dolayısıyla bir ifadenin doğrulayıcısını, ifadede kullanılan tekil terimlerin anlamları olduğu düşünülür. Bu anlayıştan yukarıda bahsedilen cümlenin doğru olması için Çarşambaların dünyada gerçek şeyler olarak var olmasını gerekir. Bu varsayımın iki nedenden dolayı haksız olduğunu söyleyebiliriz.

İlki eğer tekabüliyet bütün ifadeleri kapsayacak şekilde olması gerekirse, “Veli arabasının sigorta poliçesini ödemedi” gibi bir ifade doğru olup hem de bir gerçekliğe denk gelir. Ancak bu cümlenin doğrulayıcısı somut manada bir sigorta poliçesinin varlığını gerektirir. Bunun da çok anlamlı olduğu söylenemez.

Aksine bunlar somut nesne olmasa da yine de doğrulayıcılarıdır, çünkü ilgili ifadeyi doğru kılan şey onlardır. John Heil ve Heather Dyke gibi doğrulayıcılığı savunan filozoflar dahi, bir cümlenin doğrulayıcılarının cümledeki tekil terimlerin referansı olması gerekmediğini vurgulamışlardır. Dyke, gerçeklik tasvirlerinin/betimlemelerinin bir metafizik ürettiği varsayımına “temsil yanılgısı” diyor. Ona göre yanılgıdır çünkü “cümlenin doğru olduğunu bilmek size onu neyin doğru yaptığını söylemez.” Cümlenin tek tek kelimelerinden ziyade bütünü anlamın temel taşıyıcı ise, her kelimenin referansı olan birtakım varlıkların var olduğunu kabul etmemizin zorunlu olmadığı ortaya çıkar. Bu nedenle, bir cümlenin tekil terimlerinin gerçek dünya referanslarına sahip olmadaki başarısız ise, böyle bir cümlenin gerçekliğin doğru bir tasviri olmadığı ve bu nedenle gerçekliğe karşılık gelmediği anlamına gelmez.

İkincisi, gerçekliğe tekabül eden tüm cümlelerin doğrulayıcılara sahip olması gerekmez. Doğruluk maksimalizmi, nispeten daha az bir takım filozof tarafından benimsenen tartışmalı bir doktrindir. Trenton Merricks, en fazla, yalnızca gerçekten var olan şeylerin gerçekten sahip olduğu özelliklere dair doğruların doğruluk yapıcılara sahip olması gerektiğini ikna edici bir şekilde savunmuştur. Bunların dışında “Hobbitler yoktur” gibi negatif varoluşa sahip önermeleri, “Tüm kuzgunlar siyahtır” gibi evrensel genellemeleri, “Masum insanlara işkence edilmemeli” gibi ahlaki doğruları, “çok daha fazla temel parçacık var olmuş olabilir” gibi modal doğruları, “Truvalılar mağlup olmuştu” gibi kipli ifadeleri, “Eğer S faili C durumunda ise, A’yı özgür bir şekilde yapardı” gibi karşıt durumsal özgürlük ifadeleri, “eğer bu bardak düşerse, kırılır” gibi yönelimsel doğruları doğruluk maksimalizmine istisnalar olarak sıralar. Merricks şu sonuca varıyor: Bazı doğrular, var olan herhangi bir varlık veya varlıkla nasıl ilişkili olduklarından dolayı doğru değildir. Bu tür bir ilişki içerisinde olmamalarına rağmen, yine de bu tür doğrular bize dünyanın nasıl olduğunu söyler ve bu yüzden de gerçeklikle örtüştüğü söylenebilir. T-şemasıyla uyumlu olacak şekilde tekabüliyetçilik hakkında düşünürsek, Merricks'in örneklerinin gösterdiği gibi, gerçekliğe karşılık gelen doğruların hiçbir şekilde doğrulayıcılara sahip olması zorunlu değildir.

Dolayısıyla, doğru, doğrulayıcı, doğru-taşıyıcı gibi metafizik kavramlar ve ontolojik gerçeklik arasında var olduğu iddia edilen zorunluluk iddiası metafizik bağlamda makul olan tek seçenek değildir. Zira doğruluk kavramının katı bir tekabüliyetçilik ekseninde dar bir yorumunun kabulü birçok haklı itirazı da gündeme getirecektir. Bu şekildeki indirgemeci bir anlayış, rasyonel düşünmenin vazgeçilmez unsurlarından biri olan, koşullu önermelerin doğruluk değerine sahip olduğu varsayımını da dışlamaktadır. Ki bu dışlamanın hem metafiziksel ve felsefi sezgilerimizle örtüşmediği açıktır hem de işlevsel olarak daraltıcı bir yapı sunar. Bu açıdan şartlı ve karşıt-durumsal önermelerin doğruluğu adına yeterince rasyonel gerekçeye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla ifade etmeye çalıştığımız gibi gelecek zamanlı önermelerin şimdiki zamandan herhangi bir ontoloji gerektirmeksizin doğruluk değeri alabilmesi,

iki-değerlilik ilkesini bu önermeler için istisna tutmamız gerektiği manasına gelmez. Gelecek zamanlı önermeler ya doğrudur ya da yanlıştır; böyle olması için üçüncü halin imkânsızlığına indirgenmesine veya iki-değerliliğin kabul ederek geleceğin şimdiden bir gerçekliğe dolayısıyla bir ontolojiye sahip olmasını gerektirmez. Böylece hem gelecek ile ilgili doğruluk iddialarını bir kenara bırakılmasına, hem de mantığın en temel ilkelerinden birisinin yok sayılmasına gerek yoktur.

Sonuç

Şu ana kadar söylediklerimizi bir sonuca bağlayacak olursak, Tanrı'nın gelecek olumsallar hakkında bilgisinin olması mutlak ilminin bir gereğidir. Tanrı'nın geleceği bilmesi ezelicilik gibi gelecek, şimdi ve geçmişin eşit ontolojik düzleme sahip olduğu bir metafiziği gerektirmez. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir ifadenin doğru olması zorunlu olarak bir doğrulayıcıyı gerektirmez. Diğer bir ifade ile genel olarak tekabüliyetçi teori doğru olsa da her doğrunun zorunlu olarak bir doğrulayıcısının var olduğunu söylememiz için yeterince gerekçeye sahip değiliz. Buna karşın gelecek hakkında doğrulayıcının bulunmaması durumunda, doğru olamayacağını iddia eden karşıt bir bakış açısı da mevcuttur. Bu görüşe göre geçmiş ve şimdi zorunlu olmasına karşın gelecek belirsizdir. Gelecek sadece tabiat kanunlarının izin verdiği ölçüde belirlenmiş olabilir. İnsan özgürlüğü yanılısama olmayıp gerçekse, bu durumda insan eylemlerinin önceden doğruluğundan bahsedemeyiz. Bu görüş aslında örtük olarak geleceğin doğru olması durumunda gerçek olarak var olmasını, dolayısıyla fatalizme yol açacağını kabul etmektedir. Bu nedenle geleceğin doğru olmasının geleceğin ontolojisini gerektireceği konusunda ezelicilikle aynı görüşü paylaşmaktadır. Farkı ezelicilik geleceğin gerçek olmasının belirlenimcilik içerisinde özgür iradeye yer açacağı veya özgür iradenin yanılısama olduğu görüşleri ile telif edilebilirken ikinci görüş özgür iradenin gelecek ontolojisinin var olması durumunda buharlaşacağını kabul etmektedir.

Tanrı'nın bilgisi açısından bu iki görüşün de kabul edebileceğimiz ve reddebileceğimiz yönleri vardır. Klasik teizmin en temel argümanı Tanrı'nın mükemmel olması dolayısıyla bilgisinin de hiçbir şeyi dışarıda bırakmayacak şekilde mükemmel olmasıdır. Ezelicilik Tanrı'nın bilgisinin geleceği de kapsadığını varsayar; ancak bunu belirlenimcilik içerisinde olduğunu düşünür, bir nevi insanın özgür iradesinin yukarıda saydığımız şartlarını zorunlu görmez. Böyle bir anlayışın teizm içerisinde, özgür irade ve kötülüğün kaynağı sorunları ile karşı karşıya kalacağını ifade etmiştik. Diğer görüş ise özgür iradeyi kurtarmak adına gelecek zaman kipli ifadelerin doğruluğunu reddetmektedir ki bu da yine klasik teizmin mükemmel Tanrı tasavvuru açısından problem teşkil eder. Zira geleceği bilemeyen bir Tanrı'nın mükemmel olmasından, inyeti ve hükümlerliliği açısından bahsetmek mümkün değildir. Benim daha makul olarak gördüğüm görüş ise, gelecek olumsuzların şimdiki zamanda olduğu gibi herhangi bir doğrulayıcıyı gerektirmeksizin doğru olabileceğini, Tanrı'nın da bunları önceden bilebileceğidir. Bu anlayışa göre gelecek şimdiden (veya zamansız olarak) bir doğrulayıcıya sahip olarak değil, gelecek gelecek iken de bilginin konusu olabileceği ve doğruluk değeri alabileceğidir. Her ne kadar sıradan algılarımız doğru bilgi ve gerçeklik arasında sıkı bir ilişkiyi öngörse de, bunun aksi örneklerinin de mümkün olduğunu göstermeye çalıştık. En azından doğru bilgi ile doğrulayıcı arasında zorunlu bir ilişki olmadığını söyleyebiliriz. Bu aynı zamanda iki-değerlilik ilkesinden vaz geçmeyi de gerektirmez. Dolayısıyla böyle bir anlayışın sonucu olarak, Tanrı'nın gelecek olumsuzlar hakkındaki bilgisi doğru olabilir; geleceğin doğru olması onları zorunlu kılmaz, zira var olduklarından başka türlü var olabilirler. Böylece geleceğin olumsal yapısı muhafaza edilmiş olur. Aynı şekilde fatalizm de söz konusu olmayacaktır. Sonuç olarak bu bakış açısının birtakım itirazlara maruz kaldığını göz ardı etmeksizin metafiziksel olarak en az bedel ödeten yaklaşım olduğunu söylemek makul gibi duruyor.

Teşekkür: Bu çalışmanın gerçekleşmesinde maddi imkân sağlayan Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) birimine katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Kaynaklar/References

- Adamson, Peter. "The Arabic Sea Battle: Al-Fārābī on the Problem of Future Contingents." *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 88/2 (2006), 163-188.
- Anselm. *The Major Works / Anselm of Canterbury*. ed. Gillian Evans Brian Davies. çev. D. P. Henry. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Aristotle. *Categories and De Interpretatione*. Çev. John L. Ackrill. Oxford New York: Oxford University Press, 2002.
- Armstrong, D M. *Sketch for a Systematic Metaphysics*. Oxford University Press, 2010.
- Berstein, Mark. "Fatalism." *The Oxford Handbook of Free Will*. Ed. Robert Kane. Oxford New York: Oxford University Press, 2002.
- Bigelow, John. "Truth-Makers and Truth-Bearers". *The Routledge Companion to Metaphysics*. Ed. Robin Le Poidevin vd. Routledge: Routledge, 2009.
- Boethius. *Consolation of Philosophy*. Çev. Joel C. Relihan. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001.
- Cahn, Steven M. "Fatalism." *A Companion to Metaphysics*. Blackwell Publishing Ltd., 2009.
- Cahn, Steven M. *Fate, Logic, and Time*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- Callender, Craig. *Zaman*. Çev. Kutlukhan Kutlu. İstanbul: NTV Yayınları, 2014.
- Clarke, Randolph, Justin Capes. "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Erişim 23.08.2024). <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/#Aca>.
- Craig, William Lane. *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- Dummett, Michael. *Frege: Philosophy of Mathematics*. London: Duckworth, 1991.
- Dyke, Heather. *Metaphysics and the Representational Fallacy*. Routledge, 2007.
- Ebu'l-Hasan el-Eş'ari. *İlk Dönem İslam Mezhepleri, Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l Musallin*. Çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Kabcı, 2005.
- Hasker, William. "A Philosophical Perspective". *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. ed. Clark H. Pinnock. Downers Grove: InterVarsity Press, 1994.
- Heil, John. *From an Ontological Point of View*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Hoffman, Joshua - Gary S. Rosenkrantz. *The Divine Attributes*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
- Inwagen, Peter Van. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Mulligan, Kevin - Simons, Peter - Smith, Bary. "Truth-Makers". *Philosophy and Phenomenological Research* 44/3 (1984), 287- 321.
- Kretzmann, Norman. "Omniscience and Immutability". *Source: The Journal of Philosophy* 63/14 (1966), 409-421.
- Łukasiewicz, Jan. "Philosophical Remarks on Many-Valued Systems of Propositional Logic". *Polish Logic: 1920-1939*. Ed. Storrs Mccall - B. Gruchman Kazimierz Ajdukiewicz. Oxford:

- Oxford University Press, 1967.
- Marmura, Michael E. "Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna". *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy Islamic, Jewish and Christian Perspectives*. Ed. Tamar Rudavsky. Springer, 1985.
- Martin Fischer, John. "Introduction." *God, Foreknowledge and Freedom*. Stanford University Press, 1989.
- McGrath, Matthew – Frank, Devin. "Propositions." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University Press. (Erişim 24.08.2024). <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/propositions>.
- Merricks, Trenton. *Truth and Ontology*. Oxford University Press, 2007.
- McKenna, Michael – Coates, D. Justin. "Compatibilism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. (Erişim 24.08.2024). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/compatibilism/>.
- Miller, Kristie. "Presentism, Eternalism, and the Growing Block". *A Companion to the Philosophy of Time*. Ed. Heather Dyke - Adrian Bardon. Wiley-Blackwell, 2013.
- Musgrave, Alan. *Sağduyu, Bilim ve Şüphelik Bilim Kuramına Giriş*. Çev. Nur Küçük. İstanbul: İthaki, 2013.
- Pereboom, Derk. "Living Without Free Will: The Case for Hard Incompatibilism". *The Oxford Handbook of Free Will*. Ed. Robert Kane. Oxford New York: Oxford University Press, 2002.
- Pike, Nelson. *God and Timelessness*. New York: Schocken, 1970.
- Plantinga, Alvin. "On Ockham's Way Out." *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 3/3 (1986), 235- 269.
- Rami, Adolf. "Introduction: Truth Adn Truth-Making." *Truth and Truth-Making*. ed. E.J.Lowe A.Rami. Stocksfield Hall, 2009.
- Rea, Michael C. "Four-Dimensionalism." *The Oxford Handbook for Metaphysics*. ed. Dean Zimmerman - Michael Loux. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Rea, Michael C. "Presentism and Fatalism." *Freedom, Fatalism, and Foreknowledge*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2015.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo. "Truthmakers". *Philosophy Compass* 1/2 (March 2006).
- Starr, William. "Counterfactual". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed.Edward N. Zalta. (Erişim Tarihi: 24.08.2024). <https://plato.stanford.edu/entries/counterfactuals/#Aca>.
- Wolterstorff, Nicholas. "God Everlasting." *God and Good*. ed. L. B. Smedes - C. J. Orlebeke. Michigan: Grand Rapids, 1975.
- Zagzebski, Linda Trinkaus. "Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will." *The Oxford Handbook of Free Will*. ed. Robert Kane. Oxford New York: Oxford University Press, 2005.
- Zagzebski, Linda Trinkaus. *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. Oxford University Press, 1991.

Almanya'da İslamofobi'nin Artışında Neo-Selefi Yapıların Etkileri

Merve Nur TEKECİ ÇAKAR | ORCID: [0000-0002-3281-2092](https://orcid.org/0000-0002-3281-2092) | ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

E-Posta: mervenurtekeci06@gmail.com

Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an Kursu Öğreticisi, Ankara, Türkiye

Mehmet Akif CEYHAN | ORCID: [0000-0001-8709-3833](https://orcid.org/0000-0001-8709-3833) | ROR ID: <https://ror.org/05ryem72>

E-Posta: mehmetakifceyhan@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam, Ankara, Türkiye

Öz

Bu çalışmada, Almanya'da İslamofobi'nin artışında etkenler tespit edilmekte, bu etkenlerden biri olarak görülen Neo-selefi yapıların bu etkideki rolü analiz edilmektedir. İslamofobi, İslam dininden ve Müslümanlardan korkma, nefret etme, endişe duyma veya önyargılı olma olarak tanımlanabilir. Müslümanlardan korkma veya Müslümanlara düşmanlık besleme anlamında İslamofobi'nin kökenleri İslam'ın ilk dönemlerine kadar uzanmaktadır. Tarihi kökenlere bakıldığında bu düşmanlığın Kudüs'ün, Endülüs'ün ve Hristiyan dünyanın hüküm sürdüğü diğer toprakların Müslümanlar tarafından fethedilme süreçlerine kadar gittiği gözlemlenmektedir. Bu çalışmada ise son 20-30 yıllık süreç içerisinde görülen İslamofobi'nin artışındaki etkenlere odaklanılmıştır. Burada dönüm noktasını Amerika'da bir grup terörist tarafından gerçekleştirilen 11 Eylül 2001 saldırıları oluşturmaktadır. Bu saldırı, İslamofobi endüstrisi tarafından bütün Müslümanların terörizm ile ilişkilendirilmesine sebebiyet vermiştir.

Almanya, İslamofobi'nin en belirgin şekilde arttığı ülkelerden biridir. İslamofobi'nin artışı, Müslüman toplulukların günlük yaşamlarında karşılaştıkları ayrımcılık ve dışlanmayı artırırken, toplumsal uyum ve entegrasyon çabalarını zayıflatmaktadır. Bu olgunun Almanya'daki etkilerini anlamak, sadece Müslüman toplulukların karşılaştıkları zorlukları değil, aynı zamanda toplumun geneline yayılan etkileri de ortaya koymak açısından önemlidir.

Bu çalışma ile amaçlanan, batılı ülkeler genelinde İslamofobi'nin artışındaki etkileri tespit ederken, özellikle Almanya ölçeğinde bu etkenler içerisinde yer aldığını düşündüğümüz Neo-selefi grupların nefret ve şiddet içeren eylem ve söylemlerinin bu artıştaki etkisinin tespit edilmesidir. Bu selefi söylemlerin kelâmî bağlamı da konu çerçevesinde önem arz etmektedir. Neo-selefi grupların söylem, eylem ve faaliyetlerinin, batılı ülkelerde yaşayan yerel halklar nezdinde nasıl karşılandığı, korku ve endişe uyandırıp uyandırmadığı, Müslümanların ötekileştirilip dışlanarak potansiyel bir düşman olarak algılanıp algılanmadığı gibi hususlar analiz edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada, literatür taraması ve analitik yöntemler kullanılmıştır. İslamofobi, Selefilik ve Neo-selefilik kavramları kelâmî perspektifle detaylı bir şekilde ele alınmış, sonrasında ise İslamofobi'nin artışındaki temel etkenler tespit edilmeye çalışılmıştır. Tespit edilen etkenlerin analiz ve değerlendirmesi yapıldıktan sonra, özel olarak Almanya'da faaliyet gösteren radikal Neo-selefi grupların liderlerinin / vaizlerinin söylemleri çerçevesinde, toplumda bu gruplara yönelik algı tespit edilmeye çalışılmış ve bu olumsuz İslam imajının İslamofobi'nin artışındaki etkileri ortaya konulmuştur.

Çalışmada, Almanya'da Neo-selefi grupların söylem ve faaliyetlerinin, İslamofobi'nin artışında önemli bir rol oynadığı tespit edilmiştir. Neo-selefi yapıların radikal ve dışlayıcı söylemleri, Almanya'da yaşayan Müslümanların toplumsal entegrasyonunu zorlaştırmakta ve yerel halk arasında Müslümanlara yönelik korku ve önyargıları beslemektedir. Özellikle Pierre Vogel ve Hasan Dabbağ gibi Neo-Selafi vaizlerin, sosyal medya ve diğer platformlar üzerinden yürüttükleri nefret söylemleri, Almanya'da İslamofobi'nin artmasına katkıda bulunmaktadır. Bu durum, Müslümanların genel olarak terörizmle ilişkilendirilmesine ve toplumsal kutuplaşmanın artmasına neden olmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, İslamofobi, Selefilik, Neo-Selefilik, Almanya.

Atıf Bilgisi

Çakar, Merve Nur Tekeci, Ceyhan, Mehmet Akif. “Almanya’da İslamafobi’nin Artışında Neo-Selefi Yapıların Etkileri”. Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 127-161.

<https://doi.org/10.15745/da.1523322>

Geliş Tarihi 27.07.2024
Kabul Tarihi 26.10.2024
Yayın Tarihi 20.12.2024
Değerlendirme İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan

* Bu çalışma Doç. Dr. Mehmet Akif Ceyhan danışmanlığında Merve Nur Tekeci Çakar tarafından Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde hazırlanan “Almanya’da Neo-Selefi Yapılanmaların İslamofobi’nin Artışındaki Etkileri” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim diniarastirmalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları Merve Nur Tekeci %60 - Mehmet Akif Ceyhan %40
Telif Hakkı & Lisans Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Effects of Neo-Salafi Structures on the Rise of Islamafobia in Germany

Merve Nur TEKECİ ÇAKAR | ORCID: [0000-0002-3281-2092](https://orcid.org/0000-0002-3281-2092) | ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

E-Posta: mervenurtekeci06@gmail.com

Presidency of Religious Affairs, Qur'an Course Instructor, Ankara, Türkiye

Mehmet Akif CEYHAN | ORCID: [0000-0001-8709-3833](https://orcid.org/0000-0001-8709-3833) | ROR ID: <https://ror.org/05ryem72>

E-Posta: mehmetakifceyhan@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Kalam, Ankara, Türkiye

Abstract

It identifies the factors contributing to the rise of Islamophobia in Germany and analyzes the role of neo-Salafi structures as one of these factors. Islamophobia is defined as the fear, hatred, or prejudice against Islam and Muslims. The origins of Islamophobia, characterized by hostility or fear towards Muslims, can be traced back to the early periods of Islam. Historically, this enmity dates back to events such as the Muslim conquests of Jerusalem, Andalusia, and other territories previously ruled by the Christian world. However, this study focuses on the factors contributing to the rise in Islamophobia over the past 20-30 years, with a significant turning point being the September 11, 2001 attacks carried out by terrorists in the United States. This attack has led to the widespread association of all Muslims with terrorism by the Islamophobia industry.

Germany is among the countries experiencing the most significant increase in Islamophobia. This rise in Islamophobia exacerbates discrimination and exclusion faced by Muslim communities in their daily lives and undermines efforts for social cohesion and integration. Understanding the effects of this phenomenon in Germany is crucial not only for assessing the challenges faced by Muslim communities but also for evaluating its broader societal impact.

The aim of this study is to determine the effects of increasing Islamophobia in Western countries and to assess the impact of hateful and violent actions and discourses of neo-Salafist groups, particularly in Germany. The theological context of these Salafist discourses

is also important within the framework of the subject. The study analyzes how the discourses, actions, and activities of neo-Salafi groups are perceived by local populations in Western countries, whether they provoke fear and anxiety, and whether they contribute to the marginalization and exclusion of Muslims as potential enemies.

The study employs literature review and analytical methods. It discusses the concepts of Islamophobia, Salafism, and neo-Salafism from a theological perspective and identifies the main factors contributing to the increase in Islamophobia. After analyzing these factors, the study assesses the perception of neo-Salafist groups in society through the discourses of leaders and preachers of radical neo-Salafi groups operating in Germany, revealing how this negative image of Islam contributes to the rise in Islamophobia.

The study finds that the discourses and activities of neo-Salafist groups in Germany significantly contribute to the rise of Islamophobia. The radical and exclusionary rhetoric of neo-Salafi structures complicates the social integration of Muslims in Germany and fosters fear and prejudice against Muslims among the local population. In particular, the hate speech of neo-Salafi preachers, such as Pierre Vogel and Hasan Dabbagh, on social media and other platforms exacerbates Islamophobia in Germany, leading to a general association of Muslims with terrorism and an increase in social polarization.

Keywords

Kalam, Islamophobia, Salafism, Neo-Salafism, Germany.

Citation

Çakar, Merve Nur Tekeci. Ceyhan, Mehmet Akif. "The Effects of Neo-Salafi Structures on the Rise of Islamafobia in Germany". *Religious Studies* 67 (December 2024), 127-161.

<https://doi.org/10.15745/da.1523322>

Date of Submission	27.07.2024
Date of Acceptance	26.10.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "The Effects of Neo-Salafi Structures on the Rise of Islamafobia in Germany", supervised by Associate Professor Dr. Mehmet Akif Ceyhan. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastirmalar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions:	Merve Nur Tekeci Çakar %60 - Mehmet Akif Ceyhan %40
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İslamofobi, en basit tanımıyla İslam dininden ve Müslümanlardan korkma, nefret etme, endişe duyma veya Müslümanlara karşı önyargılı olma olarak tanımlanan ve son yıllarda başta Avrupa olmak üzere dünya genelinde kaygı verici bir şekilde artış gösteren bir olgudur. Bu artışın en bariz bir şekilde gözlemlendiği ülkelerden birisi ise hiç şüphesiz Almanya'dır. İslam'a ve Müslümanlara yönelik bu önyargı ve kaygı, Müslüman olmayan ülkelerde toplumsal uyum ve entegrasyon çabalarını zayıflatmakta, ilgili ülkelerde yaşayan Müslüman bireylerin günlük yaşantılarında muhatap oldukları ayrımcılık ve dışlanmayı da körüklemektedir.

Almanya özelinde bakıldığında, İslamofobi'nin artışındaki etkili olan unsurları tespit etmek, sadece Müslüman toplulukların karşılaştıkları zorlukları değil, aynı zamanda toplumun geneline yayılan etkileri de ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. İslamofobik hareketler ve faaliyetler, ilgili ülkelerde yaşayan Müslümanların özgüvenini zedelerken, bununla birlikte toplumsal kutuplaşmayı ve çatışmayı da artırmaktadır. Almanya'da İslamofobi'nin artışındaki etkin olan unsurları tespit ederken, bu olgunun tarihsel kökenleri, geçmişten gelen birikimlerden güncel siyasi gelişmelere kadar geniş bir perspektifte ele alınması gereken bir araştırmayı gerekli kılmaktadır.

Her ne kadar İslamofobi'nin tarihsel kökenine bakıldığında, bu bizi İslam'ın ilk yıllarında yeni fethedilen yerlerde Müslümanların hâkim olma süreçlerine kadar götürse de bu çalışmanın odak noktası son yüzyılda gelişen olaylar ve İslamofobi üzerindeki etkileri olacaktır. Zira Müslüman karşıtlığı anlamında ele alındığında İslamofobi, Müslümanlar tarafından sonradan fethedilen bütün topraklarda görülmüştür. Endülüs'te, Anadolu'da, Balkanlar'da, Amerika'da ve Avrupa'nın farklı coğrafyalarında tarihten günümüze bu dışlayıcı ve ayrıştırıcı tavır görülmektedir. Bu çalışmada amacımız, her geçen gün artan İslam

karşıtlığının etkenlerini tespit etmek ve son yıllarda İslam karşıtlığına neden olan bu spesifik olguları ortaya koymaktır.

İslam dininin teşekkül etmeye başladığı erken dönemden bu yana, karşıt cephe olarak görülen Müslümanlara karşı bir önyargı, korku, nefret söylemi olduğu bilinse de bu endişe ve korkunun *İslamofobi* kavramıyla nitelenmesinin tarihçesine bakıldığında bu kavram bizi son 20-30 yıla getirmektedir. Bu kavram, 1997 yılında *Runnymede Trust* adlı bir İngiliz düşünce kuruluşu tarafından hazırlanan “*Islamophobia: A challenge for us all*” başlıklı raporda İslam dinine yönelik temelsiz bir düşmanlık olarak tanımlanmaktadır.¹ Daha sonraları bu kavramın daha çok sosyolojik çalışmalarda referans alındığı görülmektedir. 11 Eylül saldırısından sonra ise, Müslümanlarla ilişkili olarak hazırlanan bütün rapor ve çalışmalarda İslamofobi kavramı söz konusu rapora atıfla kullanılmaktadır.²

Geçmişte kavramsal olarak İslamofobi denilme bile, daha çok İkinci Dünya Savaşı'ndan (1939-1945) sonra batıya göç eden Müslümanlardan dolayı İslam karşıtlığı gündeme gelmiştir. Batı'da farklı kültür ve medeniyetlerin yakınlaşmasından sonra Müslüman karşıtlığı, - birlikte yaşama zorunluluğunun ardından - giderek artan bir olgu haline gelmiştir. Nitekim İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa ülkeleri, sanayilerini geliştirmek adına insan kaynağından doğan ihtiyacı işçi göçü ile gidermeye çalışmışlardır.³ Özellikle Almanya bu konuda öncü ülkelerden biridir.⁴ Müslüman göçmenler başlarda işçi olarak gittikleri ülkelerde zaman geçtikçe ailelerini de yanlarına alarak Avrupa'da kalıcı olmak istemişlerdir. İlk zamanlarda Müslüman işçilerle hoşgörü çerçevesinde yaşamaya

¹ Runnymede Trust, “Islamophobia: Still a Challenge for Us All”, London: Runnymede Trust, 4. Erişim Tarihi: 19.07.2024; Hüsnü Ezber Bodur, “Batı'da İslâm Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslamofobi (Çatışmacı Sosyolojik Perspektif) *İlahiyat Akademi* 6 (Aralık 2017), 70.

² Bodur, “Batı'da İslâm Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslamofobi”, 71.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Yeliz Yazan Koç, *Avrupa Birliği'nin Yasadışı Göç Politikası* (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2020), 75-108.

⁴ Emrehan Zeybekoğlu, Bo Johansson (Ed.), *Migration and Labour in Europe-Views from Turkey and Sweden-* (İstanbul: Printed at Şefik Matbaası, 2003), 2.

çalışan batılı toplumlar, zamanla Müslümanlara karşı ayrımcılık uygulayarak Müslümanları ötekileştirip ülkelerinden göndermek istemişlerdir.⁵ Bu durumun arka planında gelişen milliyetçilik duygusu, Müslüman göçmenlerde oluşan kimlik entegrasyonu sorunu, savaşlardan kaçan Müslüman sığınmacıların etkisi, daralan ekonomi ve Neo-selefi zihniyetin faaliyetleri gibi nedenler ileri sürülebilir.

İslamofobi'nin artışında medya, siyaset, terör olayları ve göçmen krizlerinin etkileri ile birlikte özellikle Almanya'da etkili bir şekilde faaliyet gösteren Neo-selefi grupların bu süreçteki rolü dikkat çekicidir.

İslamofobi'nin artışı, tek yönlü olarak ele alınabilecek bir konu değildir. Zira endişe, korku gibi kavramların arkasında bir de karşı taraf bulunmaktadır. Karşı tarafın iş, eylem ve faaliyetleri de bu korku ve endişeyi besleyebilmektedir. İslamofobi'nin artışında Neo-selefi grupların rolü önemli bir etken olarak ortaya çıkmaktadır. Anti-İslamizm yanlısı bir tutum olarak İslamofobik eylemler ile Selefilik/Neo-selefilik ilişkisi Almanya'da Neo-selefi yapılanmaların söylem, eylem ve faaliyetlerinin İslamofobi'nin artışında etkili olduğu görülmüştür.

İslamofobi kavramı ile birlikte ele alacağımız Selefilik ve Neo-selefilik kavramları hakkında ön bilginin ardından, İslamofobi'nin tarihsel seyri üzerinde durulacaktır. Kavramların netleştirilmesi ile birlikte, Almanya'da İslamofobi'nin artışındaki etkin unsurlara değinilecek ve nihayetinde ise, Müslüman göçü ile birlikte özellikle Almanya'da dernek ve camiler etrafında faaliyetlerini yürüten ve cihadçı tavırları ile Avrupa'daki İslam imajını olumsuz yönde etkileyen Neo-selefi yapılanmalar hakkında bilgi verilerek, bu yapıların Almanya'da İslam düşmanlığının artışında etkileri tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmada ele alacağımız meseleler, günümüzdeki İslam düşmanlığının Almanya'daki seyri hakkında fikir vererek bu alandaki çalışmalara destek sağlayacaktır.

⁵ Zeybekoğlu- Johansson (Ed.), *Migration and Labour in Europe-Views from Turkey and Sweden*, 4.

1. İslamofobi, Selefilik ve Neo-Selefilik Kavramları

1.1. İslamofobi: İslamofobi, Arapça “İslam” kelimesine Grekçe asıllı “phobie”⁶ kelimesinin eklenmesiyle oluşan bir kavramdır. İslam sözlükte “teslimiyet, güven ve barış içerisinde olmak, ihlaslı olmak ve samimiyet” gibi anlamlara gelen silm (selm) kökünden türemiştir.⁷ Fobi kelimesi ise Yunan mitolojisinde “dehşet, korku tanrısı” olarak bilinen Phobos kelimesinden gelmektedir.⁸ ‘Phobia’ kelimesinin kökü Grekçe olup belli bir şeye veya duruma karşı duyulan korku ve nefreti ifade etmektedir.⁹

İslam dinine karşı hoşgörüsüzlüğün başlangıcı her ne kadar İslam’ın ilk yıllarına kadar götürülse de bu olgunun felsefi arka planı Orta Çağ ve Yeni Çağ’da oluşmaya başlamıştır. Nitekim Müslümanların 638 yılında Kudüs’ü, 711 yılında İspanya’yı fethetmesi, ardından 717 yılında Orta Hindistan’a kadar topraklarını genişletmesi, Müslüman olmayan kitleler tarafından bir tehdit olarak algılanmıştır.¹⁰ Bu durum 7. ve 8. yüzyıllarda Bizans kontrolünde bulunan Orta Doğu ve Kuzey Afrika’nın büyük bir kısmının İslam egemenliğine girmesi ile sonuçlanmış ve batılılar tarafından Müslümanların bir ‘düşman’ olarak anılmasına zemin hazırlamıştır. Ancak Müslümanlar fethettikleri topraklarda başta azınlık durumundayken zamanla yerel halkın da Müslüman olmasıyla sayıları hızla artmıştır. Öyle ki İslam dini 13. ve 14. yüzyıllarda Hindistan, Endonezya ve Çin’e kadar yayılmıştır.¹¹ Ancak o dönem Avrupa, Gibbon’un ifadesiyle, en karanlık ve en tembel dönemini yaşarken bile İslam dinine karşı

⁶ Tureng, “Phobia”, *Common English Words*, Erişim 18 Eylül 2023.

⁷ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), “*Slm*”, *Lisânü'l-‘Arab*, 4/630.

⁸ Baykan, “Kadim Bir Soğukluğun Modern Temsili: İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Fobisi”, *Bilimname XXX/1* (2016), 52.

⁹ Robert Avery, “Phobia”, *Redhouse Sözlüğü* (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1975). 610; Cambridge Dictionary, “Phobia”, *Password Dictionary For Learners Of English*, Erişim 26 Şubat 2024.

¹⁰ Altan Çetin, *Haçlı Seferleri-Doğu ile Batı'nın Bitmeyen Mücadelesi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 57.

¹¹ Ergun Göknel, *İslamofobi I - Öteki'den Düşman'a* (İstanbul: Kanak Yayınları, 2015), 23.

karalama faaliyetlerine devam etmiştir.¹² Fakat Müslümanlar, 4 Halife döneminde Rum kayselerlerini ve Pers kistrâlarını telaşlandırarak bir İslam devleti kurmuştur.¹³

Yeni ve Yakın Çağ'da ise İslam karşıtlığı, Müslümanların özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'ya olan göçü, Afganistan Savaşı (2001), 11 Eylül 2001 saldırıları, PEGIDA¹⁴ eylemleri (2014-2015) ve son olarak el-Kaide, Boko Haram ve DAESH'in İslam imajını yerle bir eden uygulamalarıyla artarak devam etmiştir.¹⁵ Günümüzde ise çeşitli iletişim araçlarında ve sosyal medya platformlarında hızla yayılan İslamofobi kavramı, Müslümanların "potansiyel suçlu ve potansiyel şüpheli" ilan edilmesiyle toplumda ciddi bir yankı uyandırmaya devam etmektedir.

Tarihten günümüze kadar gelinen süreçte Müslüman karşıtlığı veya Müslüman düşmanlığı ifadesi, özellikle 90'lı yıllarla birlikte yerini *İslamofobi* kavramına bırakmıştır. Özellikle 11 Eylül 2001 saldırıları sonrasında batıda yapılan çalışmalarda kavramsal olarak bu tabirin sıklıkla kullanılmaya başlandığı görülmektedir. İlk defa Runnymede Trust tarafından yayınlanan "*Islamophobia: A challenge for us all*" adlı raporda tanımlanan bu kavram¹⁶, artık batıda yapılan bütün çalışmalarda kullanılan vazgeçilmez bir kavram haline getirilmiştir.

İslamofobi'nin tanımlanmasında bu kavramın sadece bireysel önyargıları değil, bununla birlikte kurumsal ve yapısal ayrımcılığı da kapsadığı görülmektedir. Bireysel

¹² Göknel, *İslamofobi I-Öteki'den Düşman'a*, 45.

¹³ İbn Kesir, *Kitabu'l-İctihad fi Talebi'l Cihad* (Konya: Murabıt Yayınları, 2022), 9.

¹⁴ PEGIDA (Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes), yani "Batının İslamlaşmasına Karşı Vatansever Avrupalılar", Almanya'nın Dresden kentinde 2014 yılında kurulmuş bir harekettir. Başlarda 300 kişi olan Pegida üyeleri, 2015 yılında toplam 25.000 kişiye ulaşmıştır. Ayrıca Pegida'nın ortaya çıkmasının en önemli nedenlerinden birisi de Müslüman işçi göçmenlerin ülkelerine gelerek sosyal ve ekonomik anlamda bir gerilemeye sebep olduklarını ve yerel halkın yerinden edilmişlik hissi ile bu Pegida grubunu kurdukları ifade edilmektedir. PEGIDA'nın ortaya çıkışı, Almanya ve Avrupa'da artan göçmen karşıtlığı, İslamofobi ve toplumsal kaygılarla şekillenen karmaşık bir sürecin sonucudur. Hareket, siyasi, ekonomik ve kültürel dinamiklerin bir araya gelmesiyle güçlenmiştir.

¹⁵ Furat Akdemir, "Selefi Düşüncenin Batı'da İslamofobi'ye Etkisi, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 6/5 (Aralık 2017), 3032.

¹⁶ Runnymede Trust, "Islamophobia: Still a Challenge for Us All", 4. Erişim Tarihi: 19.07.2024

karşıtlıklarla birlikte özellikle medyada, eğitimde, politikada ve diğer toplumsal yapılarda bir ötekileştirme aracı olarak kullanılan bu kavram, aynı toplumda yaşayan insanlar arasında bir fırsat eşitsizliğini de körüklemektedir. Politika ve medyada, 11 Eylül saldırıları sonrasında Müslümanların devamlı terörizm ile ilişkilendirilmesi ve bir korku dünyası yaratılması, İslamofobi'nin batı toplumunda derinleşmesine sebep olmaktadır. Bu çerçevede İslamofobi'nin sadece bireysel korku ve önyargılardan ibaret olmadığı, daha da etkin bir şekilde devlet politikaları ve medya aracılığı ile desteklenen yapısal bir sorun olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷

Geçmişten gelen bir düşmanlığın sonucu olarak, batı dünyasının genel anlamda doğuyu, özelde ise İslam dinini ve mensuplarını gerici ve tehlikeli görme eğilimi,¹⁸ modern zamanlarda da varlığını sürdürmekte ve İslamofobi kavramının temelini oluşturmaktadır. Günümüzde batılı toplumlarda Müslümanların tehlikeli olduğu imajı, her türlü terör eylemi sonrasında akla ilk Müslümanları getirme refleksi geliştirmekte, bu durum da İslamofobi'nin artmasına yol açmaktadır.

1.2. Selefilik : Selef kavramı, Arapça “s-l-f” kökünden türeyen ve önce gelmek, geçmiş, öncekiler, öne geçmek gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹ Dini bir kavram olarak “selef” ise, ilim, hikmet ve fazilet bakımından Müslümanların öncüsü kabul edilen, Hz. Peygamber ile aynı dönemde yaşayan ashâb-ı kirâm, onun vefatından sonra yaşayan tâbiûn ve tebe-i tâbiûn olmak üzere ilk üç nesli ifade eden bir kavramdır.²⁰ Selef kavramından türeyen Selefilik ise, İslam düşüncesinde selef olarak nitelendirilen ilk üç neslin görüş ve fikirlerine bağlı

¹⁷ John L. Esposito & Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think* (New York: Gallup Press, 2007), 75-79.

¹⁸ Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978), 1-4.

¹⁹ Muhammed b. Ahmed el-Ezheri, *Tehzibü'l-Luğa* (Kahire: yy., 1964-67), XII/431-432.

²⁰ Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi* (Riyad: Dâru'l-Fazîle, 1422/2002), 42; Salih Aydın, *İslâm Düşüncesi -I, İslâm Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 187; Mazhar Tunç, *Suud Selefilîği-Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 11.

kalınmasının gerektiğini savunan bir düşünce sistemidir.²¹ İlk üç dönem için Selefî olan kişiler kendilerini “Ehlu’l-eser, Ehl-i sünnet-i hasa ve Ashâbu’l hadis”²² gibi isimlerle nitelendirirken muhalifleri ise onları “Eseriyye, Haşviyye ve Müşebbihe” gibi isimlerle isimlendirmişlerdir.²³ İlk üç asırda İslam düşünce tarihimizi şekillendiren bu zihniyet, günümüzde ise Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin dönemlerine geri dönme isteğiyle karşımıza çıkmaktadır.

İslam tarihinde, selef olarak nitelendirilen ilk üç asrın düşüncelerine, fikirlerine ve görüşlerine uymak her zaman önemli görülmüştür. Ancak zaman zaman bazı fikhî ve itikâdî gruplar tarafından, selefin görüşlerine gösterilen saygı, daha ileri boyutlara taşınmış ve dini ve hukuki bir ilke olarak kabul edilerek dini anlamada metodolojik bir esas halini almıştır. Selefilik, İslam’ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda ilk üç nesli rol model olarak kabul eden ve bu modeli tarihin değil de dinin bir parçası haline getiren ve onun muhafazası amacıyla mücadele eden muhafazakâr düşünce sistemine verilen isim olmuştur.²⁴

Selefilik’in temel hedefi, İslam dinini Hz. Peygamber ve asr-ı saadet döneminde yaşandığı şekliyle yeniden ihya etmek ve hangi dönemde yaşanırsa yaşansın, İslam’ın ilk dönemine dönmek suretiyle İslam’ın en saf hâlini yakalamak olarak ifade edilmektedir. Bu sebeple Selefilik, sonradan ortaya çıkan bütün bid’atleri / yenilikleri reddetmekte ve geliştirilen tüm dini anlayışların Kur’an ve Sünnet çerçevesinde olması düşüncesine dayanmaktadır.²⁵

Selefilik, İslam düşünce tarihi içerisinde yer alan bir düşünme tarzı olarak kabul edilmektedir. Bu düşünme biçimine göre, hangi zamanda olursa olsun karşılaşılan bütün

²¹ Mehmet Evkuran, *Kelam Tarihi ve Ekolleri* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 279; Abdurrahim Kızıışeker, *Kur’an’a Selefî Yaklaşım: İbn ’Useymin Örneği* (İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2020), 28.

²² Sönmez Kutlu, *Selefilik’in Fikri Arka Planı-İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 70.

²³ M. Said Özervarlı, “Selefiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim 2 Mart 2024.

²⁴ Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik: Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 11-12.

²⁵ Kutlu, *Selefilik’in Fikri Arka Planı*, 45-47.

sorunlarda, sorunların çözümü Kur'an ve Sünnet'te aranmalıdır. Bu çerçevede Selefiliğin değişmez üç temel esası bulunmaktadır. Birincisi her şeyi Kur'an ve Sünnet'e indirgemek, ikincisi ilk üç neslin uygulamalarında olmayan her şeyin bid'at olduğunu kabul etmek ve sonuncu olarak da dinde akli kullanmanın ve akla uygun hüküm vermenin batıl olduğunu kabul etmektir.²⁶

Tarihsel süreç içerisinde Selefilik düşüncesinin belirli zaman dilimlerinde kırılmalar yaşayarak günümüze kadar geldiği görülmektedir. Selefilik düşüncesinin kırılma dönemleri, metodolojik bir ilke olarak Selefilik, sistematik bir nazariye olarak Selefilik, dini ve siyasi bir akım olarak Selefilik ve radikal ve savaşçı bir yapı olarak Selefilik olarak dört başlık altında incelenmektedir:²⁷

Re'y ve akıl yürütmeyi reddeden metodolojik Selefilerin amacı sadece nassları nakletmektir. Bu düşünce mensupları "mütekaddimûn" adıyla anılmış ve İbn Teymiyye (öl. 728/1328) dönemine kadar devam etmiştir.²⁸ Mütekaddim dönemin en belirgin özelliği, özellikle hadislerin dini ve hukuki referans olarak kabul edildiği dönemdir. Ehl-i Hadis olarak nitelenen ve rey ve akıl yürütmeyi reddeden bu düşüncenin en önemli sîması Ahmet b. Hanbel'dir. (öl. 241/855). İbn Teymiyye dönemine kadar farklı alimlerin önderliğinde akılcılığa ve rey düşüncesine karşıt tutumları, Sünnet'i Kur'an'a eş değer kaynak olarak görmeleri, sonradan çıkan her şeyi bid'ad olarak görmeleri, Ehl-i Hadis düşüncesini diğer görüşlerden ayıran etkenler olarak bilinmektedir.

İbn Teymiyye'nin Selefi düşüncüyü sistematik hale getirmesiyle başlayan sistematik Selefilik döneminde, birinci dönemden farklı olarak sadece karşıt görüşleri eleştirme mahiyetinde reddiyeler yazılmayıp, İslam dinini savunan eserler ortaya konulmuş ve dini

²⁶ Ahmet Akbulut, "Selefiliğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ed: Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 115.

²⁷ Ferhat Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/2 (Ekim 2015), 15.

²⁸ Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", 18.

akılcılığın temelleri atılmıştır. Bu dönem Muhammed b. Abdulvehhab'a (ö. 1206 / 1792) kadar devam etmiştir.²⁹ Muhammed b. Abdulvehhab ile başlayan üçüncü dönemde Selefi düşüncenin dinî ve siyasî bir akım olarak temayüz ettiği görülmektedir. Aynı şekilde bu dönemde de Kur'an ve Sünnet dışındaki her şey bid'at sayılmıştır. Son olarak ise dördüncü dönem olarak adlandırılan Selefiliğin, radikal ve savaşçı bir yapıya büründüğü dikkat çekmektedir. Bu dönemde yaklaşık on yıl süren SSCB-Afganistan Savaşı, Boko Haram, el-Kaide ve DAESH gibi örgütlerin kanlı eylemler gerçekleştirmeleri bu dönemi savaşçı ve kanlı bir yapıya bürümüştür.

Selefiliği, Cemalettin Efgânî (öl. 1897) ve Muhammed Abduh (öl. 1905) ekolünün asr-ı saadet dönemine dönmeyi önceleyen ve selef-i sâlihîn nesline vurgu yapan klasik Ehl-i hadis – Hanbelî - Vahhâbî çizgisinin günümüzde bir devamı olarak görmek gerekmektedir. Esasında Selefiyye tanımlaması geçmişten gelen bu düşüncüyü ifade etmek için 20. Yüzyılda ortaya atılmış bir kavramdır.³⁰

Bu dönemin bir devamı olarak son yıllarda özellikle batıda, içerisinde mühtedilerin de yer aldığı, kendilerinin Selefi olduğunu iddia eden bazı yapılar ortaya çıkmış, Avrupa'da açtıkları cami ve dernekler vasıtasıyla çeşitli faaliyetler içerisinde bulunmaktadır. Esasında bu gruplar, Müslüman olmayan ülkelerde Selefi düşüncüyü canlandırmak amacıyla örgütsel faaliyetler içerisinde bulunmakta ve sosyal medya üzerinden tebliğ faaliyetleri gerçekleştirmektedirler. Neo-selefilik olarak adlandırılan bu gruplar, daha çok radikal Selefiliğin bir uzantısı olarak görülmektedir.

1.3. Neo-Selefilik: İngilizce yeni anlamına gelen “Neo” ön eki ile “Selefilik” kelimelerinin birleşiminden oluşan Neo-selefilik kavramı, Türkçe'ye “modern Selefilik” veya

²⁹ Mustafa Selim Yılmaz, “İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (Eylül 2014), 542.

³⁰ Mehmet Ali Büyükkara, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ed: Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 485.

“çağdaş Selefilik” olarak çevrilmektedir.³¹ “Son yıllarda kendilerini Selefiyye’ye nispet ederek ortaya çıkan Neo-Selefilik ise, belli bir mezhep, meşrep veya grup ismi olmaktan ziyade, uçlarda dolaşan bir din dilini benimseyen, dışlamacı, suçlayıcı, itham edici, tekfir edici ve sorun üretici bütün şiddet taraftarı olan dinî akımların ortak şemsiye adıdır.”³²

Neo-Selefilik, günümüzde Selefi düşüncenin tekrar gündeme getirilmesi ve canlandırılması sürecini oluşturan bir yapı olarak görülmektedir. Son yıllarda artan bir şekilde taraftar toplayan ve Almanya’daki yeni Müslüman olmuş Almanların da ilgi duydukları bu yapı, klasik Selefi düşünceden esinlenmekle birlikte, günümüz insanının gereksinimlerine ve ihtiyaçlarına çözüm ürettikleri iddiasını taşımaktadır. Bu yeni oluşum, katı geleneksel Selefi düşüncenin teolojik ve hukuki görüşlerini benimsemekle birlikte³³, içerisinde yaşadıkları toplumların meselelerine de sıklıkla müdahil olmalarıyla bilinmektedir. Ancak çoğu zaman radikal söylemlerle ve şiddet eylemleri ile gündeme gelmeleri, batıda İslam imajını olumsuz etkilemektedir.

Selefi düşüncenin doğmuş olduğu ortam daha muhafazakâr iken, gelmiş olduğu nokta daha dışlayıcı ve baskıcı bir yapıya büründüğünden aralarında bir tezatlık oluşmaktadır. Nitekim tarih boyunca farklı aşamalardan geçen Selefilik ve kendilerini Selefi olarak nitelendiren son dönem Selefileri, erken dönem İslam anlayışını sürdüren selef-i sâlihinin dini anlayışını değil de, daha çok Vehhabîliğin veya Suud Selefililiğinin Hariciliğe dönüşmüş halini savunmaktadırlar.³⁴ Ayrıca günümüz Neo-selefililerin bir kısmının dini düşüncelerini İbn Teymiyye’nin eserlerinden aldığı ifade edilmektedir.³⁵ Ancak, kendileri gibi düşünmeyen

³¹ Mehmet Akif Ceyhan, “Neo-Selefi Akımların Almanya’daki Müslüman Gençlere Yönelik Etkilerine Karşı faaliyetler: DİTİB Akademisi Örneği”, *Göç ve Din Üzerine*, ed. Yakup Çoştu (Londra: Transnational Press, 2020), 36.

³² Mehmet Kubat, “Selefiyye İle Neo-Selefililiğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/2 2017, 124

³³ Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 35-40.

³⁴ Koca, “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, 23.

³⁵ Ceyda Bağcı Sofu, *İslam Siyaset Felsefesinde Neo-Selefi Akımın Eleştirel Analizi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 58.

diğer insanları ve Müslümanları dışlayıp tekfir etmeleri Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye çizgisinden çıktıldığını göstermektedir.

Yapılan son dönem çalışmalarda Neo-Selefililiğin sınırlarının ne olduğuna dair farklı iddialar gündeme getirilmektedir. Bu iddiaların içerisinde, temel görüşleri itibariyle dışlayıcı, ötekileştirici ve tekfir edici görüşlerinden dolayı bu gruba “modern Hariciler” nitelemesinin yapıldığı görülmektedir.³⁶ Bu tanımlamanın yapılmasında, kamuoyunda Neo-Selefi olarak bilinen isimlerin ve yapıların faaliyetlerinin etkisi vardır.

Günümüzde kendilerini Selefiye olarak nitelendiren birçok farklı Neo-Selefi grup bulunmaktadır. Bu gruplar her ne kadar erken dönem selef inancının düşüncelerini benimsediklerini ifade etseler de; uygulamaları ve dayanak olarak sundukları dini deliller bu iddiaları çürütmektedir. Özellikle Kur'an-ı Kerim'de yer alan cihad ayetlerinin kullanılması taraftar bulmalarını kolaylaştırmaktadır. Günümüzde "cihad" kavramına savaşçılık ve terörizm anlamları yüklenirken İslam'ın tekdüze olduğu düşüncesi sağlamlştırılmak istenmektedir.³⁷ İslam'ın tekdüze olduğu yönündeki anlayış ile, İslam'ın rahmet ve barış yönü, evrensel ve entelektüel boyutu dışlanmaktadır. Ancak takınılan bu tavır cihadın gayesine ve hedefine ilgisiz kalındığını göstermektedir.³⁸ Oysaki Kur'an-ı Kerim'de yer alan cihad ayetleri siyâk ve sibâkına bağlı olarak değerlendirilmelidir. Aksi takdirde bağlamından koparılan ayetlerin çarpıtılarak yorumlanması İslam dinine zarar vermekte, gerçeği yansıtmamakta ve İslamofobi'yi körüklemektedir. Batının kabul ettiği cihad kavramı ise bütün insanlarla Müslüman oluncaya kadar savaşmanın zorunlu olduğu düşüncesine dayanmakta ve buna "Holy War" (Kutsal Savaş) denilmektedir.³⁹ Kur'an-ı Kerim tüm din, inanç ve fikirlere özgürlük

³⁶ Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 73-76; Mehmet Kubat, *İslam Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 268-269.

³⁷ Göknel, *İslamofobi I-Öteki'den Düşman'a*, 186.

³⁸ Muhammed Savaş Kafkasyalı, *Orta Asya'da İslam-Temsilden Fobiye* (Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012), 1288.

³⁹ Göknel, *İslamofobi I-Öteki'den Düşman'a*, 95.

sağlamıştır.⁴⁰ Müşriklerin bile güvenliğinin sağlanmasına vurgu yapmıştır: “*Ve eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah'ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al; sonra onu kendi güvenlik bölgesine ulaştır. Bu uygulama, onların bilmeyen bir topluluk olmalarından dolayıdır.*”⁴¹ ayetiyle İslam dininde, farklı bir dine mensup olmanın savaş sebebi sayılmadığına işaret edilmektedir.⁴² Öyle ki İslam dininde haksız yere bir cana kıymak bütün insanlığın canına kıymakla eşdeğer görülmüştür.⁴³ Çünkü her cihad savaş değildir. Cihadın bir hukuku vardır.⁴⁴

Neo-Selefi gruplar, son 20-30 yılda başta Almanya olmak üzere Avrupa'nın hemen her bölgesinde cami ve dernekler vasıtasıyla faaliyet göstermeye başlamıştır. Kılık kıyafetleri, dini düşünce yapıları ve tekfirci söylemleri ile Avrupa toplumlarında göz önünde olmaya başlamışlardır. Faaliyetlerini “cihad” kavramı ile tanımlayan Neo-Selefi yapılar, her geçen gün daha görünür şekilde kamuoyunda kendilerinden söz ettirecek eylemler içerisinde bulunmaktadır. Hem dini alanda hem de sosyal alanda faaliyet sürdüren günümüz Neo-Selefilere, dini alanda katı bir Kur'an ve Sünnet yorumu benimserken ve her yeni işi bid'at olarak değerlendirirken, sosyal alanda da farklı sivil toplum kuruluşları faaliyetleriyle mevcut düzene karşı çıkan eylemlerde bulunmaktadır. Bu bağlamda Neo-Selefi gruplar, bazen barışçıl yöntemlerle, bazen de şiddet içeren yöntemlerle hedeflerine ulaşmaya çalışmaktadırlar.⁴⁵

2. İslamofobi'nin Artışındaki Bazı Etkin Unsurlar

Kısaca ‘İslam korkusu’ olarak tanımlanan İslamofobi kavramı, zamanla Müslümanların yaşam biçimine ve davranış kalıplarına müdahalenin adı olmuş, korku, nefret ve şiddet

⁴⁰ el-Yunus 10/99, 108; el-Kâfirûn 109/1-6.

⁴¹ Kur'ân Yolu, 20 Temmuz 2024, et-Tevbe 9/6

⁴² Göknel, *İslamofobi I-Öteki'den Düşman'a*, 97.

⁴³ el-Maide 5/32

⁴⁴ el-Enfal 8/61; Ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, “Cihad”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 2 Mart 2024).

⁴⁵ Haykel, *Revival and Reform in Islam*, 47-50.

söylemlerini de barındıran bir içeriğine dönüşmüştür.⁴⁶ İnsanların gördükleri, duydukları ya da tanıdıkları Müslümanların kötü örneklikler oluşturması, ‘bütün Müslümanlar kötüdür o halde İslam kötüdür’ önermesinin oluşmasına sebebiyet vermektedir.⁴⁷ Bunun bir sonucu olarak İslam ülkeleri ve İslam dünyasının mensupları zan altında bırakılmaya başlanmıştır.⁴⁸

Müslümanlara karşı batılı ülkelerin ve diğer din mensuplarının kaygı, endişe ve korku duyma süreçlerinin tarihsel kökenlerinin bulunduğu daha önce ifade edilmişti. Belki de bugün İslamofobi kavramı ile birlikte tartıştığımız temel problemin kökeni tarihte aranmalıdır. Geçmişten bugüne tarihsel olaylar ve kültürel çatışmalar, İslamofobi'nin kökeninde yer alan çoğu ön yargının temelini oluşturmaktadır. Yüzyıllar boyunca batı dünyasının Müslümanlar üzerine gönderdiği haçlı seferleri, 18. Yüzyıldan sonra Müslüman ülkelere yönelik sömürgeci faaliyetleri, Müslümanlar ile batı dünyası arasındaki gerilimin tarihi arka planları olarak görülmektedir. Tarih boyunca yaşanan bu çatışmaların, batı toplumlarında İslam'a karşı derin bir ön yargı oluşmasına sebebiyet verdiği düşünülmektedir.⁴⁹

Batı'nın geçmişten günümüze Müslümanlara yaklaşımının yanı sıra, son dönemlerde İslamofobi'nin kırılma noktası 11 Eylül 2001 saldırıları olmuştur. 11 Eylül 2001 tarihinde dünya ticaretinin sembolü olarak görülen ikiz kulelerin yıkılması büyük yankı uyandırmıştır. Kaçırılan yolcu uçaklarının eş zamanlı olarak Amerika'daki ikiz kulelere ve Pentagon binalarına çakılması, daha önceden planlanmış bir saldırı olduğu düşüncesini kuvvetlendirmiştir. Olaydan üç yıl sonra ise bu saldırının el-Kaide örgütünün lideri Usame b. Ladin tarafından planlandığı ortaya çıkmıştır. Bu olay ABD'de milliyetçilik rüzgarlarının

⁴⁶ Suphi Ertaş, *İslamofobi* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2017), 87.

⁴⁷ Hakan Aydın, Metin Eken, Mustafa Derviş Dereli (Ed.), *Medya ve İslamofobi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 263.

⁴⁸ Tuba Duruoğlu, *Haber Yapmada İdeoloji Etkeni: 11 Eylül Terör Olayı Örneği Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 62.

⁴⁹ John L. Esposito – İbrahim Kalın, *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 56.

esmesine sebep olmuştur. Nitekim FBI'ın yapmış olduğu araştırmalar sonucunda da 11 Eylül 2001 tarihinden sonra nefret suçlarında bir artış olmuştur.⁵⁰ Sırf Usame b. Ladin'e benzediği için öldürülenler, Avrupa'da yaşayan -göç etmiş- Müslümanların ibadet yerlerinin talan edilmesi vb. durumlar nefret suçlarının artığını gösteren delillerdendir. O döneme kadar sadece bir dış düşman olarak algılanan Müslümanlar, artık bir iç düşman olarak görülmeye başlamıştır.⁵¹ Neticede 11 Eylül saldırılarından sonra suçun kişisel olduğu ilkesi ihlal edilmiş ve bütün Müslümanlar bu saldırıdan sorumlu tutulmuştur.

Söz konusu saldırılar sonrasında medyanın etkisi de göz ardı edilmemelidir. Bu terör olayları, medya tarafından sürekli gündemde tutulmuş ve sonucunda bir grup tarafından yapılan eylemler bütün Müslümanlara genellenerek Müslümanların tamamının terörist olarak algılanmasına yol açmıştır. Batı medyası, ağız birliği yapmışçasına bu olayları sansasyonel ve önyargılı bir şekilde gündemde tutarak Müslümanları terörle ilişkilendirmiştir. Bu durum ise, batılı ülke vatandaşlarının Müslümanlara karşı korku ve endişe duymasına sebebiyet vermektedir.⁵² Söz konusu ön yargı, film, tv programları ve diğer eğlence araçları yoluyla da körüklenmektedir. Örneğin Hollywood filmlerinde Müslümanlar genellikle terörist, barbar veya geri kalmış karakterler olarak sunulmakta, bu olumsuz imaj, toplumda Müslümanlara karşı var olan ön yargıları pekiştirmektedir. Dahası bilgisayar oyunları tasarlayan küresel firmalar, savaş oyunlarını tasarlarken oyun içerisine Müslümanları barbar ve vahşi gösterecek figürleri kullanarak gençlerin bilinçaltına yönelik

⁵⁰ Nurdan Akıner, "11 Eylül Saldırıları ve Amerikan Medyası: Yurtseverlik Akımının Öteki Kavramına Etkisi Ve Medyanın Tarafgirliği", *İletişim Fakültesi Hakemli Dergisi* 20 (Ocak 2012), 138-139.

⁵¹ Abdullah Kahraman, "İslamofobi'yi Besleyen Unsurlardan Biri Olarak "İslam Şeriatı" Algısı", *İslamofobi: Kolektif Bir Korkunun Anatomisi Sempozyum Tebliğleri* (18-19 Kasım 2011) ed. Osman Alacahan - Betül Duman (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), 20.

⁵² Tahir Abbas, "Islamophobia in the UK: Historical and Contemporary Political and Media Discourses." In *Islamophobia and the Politics of Empire*, ed. by Deepa Kumar (London: Verso, 2012), 47.

etki etmektedirler. Bu olumsuz yaklaşımlar, İslamofobik tutumların yayılmasına katkıda bulunmaktadır.⁵³

İslamofobi'nin artışına etki eden bir diğer unsur, ülkelerinden başta savaşlar olmak üzere farklı sebeplerden dolayı kaçan Müslüman kitlelerin Avrupa ülkelerine sığınmasıdır. Nitekim 11 Eylül saldırılarından sonra, Irak ve Afganistan'ın işgal edilmesi ile birlikte göç devam etmiş, devamında yaşanan Arap Baharının yarattığı kaos, kitlesel göçü daha çok tetiklemiştir.⁵⁴ Bu olaylar Suriye'ye de sıçramış ve 2011 yılında Suriye'de bir okulun duvarlarına "Demokrasi istiyoruz, hürriyet istiyoruz!" yazan çocukların tutuklanması, sonrasında yaşanacak olan kitlesel göç olaylarının başlangıcı olmuştur.⁵⁵ Bu bağlamda Ortadoğu'daki karışıklıkların Suriye'ye sıçraması göçü zorunlu kılmıştır. Suriye'de ortaya çıkan kriz zamanla iç savaşa dönüşmüş ve DAEŞ'in kanlı eylemleri sebebiyle sivil halk çatışmalardan ciddi zarar görmüştür.⁵⁶ Yaşanamayacak duruma gelen Suriye, yaşam standardı daha yüksek ve daha güvenilir olduğu düşünülen Avrupa ülkelerine göç vermeye başlamıştır. Nitekim Avrupa ülkelerindeki göçün son dönemlerde daha çok artmasında da Suriye ve Irak'taki iç savaş etkili olmuştur. Savaştan kaçıp Almanya'ya gelen sığınmacıların, 2015 yılının ilk yarısında yaklaşık olarak 70 bin civarında olduğu ifade edilse de bu sayı gerçeği yansıtmamakta, BBC'nin 7 Eylül 2015 tarihinde yayımladığı haberde hükümetin tahminine göre 300 binin üzerinde Suriye'den gelen sığınmacı bulunduğu ifade edilmektedir.⁵⁷ Hal böyle olunca AB genelinde Suriye'den gelen göç dalgasına karşı önlemler alınmaya başlanmıştır. Ancak Müslüman sığınmacıların çok azı Avrupa ülkelerine kabul edilmiştir. Çok cüzi bir

⁵³ Jack G. Shaheen, *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People* (New York: Olive Branch Press, 2001), 24.

⁵⁴ Seher Sucu, *Korku ve Nefretin Öteki Adı: İslamofobi* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 81.

⁵⁵ Javid Babayev, *Batı'da Yükselen İslamofobi'nin Dini Motifli Terörizme Etkileri* (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 70.

⁵⁶ Babayev, *Batı'da Yükselen İslamofobi'nin Dini Motifli Terörizme Etkileri*, 70.

⁵⁷ Serpil Bardakçı Tosun, *Avrupa'da İslamofobi Üzerine Tartışmalar ve Polonya Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 130.

kısının kabul edilmesindeki sebep ise Avrupa ülkelerinin gelen mültecilere, topluma uyum sağlama noktasında etkili ve verimli çalışmalar yapmayı istemesi olarak açıklanmıştır.⁵⁸

Avrupa'ya kabul edilen sığınmacıların eğitimden sağlığa ekonomiden sosyal hayata kadar hemen hemen her alanda yaşam koşulları pek de iyi değildir. Böyle bir ortamda batı ülkeleri de göçmen politikalarında göçü engellemeye yönelik projeler oluşturarak seçici göçmen profilini benimsemeye çalışmışlardır.⁵⁹ Ayrıca sığınmacıların hedefindeki ülkeler, yoğun göç hareketine karşı vize engelleri ve oturma izinlerinin zorlaştırılması gibi önlemler olarak sığınmacıların ülkeye girişlerini daha da zorlaştırmaya çalışmışlardır.⁶⁰ Bu durum ise AB ülkelerinin sığınmacılar konusunda tavrının çok net olduğunu göstermektedir.

Kitlesel göçlerin başta Avrupa ülkeleri olmak üzere gelişmiş ülkelerde ekonomik paradigmaları olumsuz yönde etkilediği ekonomistler tarafından dile getirilmektedir. Son yıllarda küresel ekonomik krizlerin etkileri gelişmiş batılı ülkelerde de toplumların refah seviyesini düşürmüş, ekonomik sıkıntılar hissedilir boyutlara ulaşmıştır. Göç alan ülkelerdeki ekonomik krizlerin, işsizliğin ve sosyo - ekonomik eşitsizliklerin faturası Müslüman göçmenlere çıkarılmıştır. İlgili ülkelerde artan Müslüman göçmen nüfusu, ekonomik kaygılarla birleşerek yerli halk arasında iş ve kaynakların paylaşımı konusunda endişelere yol açmaktadır. Bu endişeler de Müslümanlara karşı olumsuz tutumları beslemekte ve İslamofobiyi artırmaktadır.⁶¹

Batılı politikacıların İslam karşıtı söylemlerde bulunmaları ve daha çok doğulu göçmenleri ve Müslümanları hedef alan politikaları da İslamofobi'nin artışındaki etkilerden biri olarak görülebilir. Özellikle seçim dönemlerinde politikacıların kullandığı ötekileştirici ve

⁵⁸İNSAMER, "Avrupa ve Müslümanlar", Erişim tarihi: 5 Mart 2024.

⁵⁹ Tanju Deniz, *Yükselen İslamofobi'nin Avrupa Kimliğine Etkisi* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 87.

⁶⁰ Tosun, *Avrupa'da İslamofobi Üzerine Tartışmalar ve Polonya Örneği*, 20-21.

⁶¹ Yvonne Yazbeck Haddad and Jane I. Smith. *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002), 89.

ayrıştırmacı dil, toplumlarında Müslümanlara yönelik olumsuz tutumların, endişelerin ve kaygıların oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Zaman zaman batılı ülkelerin, terör eylemleri gerekçesiyle Müslüman ülkelere yönelik seyahat uyarıları bile İslamofobik tutumların güçlenmesine sebebiyet vermektedir.⁶²

Batıda İslamofobi'nin artışında etkili olan unsurlar tespit edilirken belki de üzerinde en fazla durulması gereken konu, batıların yani Müslümanlara karşı endişe, korku ve ön yargı besleyen kitlelerin, Müslümanlar ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmamaları konusudur. Eğitim sistemlerinde İslam hakkında yeterli ve doğru bilgilerin verilmemesi, ilgili ülke ve din mensuplarının ön yargılarının artmasına sebep olmaktadır. Müslümanlar ve İslam hakkında bilgi eksikliği, bunun üzerine de medya ve kitle iletişim araçları vasıtasıyla olumsuz bir propagandaya maruz kalmaları, toplumlarda korku ve önyargılara yol açmaktadır. Bu durum, özellikle gençlerin İslamofobik tutumlar geliştirmelerine zemin hazırlamaktadır.⁶³

Geçmişten gelen tarihi arka plan, İslam ve Müslümanlar hakkında doğru bilgi eksikliği, kitlesel göç hareketleri, ekonomik krizler ve işsizlik, medyanın Müslümanları terörizm ile ilişkilendirmesi vs. gibi konulara ilaveten, Müslümanların yaşadıkları ülkelerde İslam dininin örneklik ilkesine muğayir hareketleri ve buldukları toplumlarda radikal eylem ve söylemleri de İslamofobi'nin artmasını tetikleyen etkenlerden biri olarak göze çarpmaktadır. Bu husus, esasında Müslümanlar tarafından göz ardı edilen bir durum olarak görülmektedir.

3. Almanya'da İslamofobi'nin Artışında Neo-Selefilik'in Etkisi

Tarih boyunca Müslümanlık, birçok yorum farklılıklarına uğramış ve değişik düşünce ekolleri ve fırkalarla farklı zihniyetlere ev sahipliği yapmıştır. İslam, Allah'ın bütün insanlara gönderdiği dinin adıdır. Bu dinin kitabı ise Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an'ın muhatabı olan insan

⁶² Jocelyne Cesari, *Why the West Fears Islam: An Exploration of Muslims in Liberal Democracies* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 112.

⁶³ Edward Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Vintage Books, 1997), 131.

ise tarihten günümüze Kur'an'la ve Peygamber marifetiyle ortaya konulan Sünnet ile bir diyalog kurmuştur. Bu diyalog, geçmişte olduğu gibi günümüzde de farklı dini akımların ortaya çıkmasına, farklı yorumlar etrafında toplanılmasına zemin hazırlamıştır. Müslümanların Kur'an'a ve Sünnet'e bakış açısı zamana, mekâna ve olaylara göre farklılıklar göstermiştir. Her bir yorum etrafında toplanan farklı kitleler, İslam'ın ilk yıllarından itibaren dini anlama noktasında farklı metodolojiler belirlemiş, bu metodolojiler çerçevesinde dini inanışlarını şekillendirmişlerdir. Bu akımlardan biri olan Selefilik günümüz uzantısı Neo-Selefilik ise dini anlayışın tecdid edilmesi gerektiği tavrı üzerine doğan ve Müslüman dünyasının geri kalma sebebinin, batıyı taklit etme ve miskinlikten kaynaklandığına bağlayan bir düşünce tarzıdır.⁶⁴

20. Yüzyılın başlarında ise birbirinden farklı Neo-Selefi zihniyet içerisinde radikal dini gruplar ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu grupların son yıllarda Neo-Selefilik adı altında Avrupa genelinde, kendilerini 'Selefi' olarak tanıttığı görülmektedir. Kendilerini Selefi olarak nitelendiren bu grupların, itikâdî ve amelî alanda mezheplerde bulunması gereken belirli bir metodolojilerinin olmadığı, her ne kadar kendilerinin ilk dönem selef-i sâlihîne bağlı olduklarını söylemelerine rağmen, tarihsel süreç içerisinde itikâdî anlamda selef düşüncesinden uzak oldukları, amelî alanda ise Hanbeliliğe tam olarak uymadıkları bilinmektedir. Vehhabiliğin etkisiyle süreç içerisinde ötekileştirici ve şiddet içerikli söylemleriyle farklı bir ideolojik formata bürünen Neo-Selefi grupların zaman zaman terör faaliyetleri ile ilişkilendirilmesi, batıda Müslümanlar ile ilgili gündemin bu yapılar üzerinden belirlenmeye çalışılmasına ve İslam hakkında olumsuz bir imajın çizilmesine sebebiyet vermektedir.

Söz konusu Müslüman radikal grupların, Almanya'da hem cami merkezli hem de farklı sivil toplum kuruluşları ve dernek merkezli faaliyetleri ile yerel Müslüman olmayan halk

⁶⁴ Selçuk Özdemir, *1990 Sonrası İslamofobi Konulu Raporlara Göre Batının İslam Algısı ve İslamofobi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 162.

nazarında bir endişe ve korku meydana getirdikleri görülmektedir. Nitekim Müslüman göçmenlerin göç ettikleri ülkeler, farklı din mensuplarının yoğun olarak yaşadığı ülkeler olduğu için, Müslümanların hem sosyal hayatlarını hem de dini hayatlarını düzenlemeleri yıllar almıştır.⁶⁵ 1960'lı yıllarda göç ettikleri ülkelerde Müslüman göçmenlerin ibadet edebileceği tam anlamıyla bir mekan yokken,⁶⁶ ikinci ve üçüncü neslin radikal düşüncelere sahip kesimlerinin kendilerine karşı geliştirilen kısıtlayıcı tutumu sorgulamaya başlaması “Selefi” çizginin Avrupa’da faaliyete geçmesinde birinci derecede etkili olmuştur.

Selefilik Almanya’da 1990’lı yıllarda Ortadoğu ve Kuzey Afrika kökenli vaizlerin gelişiyle başlamış zamanla daha aktif olarak devam etmiştir.⁶⁷ Müslümanlara yönelik camilerde yapılan programlarda, eğitim faaliyetlerinde ve seminerlerde, haftalık Cuma vaazlarında radikal söylemlerin kullanılması ve cihad merkezli konulara yoğunlaşılması, radikal grupların taraftar toplamalarını hızlandıran süreçleri başlatmıştır. Bu duruma dikkat çekmek üzere Alman resmi makamları, söz konusu radikal söylemler içerisinde bulunan Selefi gruplara karşı diğer Müslümanları bilgilendirmek adına Müslümanların konuştukları dillerde hazırlattıkları bilgilendirici broşürleri dağıtmaya başlamışlardır.⁶⁸ Selefi vaazların yanı sıra cihad bölgesi olarak düşündükleri yerlerden fotoğraflar gösterilerek yardım ve bağış toplanmaya başlanması, Alman hükümetini rahatsız etmiş ve söz konusu kurumlar üzerinde yaptırımların başlamasına sebebiyet vermiştir.⁶⁹ Her ne kadar yasaklama yoluyla kısıtlanmaya çalışılsa da Selefi cemaatler sosyal medyayı etkin bir şekilde kullanarak varlıklarını devam

⁶⁵ Ahmet Kavas, “Avrupa Selefiligi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Çınar Yayıncılık, 2014), 623-624.

⁶⁶ Söz konusu dini teşkilatların kuruluş süreci ile ilgili bk. Çoştı, Yakup - Ceyhan, Mehmet Akif. “Ditib’in Din Eğitimi Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (Temmuz 2015), 43-44.

⁶⁷ Fatih Şahan, “Almanya’da Selefilik ve Neo-Selefilik”, *İslam Dünyasında Dini Akımlar ve Güncel Meseleler III. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu* (Ankara: TDV Yay., 2018), 102-103.

⁶⁸ Antworten auf Salafismus, “Selefilik Bilgi Aracılığıyla Caydırmak Sorular ve Cevaplar”, (Erişim 20 Temmuz 2024).

⁶⁹ Ömer Faruk Peker, “Almanya’da Selefi Perspektifin Aksiyon Oranı ve Sebepleri” *Genç Atebe Dergisi* 2 (Aralık 2021), 41.

ettirmektedir. Almanya'nın son dönemlerde bir iç güvenlik meselesi haline gelen Neo-selefi yapıların faaliyetleri, kimisi sonradan Müslüman olmuş Alman vaizler marifetiyle yürütülmeye devam etmektedir. Alman kamuoyunda "Hassprediger" (nefret vaizleri) olarak nitelendirilen bu vaizler, nefret söylemlerini yayan ve radikal dini görüşlerini insanlara kabul ettirmeye çalışan kişiler olarak tanımlanmaktadır.⁷⁰

Bu vaizlerden en etkili olanı ve binlerce taraftarı bulunan en önemli isim Ebû Hamza künyesi ile tanınan Pierre Vogel isimli Alman vaizdir. 2001 yılında Müslüman olan ve kendi ihtida hikayesini anlattığı bir video yayınlayan Vogel⁷¹, kısa süre içerisinde 60.000 defa izlenerek vaizlik kariyerine başlamıştır.⁷² 2011 yılında ise İslami eğitim alma isteğiyle Mısır'a gitmiş ve orada Selefilere düzenlemiş olduğu gösterilere katılmaya başlamıştır.⁷³ Sonradan Müslüman olan Vogel, tebliğin her şeyden üstün olduğunu, Avrupa'daki kötü İslam algısının, insanın kendi yaptıklarından ya da İslam'ı gerektiği gibi yaşamayan insanlardan kaynaklandığını ifade etmektedir.⁷⁴

Neo-Selefi grupların bir diğer önemli vaizi ise Ebu el-Hüseyn olarak da bilinen Hassan Dabbağ'dır. Almanya'da yabancı düşmanlığının yoğun olduğu Leipzig şehrinde kurduğu Rahman Cami derneği bünyesinde faaliyetlerini gösteren Dabbağ, Suriye kökenli olup 1992 yılında eğitim amacıyla Almanya'ya gelmiş ve tıp eğitimi sırasında kendine bağlı bir cemaat oluşturmuştur.⁷⁵ Sadece cami merkezli faaliyetlerle sınırlı kalmayan Hasan Dabbağ, internet ve sosyal medya üzerinden de faaliyetlerini devam ettirmektedir. Öyle ki, oluşturduğu Selefi kitle ile birlikte 2001 yılında "salaf.de", 2002 yılında da "alTamhid.net" isimlerinde web

⁷⁰ [Salafisten-Prediger Pierre Vogel kommt im September \(weserreport.de\)](https://www.weserreport.de) (Erişim 24 Temmuz 2024).

⁷¹ YouTube, "İslam'ın Şahitleri- Pierre Vogel", (Erişim 11 Mart 2024)

⁷² Emre Şimşek, *Almanya'da Selefilik (NRW Örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 199.

⁷³ Emre Şimşek, "Almanya'da Selefi Vaizler Üzerine Bir Değerlendirme" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13/72 (Ağustos 2020), 199.

⁷⁴ YouTube, "İslam'ın Şahitleri- Pierre Vogel", (Erişim 11 Mart 2024)

⁷⁵ Şimşek, "Almanya'da Selefi Vaizler Üzerine Bir Değerlendirme", 989.

sitelerini kurmuşlardır.⁷⁶ Selefilerin etkisi altında olduğu iddia edilen Hasan Dabbağ, sözlerinde gerçek İslam'ı kendisinin temsil ettiğini ifade etmektedir. Yaptığı vaazlarda ve internet sitelerindeki videolarında ılımlı bir söyleme sahip olduğu ifade edilen Dabbağ'ın, Almanya'da yaşayan insanları kutuplaştırdığı ve genç DAESH militanlarını meşrulaştırarak yeni üyelerin katılımı için uygun zemin oluşturduğu iddia edilmektedir.⁷⁷

Neo-Selefi gruplar içerisinde değerlendirilecek bir diğer isim ise 1980 yılında Almanya Mönchengladbach'da doğan ve asıl mesleği itfaiye memuru olan ve 1999 yılında Müslüman olan vaiz Sven Lau'dur. Bir süre Selefi derneği Invitation to Paradise'ın başkanı olan Lau, Pierre Vogel'in destekçisi olup 2013-2014 yılları arasında Almanya'da artan İslamofobi'yi kınamak için Vogel ile birlikte bir sunum yapmış ve insanları Suriye'deki Müslümanlar için dayanışmaya çağırmıştır.⁷⁸ Faaliyetlerini Mönchengladbach/Eicken'de kurduğu cami bünyesinde ve sosyal medyada devam ettirmekte ve taraftar grubu oluşturmaktadır. Nitekim teröre destek verdiği iddiasıyla hüküm giyen Sven Lau'nun, Suriye'deki Ceyşu'l Muhacirin ve'l Ensar örgütüne de destek verdiği ifade edilmektedir.⁷⁹ Alman kamuoyunda Sven Lau'nun, 2013 yılı ortalarında DAESH terör örgütüne katıldığı iddia edilmektedir.⁸⁰

Almanya'da faaliyet gösteren farklı Müslüman dini cemaatlerden farklı olarak Neo-Selefi grup olarak nitelenen ve kamuoyunda terörist faaliyetlerle sık sık ilişkilendirilen bu yapıların, Almanya'da yaşayan yerli halk nazarında bir korku ve endişe uyandırması, gerçekleştirilen faaliyetler ve vaizlerin söylemleri dikkate alındığında hiç de şaşılacak bir durum olarak görülmemektedir. Çünkü 1960'lı yıllarda ilk Müslüman göçmenleri işçi göçü

⁷⁶ Şimşek, *Almanya'da Selefilik (NRW Örneği)*, 196.

⁷⁷ Şimşek, *Almanya'da Selefi Vaizler Üzerine Bir Değerlendirme*, 996.

⁷⁸ Şimşek, "Almanya'da Selefi Vaizler Üzerine Bir Değerlendirme", 996-997.

⁷⁹ Haberler.com, "DHA Almanya'da 'Şeriat Polisi' Uygulamasıyla Adından Söz Ettiren Selefi Vaiz Sven Lau Gözaltına Alındı", (Erişim 11 Mart 2024); Şarku'l Avsat, "Almanya: Terörizme Destekten Hüküm Giyen Sven Lau Serbest Bırakıldı", (Erişim 11 Mart 2024).

⁸⁰ Haberler.com, "DHA Almanya'da 'Şeriat Polisi' Uygulamasıyla Adından Söz Ettiren Selefi Vaiz Sven Lau Gözaltına Alındı"

çerçevesinde kabul eden Almanya, Müslümanların kendi dini vecibelerini yerine getirebilmeleri için her bölgede cami derneği kurulmasına müsaade etmiş ve başta DİTİB (Diyana İşleri Türk İslam Birliği) ve İGMG (İslam Toplumu Milli Görüş Teşkilatı) olmak üzere çok sayıda teşkilat, Almanya genelinde cami dernekleri açmışlardır. Ancak bu teşkilatların kurduğu cami derneklerinde Alman yasalarına baş kaldıran, nefret söylemi uyandıran, şiddet eğilimi gösteren bir faaliyet kayıtlara geçmemiştir.

Mutedil dini gruplarda görülen bu tavır, Neo-Selefi gruplarda gözlenmemektedir. Neo-Selefi grupların faaliyetleri ve söylemleri, yerli halk açısından ötekileştirici ve ayrıştırıcı kabul edilmekte, terör eylemlerini destekleyen ifadelerin varlığı İslam'a ve Müslümanlara yönelik endişe ve korkunun artmasına, dolayısı ile karşıt bir tavır olarak kullanılacak olan İslamofobi'nin yükselişe geçmesine sebebiyet vermektedir.

Örnek olarak kendisini Pierre Vogel'ın hocası olarak gören Filistin asıllı selefi vaiz İbrahim Ebu Nâci, "Lies! / Oku"⁸¹ kampanyasını Vogel ile birlikte 2014 yılında Arap ülkelerine taşımaya çalışmış ancak bu organizasyonun faaliyetleri 2016 yılında hem anayasal düzeni tehdit ettiği için hem de "İslam Devleti"ne para ve insan yardımı sağlıyor gerekçesiyle yasaklanmıştır.⁸² Youtube videolarında selefi bir söylem ile vaaz eden Ebu Nâci, özellikle gençleri Selefi İslam'a yönlendirerek vaazlarında batı dünyasının kötülüklerine karşı gençleri uyardığı ve şeriatın Selefi yorumunun her şeyden üstün olduğunu ifade etmiştir.⁸³

İslam'ın farklı yorumları içerisinde, dışlayıcı, tekfir edici ve sadece kendilerini gerçek Müslüman olarak gören bu Neo-Selefi grupların, kendileri dışında herkesi potansiyel düşman olarak görmeleri ve bu çerçevede faaliyetler içerisinde bulunmaları, söylemlerinde nefret ve şiddet içeriklerini kullanmaları, zaten İslam dinini ve mensuplarını öteki olarak gören ve

⁸¹ Zeit Online, "Almanya'nın Yaya Bölgelerindeki Fanatikler", (Erişim 17 Şubat 2019).

⁸² Şimşek, "Almanya'da Selefi Vaizler Üzerine Bir Değerlendirme", 991. Ayrıntılı bilgi için bkz. Almanca internet portalı *The True Religion* (DWR)

⁸³ YouTube, "Naš moto je "Čitaj" - Ibrahim Abou Nagie", (Erişim 11 Mart 2024).

Müslüman düşmanlığı yapmak için sebep arayan batılı ön yargılı çevrelerin ekmeğine yağ sürmektedir. Bu durum, aşırı sağın giderek siyasette etkin olduğu başta Almanya olmak üzere batı genelinde İslam'a ve Müslümanlara karşı tepkilerin artmasına, PEGİDA gibi örgütlerin Müslümanlar'ın sınır dışı edilmesi gibi taleplerinin artmasına sebep olmaktadır.

1960'lı yıllardan itibaren, hiçbir radikal söylem ve eylemde bulunmayan, kendi dini vecibelerini yerine getirme gayretiyle cami dernekleri kuran Müslüman çoğunluğun söz konusu Neo-Selefi grupların nefret söylemleri sebebiyle zarar gördükleri, birlikte yaşama kültürüne sahip Müslümanların da genelleyici bir tavırla batılılar tarafından terörle ilişkilendirilmesine sebep olduğu aşikardır.

Bu sebeplerle, Almanya başta olmak üzere batılı ülkelerde İslamofobi'nin her geçen gün artmasında batılı küresel aktörlerin Müslümanları düşman olarak görmesine ilaveten, bazı Neo-Selefi grupların da nefret ve şiddet içeren eylem ve söylemlerinin İslamofobi'nin artışında etkin olduğu göz ardı edilmemelidir. Bunu önlemenin en iyi yolu, İslam'ın hem Müslüman olmayan batılılara hem de radikalizmi benimsemiş Neo-Selefi grup mensuplarına her türlü ideolojik yaklaşımdan uzak bir şekilde doğru ve sahih kaynaklar üzerinden anlatılması, Neo-Selefi grupların sorgulamadan ve düşünmeden yaptığı taklîdi imânın değil, delillerle ispatlanmış tahkiki imânın şuuruna varmasının sağlanmasıdır.

Sonuç

İslâm ve Müslümanlara yönelik korku, endişe, ön yargı ve karşıtlığın kökeni İslâm'ın ilk yıllarına kadar dayanmaktadır. Ancak çalışmamızda bu karşıtlığın tarihi kökenlerinden ziyade son yüzyılda görülen artış üzerinde durulmuş, yakın dönem etkenler araştırılmıştır. İkinci Dünya Savaşı ile zor durumda olan Avrupa ülkeleri her açıdan kendilerini iyileştirme yoluna giderek sanayilerini yapılandırmak için özellikle Müslüman ülkelere işçi göçü almışlardır. Ancak zamanla bu işçilerin gittikleri batılı ülkelerde kalıcı oldukları anlaşıldığında ciddi bir düşmanlık ve nefrete kapı aralanmaya başlanmıştır. Özellikle 11 Eylül

2001 saldırılarıyla birlikte tarihi, sosyal, siyasi, ekonomik ve dini nedenler bir araya gelerek İslam dinine ve Müslümanlara karşı nefret ve ön yargının artmasına neden olmuştur.

Batıda son yıllarda ciddi anlamda bir İslamofobi endüstrisinin / propagandasının oluştuğu gözlemlenmektedir. 11 Eylül saldırıları sonrası, terör eylemlerinin faturasının bütün Müslümanlara kesilmeye çalışılması, dünya genelinde Müslüman ülkelerde yaşanan iç karışıklıklar, batılı ülkelerin sözüm ona bu iç karışıklıkları bitirme bahanesiyle Müslüman ülkeleri işgal etmeye başlamaları, Arap baharı adı altında çıkarılan kaos vb. gibi etkenlerle Müslümanların batılı ülkelere göç hareketlerinin başlaması, söz konusu İslamofobi endüstrisinin bilinçli bir şekilde hareket ettiğini göstermektedir.

Batılı medya kuruluşlarının ve politikacıların, yaşanan bu kaos ve göç olayları üzerinden, terör grupları olarak kabul edilen Boko Haram, el-Kaide ve DAESH gibi terör yapılarının kanlı eylemlerinden, Müslüman ülkelerde yaşanan iç çatışmalardan hareketle genel olarak Müslümanları terörle ilişkilendirmeleri, bu olumsuz propagandayı batılı halkların zihinlerinde devamlı güncel tutma çabaları, günümüzde meyvelerini vermekte ve İslamofobi büyük bir hızla artmaktadır.

Buna ilaveten, batıda özellikle Almanya'da yaşayan Müslümanlar içerisinde azınlık bir grubu temsil eden Neo-Selefi grupların ilgili ülkelerde cami, dernek ve sivil toplum kuruluşları etrafında nefret ve şiddet söylemleri ile faaliyet göstermeleri, vaaz ve sohbetlerinde 'cihad' vurgusu yapmaları, onların "Hassprediger" (nefret vaizleri) olarak nitelenmesine sebep olmaktadır. Kendi ülkelerinde nefret söylemleri ile camilerde ve özellikle de sosyal medyayı kullanarak taraftar toplamaya çalışan, DAESH gibi terör yapılarına genç mücahitler devşirmeye çalışan, buldukları ülkelerde yaşayan yerel halkın her gün zihinlerine kazınmaya çalışan terörizm ve Müslümanlık ilişkisinin doğrulanmasına, Müslümanların terör ve şiddetle ilişkilendirilmesine sebebiyet vermektedir.

Söz konusu Neo-Selefi yapı mensupları, kendilerini İslam'ın gerçek temsilcileri olarak kabul etmekte ve diğer Müslümanları tekfir etmektedirler. Kökenlerini ilk dönem selef-i sâlihinin düşünce yapısına dayandırmaya çalışan Neo-Selefi gruplar, esasında Hariciliğin modern dönem temsilcileri olarak görülmektedir. Ötekileştirici, tekfir edici, şiddet ve nefret eylem ve söylemlerine sahip olmaları 14 asırlık İslam geleneği ile bağdaşmamakta, İslam'ın örneklik ilkesi ve birlikte yaşama ahlakı prensipleri ile uyuşmamaktadır. Tarihten günümüze İslam dininin mensupları, hicri ilk yüzyıllarda düşünce ekolleri tarafından belirlenmiş usul ve metodoloji çerçevesinde dini inanışlarını şekillendirirken, Neo-Selefi grupların herhangi bir metodolojik ilkeleri olmaksızın ötekileştirme ve tekfir etme merkezli bir dini yaşantı benimsedikleri görülmektedir. Bu marjinal yaklaşım genel Müslüman kitleye zarar vermekte ve İslamofobi'nin daha da artarak yine Müslümanların mağdur olmalarına sebebiyet vermektedir.

Almanya'da İslamofobi'nin artışındaki etkin unsurları tespit etmeye çalıştığımız bu çalışmada, temel etkenin öncelikli olarak batılı ülkelerdeki İslamofobi endüstrisinin Müslümanlara karşı bir düşmanlık ve nefret oluşturma çabalarının varlığı olduğunu söylememiz gerekmektedir. Dini, siyasi, ekonomik ve etnik pek çok sebebin bulunması ile birlikte, Müslümanların olumsuz örnekliliğinin de bu endüstriye kaynak sağladığını ifade etmemiz gerekmektedir. Zaten batılı halkların zihninde olumsuz bir İslam imajı farklı araçlarla yerleştirilmeye çalışılırken, bir de kendisini Müslüman olarak niteleyen radikal grupların nefret ve şiddet içeren eylem ve söylemleri, batılı İslamofobi endüstrisinin elini kuvvetlendirmekte ve olumsuz bir İslam imajı çizilmesini kolaylaştırmaktadır.

Kaynakça | References

- Abbas, Tahir. "Islamophobia in the UK: Historical and Contemporary Political and Media Discourses." In *Islamophobia and the Politics of Empire*. Ed. Deepa Kumar. 45-64. London: Verso, 2012.
- Akbulut, Ahmet. "Selefilik'in Teolojik ve Düşünsel Temelleri". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. Ed: Ahmet Kavas. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Akdemir, Furat. "Selefi Düşüncenin Batıda İslamofobi'ye Etkisi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 6/5 (Aralık 2017). 3023 - 3046. <https://doi.org/10.15869/itobiad.351933>.
- Akiner, Nurdan. "11 Eylül Saldırıları Ve Amerikan Medyası: Yurtseverlik Akımının Öteki Kavramına Etkisi Ve Medyanın Tarafgirliği". *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 20 (Ocak 2012). 133-142. <https://doi.org/10.17064/i%C3%BCifhd.77989>.
- Antworten auf Salafismus. "Selefilik Bilgi Aracılığıyla Caydırmak Sorular ve Cevaplar". Erişim 14 Ekim 2023. https://wwwAntworten-auf-salafismus.de/imperia/md/content/stmas/salafismus/downloads/bsoz702-016_broschuere_salafismus_tr_bf_final-s.pdf
- Avery, Robert. *Redhouse Sözlüğü*. İstanbul: Redhouse Yayınevi. 1975.
- Aydın, Hakan - Eken, Metin - Dereli, Mustafa Derviş (Ed.). *Medya ve İslamofobi*. Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2019.
- Aydın, Salih. *İslâm Düşüncesi -I, İslâm Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.
- Babayev, Javid. *Batı'da Yükselen İslamofobi'nin Dini Motifli Terörizme Etkileri*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Baykan, Erdal. "Kadim Bir Soğukluğun Modern Temsili: İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Fobisi", *Bilimname* XXX/1 (2016). 51-58.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Batı'da İslâm Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslamofobi (Çatışmacı Sosyolojik Perspektif)". *İlahiyat Akademi* 6 (Aralık 2017), 69-86.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. Ed: Ahmet Kavas. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014). 485- 524.
- Cambridge Dictionary. "Phobia". *Password Dictionary For Learners Of English*. Erişim 26 Şubat 2024, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-turkish/phobia>
- Cesari, Jocelyne. *Why the West Fears Islam: An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Ceyhan, Mehmet Akif. "Neo-Selefi Akımların Almanya'daki Müslüman Gençlere Yönelik Etkilerine Karşı faaliyetler: DİTİB Akademisi Örneği". *Göç ve Din Üzerine*. (Ed.), Yakup Çoştur. Londra Transnational Press, 2020. 33-46.
- Çetin, Altan. *Haçlı Seferleri-Doğu ile Batı'nın Bitmeyen Mücadelesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.

- Çoştı, Yakup - Ceyhan, Mehmet Akif. "Ditib'in Din Eğitimi Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (Temmuz 2015), 39-51. <https://doi.org/10.17218/husbed.50745>.
- Deniz, Tanju. *Yükselen İslamofobi'nin Avrupa Kimliğine Etkisi*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Duruoğlu, Tuba. *Haber Yapmada İdeoloji Etkeni: 11 Eylül Terör Olayı Örneği Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- el-Ezheri, Muhammed b. Ahmed. *Tehzibü'l-Luğa*. Cild XII. Kahire: yy., 1964-67.
- Esposito, John L. - Kalın İbrahim. *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Esposito, John L. & Mogahed, Dalia. *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup Press, 2007.
- Ertaş, Suphi. *İslamofobi*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2017.
- Evkuran, Mehmet. *Kelam Tarihi ve Ekolleri*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Göknel, Ergun. *İslamofobi I - Öteki'den Düşman'a*. İstanbul: Kanes Yayınları, 2015.
- Haberler.com. "DHA Almanya'da 'Şeriat Polisi' Uygulamasıyla Adından Söz Ettiren Selefi Vaiz Sven Lau Gözaltına Alındı". Erişim 11 Mart 2024. <https://www.haberler.com/guncel/alman-selefi-vaiz-sven-lau-gozaltina-alindi-7971379-haberi/>
- Haddad, Yvonne Yazbeck - Jane I. Smith. *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002.
- Haykel, Bernard. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkanî*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- İbn Kesir. *Kitabu'l-İctihad fi Talebi'l Cihad*. Çev. Leyla Çakır. Konya: Murabıt Yayınları, 2022.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 4. Cild. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İNSAMER. "Avrupa ve Müslümanlar". Erişim 5 Mart 2024. https://www.insamer.com/tr/avrupa-ve-muslumanlar_1047.html
- Kafkasyalı, Muhammed Savaş. *Orta Asya'da İslam-Temsilden Fobiye*. Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012.
- Kahraman, Abdullah. "İslamofobi'yi Besleyen Unsurlardan Biri Olarak "İslam Şeriatı" Algısı". *İslamofobi: Kolektif Bir Korkunun Anatomisi Sempozyum Tebliğleri* (18-19 Kasım 2011). ed. Osman Alacahan - Betül Duman. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Kavas, Ahmet. "Avrupa Selefiliği". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas. 615-622. İstanbul: Çınar Yayıncılık, 2014.
- Kavsî, Müfrih b. Süleyman. *el-Menhecü's-Selefi*. Riyad: Dârü'l-Fazîle, 1422/2002.
- Kızıışeker, Abdurrahim. *Kur'an'a Selefi Yaklaşım: İbn 'Useymin Örneği*. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2020.

- Koca, Ferhat. "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/2 (Ekim 2015). 15-70.
- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Selefilik: Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Koç, Yeliz Yazan. *Avrupa Birliği'nin Yasadışı Göç Politikası*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2020.
- Kubat, Mehmet. "Selefiyye İle Neo-Selefilik'in Kesişen ve Ayrışan Yönleri", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/2 (Aralık 2017) 124-141.
- Kubat, Mehmet. *İslam Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kur'ân Yolu. Erişim 20 Temmuz 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kutlu, Sönmez. *Selefilik'in Fikri Arka Planı-İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Kutlu, Sönmez. *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Özdemir, Selçuk. *1990 Sonrası İslamofobi Konulu Raporlara Göre Batının İslam Algısı ve İslamofobi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 2 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/selefiyye>
- Runnymede Trust. "Islamophobia: Still a Challenge for Us All", London: Runnymede Trust, 2017. Erişim Tarihi: 19.07.2024 <https://www.runnymedetrust.org/publications/islamophobia-a-challenge-for-us-all>
- Topaloğlu, Bekir. "Cihad". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 2 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cihad#2-gunumuzde-cihad>
- Tosun, Serpil Bardakçı. *Avrupa'da İslamofobi Üzerine Tartışmalar ve Polonya Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tunç, Mazhar. *Suud Selefilik'i-Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Tureng. "Phobia". *Common English Words*. Erişim Tarihi: 18 Eylül 2023. <https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/phobia>
- [Salafisten-Prediger Pierre Vogel kommt im September \(wesserreport.de\)](https://wesserreport.de/2016/08/bremen-bremen/panorama/salafisten-prediger-pierre-vogel-kommt-im-september) Erişim Tarihi: 24 Temmuz 2024. <https://wesserreport.de/2016/08/bremen-bremen/panorama/salafisten-prediger-pierre-vogel-kommt-im-september>
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- Said, Edward. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Vintage Books, 1997.
- Shaheen, Jack G. *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*. New York: Olive Branch Press, 2001.
- Sofu, Ceyda Bağcı. *İslam Siyaset Felsefesinde Neo-Selefi Akımın Eleştirel Analizi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sucu, Seher. *Korku ve Nefretin Öteki Adı: İslamofobi*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Şahan, Fatih. "Almanya'da Selefilik ve Neo-Selefilik". *İslam Dünyasında Dini Akımlar ve Güncel Meseleler III. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu*. Ankara: TDV Yay., 2018.
- Şarku'l Avsat. "Almanya: Terörizme Destekten Hüküm Giyen Sven Lau Serbest Bırakıldı". Erişim 11 Mart 2024. <https://turkish.aawsat.com/home/article/1732586/almanya-ter%C3%B6rizme-destekten-h%C3%BCk%C3%BCm-giyen-sven-lau-serbest-b%C4%B1rak%C4%B1ld%C4%B1>
- Şimşek, Emre. "Almanya'da Selefi Vaizler Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/72 (Ağustos 2020), 988 – 999.
- Şimşek, Emre. *Almanya'da Selefilik (NRW Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Peker, Ömer Faruk. "Almanya'da Selefi Perspektifin Aksiyon Oranı ve Sebepleri". *Genç Atebe Dergisi* 2 (Aralık 2021). 40-43.
- YouTube. "İslam'ın Şahitleri- Pierre Vogel". Erişim 11 Mart 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=5Uu-B3vsXsA>
- YouTube. "Naš moto je "Čitaj" - Ibrahim Abou Nagie". Erişim 11 Mart 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=ywjfrD-0COs&t=156s>
- Yılmaz, Mustafa Selim. "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (Eylül 2014). 532 – 553. <https://doi.org/10.15869/itobiad.57618>.
- Zeit Online. "Almanya'nın Yaya Bölgelerindeki Fanatikler". Erişim 17 Şubat 2019. <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-11/die-wahre-religion-islam-salafisten-faq>
- Zeybekoğlu, Emrehan, Bo Johansson (Ed.), *Migration and Labour in Europe-Views from Turkey and Sweden-*. İstanbul: Şefik Matbaası, 2003.

Destân-ı İbrâhîm'in Yeni Bir Nüshası

Merve GÜVEN | ORCID: [0000-0002-4870-2680](https://orcid.org/0000-0002-4870-2680) | ROR ID: <https://ror.org/01wntqw50> | E-Posta: mrvguven@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı, Ankara, Türkiye

Öz

Destân-ı İbrâhîm, Anadolu İslâmî Türk edebiyatının teşekkül devresine ait manzum hikâyelerden biridir. Mesnevi nazım şekliyle yazılan bu eser, Hz. Peygamber'in, cariyesi Mâriye bint Şem'un el-Kıbtiyye'den (öl. 16/637) dünyaya gelen oğlu İbrahim'in (öl. 10/632 [?]) vefatını konu edinmektedir. Eserin, yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Bu durum eserin halk tarafından sevildiğinin, yazıldığı dönemden itibaren ilgi ve alaka gördüğünün en önemli göstergesidir. Bu nüshalardan bazıları farklı araştırmacılar tarafından incelenmiş ve yayınlanmıştır. Bu çalışmada eserin daha önce herhangi bir çalışmaya konu edilmemiş, Ankara Millî Kütüphanedeki 06 Mil Yz A 2664/7 numaralı nüshası incelenmiştir. Zikredilen nüsha, eserin şimdiye kadar tespit edilmiş en hacimli nüshasıdır. Bu yönüyle hem daha önce incelenen nüshalardaki kurgu ve tahkiye problemini ortadan kaldırmakta hem de şaire dair yeni bilgiler ihtiva etmektedir.

Halkı eğitmek, dinî bilinci yerleştirmek maksadıyla yazılan bu eserde, hedef kitleye ve yazılış gayesine uygun bir şekilde, tasannudan uzak, sade ve samimi bir üslup tercih edilmiştir. Eser, sohbet meclislerinde bir toplantı süresince okunup tamamlanmaya uygun hacmiyle de dönemin ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Türk düşünce tarihi açısından oldukça ehemmiyetli olan eser, telif edildiği dönemin dil özelliklerini günümüze aktarması açısından da kıymetlidir. Eser, yazıldığı dönem olan Eski Anadolu Türkçesinin ses ve şekil özelliklerini taşımaktadır. Dil ve kültür tarihimize ışık tutan bu eserin, yeni ve muhkem nüshalarının tespiti alana dair çalışmalara mühim katkılar sağlayacaktır.

Çalışma, giriş ve üç bölüm şeklinde düzenlenmiştir. Girişte, eserin yazıldığı döneme ve müellifine dair bilgiler verilmiştir. "Eser Hakkında Genel Bilgiler" başlığını taşıyan birinci bölüm iki alt başlığa ayrılmış; önce eserin dil, şekil ve söyleyiş özellikleri incelenmiş, ardından

eserin muhtevasına yer verilmiştir. İkinci bölüm çalışmanın konusunu teşkil eden Ankara Millî Kütüphanedeki 06 Mil Yz A 2664/7 numaralı nüshaya hasredilmiştir. “Nüsha Hakkında Genel Bilgiler” başlığını taşıyan bu bölüm kendi içinde iki alt başlığa ayrılarak önce nüshanın ayrıntılı tavsifi yapılmış, ardından bu nüshanın literatüre katkılarına temas edilmiştir. Üçüncü ve son bölümde bahsi geçen nüshanın transkripsiyonlu metnine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Türk İslam Edebiyatı, Kırşehirli/Aksaraylı İsâ, Destân-ı İbrâhîm, Eski Anadolu Türkçesi, Manzum Hikâye, Mesnevi, Destan.

Atıf Bilgisi

Güven, Merve. "Destân-ı İbrâhîm'in Yeni Bir Nüshası". Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 163-215.
<https://doi.org/10.15745/da.1545066>

Geliş Tarihi	07.09.2024
Kabul Tarihi	19.11.2024
Yayın Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastimalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A New Copy of Destân-ı İbrâhîm

Merve GÜVEN | ORCID: [0000-0002-4870-2680](https://orcid.org/0000-0002-4870-2680) | ROR ID: <https://ror.org/01wntqw50> | E-Posta: mrvguven@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Divinity, Turkish Islamic Literature, Ankara, Türkiye

Abstract

Destân-ı İbrâhîm is a verse narrative from the formative period of Anatolian Islamic Turkish literature. This work, composed in masnavi verse, recounts the death of the Prophet Muhammad's son, Ibrahim, who was born to his concubine Mâriye bint Şem'ûn el-Kibtîyye. Numerous manuscript copies of this work exist in libraries both in Türkiye and abroad, indicating its popularity and the sustained interest it has garnered since its inception. Several of these copies have been analyzed and published by various researchers. This study focuses on the manuscript numbered 06 Mil Yz A 2664/7 in the Ankara National Library, which has not previously been the subject of academic inquiry. This copy is the most extensive version of the work identified to date. As such, it addresses issues of fiction and narration present in earlier examined copies and offers new insights regarding the poet.

The work was written to educate the public and foster religious awareness, employing a simple and sincere style that aligns with its target audience and purpose. Its volume is suitable for reading and completion in conversational assemblies, fulfilling the cultural needs of its time. Additionally, this work is significant for the history of Turkish thought and serves as a valuable resource for understanding the linguistic features of the period in which it was produced. It reflects the phonetic and morphological characteristics of Old Anatolian Turkish, showcasing the literary traits of its era.

The study is organized into an introduction and three chapters. The introduction provides context about the period in which the work was created and its author. The first chapter, titled "General Information About the Work," is divided into two sections: the first analyzes the language, form, and discourse features of the work, followed by a summary of its content. The second chapter is dedicated to the copy numbered 06 Mil Yz A 2664/7 in the Ankara

National Library, which is the focus of this study. This section, titled “General Information About the Copy,” includes a detailed description of the manuscript and discusses its contributions to the literature. The final chapter presents the transcribed text of the aforementioned copy.

Keywords

Turkish Islamic Literature, Kırşehirli/Aksaraylı İsâ, Destân-ı İbrâhîm, Old Anatolian Turkish, Manzum Story, Masnavi, Epic.

Citation

Güven, Merve. "A New Copy of Destân-ı İbrâhîm". *Religious Studies* 67 (December 2024), 163-215.
<https://doi.org/10.15745/da.1545066>

Date of Submission	07.09.2024
Date of Acceptance	19.11.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimlar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Anadolu’da siyasi ve dinî birliğin tam anlamıyla kurulamadığı 13-14 hatta 15. yüzyılda kaleme alınan edebî eserlerin en belirgin vasıfları dinî içerikli olmalarıdır. Bu dönem sanatkârlarının, Ahmed Yesevî’nin (öl. 562/1166) Türkistan’da hikmetleriyle yapmaya çalıştığı hizmeti, Anadolu’da dinî destanlarla yapmaya çalıştığı söylenebilir.¹ Devrin Müslüman misyonerleri durumunda olan fakihler, kıssahanlar, şeyyadlar, muarrifler, meddahlar; İslam dinine karşı saf ve samimi bir iman taşıyan Anadolu halkının, Peygamber’in hayatına, ilk Müslümanların savaşlarına, ahiret âlemine dair merakını, mesnevi nazım şekliyle yazılan dinî-didaktik eserlerle gidermeye çalışmış, bu yolla İslam dinini kökleştirmeyi hedeflemiştir. Camilerde, tekkelerde, konaklarda, ordugâhlarda düzenlenen toplantılarda, manzum hikâyeler söylemiş, destanlar anlatmıştır. Bu doğrultuda bir toplantı süresince okunup bitecek hacimde eserler yazılmaya gayret edilmiş, hacmi fazla olan eserler ise aynı gaye için parçalara ayrılmıştır.² *Destân-ı İbrâhîm* de muhtevası ve hacmiyle bu ihtiyaç doğrultusunda kaleme alınmış bir eserdir. Hz. Muhammed’in ümmeti ve oğlu arasında yaptığı tercihi konu edinen eserde, bireyden ziyade toplumun yararının gözetilmesi gerektiği vurgulanmış,³ dinleyici ölüm gerçeği ile yüzleştirilerek, ölüm ötesi hayat için hazırlık yapmaya teşvik edilmiştir.

Anadolu İslamî Türk edebiyatının teşekkül devresine ait dinî-didaktik manzum hikâyelerin bir diğer özelliği ise müelliflerinin kim olduğu noktasındaki belirsizliktir.⁴ Bazı nüshalardan hareketle müellif olarak zikredilen isimlerin, bu eserlerin dinî toplantılardaki anlatıcılarına ait olabileceği de görüşler arasındadır.⁵ *Destân-ı İbrâhîm*’in müellifi olarak kabul

¹ Hanife Koncu, “Edebiyat-Tarih Bağlamında Bir Mesnevi: “Dâstân-ı Vefât-ı İbrâhîm”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 4 (2001), 140.

² Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi* (Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1964), 143, 144.

³ Koncu, “Edebiyat-Tarih Bağlamında Bir Mesnevi: Dâstân-ı Vefât-ı İbrâhîm”, 140.

⁴ Muhammet Kuzubaş, “Manzum Bir Destan Kitabı (Destân-ı Veysel Karânî, Vefât-ı Hz. Fâtıma, Vefât-ı Hz. İbrâhîm, Hikâyet-i Gügercin, Hikâyet-i Geyik)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (Kış 2008), 306.

⁵ Hasibe Mazıoğlu, “Türk Edebiyatı, Eski”, *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: MEB Yayınları, 1982), 32/89.

edilen Kırşehirli/Aksaraylı İsâ da bu isimlerden biridir.

Bugünkü bilgilere göre Kırşehirli/Aksaraylı İsâ'ya atfedilen dört eser mevcuttur.⁶ Bunlar; Hz. Peygamber'in miraç hadisesinin anlatıldığı *Mi'râciyye*⁷; Hz. İbrahim'in, oğlu Hz. İsmail'i kurban etmekle sınanması hadisesinin anlatıldığı *Destân-ı İsmâîl*⁸, Hz. Ömer'in oğlu Şuhmâ'nın bir Yahudi'yle karşılaşmasının ardından gelişen olayların anlatıldığı *Hikâyet-i Şuhmâ*⁹ ve Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in vefatını konu edinen *Destân-ı İbrâhîm*'dir.

Konyalı İbrahim Hakkı'nın (öl. 1984), *Âbideleri ve Kitabeleri ile Aksaray Tarihi* adlı eserinde İsâ'nın; Aksaray'da yetişen şair ve bilginlerden biri olduğu, doğum tarihinin kesin olarak bilinmediği, 728/1327-28 yılında vefat ettiği bilgisi yer almaktadır. Hüsrevşahoğullarına mensup İsmail adlı bir zatın oğlu olduğu da yine bu eserden elde edilen bilgiler arasındadır. Ayrıca müellif, kaynaklarda şairin Kırşehirli Süleyman Türkmani'nin müritleri arasında yer aldığına dair bilgilerin de bulunduğunu kaydetmiştir.¹⁰

Bu çalışmada Kırşehirli/Aksaraylı İsâ'nın *Destân-ı İbrâhîm* isimli eserinin daha önce yayınlanmamış Ankara Millî Kütüphanedeki 06 Mil Yz A 2664/7 numaralı nüshası incelenecektir.

⁶ İsmail Güneş, "Aksaraylı İsâ", *e-aksaray Ansiklopedisi* (Erişim 26.08.2024)

⁷ Sema Özdemir, *Aksaraylı İsa'nın Mi'râciye'si* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996). Ansiklopedi maddelerinde ve mi'râciyyeler üzerine hazırlanan makalelerde Sema Özdemir tarafından hazırlanan teze atıf yapılmakla birlikte Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezinde ve tezin tamamlandığı enstitünün tezler kataloğunda yapmış olduğumuz tarama neticesinde çalışmaya ulaşılammış, bahsi geçen tez tarafımızdan görülmemiştir. Bkz. Mustafa İsmet Uzun, "Mi'râciyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/135-140; İsmail Güneş, "Aksaraylı İsâ", *e-aksaray Ansiklopedisi* (Erişim 26.08.2024); Emrah Gülüm, "Türk Edebiyatı'nda Mi'râcnâmeler Üzerine Hazırlanmış Çalışmalar Hakkında Bibliografya Denemesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/35 (2014), 105-111.

⁸ Türkan Korkmaz Bulut, "Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bir Eser: Aksaraylı İsâ, *Destân-ı İsmâîl* [06 Mil Yz A 6823/5]", *Journal of Old Turkic Studies* 4/2 (Haziran 2020), 306-375; Sebahat Deniz, "Halk ve Divan Şiiri Müsterekleri Açısından Hz. İsmail'in Kurban Edilmesi Kıssası: Zileli Perverî ve Aksaraylı İsâ Örneği", 5. *Tokat Sempozyumu I-II*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 2023), 427-461.

⁹ Şenol Korkmaz "Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bir Hikâye: Aksaraylı İsâ: *Hikâyet-i Şuhmâ* [06 Mil Yz A 6823/2]", *Journal of Old Turkic Studies* 4/1 (Ocak 2020), 98-151; Yasin Uysal-Pınar Leblebici, "Dâsitân-ı Şahme'nin Paris Nüshası Üzerinde Bir İnceleme", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5/2 (Ağustos 2021), 838-857.

¹⁰ İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Aksaray Tarihi I-II* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1974), 2: 2462-2463.

1. Eser Hakkında Genel Bilgiler

1.1. Eserin Dil, Şekil ve Söyleyiş Özellikleri: Eserin nazım şekli mesnevidir. İncelediğimiz nüshaya göre 299 beyitten oluşmaktadır. Aruzun remel bahrinin “fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilün” kalıbı ile yazılmıştır. Bununla birlikte şair metinde yer yer vezin değişikliği yaparak hezec bahrinin “mefâ‘ilün / mefâ‘ilün / fe‘ülün” kalıbını da kullanmıştır. Dönemin bir özelliği olarak eserde, imale-i maksureler ve zihaf lar sıklıkla görülmektedir.

Halkı eğitmek, dinî bilinci yerleştirmek gayesiyle yazılan bu mesnevinin dili, sade ve anlaşılırdır. Bununla birlikte eserde muhtevanın bir gereği olarak dinî kavramlar, Arapça ibareler ve ayet iktibasları da yer almaktadır.

Şair, mesnevide mesajla lirizmi başarılı bir şekilde bir araya getirmiştir. Özellikle Hz. Peygamber ve oğlu İbrahim’in tasvirinde kullandığı edebî sanatlarla metinde ahenk ve tesiri artırmıştır. Nasihatname türündeki eserde; medih, münacat, tahassür, tahkiye, tasvir ve tazallüm şairin kullandığı edebî tarzlardan birkaçıdır.

Destân-ı İbrâhîm yazıldığı dönem olan Eski Anadolu Türkçesinin ses ve şekil özelliklerini taşımaktadır. Eserde Eski Anadolu Türkçesinin karakteristik eklerinden tespit ettiklerimiz birer örneğiyle birlikte şunlardır:

- /-(y)IsAr/: Gelecek Zaman Eki

Dirligi yok kişinüñ işi ħarāb

*Olı**sardur** menzili āħir türāb*

- /-(y)UbAn/: Zarf-Fiil Eki

*İbrāhîm’i alub**an** yola girür*

*Her ne kim taq**dîrde** yazılmış görür*

- /-(y)IcAk/: Zarf-Fiil Eki

*Mu**ştafā** oğlına böyle olı**cağ***

*Ya senüñ hāl**üñ nice** olur olı**cek***

- /+gıl; +gil/: 2. Teklik Şahıs Emir Kuvvetlendirme Eki

Oğluñı hazrete kurbân eylegil

Ümmetüñ derdine dermân eylegil

Mesnevîde geçen ve Eski Anadolu Türkçesinin söz varlığını oluşturan Türkçe kelime ve kelime gruplarına ise şu örnekleri vermek mümkündür:

alda-: kandırmak; **arı**: temiz; **aşşı**: fayda; **ayruk**: artık; **ayruksı**: farklı, benzersiz; **bay**: zengin; **becid**: çabuk, acele; **berk eyle-**: sağlamlaştırmak; **berü**: buraya; **birle**: ile; **bitür-**: meydana getirmek; **Çalap**: Allah; **diril-**: toplanmak; **dirlik it-**: yaşamak; **döy-**: sabretmek; **dün**: gece; **el götür-**: el açmak; **em**: ilaç; **esenleş-**: vedalaşmak; **eyit-**: demek; **görklü**: güzel; **imdi**: şimdi; **iv-**: acele etmek; **ķamu**: bütün; **ķanda**: Nerede?; **ķankı**: Hangi?; **ķatı**: çok; **ķazgan**: kazan; **key**: çok; **ķiçi**: küçük; **ķoç-**: kucaklamak; **ķöyündür-**: yakmak; **nice**: Nasıl?; **nite**: Nasıl?; **oru**: oraya; **pes**: öyle ise; **sinle**: mezarlık; **soñucu**: sonunda; **söyündür-**: söndürmek; **ķamu**: cehennem; **ķapu**: huzur; **ķapu kıl-**: hürmet etmek; **ķon**: giysi; **ķur-**: ayağa kalkmak; **uçmak**: cennet; **üz-**: koparmak, kırmak; **yağşı**: güzel; **yarağ**: hazırlık; **yaşdan-**: yaslanmak; **yavuz**: kötü; **yazuklu**: günahkâr; **yile-**: koklamak; **yu-**: yıkamak.¹¹

1.2. Eserin Muhtevası: Eser Hz. Peygamber'in, cariyesi Mâriye bint Şem'ûn el-Kıbtîyye'den dünyaya gelen oğlu İbrahim'in vefatını konu edinmektedir. İslam tarihi kaynaklarında İbrahim'in on yedi veya on sekiz aylıkken vefat ettiğine dair kayıtlar yaygın iken¹² eserde on dört yaşında vefat ettiği belirtilmektedir.

¹¹ Kelimelerin anlamları verilirken şu sözlüklerden istifade edilmiştir: Ömer Asım Aksoy vd., *Tarama Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009); Burhan Paçacıoğlu, *VIII.-XVI. Yüzyıllar Arasında Türkçenin Sözcük Dağarcığı* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2016).

¹² Bkz.: Asri Çubukçu, "İbrâhîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/273-274; Kevser Özdoğan, *Hız. Peygamber'in Çocukları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 79.

Şair, eserine ölüm gerçeğini vurgulayarak başlar. Dünyada ecel rüzgârı durmadan esmekte, kardeşi kardeşten, dostu dostan, sevgiliyi sevgiliden ayırmakta, anne-babaların bağrını yakmaktadır. Hanlar, hakanlar dahi bu derde çare bulamamış; evliya, enbiya da ölüm şerbetini içmiştir. Âlemlerin övüncü Hz. Peygamber de bu derdi tatmış, en sevgili oğlu İbrahim'i on dört yaşında kaybetmiştir. İbrahim; gül yanağı, ay yüzü, sümbül saçı, nergis gözü, yay kaşı ile güzellikte Yusuf'u, sesi ile Davud'u geçmiştir. On dört yaşına geldiğinde Hz. Peygamber, sevgili oğlunu mektebe vermiştir. Mektepte hocası Osman'dan Kur'an dersi almaktadır. Yine birgün İbrahim mektepte iken, Cenab-ı Hakk'ın emri ile Azrail, Hz. Peygamber'i ziyaret eder, selam verip eve girer. Azrail, Cenab-ı Hakk'ın kendisinden ümmetiyle oğlu İbrahim arasında bir tercih yapmasını istediğini Hz. Peygamber'e iletir. Oğlu İbrahim'i, Hakk'a kurban eylemesi hâlinde Hz. Peygamber ümmetine şefaate edebilecektir. Hz. Peygamber *“Ümmetümden yüzümü döndürmezem/Dinümüñ çerāğını söndürmezem; Emr anuñ el-hükmü li'llāh diyelüm/Cān u baş ümmet yolında kıoyalum; Her ne gelse rāzīyam Haq'dan bugün/Hüküm anuñ innā ileyhi rāci'un”* diyerek ümmetini tercih eder. Bunun üzerine Azrail, Hz. Peygamber'den oğlu İbrahim'i getirmesini ister. Hz. Peygamber, oğlunu almak üzere mektebe doğru yol alır. Yolda oğluna olan sevgisini, bu derdin dayanılmazlığını düşünerek gözyaşı döker ve evlat acısıyla derin bir ah çeker. Cenab-ı Hak, Cebrail'e bu ahı hemen tutmasını emreder. Aksi hâlde yer ile gök, cennet ve cehennem bu derdin ateşiyle yanacaktır. Hz. Peygamber mektebe vardığında İbrahim'in güzel sesini işitir. İbrahim Kur'an okumakta, melekler onu dinlemektedir. Bu manzara karşısında hüznlenen Hz. Peygamber, mektebin etrafında gözyaşı dökerek gezinir. Bir süre sonra mektebin kapısında durur ve bir oğlandan İbrahim'i çağırmasını ister. Arkadaşı İbrahim'in başının ağrıdığını, bunun için yattığını söyler. Hz. Peygamber'in isteği üzerine İbrahim'i çağırmak için içeri girer. İbrahim, Hz. Peygamber'in kendisini almak için mektebe gelmiş olmasına şaşırır. Dışarı babasının yanına çıkar ve neden bu kadar zahmet çekip mektebe geldiğini sorar. Hz. Peygamber, evde bir misafir olduğunu ve İbrahim'i görmek istediğini belirtir. Oğlunun elini tutup

yola koyulan Hz. Peygamber, bir taraftan da gözyaşı döker. Bir süre sonra oğlundan kendisinin önünde yürümesini ister. İbrahim babasına saygısından onun önüne geçmek istemese de Hz. Peygamber'in isteğini yerine getirir. Hz. Peygamber, önu sıra yürüyen oğlunu hasret ile doyasya izler. Eve vardıklarında Azrail ile karşılaşır. İbrahim bu heybet karşısında korkup titrer. Hz. Peygamber'e bu heybetli konuğun kim olduğunu sorar. Hz. Peygamber, onun ölüm meleği olduğunu söyler. O ki evlere destursuz giren, muhabbet yerine mihnet getiren, pehlivanları yere vuran, paşaların belini büken, yâri yârdan ayıran, planlı işleri bozan ve tüm bunları anzısın ve gizli yapan Azrail'dir. İbrahim babasının sözlerinden ölüm vaktinin geldiğini anlar ve bir daha mektebe varmak, hocasıyla helalleşip, arkadaşlarıyla vedalaşabilmek için babasına Azrail'den kendisi için izin istemesini söyler. İbrahim mektebe varır, durumu arkadaşlarına anlatır, onlarla kucaklaşıp vedalaşır. Hocasının huzuruna varır, ondan kendisine hakkını helal etmesini ister. Hocası ve arkadaşlarının gözyaşları arasında mektepten ayrılır. İbrahim eve döndüğünde yorgun ve bitkindir. Hz. Peygamber, oğlunun bu hâli karşısında endişelenir. Oğlunun elini tutar ve onu dizine yatırır. İbrahim'in gül benzi solmuş, bülbül dili susmuştur. İbrahim, Hz. Peygamber'in kucağında ve gözyaşları arasında ruhunu Azrail'e teslim eder. Gökte melekler Hz. Peygamber'in yasına eşlik eder. Güneş tutulup bir bakır tasa döner. İbrahim'in vefatını işiten Medine halkı toplanır, Rasul'ün evine varır. Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali de oradadır. Hz. Peygamber, Hz. Osman'dan İbrahim'i yıkayıp, kefenlemesini ister. Hz. Peygamber'in imamlığında cenaze namazı kılınır. Hz. Peygamber kendi eliyle oğlunu kabre yatırır ve bir süre onun kabri başında bekler. Oğlunun kabir sorgusunu kolaylaştırması için Cenab-ı Hakk'a niyazda bulunur. Melekler gelir ve kabirde sorgu başlar. "Rabbin kim?" sorusuna cevap veren İbrahim, "Peygamberin kim?" sorusuna cevap veremez. Hz. Peygamber o vakit oğluna telkinde bulunur ve bunun üzerine İbrahim, "Peygamberim atamdır." diye cevap verir. İslam dininde "telkin" hadisesinin bu şekilde başladığını belirten şair, kaynak olarak da *Sirācu'l-ḳulūb* adlı eseri gösterir. Cenaze işlerinin ardından

Hız. Peygamber hüızünlü bir şekilde evine döner. O esnada kara yas giysilerini giymiş bir şekilde Cebraîl, Hız. Peygamber'in yanına varır. Ümmeti için oğlunu terk eden Hız. Peygamber'e; "Hağ Te'ālā lutf[u] ihsān işledi/Ķamu ümmetüñ saña bağışladı" müjdesini iletir. Eser, öğüt ve dua ile sona erer.

2. Nüşa Hakkında Genel Bilgiler

2.1. Nüşanın Tavsifi: İncelemeye konu olan mesnevi, Ankara Millî Kütüphanede 06 Mil Yz A 2664 yer numarası ile kayıtlı yazmanın 197b-206a sayfaları arasındadır. 208 yapraklık bu yazma; miklepli, siyah bez kaplı mukavva cilt içerisinde ve 200x140-163x108 mm. ebadındadır. Su yolu filigranlı sarı kâğıt üzerine nestalik hatla yazılmıştır. Çift sütun ve 17 satır olarak tanzim edilmiştir. Serlavhası ve takibeleri mevcuttur. Takibelerinden nüşanın herhangi bir eksiği olmadığı anlaşılmaktadır. Yapraklarında rutubet lekeleri bulunan yazma, tamir de görmüştür. 131a'daki kayda göre 12 Rebiyülahir 1064/2 Mart 1654 tarihinde istinsah edilmiştir. Müstensihi belli değildir.

Biñ altmış dört târihinde intihāb

Eyledük taħrîr olındı bu kitāb

Ol Rebi'ü'l-āħir ayından tamām

On iki gün giçmiş idi ve's-selām

Bu mübārek nüşa'ı nağl eyledüm

Fikr idüp kendüme bir 'ağl eyledüm

Yazma dinî konulu mesnevilerin bir araya getirildiği bir mecmuadır. Bu mecmuadaki mesneviler sırasıyla şöyledir:

- 06 Mil Yz A 2664/1: *Vesiletü'n-Necât*, Süleyman Çelebi
- 06 Mil Yz A 2664/2: *Mevlid-i Hz. Fâtıma*, Abdî
- 06 Mil Yz A 2664/3: *Mucizât-ı Muhammed Mustafâ*

- 06 Mil Yz A 2664/4: *Mevlid Okutmanın Faziletleri* (Yahudi karı-kocanın hikâyesi ve Zeyd oğlu Alî'nin hikâyesi)
- 06 Mil Yz A 2664/5: *Ervâh-nâme*, Edirne Karabulut Mescidi İmamı Halîl
- 06 Mil Yz A 2664/6: *Hız. İsmâil'in Kurbân Edilmesi*, Aksaraylı İsa
- 06 Mil Yz A 2664/7: *Manzûme-i Vefât-ı Hazret-i İbrahim*, Kırşehirli İsa

Çalışmada mesnevinin metni hazırlanırken tavsifi yapılan bu nüsha esas alınmıştır. Türkçe kelime ve eklerdeki ünlülerin, düzlük ve yuvarlaklığıyla ilgili göstergeler nüshada olduğu gibi aktarılmıştır. Bir göstergenin bulunmadığı kelimelerde Eski Anadolu Türkçesi döneminin özellikleri dikkate alınmıştır. Her beyte sıra numarası verilmiştir. Nüshanın sayfa numaraları, o sayfadaki ilk beytin yanında gösterilmiştir. Metinde sıkça karşılaşılan zihafalara ilgili harfin italik yazılması suretiyle işaret edilmiştir. Vezin gereği yapılan ünlü ulamaları yatık yay işaretiyle () gösterilmiştir. Vezin hatası olan mısra ve beyitler dipnotta belirtilmiştir. Metinde eksik bırakılmış kelime, ek veya harfler metin tamiri yöntemi kullanılarak tamamlanmaya çalışılmış ve eklenen kısımlar köşeli ayraç [] içerisinde belirtilmiştir. Mısra başları ve bütün özel isimler büyük harfle başlatılmıştır. Özel isimlerden sonra gelen çekim ekleri kesme işareti ile ayrılmıştır. Metin içinde geçen ayet iktibasları eğik (italik) karakterde dizilmiş ve ilgili ayetin tam meali aparatta verilmiştir. Nüshanın sonunda yer alan ve müstensihe ait olduğunu düşündüğümüz aşağıdaki ifade, hazırlanılan metne dâhil edilmemiştir:

Kim ki hayr-ıla añarsa işbu hattun kâtibin

Hayra yazsun şerrini anuñ kirâmen kâtibin

2.2. Nüshanın Literatüre Katkısı: Eserin farklı nüshaları, araştırmacılar tarafından incelenmiş ve yayınlanmıştır. Bu isimlerden Koncu, eserin dört nüshasını (Millet Kütüphanesi Ali Emirî Manzum 1411, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Yeni Eserler 520, Süleymaniye Kütüphanesi Serez 3839, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud 4339) karşılaştırmış ve bu nüshalardan beyit sayısı en fazla olan Millet Kütüphanesi Ali Emirî Koleksiyonu'ndaki nüshayı esas alarak

metni yayına hazırlamıştır.¹³ Koncu'nun çalışmasında, eseri değerlendirirken yer verdiği şu ifadeleri, tespit ettiğimiz nüshanın ve bu nüshayı yayına hazırlamanın önemini ortaya koymasından değerlidir:

*“Bu mesnevi, sanat açısından bakıldığında önemli bir özellik göstermez. Gerek kurgu, gerek tahkiye gerek şeklî özellikler bakımından bozuktur. Ancak bu eserin bütün kusurlarını şairine yüklemek de doğru değildir. Zirâ henüz hem bu çeşit nazım şekillerinin Türk edebiyatının ilk örneklerinin oluşu hem de aruzun Türk diline tam manasıyla uydurulamadığı kuruluş devresidir. Bu sebeple ancak devri göz önünde bulundurularak değerlendirilebilirse şairin ve eserin önemi ortaya çıkmış olur.”*¹⁴

Üzerinde durmak istediğimiz husus Koncu'nun; *“Eserin bütün kusurlarını şairine yüklemek doğru değildir.”* şeklindeki ifadesidir. Koncu'nun da belirttiği gibi eserin kaleme alındığı dönem hem mesnevi gibi nazım şekillerinin ilk örneklerinin verildiği hem de aruzun Türk diline tam manasıyla uydurulamadığı kuruluş devresidir. Ancak bunlardan da önemlisi bahsi geçen eserin müellif hattı nüshası elde değildir. İncelemeye konu olan tüm nüshalar, müstensih kaleminden çıkmış, muahhar nüshalardır. Dolayısıyla bu nüshalardaki kusurları tamamıyla şaire yüklemek doğru değildir. Zira eser hakkındaki literatür incelendiğinde araştırmacıların inceleyip yayına hazırladıkları nüshaların ortalama 100-120 beyitten oluştuğu görülmektedir. Tespit edip incelediğimiz nüsha ise 299 beyittir. Bahsi geçen nüshalardaki eksik beyitler, Koncu'nun üzerinde durduğu *“kurgu ve tahkiye probleminin”* temel sebebi olabilir. Yine şekil (vezin/kafiye) noktasındaki problemler de müstensih hatalarından kaynaklanabilmektedir. Bu da eserin yeni nüshalarının tespit ve neşrinin önemini ortaya koymaktadır. Eseri Koncu ile aynı yıl yayına hazırlayan Kazım Köktekin'in; *“bu ve benzeri eserlerin özelliklerle halk dili ve halk dilinin imlasını yansıtması ve bu özelliklerin tespit edilmesi açısından önemli olduğuna”*¹⁵ dair kanaati ise sağlam nüshaların tespit ve neşrinin, dil çalışmaları açısından önemini bir göstergesidir. İncelediğimiz nüsha, hem eserin şimdiye kadar tespit edilmiş en hacimli

¹³ Koncu, “Edebiyat-Tarih Bağlamında Bir Mesnevi: “Dâstân-ı Vefât-ı İbrâhîm”, 135-168.

¹⁴ Koncu, “Edebiyat-Tarih Bağlamında Bir Mesnevi: “Dâstân-ı Vefât-ı İbrâhîm”, 148.

¹⁵ Kazım Köktekin, “Kırşehirli İsa'nın Dâstân-ı İbrâhîm'i ve Dili”, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 16

nüshası olması hem de müstensihin özenli imlası ile esere dair literatüre önemli katkılar sağlayacak niteliktedir.

Tespit ettiğimiz nüshanın önemini ortaya koymasından eser hakkında daha önce yapılmış olan çalışmaları ve bu çalışmalarda esas alınan nüshalardaki beyit sayılarını zikretmek yerinde olacaktır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi eseri yayına hazırlayan ilk araştırmacılar Hanife Koncu ve Kazım Köktekin'dir. Hanife Koncu, 2001 yılında *Edebiyat-Tarih Bağlamında Bir Mesnevi: "Dâstân-ı Vefât-ı İbrâhîm"* başlıklı makalesinde mesnevinin tespit edebildiği sekiz nüshasını tanıtmış ve bu nüshalar içerisinde beyit sayısı en fazla olan Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Koleksiyonu'nda 1411 arşiv numarasıyla kayıtlı nüshayı esas alarak 150 beyitlik metni transkribe etmiştir.¹⁶ Aynı yıl Kazım Köktekin, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Seyfettin Özege Bölümü'nde yer alan nüshadan hareketle *Kırşehirli İsa'nın Dâstân-ı İbrâhîm'i ve Dili* başlıklı bir makale kaleme almıştır. Söz konusu çalışmada 121 beyitlik metni transkribe etmiş ve eseri imla hususiyetleri açısından incelemiştir.¹⁷ 2008 yılında Muhammet Kuzubaş, Millî Kütüphanede 06 Mil Yz A 8624 yer numarası ile kayıtlı mecmuadaki *Vefât-ı Hazret-i İbrâhîm* mesnevisini yazmadaki diğer dört manzum hikâyeye birlikte yayına hazırlamıştır. Mesnevi bu nüshada 98 beyittir.¹⁸ 2011 yılında Çiğdem Türker, *Manzum Halk Hikâyeleri (İnceleme-Metin-Dizin)* başlıklı yüksek lisans tezinde, Göttingen Georg-August Üniversitesi Kütüphanesinde Turc. 9/4 numara ile kayıtlı mesnevi mecmuasını incelemiş ve bu mecmuada yer alan beş mesneviyi yayına hazırlamıştır. Bu mesnevilerden biri de *Destân-ı İbrâhîm*'dir ve metin bu nüshada 122 beyitten müteşekkildir.¹⁹ Şenol Korkmaz, 2012 yılında tamamladığı doktora tezinde, Ankara Millî Kütüphanede 06 Hk 1871 yer numarası ile kayıtlı mesnevi mecmuasını incelemiş

(2001), 15.

¹⁶ Koncu, "Edebiyat-Tarih Bağlamında Bir Mesnevi: "Dâstân-ı Vefât-ı İbrâhîm", 135-168.

¹⁷ Köktekin, "Kırşehirli İsa'nın Dâstân-ı İbrâhîm'i ve Dili", 13-26.

¹⁸ Muhammet Kuzubaş, "Manzum Bir Destan Kitabı (Destân-ı Veysel Karânî, Vefât-ı Hz. Fâtıma, Vefât-ı Hz. İbrâhîm, Hikâyet-i Gügercin, Hikâyet-i Geyik)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (Kış 2008), 322-330.

¹⁹ Çiğdem Türker, *Manzum Halk Hikâyeleri (İnceleme-Metin-Dizin)* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 7.

ve mecmuada yer alan 19 manzum hikâyeyi transkribe etmiştir. Bu metinlerden biri de Kırşehirli İsa'nın *Destân-ı İbrâhîm*'idir ve metin toplam 122 beyittir.²⁰ Ömer Yıldız, 2018 yılında tamamladığı tezinde Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesindeki BY7890/4 numaralı mecmuanın transkripsiyonlu metnine yer vermiş ve mecmuadaki mesnevileri muhteva açısından incelemiştir. Zikredilen mecmuada yer alan mesnevilerden biri de *Destân-ı İbrâhîm*'dir ve metin bu nüshada 75 beyittir.²¹ Aynı yıl Ayşe Şener, *Kitâb-ı Dâstân-ı İbrâhîm (Metin-İnceleme-Sözlük)* başlıklı yüksek lisans tezinde eserin, Milli Kütüphanedeki 06 Mil Yz A 1981/1 yer numaralı nüshasını incelemiştir. Bu nüshada eser, 113 beyittir.²² 2018 yılında Yıldray Çavdar, “*Hazret-i Peygamber'in Oğlu İbrahim'in Ölümü Üzerine Yazılmış Bir Manzume*” başlığını taşıyan kitap bölümü ile şahsi kütüphanesinde yer alan mecmuadaki 112 beyitlik metni transkribe etmiştir.²³ 2022 yılında Mehmet Yastı ve Ayşe Tursun, *Kırşehirli 'İsa'ya Ait Yeni Bir Dâstân-ı İbrâhîm Nüshası ve Dili* başlıklı makalelerinde Paris Biblioteque Nationale 252 numarada kayıtlı bir mecmuanın 7a-11b varakları arasında yer alan nüshadan hareketle 123 beyitlik metni transkribe etmiştir.²⁴ 2023 yılında ise Şükrü Baştürk, *Destan-ı İbrahim ve Dil Özellikleri* başlıklı bildirisinde eserin Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesinde GE4061 yer numarası ile kayıtlı nüshasını incelemiştir. Çalışmasında eserin konusuna, dil özelliklerine ve çeviri yazılı metnine yer vermiştir. Bu nüshada metin 113 beyittir.²⁵

²⁰ Şenol Korkmaz, *Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin ve Tıpkıbasım)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 517-526.

²¹ Ömer Yıldız, *Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki BY7890/4 Numaralı Mecmuanın Transkripsiyonlu Metni ve İncelemesi (1b-75a)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 29.

²² Ayşe Şener, *Kitâb-ı Dâstân-ı İbrâhîm (Metin-İnceleme-Sözlük)* (Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

²³ Yıldray Çavdar, “*Hazret-i Peygamberin Oğlu İbrahim'in Ölümü Üzerine Yazılmış Bir Manzume*”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları*, ed. Tahsin Tapu vd. (Ankara: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018), 480-487.

²⁴ Mehmet Yastı-Ayşe Tursun, “*Kırşehirli 'İsa'ya Ait Yeni Bir Dâstân-ı İbrâhîm Nüshası ve Dili*”, *SEFAD* 48 (Aralık 2022), 73-99.

²⁵ Şükrü Baştürk, “*Destan-ı İbrahim ve Dil Özellikleri*”, *Uluslararası Tarih, Kültür, Dil ve Sanat Bağlamında Bitlis Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Fırat Ünsal, (Bitlis: Bitlis Eren Üniversitesi, 2023), 907-945.

Her biri ayrı yazmaları esas alan bu çalışmalar, *Destân-ı İbrâhîm*'in nüshalarının çokluğunun bir göstergesidir. Eserin nüshalarının fazla olması ise halk tarafından beğenilip okunmasının, yazıldığı dönemden itibaren yoğun ilgi ve alaka görmesinin bir neticesidir. Bu tarz dinî konulu, hacimsiz eserlerin müstakil nüshaları ise yok denecek kadar azdır. Çoğu, benzer hacimdeki eserlerin bir araya getirildiği mecmualar içerisindedir. Bu mecmualarda mürettiblerin gayesi, birden fazla dinî hikâyeyi bir araya getirmek ve sohbet meclislerinde okunabilecek bir kaynak metin oluşturmak yönünde olduğu için metinlerin kısaltılması yoluna gidilmiş ve bu nedenle eserlerin müellif kaleminden çıkmış hâlinin tespiti zorlaşmıştır. Yine mürettiblerin imla noktasındaki özensizlikleri ve mesnevilerin telif tarihinden çok sonra istinsah edilmiş olmaları gibi nedenler, metinleri telif edildikleri dönemin dil ve imla özelliklerinden uzaklaştırmış, bu durum mesneviler hakkında sağlam dil çalışmaları yapılmasını da zorlaştırmıştır. Eserin makalede incelediğimiz nüshası ise hem hacmiyle hem de imlasıyla zikredilen nüshalardan ayrılmaktadır.

Eser üzerine hazırlanmış olan çalışmalarda esas alınan nüshaların çoğunda, şairin adının yer aldığı beyit bulunmamaktadır. İlgili beytin yer aldığı sınırlı sayıdaki nüshada ise araştırmacılar müstensih hatası olduğunu belirterek beyti tamir etmek suretiyle yayınlamıştır:

ƘırƘ şehirli 'aşînüñ dirliğı yok

*Ey Kerîm hâzretinde günâhum çok*²⁶

Ƙara şehîrlinüñ günâhı çok durur

*Hâzretüñe lâyıƘ işi yok durur*²⁷

Gelşehr-i 'İsâ'nuñ derliğı yok

*Hâzretüñde yâ ilâhî eksüğü çok*²⁸

²⁶ Köktekin, "Ƙırşehirli İsa'nın Dâstân-ı İbrâhim'i ve Dili", 26.

²⁷ Korkmaz, *Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası*, 118.

²⁸ Yastı-Tursun, "Ƙırşehirli 'İsa'ya Ait Yeni Bir Dâstân-ı İbrâhîm Nüshası ve Dili", 87.

İncelediğimiz nüshada ise böyle bir müdahaleye gerek yoktur. Şairin adı, mecmuanın 205b sayfasında şu şekilde geçmektedir:

Ƙırşehirli 'İsâ'nuñ dirliğı yok

İllâ hazretde anuñ günâhı çok (279)

Daha önce incelenen nüshaların hiçbirinde yer almayan aşağıdaki beyitler de şairin aile hayatına dair bilgiler içermektedir. Şair, Hz. Peygamber'in, oğlu için acı çekip, gözyaşı döktüğü kısımda kendisinin de oğlunu kaybettiğine işaret eden şu ifadelere yer vermektedir:

Hîç atalar bu oda yakılmasun

Gözünüñ yaşını deryâ kılmason (79)

Hîç analar uğramason bu ğama

Beñzeyü ğam bir ayruksı deme (80)

Oğul oğul diyüben ata ana

İşbu müşkil işe nice katlana (81)

Baña soruñ ben bilürem bu odı

Hâk kimüñ-çün dünyâyı bâkî kodı (83)

Cānuma neler idüpdür bu firāk

Oğula hîç aşşı kılmaz iştiyāk (84)

Ayrıca nüsha dikkate alındığında eserde herhangi bir tahkiye ve kurgu probleminin olmadığı görülmektedir. Nüshaya göre eserin muhtevası, çalışmanın birinci bölümünde aktarıldığı için bu başlıkta ayrıca yer verilmeyecektir.

Makalede incelediğimiz 06 Mil Yz A 2664 numaralı mecmuada Kırşehirli İsâ'ya ait *Destân-ı İsmâîl* isimli mesnevi de yer almaktadır. Şaire ait bu iki eser, mecmuada art arda istinsah edilmiştir. Mecmua, her iki eserin de şimdiye kadar tespit edilmiş en hacimli nüshası-

dır. Sebahat Deniz, bu mecmuadan hareketle şairin, *Destân-ı İsmâîl* isimli mesnevisini değerlendirmiş ve *Halk ve Divan Şiiri Müşterekleri Açısından Hz. İsmail'in Kurban Edilmesi Kıssası: Zileli Perverî ve Aksaraylı İsâ Örneği* başlıklı bildirisinde şu ifadeler yer vermiştir:

“Eserin kütüphanelerde pek çok nüshası mevcuttur. Yapılan çalışmalarda şimdiye kadar eserin hacmi 90-128 beyit civarında tespit edilmiştir. Ancak bizim tespit ettiğimiz Milli Kütüphanede 06 Mil Yz A 2664-6 numarada kayıtlı olan nüsha 247 beyitten müteşekkildir.”²⁹

Deniz, ayrıca bu nüshanın şairin yaşadığı, dolayısıyla eserini telif ettiği döneme ve bulunduğu muhite dair de önemli bilgiler içerdiğini belirtmiştir:

Mevlânâ gül Şeyh Süleymân bülbüli

Akşarâyli 'İsâ bunlaruñ kulu

Pes budur bil dâstân-ı İsmâ'îl

*Cânumuz Sulţân Veled oldu delil*³⁰

Sonuç olarak Ankara Millî Kütüphanedeki 06 Mil Yz A 2664 yer numaralı mecmua yazıldıkları dönemin şiir zevkini ve dil özelliklerini yansıtan bu önemli eserlerin muhkem bir kaynağı durumundadır. *Destân-ı İbrâhîm*'in bu mecmuadaki nüshası esere dair literatürde önemli bir yere sahiptir ve yayınlanması şair ve eser hakkındaki pekçok eksiği ortadan kaldırmabilecektir.

²⁹ Deniz, “Halk ve Divan Şiiri Müşterekleri Açısından Hz. İsmail'in Kurban Edilmesi Kıssası: Zileli Perverî ve Aksaraylı İsâ Örneği”, 431.

³⁰ Deniz, “Halk ve Divan Şiiri Müşterekleri Açısından Hz. İsmail'in Kurban Edilmesi Kıssası: Zileli Perverî ve Aksaraylı İsâ Örneği”, 432.

3. Eserin Metni

Rasûl Hâzretinüñ Oğlı İbrâhîm Vefâtın Beyân İder. Allâhu A'lem.

Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün

1. İy Çalab sensin yine şabr eyleyen bu işlere 197/b
Sen şabırlık viresin qalmışlara dervîşlere³¹
2. Bu ne fürqat bu ne hasret bu ne âh
Kim bize vaşl eyledüñ iy Pâdişâh
3. Bu ne derd ü miñnet [ü] nâlân olur
Bu ne âteş kim dil-i süzân olur
4. Her kime kim rûzî kılduñ bir 'ıyâl
Eyledüñ anı şoñucı pâymâl
5. Dünyâda ecel yili tırmaz eser
İy niçe analaruñ bağrın keser
6. İy niçe atalaruñ giçdi günü
Qulağına irmedi oğul üni
7. Qardaşı qardaşdan âñir ayırur
Ata ana oğlı için qayırur
8. Dostları dostından âñir bu ölüm
Birlük iken ayırur eyler zulüm
9. Ayırur ölüm niçe yârenleri
Birbiriyle toğrı yol varanları

³¹ Beytin vezni faklıdır. (Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün)

10. Niçesinüñ cānın oda düşürür

‘Aqlın alur tedbîrini şaşırur

11. Toprağa koydı niçe aq yüzleri

Dün gibi dâ'im giçer gündüzleri

12. Qanı bunca enbiyâ vü evliyâ

198/a

Bir tanış gör n'oldı senden evlāya

13. Fağfūr u haķan Süleymān daħı hem

Bulmadılar bu ecel derdine em

14. Yüz yigirmi dōrt biñ peygamberi

Bu ecel şerbetin içdi her biri

15. Ne oğlan qodı ne yigit ne qoca

Ne faķır qodı bu ölüm ne hoca³²

16. Qamusı birdir aña iy dīn eri

Vir şalavāt şād kıl Peyğamber'i

17. Fānī dünyā hükmine fermān olan

‘Āşī ümmet derdine dermān olan

18. Dīn kılıcı Tañrı'nuñ Peyğamberi

Ve'd-đuħā³³ ve'ş-şemsi³⁴ esrā³⁵ bülbüli

³² Beytin vezni farklıdır. (Mefā'ülün / Mefā'ülün / Fe'ülün)

³³ “Yemin olsun, kuşluk vaktine.” *Kur'ân Yolu* (Erişim 29 Ağustos 2024), ed-Duhâ 93/1.

³⁴ “Yemin olsun, güneşe ve kuşluğuna.” eş-Şems 91/1.

³⁵ “Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüreren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir.” el-İsrâ 17/1.

19. *İkra*³⁶ maḥkûmı vü *evḥâ*³⁷ ma‘deni
Âḥiret şâhı vü Baḥḥâ³⁸ gülşeni
20. ‘Âlemüñ faḥrı Muḥammed Muştafâ
Gördi hem bu derdi ol kân-ı şafâ
21. Bir oğul virmişdi aña ol Raḥîm
Muştafâ ḳomişdı adın İbrâhîm
22. Var idi dört oğlı ol Muḥammed’üñ
Ol yazuḳlular ümîdi Aḥmed’üñ
23. Biri Ṭayyib birinüñ Ṭâhir adı
Biri Ḳâsım biri İbrâhîm idi
24. Ol üçinden İbrâhîm ulu idi
Ḳamusından daḥı sevgülü idi
25. İrişüp ol tamâm olmışdı yigit
Niçe idi vaşfını eydem işit
26. Yañağı uçmaḳ güliydi yüzi ay
Şaçı sünbül gözi nergis ḳaşı yay
27. Dişleri incü nefesi ‘ûd idi
Özi Yûsuf nağmesi Dâvûd idi
28. Yûsuf’uñ ḥüsni ḳatında ḥâl idi
Dâvûd âvâzı yanında lâl idi

³⁶ “Yaratan Rabbinin adıyla oku!” el-Alak 96/1.

³⁷ “Böylece Allah, kuluna vahyini ilettili.” en-Necm 53/10.

³⁸ Mekke ile Mina arasında bir yer. Bkz. Salim Öğüt, “Ebtah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/82-83.

29. İbrâhîm'i key severdi cân-ıla 198/b
Cümle yarağın düzüp erkân-ıla
30. Ālem içre olmasun diyü melûl
Tonların düzmişdi kamu pür-uşûl
31. Tamâm on dört yaşına irmiş idi
Rasûl anı mektebe virmiş idi
32. Oğur idi üstâdı 'Osmân-ıdı
Dün ü gün işi güci Qur'ân-ıdı
33. Aña Qur'ân'ı ta'lim itmiş idi
Meger kim va'de gelüp yitmiş idi³⁹
34. Günde bir gün tırdı yirinden revân
Arı âbdest aldı İbrâhîm hemân
35. Atasıyla namâz-ı şubhı kıldı
Du'â idüp yine mektebe geldi⁴⁰
36. Yine oturdu yirine İbrâhîm
Gör ki n'eyler anuñla Rabbü'l-Kerîm⁴¹
37. Kamu maḥlûḳ fânîdür Ḥaḳ bî-zevâl
Gör ki nice ḥükm ider ol Zû'l-celâl
38. Ḥaḳ buyurdu yire in yâ 'Azrâ'îl
Bizüm için dosta ḳurbân dilegil

³⁹ Beytin vezni farklıdır. (Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Fe'ülün)

⁴⁰ Beytin vezni farklıdır. (Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Fe'ülün)

⁴¹ İkinci mısram vezni bozuktur.

39. Bize İbrâhîm'i kurbân eylesün
 'Âşîler derdine dermân eylesün
40. Böyle emr eyledi çünkim ol Celîl
 Bir dem içre indi yire 'Azrâ'îl
41. Ol gün evde otururdu Muştafâ
 Gör ki n'eyler aña çarh-ı bî-vefâ
42. Girdi 'Azrâ'îl kapudan içerü
 Rasûl'e virdi selâm geldi_ilerü
43. İrdi ol demde Rasûl'ün_ñ_ katına
 Niyâz itdi yüz sürüp_ hazretine
44. Yâ Rasûl dir Hâk_ Çalab_ kıldı selâm
 Sağ esenlikler da_hı_ birkaç_ kelâm
45. İbrâhîm'i ger severse Muştafâ
 Ümmetine itmesün meyl-i vefâ
46. Ne dilersem ümmetine işleyem
 Ben aña İbrâhîm'i ba_ğışlayam
47. Ümmetin severse A_hmed_ şeksüzün
 Görmesün ol o_ğlı_ İbrâhîm_ yüzün
48. Kankısın dilerse ol kılsun kabûl
 Hâk_ Çalab_ böyle buyurdu yâ Rasûl
49. Didi yâ A_hmed_ yolu_nda_ er misin
 Bu günâhkâr_ ümmeti_ sever misin

199/a

50. Oğluğı Һazrete Һurbān eylegil
Ümmetüñ derdine dermān eylegil
51. Çünki evvelden aduñ oldı Şefîc
Tañrı'nuñ buyurđına olđıl muñîc
52. Çün işitdi bunı ol Faħr-i cihān
Küħl-i mā-zāğa'l-başar'dan⁴² dökdi Һan
53. Didi Aħmed ümmetüm gerek baña
Çurbān olsun ma'sūm İbrāhîm aña
54. Ümmetümden yüzümi döndürmezem
Dinümüñ çerāđını söndürmezem
55. Emr anuñ el-ħükmü li'llāh⁴³ diyelüm
Cān u baş ümmet yolında Һoyalum
56. Her ne gelse rāzîyam Һaħ'dan bugün
Hüküm anuñ [*innā ileyhi rāci'un*]⁴⁴
57. Böyle geldi çünki fermān ümmete
Biñ cānum var-ısa Һurbān ümmete
58. 'Azrā'il eydür ki vaħt oldı tamām
Yā Rasül İbrāhîm'üñ cānın alam
59. Һanda ise tiz anı getirivir
Hāħ buyurdı bu işi bitürivir

⁴² "Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı." en-Necm 53/17.

⁴³ Hüküm Allah'ındır.

⁴⁴ "Onlar; başlarına bir musibet gelince, "Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah'a aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz" derler." el-Bakara 2/156. Metinde "*innā ileyhi'r-rāci'un*" şeklindedir.

60. Çün işitdi Muştafâ bu sözleri

Yaş-ıla töldi mübârek gözleri

61. Bildi kim İbrâhîm'e irdi ecel

Defterini 'ömrünüñ dürdi ecel

62. Didi âhîr çekmem anuñ-çün ğamı

Mektebe virmiş idüm İbrâhîm'i

63. Egleniştir varayum gel diyeyüm

199/b

Evde işüñ var diyü aldayayum

64. Muştafâ tırdı yirinden ağlayu

İbrâhîm derdi yüregın tağlayu

65. Yola girdi mektebe toğrı gider

Hağ Çalab sevdüklerine gör n'ider

66. Ağlayup dir idi iy cānum oğul

Ğonca sünbül verd-i reyĥānum oğul

67. İy benüm göñlüm yimişi İbrâhîm

Ne tiz irdi saña tağdîr-i ĩadîm

68. Sensin âhîr dört ođuluñ serveri

Ğacîl eyler ĩadd-i servi 'ar'arı

69. Kemāince ĥüsnüñüñ yoğ ĩuşûrı

Göñlümüñ ārāmı gözümüñ nûrı

70. Mektebe 'azm itdi gitdi Muştafâ

Bir 'alāmet görđi ol dem bā-şafâ

71. Kaldurup başın göge bakdı meger

Gördi tutmuş gökyüzün ferîşteler

72. Muştafâ anı göricek kıldı âh

Bu 'ıyâl derdi ne müşkil yâ İlâh

73. Kimse oğul acısını görmesün

Kimseye Hâk işbu derdi virmesün

74. Hâk Te'âlâ itdi Cibrîl'e hitâb

Muştafâ'nuñ tiz iriş âhını kap

75. Doğınursa göklerüme yandurur

Dûd-ı âhı göklere boyandurur

76. Ger inerse yirleri göyündürür

Gözyaşı tamu odın söyündürür

77. İrişüp Cebrâ'îl ol âhı kapar

Hâk Çalab eyle buyurdu çün i yâr

78. Tutmasa ol âhı Cibrîl iy 'amû

Yanar idi yir ü gök uçmağ tamu

79. Hiç ațalar bu oda yağılmasun

Gözinüñ yaşını deryâ kılmasun

80. Hiç analar uğramasun bu gama

200/a

Beñzeyü gam bir ayruksı deme

81. Oğul oğul diyüben ata ana

İşbu müşkil işe nice katlana

82. Yavuz gözden şakınurken anları

Terk idüben sevdüğü yârenleri⁴⁵

83. Baña şoruñ ben bilürem bu odı

Hağ kimüñ-çün dünyâyı bâkî kodı

84. Cānuma neler idüpdür bu firāk

Oğula hîç aşşı kılmaz iştiyāk

85. Öpüp oğşarken çıkarup sinleye

Çuzıcağın komağa kimler döye

86. Oğul olur kuvvet olan tenlere

Oğul olur od bırağan cānlara

87. Oğul olur ataları güldüren

Oğul olur gözleri yaş tolduran

88. Ana ata ditrer iken üstine

Diñle gör ne geldi Tañrı dostına

89. Vardı mekteb kapusına iñleyü

İbrâhîm'ün hüb âvâzın diñleyü

90. İbrâhîm Qur'ân oğur idi meger

Dutmış idi gökyüzün feriştelere

91. Yidi kez mekteb-hâne'i tolanur

Gözi yaş-ıla soğaklar şulanur

92. Çün irişdi mektebüñ kapusına

Çıkdı bir oğlan anuñ tapusına

⁴⁵ Birinci mısraın vezni bozuktur.

93. Muştafâ didi okur mı İbrâhîm

Yoḥsa kim irdi aña emr-i 'azîm

94. Oḡlan eydür Qur'ân okurken nâgâh

Başum aḡrır diyü yatdı ol âgâh

95. Rasûl eydür oḡlana gir içeri

Yüri var söyle aña gelsün berü

96. Girdi oḡlan didi kim yâ İbrâhîm

Biz kamu yoḥsul u sen bay İbrâhîm

97. Atañ ol iki cihānuñ serveri

200/b

Mü'minlerüñ dîn yolında rehberi⁴⁶

98. İsteyüp gelmiş seni taşra turur

Yüzi nûrı pertevi 'arşa urur

99. İbrâhîm eydür nite oldı 'aceb

Beni babam isteyüp kıldı taleb

100. İy 'aceb bilsem ne hâl oldı ata

Oḡlı için düşdi bunca zaḡmete

101. Çıkayum bir ay yüzini göreyüm

Cānumı kurbân dilerse vireyüm

102. Çıkdı gördi Muştafâ taşra turur

Tapu kırup 'izzet-ile yüz urur

103. Didi iy baba nite oldı 'aceb

İsteyüp geldüñ bizi çekdüñ ta'ab

⁴⁶ İkinci mısram vezni bozuktur.

104. Muştafâ dir bir konuk geldi eve

Seni ister okıyup geldüm ive

105. Sem'a t̄a'a⁴⁷ didi girdiler yola

Tañrı'nuñ taq̄dirini gör ne kıla

106. Tutdı İbrâhîm'üñ ol dem elini

Gözleri yaş t̄oldı görmez yolını

107. İbrâhîm'i aluban yola girür

Her ne kim taq̄dirde yazılmış görür

108. Rasûl İbrâhîm'e dir kim yürü

İlerü öñümce iy gözüm nûrı

109. Didi İbrâhîm revâ degül ata

Oğul ata öñine giçmek haṭâ

110. Muştafâ dir sen teferrücsin baña

Hâlümi şimdi diyemezem saña

111. Bugün öyleye degin baña konuk

Olıarsın bu söze Haḫ'dur ṭanuk

112. Yüregüm yandı oğul n'eyleyeyüm

Hâlîk'üñ rāzın kime söyleyeyüm

113. Geldüğüm oldur seni almaḫlığa

İsterem dost iline şalmaḫlığa

114. Va'de irdi çıḫdı vuşlat aradan

201/a

Böyle taq̄dir eylemiş ol yaradan

⁴⁷ İştittim ve itaat ettim.

115. Muştafâ'nuñ yüridi öñince ol
Hâsret-ile bakdı aña çün Rasûl
116. Geldiler ive içerü girdiler
'Azrâ'il'üñ intizârın gördiler
117. Ditredi gördükde İbrâhîm anı
Lerze düşdi cismine kôrkdı cānı
118. Kôrkdı cism ürkdi cānı vehm eyledi
Şıgıñup vardı Rasûl'e söyledi
119. Çünki 'Azrâ'il'i İbrâhîm görür
Bu ne kişidür baba diyüp şorur
120. Didi baba bu ne heybetlü konuğ
Göricek ürkdi cānum Tañrı ÷anuç
121. Buña kim dirler nedür adı bunuñ
Ne işe geldi yanuña bu senüñ
122. Tâkâtüm yoğ bilmezem nemdür benüm
Başum ağrır od gibi yanar tenüm
123. Bunı gördüm düşdi fūrkat cānuma
Nice hālüm 'arz idem sulţānuma
124. Bunı gördüm şaşdı hep 'aqlum bilüm
Dutmaz oldı ayağum dağı elüm
125. İy baba bu dem benüm hālüme bak
Şefkat eyle gör ne tağdır itdi Hâk

126. Muştafâ didi oğul hîç korkma sen

Budur ol âdemlerüñ bağrın kesen

127. Budur ol kim dostı dostdan ayırur

Öldüğine âdemüñ kim kayırur

128. Bunuñ adı Melekü'l-mevt'dür hemân

İrdüğine bir sâ'at virmez emân

129. Bu konuğ olduğu yir oldı harâb

Niçe sulţânlar evin kıldı türâb

130. Niçe aq şüretleri itdi siyâh

Hem mezârı üzre bitürdi giyâh

131. Niçe sulţânlar var idi bir zamân

201/b

Türbesinden dağı kalmadı nişân

132. Niçe gül yüzlüleri kıldı tebâh

Niçesinüñ üstine bitdi giyâh

133. Bu konuğ hîç kimseye virmez emân

Çâresi emre muţî' olmak hemân

134. Bunuñ elinden uçan kuşlar revân

Kaçmağ-ıla kurtulmaz iy cüvân

135. Budur ol destürsüz evlere giren

Mağabbet yirine çok miñnet viren⁴⁸

136. Pehlüvânlaruñ budur qolın buran

Ayağından kaldurup yire uran

⁴⁸ İkinci mısram vezni bozuktur.

137. Budur ol paşalaruñ bilin üzen
Kim kamu düzülmüş işleri bozan
138. Yarı yârdan ayıran budur ‘ayân
Maḥfî işler işini gizlü nihân
139. Kimsenüñ hiç gözine görünmez ol
Korḳmaḡuñ fâydası yokdur iy oḡul
140. Çünkü İbrâhîm bu sözi diñledi
Âh idüp derd-i derûndan iñledi
141. Bildi ‘Azrâ’îl imiş işbu kişi
Âdemüñ cânını almaḡdur işi
142. Didi baba luṭf iḥsân eylegil
Benüm için bu ‘azîze söylegil
143. Kim baña bir laḡza mühlet vire ol
Bir daḡı mektebe varam yâ Rasûl
144. Tâ varam üstâdımüñ elin öpem
Ayāḡına baş ḳoyup göñlin yapam
145. Baña zîrâ ‘ilmi ta‘lîm eyledi
Bildürüp Ḳur’ân’ı tefhîm eyledi
146. Hem benümle oḳıyan oḡlanlara
Ḥoş ḫelâllik dileyem ben anlara
147. Niçe oḡlanlar sebaḳdaşum durur
Her birisi iş ü yoldaşum durur

148. Dilümi bir ʿözü-ile bileyeyüm 202/a
Her birinden helâllik dileyeyüm⁴⁹
149. Üstâdımñ rāzılığın alayum
Girü dönüp hıdmetüñe geleyüm
150. Mühlet alup mektebe geldi revân
Girdi İbrâhîm içerü ol zamân
151. Gördiler İbrâhîm'i çün bildiler
Oğlancuqlar cümle karşı geldiler⁵⁰
152. Didiler babañ niçün geldi saña
Beñzüñ ağarmış dağı n'oldı saña
153. Ne haberdür luḡ idüp söyle bize
Ne hikâyetdür beyân eyle bize
154. Toğrı yârimüz nedür hâlün senün
Söyle nice oldı ahvâlün senün
155. Didi İbrâhîm vedâ' eyleñ bizi
Kim dağı görmeyiserem ben sizi
156. Yüregüm yandı göyüñdi bu tenüm
Arañuzda ʿömrüm az imiş benüm
157. Âhîret haqqın helâl eyleñ bu dem
Kim yakın oldı bu dünyâdan gidem

⁴⁹ İkinci mısraın vezni bozuktur.

⁵⁰ İkinci mısraın vezni bozuktur.

158. Va‘demüz irişdi yārenler bilüñ
Giderem ben siz kamu esen qaluñ
159. Çünki oğlanlar bu hāli bildiler
Ağlaşup feryād u zārî kıldılar
160. Cümle bu kez āh idüp kıldı fiğān
Didiler anlar dirīgā el-emān
161. Kamusu elin eline aldılar
İbrāhîm’üñ boynına kol şaldılar
162. Kimi elin būs ider kim gül yüzün
Kimi kan yaş-ıla taldurdu gözün
163. Oğlancuqlar zārî kıldılar ‘azîm
Kim bize bağışlasun seni Kerîm⁵¹
164. Girdiler üstādlarınıñ katına
İşbu hāli ‘arz idüp hāzretine
165. Didiler İbrāhîm’e irmiş ecel
Kim esenleşdi bizümle bu maḥal
166. Geldi sizden daḥı hoşnūdlıq diler
Ne buyurursız eyā şāhib-hüner
167. İlerü yürüdi İbrāhîm hemān
Hvācesinüñ elin öpdi ol zamān
168. Tırdı anda karşıasına hvācenüñ
Tapu kıldı yüzine baqdı anuñ

202/b

⁵¹ Birinci mısraın vezni bozuktur.

169. Baş koyuban eyledi ‘özü ü niyâz
Didi iy h^vâce yazılmış ‘ömrüm az
170. Ben kuluña ‘ilmi ta‘lîm eyledüñ
Zahmetüm çekdüñ baña hoş söyledüñ
171. Şimdi geldüm gönlüñüz ele alam
Şanmañuz ayruğ dağı bunda gelem
172. Va‘de irdi ‘âkıbet öñden şoña
Râzî olsun hâtıruñ benden yaña
173. Pes helâllik dileyüp geldüm size
Âhiret hakkın helâl eyleñ bize
174. Çünkü bu âyet irişdi gâfilün
Okuduk [innâ ileyhi râci‘ün]⁵²
175. İşidüp bu sözi ‘Osman ağladı
Gözinüñ yaşı yüzine çağladı
176. Didi iy ma‘şûm-ı pāk-i enbiyā
İy ciger-güşe-i Rasûl-i Kibriyā⁵³
177. Ne sözüm var söyleyem ben bu zamān
Hâlimüz cümle bilür ol Müste‘ân
178. Râzîyam ben râzî olsun Hâk Çalab
Hem mu‘în ola saña görme ta‘ab

⁵² “Onlar; başlarına bir musibet gelince, “Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah’a aidiz ve şüphesiz O’na döneceğiz” derler.” el-Bakara 2/156. Metinde “innâ ileyhi’r-râci‘ün” şeklindedir.

⁵³ İkinci mısram vezni bozuktur.

179. Țoymaduđ görklü cemâlüñ görmege

Uş gidersin Țatlu cānuñ virmege

180. Bu ölüm saña dağı irişdi tîz

Emr anuñ *el-ħükmü li'llāhi'l-‘Azîz*⁵⁴

181. Ol dem oğlanlar Țamu ağlaşdılar

İbrâhîm'üñ ayağına düşdiler

182. Didiler Şimdi ‘aceb n’oldı saña

203/a

İbrâhîm eydür ecel irdi baña

183. Siz unutmañuz beni öldi diyü

Ölinüñ ardınca kim öldi diyü

184. Her birinüñ Țoçdı boynın yiledi

Ellerin dutdı ħelâllik diledi

185. Cümlecügi ħoş ħelâl eylediler

Ağlaşup göñlin melâl eylediler

186. İbrâhîm anda ol dem Țurdı oru

Üstâdın vedâ‘ idüp döndi girü⁵⁵

187. Dutdı oğlancuğlar anı nāgehân

Ağlaşup derd-ile Țılurlar fiğân

188. Hiç birisi rāzî olmaz gitmege

İbrâhîm kendülerin terk itmege

⁵⁴ “Bu duruma düşmenizın sebebi Őudur: Allah’ın ismi tek başına anıldığı zaman inkâra sapardınız, ama O’na ortak Țoşulduđunda buna inanırdınız. Artık ħüküm, yüce ve ulu olan Allah’ındır.” el-Mü’min 40/12.

⁵⁵ Birinci mısraın vezni bozuktur.

189. Didi İbrâhîm ki yârenler bilüñ

Eliñüzden koñ beni fâriğ oluñ

190. Gider ol her kim çoğarsa anadan

Böyle didi çıktı mekteb-hânedan

191. Ākıbet gönderdiler zârî kıluş

Şabrı kendülere hoş yârî kıluş

192. Kaldılar her birisi biñ zâr-ıla

Kıldılar āh vāh hasret nār-ıla

193. Girü döndiler kâmusı ağlayu

Fürkat odına yürekler tağlayu

194. Bunları esenleyüp girdi yola

Gitdi İbrâhîm becid gör ne kıla

195. Evlerine geldi gitdi kuvveti

İrmiş idi aña ölüm heybeti

196. Geldi çünkü evleri kapısına

Girdi içeri hâzretüñ tapısına

197. El göğüsde kodı hoş virdi selâm

Luğf-ıla aldı selâmın ol hümâm

198. Gördi İbrâhîm za'if olmuş katı

Kâr kıldı Muşafâ'ya fürkati

199. Muşafâ eydür oğul n'oldı saña

Didi İbrâhîm ecel irdi baña

203/b

200. atuma gel baba seni göreyüm
Hem getir yüzün yzime sreym
201. Didi y oğul nedür ln senün
Kimse bilmez bu dem avln senün
202. İbrhm eydür ki y ata bu dem
Başum ağrır atı hç bilmem n'idem
203. oşluğum yok uvvetm almadı dir
N'olduğum kimse benüm bilmedi dir
204. Başum igen ağrır iy benüm atam
Yaşdanup dizni bir lağza yatam
205. Muştafa eydür ki yaşdan dizmi
İstirhat eylegil ut szmi
206. Dizini yaşdandı bildi lini
Aldıeline AĞmed ann elini
207. Yatdı İbrhm Rasl'n dizine
Bağdı İbrhm'n AĞmed yüzine
208. Gördi ol gl beğzi şolmış gl gibi
Söylemez olmış dili bülbül gibi
209. Olmış ol la'lin udağlar kehribr
İnc gibi dişleri dutmışdı br
210. Nliş itdi lk'a ol dem Rasl
Didi y Rb eyle urbnum abl

211. Çün İbrâhîm yatdı Rasûl dizine

Bağdı bir kez atasınıñ yüzine⁵⁶

212. Gördi yaş tolmış atasınıñ gözi

Acıyup kendüsine yanmış özi

213. Bildi ol sâ'atde İbrâhîm hâlin

Muştafâ'nuñ eline virdi elin

214. Elini İbrâhîm'üñ aldı Rasûl

'Azrâ'ile işâret kıldı Rasûl

215. Didi yâ melek hemân turgıl oru

Rûhını kabz eyle tiz gel ilerü

216. 'Azrâ'il oturduğı yirden tırur

204/a

Çorçup İbrâhîm Rasûl'e şıgınur

217. Didi Aħmed oğlına yâ İbrâhîm

Çorçma kim raħmet kıla saña Raħîm

218. Baña şıgınma oğul şıgın Haħ'a

Zire cümle fânîdür oldur beķâ

219. İbrâhîm eydür ki ben anuñ için

Çorçmazam senüñ 'aziz cānuñ için

220. Çün ölürem bārî yüzüñ göreyüm

Hem senüñ koķuñ alup cān vireyüm

221. 'Azrâ'il kabz itmege tıtdı anı

Çucağında Aħmed'üñ virdi cānı

⁵⁶ Birinci mısraın vezni bozuktur.

222. Çün ölüben 'Azrâ'îl kabz itdi cân

Rasûlu'llâh gözlerinden aqđı qan

223. Gün tütüldü şöyle şan bir bakır taş

Feriştehler gökyüzinde tütüdü yas⁵⁷

224. İns ü cinn ü hem melek kıldı figân

Hük-m-i taqđirüñ dimişdür küllü fân⁵⁸

225. İbrâhîm fevt olduğın çün bildiler

Medîne kavmi dirilüp geldiler

226. Qankı mü'min kim işitdi bu sözi

Ağlamaqđan yaş-ıla töldü gözi

227. Cümle aşhâblar bu hâli bildiler

Ol Rasûl'ün qatına cem' oldılar

228. Ol Ebü Bekr ü 'Ömer 'Osmân 'Alî

İrişüp geldiler anlar iy velî

229. İbrâhîm içün 'azîm yaş dutdılar

Cümlesi öz hâlini unutdılar

230. Bir giriv qopdı ki anda nâgehân

Göge çıqđı anda feryâd u figân

231. Muştafâ buyurđı 'Osmân'a ki var

Gasl idüp İbrâhîm'i kefene şar

⁵⁷ Beytin vezni bozuktur.

⁵⁸ "Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir." er-Rahmân 55/26.

232. Girdi içeri bir niçe aşhâb-ıla

Gördi İbrâhîm yatur esbâb-ıla

233. Duttılar yirden anı kaldurdılar

204/b

Bir kazğana ılı şu taldurdılar⁵⁹

234. Götürüp İbrâhîm'i getürdiler

Teneşir tahtasına yaturdılar

235. Arkasından tonlarını şoydılar

Üzerine ılıca şu koydılar

236. Yudı 'Osmân kendü eliyle anı

Akıdup yaş yirine gözden kanı

237. Pâk tahâret birle âbdest aldurur

Kefen şarup teneşirden kaldurur⁶⁰

238. Aldılar namâzgâha getürdiler

Ulu kiçi bağlayup el turdılar

239. Turdı ilderü Muştafâ oldı imâm

İktidâ itdiler aña hâşş u 'âm

240. Medîne halkı ser-â-ser geldiler

İbrâhîm'ün namâzını kıldılar

241. Gökde melekler bile şaf oldılar

Her biri biñ hasenâtlar buldılar

⁵⁹ İkinci mısraın vezni bozuktur.

⁶⁰ İkinci mısraın vezni bozuktur.

242. Başlarında nahşını götürdiler

Âhîret menziline getürdiler

243. Kendü mübârek eliyle Muştafâ

Laḥda ḳodı anı ol kân-ı şafâ

244. Çün İbrâhîm'i Ḥaḳ'ına ḳodılar

Üstine 'aşr-ı Ḳur'ân oḳudılar⁶¹

245. Daḫı topraḡ-ıla örtüp gitdiler

Her biri anuñ ġırāsın itdiler

246. Gitmedi bir dem oturdı Muştafâ

Du'â ḳıldı el götürdi Muştafâ

247. Didi yâ Rab luṭf iḫsân eylegil

Ḳabr şorgusını âsân eylegil

248. Ol sâ'at iki ferîştehler gelür

İbrâhîm'e ḳabr su'âlin ḳılır

249. Birisi eydür aña "men Rabbüke"⁶²

Birisi eydür vü "men Nebiyyüke"⁶³

250. Emr-i Ḥaḳ'la cân gelür cisme girür

205/a

Ḳaldurur baş anı İbrâhîm görür

251. İki heybetlü melekler geldiler

Her biri bir dürlü su'âl ḳıldılar

⁶¹ Birinci mısraın vezni bozuktur.

⁶² Rabbin kimdir?

⁶³ Peygamberin kimdir?

252. Yiri yırtta yırtta gelürler idi
Ne itdünse bulursın dirler idi⁶⁴
253. Bunlaruñ isimlerin bil iy dilir
Biri Münker'dür anuñ biri Nekir
254. İbrâhîm eydür ki Rabbüm ol durur
Raḥmet eyler fazlı igen bol durur
255. İki leyyin bir su'âl eylediler
Bu sözi İbrâhîm'e söylediler
256. Ya senüñ peygamberüñ kimdür 'aceb
Tañrı'ı ne dîn-ile kılduñ taleb
257. İbrâhîm dutuldı söyleyümedi
Atamdur peygamberüm diyümedi⁶⁵
258. Muştafâ geldi ilerü söyledi
Taşradan oğlına telkîn eyledi
259. Didi iy cānum cānı tiz söylegil
Bunlara peygamber atamdur digil
260. İbrâhîm eydür benüm peygamberüm
'Ālemüñ faḥrı atamdur rehberüm
261. Telkîn ol vaqıtden berü qaldı bize
Biz kitābdan işidüp didük size

⁶⁴ İkinci mısraın vezni farklıdır. (Mefā'ilün / Mefā'ilün / Fe'ülün)

⁶⁵ İkinci mısraın vezni bozuktur.

262. Sirācu'l-ķulüb dimişler bir kitāb

Andan açıldı bize bu fetḥ-i bāb

263. Muştafā oğluna böyle olıcaķ

Ya senüñ ḥālüñ nice olur öliceķ

264. Fıkr idüp ol günleri yād eylegil

Vir şalavāt rûhını şād eylegil

265. Muştafā andan maķāmına gelür

Oturur gönli biraz maḥzün olur

266. Her işi çün kıldılar oldu temām

Geldi Cibrîl Rasûl'e virdi selām

267. Cānib-i Haķ'dan irişdi Cebrā'îl

205/b

Didi yā Aḥmed selām itdi Celîl

268. Cebrā'îl yaş tonını giymiş kara

Haķ selāmın getürüp Peyğamber'e

269. Haķ Te'ālā luṭf [u] iḥsān işledi

Ķamu ümmetüñ saña bağışladı

270. Ne murāduñ var daḥı kılgıl taleb

Böyle buyurdu o Ķādir Haķ Çalab

271. Ümmetüñ-çün oğluñı terk eyledüñ

Haķ'la mu'āmele'i berk eyledüñ

272. Rasûl eydür ümmetüm gerek baña

Ķurbān olsun ma'sûm İbrāhîm aña

273. Ol Kerîm'dür çün bu luḡfi işledi
Ümmetin Ḥabîbine bağısladı
274. Sevdügin terk itmeyince bir kişi
Diledügin bulmaz ol bitmez işi
275. Sevdüğüni sen daḡı terk eylegil
Âḡiret tedbîrini berk eylegil
276. Diñle imdi yâ Muḡammed ümmeti
Ol seniñ-çün çekdi bunca zaḡmeti
277. Aña lâyıḡ sen daḡı bir dirlik it
Âḡiretde anuñla ḡoş birlik it⁶⁶
278. Yâr-ıla yâr olmaḡa dirlik gerek
Dost işin işlemege birlik gerek
279. Qırşehirlü 'İsâ'nuñ dirliḡi yoḡ
İllâ ḡazretde anuñ günâhı çoḡ
280. İy Kerîm anuñla sen luḡf işlegil
Muştafâ'ya yazuḡın bağıslagil
281. Dirliḡümüz arı kıll sen iy 'Azîz
Cânumuzı ḡazretünde kıll temîz
282. Dirliḡi yoḡ kişiniñ işi ḡarâb
Olisardur menzili âḡir türâb
283. Kimseye ḡalmaz bu dünyâ iy yiḡit
Bir ḡayâldür tîz ḡiçer sözüml işit

⁶⁶ İkinci mısram vezni bozuktur.

284. Dünyāya her kim gelür gitmek gerek 206/a
Ölmek için pes yarağ itmek gerek
285. Ağlanalum bizüm içündür ölüm
Böyle hüküm itdi Hudā biz n'idelüm
286. Yok buña bir çāre illā kim Şabūr
Şabr iderseñ raḥmet ide ol Ğafūr
287. Tañrı'nuñ dostlarına budur nişān
Şabr ider derd ü belāya her zamān
288. İster iseñ Tañrı dostı olmağa
Yarın anda istedügin bulmağa
289. Yaḥşı dirlik ile dosta iresin
Yarın anda Haḫ cemālin göresin
290. Ol Muḫammed hürmeti-çün yā Ğanī
Raḥmet eyle okuyanı yazanı
291. Enbiyā yüzi şuyına yā Kerīm
Raḥm kıl sensin 'Alīm ü hem Raḥīm
292. Muştafā'nuñ ol ulu adı için
Hem anuñ āli vü evlādı için
293. Gözlerüñ yaşını ırmağ idesin
Kendüñi şamudan ırağ idesin
294. Oğlunu terk itdi ol senüñ için
Vir şalavāt sen daḫı anuñ için

295. Hâk Rasûlinüñ adını işide

Hâli anuñ nice olur işi de

296. Şalavât virmeye taķşîrlık ide

Cennete girmeye tamuya gide

297. Zîre ol mü'min degüldür Müslümân

Ümmetinden olmaya ehl-i îmân

298. Lâzım olan ümmete oldur müdâm

Şubh u şâm dir eş-şalâtü ve's-selâm

299. Hayr-ıla hatm oldı bunda bu kelâm

Vir Rasûl'üñ rûhına yüz biñ selâm

Sonuç

İslamiyet'in kabulü ile birlikte hem biçim hem de muhteva açısından yeniden şekillenen Türk edebiyatının inkişafında, manzum dinî hikâyeler önemli bir yere sahiptir. Kaynağını Peygamber kıssalarından, İslam menkıbelerinden, mucize ve kerametlerden alan bu anlatılar, dönemin en çok rağbet gören edebî mahsüllerindendir. İslam dininin kaidelerini halka öğretmek; dinî faziletleri, ahlakî meziyetleri bireyin yaşam tarzı hâline getirmek bu eserlerin temel hedeflerinden biridir. Yazıldıkları dönemin manevi duyuş tarzını, şiir zevkini, imla hususiyetlerini günümüze ulaştıran bu eserlerin, yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerinde pekçok yazma nüshası mevcuttur. Bu nüshaların tespit ve neşri, Anadolu İslamî Türk edebiyatının kuruluş dönemini aydınlatması açısından oldukça mühimdir.

Makaleye konu olan *Destân-ı İbrâhîm* de Anadolu İslamî Türk edebiyatının teşekkül devresine ait manzum hikâyelerden biridir. Bu manzumelerin sözlü ortamda yayılmaları, müelliflerinin tespitini zorlaştırmış, yazma nüshalarda yer alan isimlerin; eserin söyleyeni mi, yazanı mı, anlatıcısı mı olduğu yönünde şüpheler doğurmuştur. *Destân-ı İbrâhîm*'in pekçok nüshasında herhangi bir isim yer almazken makalede incelediğimiz nüshada olduğu gibi Kırşehirli İsmâ'nın adının yer aldığı nüshalar da mevcuttur. Bugün Kırşehirli İsmâ'ya atfedilen dört manzum eser bulunmaktadır. Bunlar; *Mi'râciyye*, *Destân-ı İsmâîl*, *Hikâyet-i Şuhmâ* ve bu makalenin konusunu teşkil eden *Destân-ı İbrâhîm*'dir. Bu çalışmada *Destân-ı İbrâhîm*'in Ankara Millî Kütüphanede bulunan 06 Mil Yz A 2664/7 yer numaralı nüshası incelenmiş ve bu nüshanın transkripsiyonlu metnine yer verilmiştir.

Eserin farklı nüshalarını değerlendiren çalışmalar incelendiğinde, metnin ortalama 100-120 beyitten oluştuğu görülmektedir. Ankara Millî Kütüphanedeki 06 Mil Yz A 2664/7 numaralı nüsha 299 beyitten müteşekkildir ve *Destân-ı İbrâhîm*'in şimdiye kadar tespit edilmiş en hacimli nüshasıdır. Bu yönüyle hem daha önce incelenen nüshalardaki kurgu ve tahkiye problemini ortadan kaldırmakta hem de şaire dair yeni bilgiler ihtiva etmektedir.

Mesnevi nazım şekliyle yazılmış olan bu eserde, aruzun remel bahrinin “fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilün” kalıbı kullanılmıştır. Dili, sade ve anlaşılırdır. Eser; söz fazlasından uzak, maksadı ifade etmeye yeterli hacmiyle de dönemin ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Zira bu tarz metinler; camilerde, tekkelerde, konaklarda, ordugâhlarda düzenlenen toplantılarda; halkı eğitmek, dinî bilinci yerleştirmek için fakihler, kıssahanlar, şeyyadlar, muarripler, meddahlar tarafından dinleyici ile buluşturulmuştur. Bir toplantı süresince bitmeye uygun hacimde olmaları ise onları daha işlevsel kılmıştır.

Eser, yazıldığı dönem olan, Eski Anadolu Türkçesinin ses ve şekil özelliklerini taşımaktadır. İncelediğimiz nüsha, imlasının sağlam, müstensihinin özenli olmasıyla da literatürde önemli bir yere sahiptir. Bu da metin üzerinde sağlam dil çalışmalarının yapılabilmesine zemin hazırlamaktadır.

Kaynakça | References

- Aksoy, Ömer Asım vd. *Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Baştürk, Şükrü. “Destan-ı İbrahim ve Dil Özellikleri”. *Uluslararası Tarih, Kültür, Dil ve Sanat Bağlamında Bitlis Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Fırat Ünsal. 907-945. Bitlis: Bitlis Eren Üniversitesi, 2023.
- Çavdar, Yıldırım. “Hazret-i Peygamberin Oğlu İbrahim’in Ölümü Üzerine Yazılmış Bir Manzume”. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları*. ed. Tahsin Tapu vd. 480-487. Ankara: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018.
- Çubukçu, Asri. “İbrâhîm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21/273-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Deniz, Sebahat. “Halk ve Divan Şiiri Müşterekleri Açısından Hz. İsmail’in Kurban Edilmesi Kısası: Zileli Perverî ve Aksaraylı İsmâ Örneği”. 5. *Tokat Sempozyumu I-II*. ed. Coşkun Yılmaz. 427-461. İstanbul: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Gülüm, Emrah. “Türk Edebiyatı’nda Mi’râcnâmeler Üzerine Hazırlanmış Çalışmalar Hakkında Bibliografya Denemesi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/35 (2014), 105-111.
- Güneş, İsmail. “Aksaraylı İsmâ”, *e-aksaray Ansiklopedisi*. (Erişim 26.08.2024) <https://e-sehir.aksaray.edu.tr/2021/01/13/aksarayli-isa/>
- İbrahim Hakkı Konyalı. *Âbideleri ve Kitabeleri ile Aksaray Tarihi I-II*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1974.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Türk Edebiyatı Tarihi Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1964.
- Koncu, Hanife. “Edebiyat-Tarih Bağlamında Bir Mesnevi: “Dâstân-ı Vefât-ı İbrâhîm””. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 4 (2001), 135-168.
- Korkmaz Bulut, Türkan. “Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bir Eser: Aksaraylı İsmâ, Destân-ı İsmâîl [06 Mil Yz A 6823/5]”. *Journal of Old Turkic Studies* 4/2 (Haziran 2020), 306-375.
- Korkmaz, Şenol. “Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bir Hikâye: Aksaraylı İsmâ: Hikâyet-i Şuhmâ [06 Mil Yz A 6823/2]”. *Journal of Old Turkic Studies* 4/1 (Ocak 2020), 98-151.
- Korkmaz, Şenol. *Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin ve Tıpkıbasım)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Köktekin, Kazım. “Kırşehirli İsa’nın Dâstân-ı İbrâhîm’i ve Dili”. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 16 (2001), 13-26.
- Kur’ân Yolu*. Erişim 29 Ağustos 2024. <https://kuran.diyamet.gov.tr>
- Kuzubaş, Muhammet. “Manzum Bir Destan Kitabı (Destân-ı Veysel Karânî, Vefât-ı Hz. Fâtıma, Vefât-ı Hz. İbrâhîm, Hikâyet-i Gügercin, Hikâyet-i Geyik)”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (Kış 2008), 322-330.
- Mazıoğlu, Hasibe. “Türk Edebiyatı, Eski”. *Türk Ansiklopedisi*. 32/80-134. Ankara: MEB Yayınları, 1982.

- Öğüt, Salim. “Ebtah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/82-83. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özdemir, Sema. *Aksaraylı İsa'nın Mi'râciye'si*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Özdoğan, Kevser. *H. Peygamber'in Çocukları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Paçacıoğlu, Burhan. *VIII.-XVI. Yüzyıllar Arasında Türkçenin Sözcük Dağarcığı*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.
- Şener, Ayşe. *Kitâb-ı Dâstân-ı İbrâhîm (Metin-İnceleme-Sözlük)*. Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Türker, Çiğdem. *Manzum Halk Hikâyeleri (İnceleme-Metin-Dizin)*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Uysal, Yasin-Leblebici, Pınar. “Dâstân-ı Şahme'nin Paris Nüshası Üzerinde Bir İnceleme”. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5/2 (Ağustos 2021), 838-857.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Mi'râciyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30/135-140. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yastı, Mehmet-Tursun, Ayşe. “Kırşehirli İsa'ya Ait Yeni Bir Dâstân-ı İbrâhîm Nüshası ve Dili”. *SEFAD* 48 (Aralık 2022), 73-99.
- Yıldız, Ömer. *Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki BY7890/4 Numaralı Mecmuanın Transkripsiyonlu Metni ve İncelemesi (1b-75a)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Ninniler Üzerine Çocuğun Din Dili ve Duygusunun Gelişimi Açısından Bir İnceleme

Muhammed Ali YAZIBAŞI | ORCID: [0000-0003-0369-1217](https://orcid.org/0000-0003-0369-1217) | ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

E-Posta: muhammedaliyazibasi@hotmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi, Ankara, Türkiye

Öz

Okul öncesi çağı, çocuk için önemli bir zaman aralıdır. Altın çağ olarak ifade edilen söz konusu dönemde çocuğun gelişimsel özellikleri dikkate alınarak bilişsel, fiziksel ve duygusal ihtiyaçlarının giderilmesi önem arz etmektedir. Eğer bu dönemde giderilmesi gereken ihtiyaçlar giderilmez veya geciktirilse bu durum çocuğun gelişimini olumsuz etkileyebilir. Bireyin bu dönemde yaşadığı tecrübelerin sıklığı ve niteliği onun kimlik, kişilik ve benliğinin temelini oluşturmaktadır. Bu dönem kritik dönem olarak adlandırılmaktadır. Çocukluk döneminde kazanılması gereken bilgi ve davranışlar kazanılmazsa telafisi zor olabilir. Eğer yanlış öğrenilmiş ise düzeltilmesi güç olabilir. O halde öncelikle çocuğa kazandırılacak bilgilerin doğru ve çocuğun yaşına uygun olması önemlidir. Okul öncesi dönemi çocukları için çevre önemlidir. Onlar öğrenmelerini etrafını gözlemleyerek, gördüklerini ve duyduklarını tecrübe ederek gerçekleştirmektedir. Bu dönemde çocuğun yaşadığı çevrede, aile ortamında kullanılan kelimeler, kavramlar, deyimler ve anne-babanın davranışları onun zihin şemasını oluşturmaktadır. Çocukların erken yaşta dini kavramları duyması, telaffuz etmesi ve kullanması onların din duygusunun ve din dillerinin gelişimine katkı sağlayabilir. Söz konusu dönemde çocuklar bu kavramların ne anlama geldiğini anlayamayabilir. Belki bu kavramları yanlış da kullanabilir. Ancak söz konusu tecrübeler çocuğun yetişkinlik döneminde vereceği kararlarını etkileyebilir. Çocukluk dönemindeki yaşantının çeşitliliği ve niteliği onun sağlıklı bir kimlik, kişilik ve benlik oluşumu için çok değerlidir. Bu dönemde çocukların maddi, manevi ihtiyaçları gelişim seviyelerine uygun ve dengeli bir şekilde giderildiği zaman ilerleyen yaş döneminde kendisiyle ve çevresiyle barışık bir birey yetişmiş olacaktır. Çalışmanın problemini çocukların din dili ve dini duygularının

gelişiminde ninnilerin yeri ve önemi nedir? sorusu oluşturmaktadır. Araştırmanın amacı ise çocukluk döneminde anneler tarafından söylenen ninnilerin çocukların dini duygu, din dili ve dil gelişimindeki yerini ve önemini var olan alanyazın üzerinden ortaya koymaktır. Çalışma özellikle çocukluk döneminde anneler tarafından söylenen ninnilerin çocukların din dili ve dini duygu gelişimine etkisi ile sınırlandırılmıştır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden belge tarama tekniği kullanılmıştır. Ninnilerin anne ile çocuk arasında sevgi, bağlanma, güvenme gibi duyguların gelişmesine de katkı sağladığı görülmüştür. Ninnilerin çocukların erken yaşta konuşmalarına ve kelimeleri doğru telaffuz etmelerine katkı sağladığı tespit edilmiştir. Ninnilerin sadece çocukları uyutmak veya uykudan uyandırmak için değil aynı zamanda annelerin sevinç, mutluluk, hüznü ve kederlerini çocukları ile paylaşma aracı olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Ninnilerin çocukların din dili ve dini duygularının gelişimine katkı sağladığı çalışmanın tespitleri arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din eğitimi, Ninni, Din Duygusu, Din, Din Dili, Dil Gelişimi, Çocuk.

Atıf Bilgisi

Yazıbaşı, Muhammed Ali. "Ninniler Üzerine Çocuğun Din Dili ve Duygusunun Gelişimi Açısından Bir İnceleme". Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 217-244.

<https://doi.org/10.15745/da.1543720>

Geliş Tarihi	04.09.2024
Kabul Tarihi	26.10.2024
Yayın Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Exploring Lullabies: Their Impact on Children's Religious Language and Emotional Growth

Muhammed Ali YAZIBAŞI | ORCID: [0000-0003-0369-1217](https://orcid.org/0000-0003-0369-1217) | ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

E-Posta: muhammedaliyazibasi@hotmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Divinity, Religious Education, Ankara, Türkiye

Abstract

Pre-school age is a crucial developmental period for children, often referred to as a "golden age." During this time, it is essential to address the cognitive, physical, and emotional needs of children, taking into account their developmental characteristics. Failure to meet these needs, or delays in doing so, can negatively impact a child's overall development. The frequency and quality of experiences during this period form the foundation of a child's identity, personality, and sense of self, often referred to as the "critical period." If children do not acquire the necessary knowledge and behaviors during this stage, compensating later can be challenging. Furthermore, if these concepts are learned incorrectly, correction may prove difficult. Thus, it is imperative that the information provided to children is accurate and developmentally appropriate.

The environment plays a significant role in the learning process of preschool-aged children. They learn by observing their surroundings and engaging with what they see and hear. The language, concepts, idioms, and behaviors used by parents in the family setting shape a child's mental schema. Early exposure to religious concepts can foster the development of a child's religious feelings and language, even if they may not fully comprehend these concepts at first or may use them incorrectly. Such experiences can have a lasting impact on the decisions children make in adulthood.

The diversity and quality of experiences during early childhood are invaluable for forming a healthy identity, personality, and self-concept. When children's material and spiritual needs are met in a balanced manner appropriate to their developmental levels, they

are likely to grow into individuals who are at peace with themselves and their surroundings in later life.

This study examines the significance of lullabies in the development of children's religious language and feelings. The aim of the research is to elucidate the role of lullabies sung by mothers during childhood in fostering children's religious emotions and language development. The research is limited to exploring how lullabies sung by mothers affect the development of children's religious language and feelings.

The study employs a document scanning technique, a qualitative research method. Findings indicate that lullabies contribute to the development of feelings such as love, attachment, and trust between mother and child. Additionally, it has been observed that lullabies can facilitate early speech development and correct pronunciation. Furthermore, lullabies serve not only to soothe children to sleep or wake them but also as a means for mothers to communicate their joy, sadness, and grief with their children. The study concludes that lullabies play a significant role in shaping children's religious language and feelings.

Keywords

Religious Education, Lullaby, Religious Emotion, Religion, Religious Language, Language Development, Child.

Citation

Yazlıbaşı, Muhammed Ali. "Exploring Lullabies: Their Impact on Children's Religious Language and Emotional Growth". *Religious Studies* 67 (December 2024), 217-244.

<https://doi.org/10.15745/da.1543720>

Date of Submission	04.09.2024
Date of Acceptance	26.10.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastirmalar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Bebeklik döneminden ergenliğin ilk yıllarına kadar yaşanan dönem bireyin kimlik, kişilik ve benlik oluşumunun temellerinin atıldığı bir zaman aralığıdır. Çocukların doğup büyüdüğü sosyal çevre onların doğuştan getirdiği inanç, güvenme, bağlanma gibi özelliklerinin ortaya çıkmasına ve sağlıklı bir şekilde gelişmesine katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla çocukların, içine doğduğu aile ortamı önem arz etmektedir. Çocukların gözlerini dünyaya açtığı aile ortamında hissettikleri sevgi, güvenme, bağlanma ve inanma gibi duygular onların kimlik, kişilik ve benlik gelişimine olumlu yönde katkı sağlayacaktır.

Çocukların henüz anne karnındayken annelerinin beslenme alışkanlıklarından ve onların yaşadıkları duygusal tecrübelerden etkilendikleri bilinen gerçektir (Senemoğlu, 2018). Bunun için annenin gerek hamilelik sürecinde gerekse çocuk dünyaya geldikten sonra çocukla kurduğu iletişimin sıklığı ve kalitesi önem arz etmektedir. Çocuk acıktığı veya altını ıslattığı zaman annesin çocuğunun yanında olması bebekte güven ve huzur duygusunun gelişimine katkı sağlamaktadır (Can, 2003).

Temel ihtiyaçlarının giderilmesinde gecikme yaşayan, ebeveyn ile duygusal bağ kuramayan çocuklarda güvensizlik ve yalnızlık gibi duygular yaşanabilir (Senemoğlu, 2015). İlerleyen yaş döneminde söz konusu duyguların telafisi güç olabilir. Özellikle bebeklik döneminde duygusal bağın kurulması çok önemlidir. Gerek bebeklik gerekse çocukluk döneminde çocukların davranışlarına yön veren duygulardır. İletişime geçerken onların bu özelliklerini dikkate almak anne-babaların çocuklarla iletişimini kolaylaştıracaktır. Anne ve babalar bebeklerini kucaklarına alarak, öperek ve saçlarını okşayarak onlara duygularını aktarmaktadır (Karaca-Öngün, 2017).

Anne ve babaların bebek ve çocukları ile iletişim kurma yollarından biri de ninnilerdir. Ninniler çocukları duygusal yönden beslediği gibi onların bedensel gelişimine de katkı sunmaktadır. Yapılan bir araştırmada ninni dinleyen prematüre bebeklerde kilo kaybı

problemi yaşanmadığı, yeni doğan yoğun bakım ünitesinde kalış ve izolasyon süresi ile hastanede yatış süresinin azaldığı tespit edilmiştir. Ayrıca anne sesinin çocuklar üzerinde pozitif terapötik etkisinin olduğu da yapılan araştırma neticesinde ortaya konulmuştur (Baker - Mackinlay, 2006; Cevasco - Grant, 2005).

Yeni doğan bebeğin işitme duyusu gelişmiş olduğu için çocukluk döneminde ebeveynin ninni söylerken kullanmış olduğu ses tonu bebekleri etkilemektedir. Bebekler seslerin niteliklerine göre farklı tepkiler verebilmektedir. Düşük frekanslı, ritmik sesler bebekleri sakinleştirirken şiddeti ve frekansı yüksek olan sesler bebekleri rahatsız etmektedir. Bununla birlikte bebekler tanıdık ve yabancı olan sesleri ayırt edebilmektedir (Senemoğlu, 2018; Erden - Akman, 2000). Yapılan akademik çalışmalar bebeklerin annelerinin kokularına karşı hassas olduklarını, çocukların dünyaya geldiklerinin ilk haftasında annelerinin kokularını diğer kokulardan ayırt ettiği ortaya koymaktadır (Erden - Akman, 2000).

1. Kavramsal Çerçeve

Çalışmanın temelini ninni, din, dil gelişimi, din dili, değer eğitimi, çocuk gibi kavramlar oluşturmaktadır. Kavramlar olay, olgu, canlı ve cansız varlıkların doğru bir şekilde tasvir edilmesinde ve öğretiminde önemli bir yere sahiptir. Çünkü kavramlar, kullanıldığı alana ve bağlama göre farklı anlamlar içermektedir. Söz konusu kavramların çalışma içerisindeki anlamlarının açıklanması, araştırmanın doğru bir şekilde anlaşılmasına imkân verecektir.

Araştırmada kullanılan kavramlardan biri olan “din” kelimesinden kastedilen İslam dinidir. Sözlükte ceza, hesap, tevhit, ibadet, şariat, takva ve ikrah gibi anlamlara gelen din kavramı (Karaman vd., 2006) terim olarak da akıl sahiplerini kendi arzuları ile bizzat hayırlara sevk eden, Allah tarafından konulmuş ve insanları O’na ulaştıran bir yol anlamına gelmektedir (Serinsu, 2009). Din kavramı, “Akıl sahibi şuurlu insanları kendi irade ve arzuları

ile bizatihi hayır olan şeylere sevk eden bir vaz'ı ilahidir; peygamberlerin vahy-ü ilhama müstenid tebliğatıdır; gaye-i kemale ermek için tutulacak en doğru yoldur (Akseki, 2018, 72).”, “Din, akıl sahiplerini kendi hür seçimleriyle bizzat hayırlara ve güzel işlere yönelten ilahi bir kanundur (Yazır, 2021, 234).”, “Din, insan ve Allah arasında bir bağıdır (Baloğlu, 2022, 15)”, “Din, insanın kayıtsız şartsız var olan Mutlak Varlığa yönelişi ve O'nun tarafından kuşatılışıdır (Bilgin, 1988, 7).” gibi farklı anlamlara gelmektedir.

Çocukluk dönemi kavramı bireyin gözünü dünyaya açtığı andan ergenlik dönemine kadar geçen zaman aralığı için kullanılmaktadır. Bilimsel çalışmalarda çocukluk dönemi okul öncesi dönem ve okul çağı şeklinde tasnif edilmektedir (Yavuzer, 1993).

Son dönemde üzerinde çokça yazılan ve konuşulan konulardan biri de değer kavramıdır. Değer kavramının “bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet; kişinin isteyen, gereksinim duyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şey”(TDK, 2005, 483); “insanın insanla, insanın nesnelere ve insanın bir bütün olarak toplumla ilişkilerine yön veren kuralların özünü oluştururlar” (Ulusoy - Arslan, 2014, 2) ve “Bireyin ve toplumun yaşama kalitesini ve motivasyonunu arttıran, bireyin ve toplumun mutluluğunu temel alan kurallar sistematiği, toplumun üzerinde hemfikir olduğu ve uzun bir süreçte oluşan standartlar bütünüdür” (Aktepe, 2014, 18) şeklinde farklı tanımları vardır. Değer kelimesinin sıklıkla anıldığı alanlardan birisi de eğitim alanıdır. Değer ve eğitim kavramlarının birleştiği konu insan davranışıdır. Dolayısıyla bir davranış değişikliği süreci olarak nitelendirilen eğitim kavramı ile davranışları yönlendiren standartlar olarak nitelendirilen değer kavramı ile birlikte düşünüldüğünde değer eğitimi kavramını meydana getirmektedir. Bu doğrultuda değer eğitimini, bireyin davranışlarını yönlendiren standartlarda, kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istedik değişme meydana getirme süreci olarak tanımlamak mümkündür (Algur, 2017).

Dini anlama, bireyin kelime ve kavramları doğru anlaması ile ilişkilidir. Dil becerisini din eğitimi bakımından geliştirmeye, öğretimin her kademesinde ihtiyaç vardır (Bilgin, 1988).

Çünkü din eğitiminde dil ve din kavramlarını birbirinden ayırmak mümkün değildir. Genel eğitimin temel amaçlarından birisi de kuşaklararası kültür aktarımını sağlamaktır. Dolayısıyla dini kültürün korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması, genelde iyi bir eğitimle özelde ise din eğitimiyle sağlanır. Sağlıklı bir din eğitimi ise iyi bir din dili ile mümkün olur (Tatar, 2015).

Din dili, bireyin ibadet esnasında yaptığı duaları, tövbeleri, temennileri ve günlük hayatta kullandığı hamd, şükür, maşallah, inşallah gibi ifadeleri, kutsal metinlerdeki kayıtları, kıssaları, dini davranış ve ahlak kurallarını dile getiren ifadeleri içermektedir (Koç, 1998). Din eğitimi alanında yapılan bazı çalışmalarda din dili kavramı yerine dini dil kavramı kullanılmaktadır. Dini dil öncelikle toplumun kendisine kattıklarıyla ve sonra da kendisini toplum üzerindeki etkisiyle yaşayan bir dil olarak ifade edilmektedir (Yıldırım, 2016).

2. Ninninin Tanımı ve Tarihçesi

Ninniler, bebeklerin uyumasına yardımcı olmak, bebeği susturmak, avutmak, uyandırmak için anne veya onun yerinde olan kimse tarafından ezgiyle söylenen bir çeşit türkülerdir (Şen, 2010). Ninnilerin tek bir kalıp ve biçimi olmadığı için annelerin çocukları için söylediği tek kıtalık nağmeler (Şapolyo, 1938); dört mısra yahut birinci, ikinci ve dördüncü mısraları aralarında kafiyeli olan, bir veya iki bendi bulunan en çok anneler ve bazen de babalar tarafından vücuda getirilen Halk Edebiyatı özelliğine sahip manzumeler olarak tanımlanmaktadır (Güngör, 1944).

Ninni kavramının izlerini 11. yüzyıldan itibaren Türk kültüründe bulmak mümkündür. Ninni sözcüğü ilk Türk dili sözlüğü olma özelliği taşıyan Divanü Lûgat'it-Türk adlı eserde yer almaktadır. Söz konusu eserde ninni kelimesi *balu balu* şeklinde ifade edilmektedir. Lûgat'ta ninni kavramı "Ninni, kadınlar beşikte çocuğu uyutmak için böyle söylerler" olarak tanımlanmaktadır (DLT, 1999, 232). Ninni kavramına 17. yüzyılda yaşamış Karacaoğlan'ın aşağıdaki dörtlüğünde de rastlamak mümkündür.

“Mestânedir Karac’oğlan mestâne

Güzel olan gül gönderir dostuna

Yatır beni kız dizinin üstüne

Nen eyle de kaşın gözün süzerek” (Sakaoğlu, 2004, 473).

Günümüz Türkçesinde ninni olarak ifade edilen kavram Âzerî, Kazak, Yeni Uygur (Doğu Türkistan) ve Çağatay Türkçesi’nde, Çavuşça’da, Irak Türkmenlerinde, Farsça’da, Arapça’da farklı şekillerde geçmektedir. Ninni kavramının Batı kültüründeki kullanımına bakıldığında Almanca’da *wiegenlied*, Fransızca’da *berceuse*, İngilizce’de *lullaby*, İtalyanca’da *ninna*, *ninne*, *nenia*, Lâtincede’de *lenes nenice*, *noenia*, Grekçe’de *nqnnqrismata*, *nani* şeklinde kullanıldığı görülmektedir (Çelebioğlu, 1987).

3. Ninnilerin İşlevleri

Geçmişten günümüze kadar gerek kültürümüzde gerekse diğer kültürlerde varlığını sürdüren, anonim halk şiir türlerinden biri olan ninnilerin işlevleri sadece bebekleri susturma, avutma, uyutma, uyandırmakla sınırlı değildir. Ninnilerin çocuklara katkısını maddi ve manevi olmak üzere iki başlık altında toplamak mümkündür. Ninniler sayesinde çocuklar ilerleyen yaş dönemlerinde kullanacakları kavramların, renklerin, sayı sistemlerinin, harflerin doğru bir şekilde telaffuzlarının ve konuşma becerisinin alt yapısını oluşturmaktadır (Gelişli-Yazıcı, 2016).

Ninnilerin manevi boyuttaki katkısı ise anne ile bebek arasında duygusal bağın oluşumunu sağlamasıdır. Ninniler annenin yavrusuna olan sevgisini dile getirebilmesi ve onunla duygusal bağ kurabilmesi için önemli bir iletişim kanalıdır. Çocuklar dünyaya geldikten kısa bir süre sonra etrafındaki sesleri dinlemekte, tanıdığı sesleri yabancı seslerden ayırt edebilmektedir (Aydın, 2003; Senemoğlu, 2015).

Ninnilerin çocuklara kazandırdığı diğer bir boyut da millî, dini, manevi, sosyal değerlerin aktarılmasıdır (Uğurlu, 2014). Ninnilerin çocuklara katkı sunduğu önemli manevi

boyuttan birisi de din dili ve dini duygunun gelişimidir. Ninniler içerisinde yer alan dua cümleleri, Allah, peygamber, cennet, melek gibi kavramlar çocukların ilerleyen dönemlerde söz konusu kavramları doğru bir şekilde telaffuz etmelerine ve anlamalarını öğrenmelerine katkı sağlayacaktır. Ninnilerin çocukların gelişimine katkı sağladığı alanları anne ile çocuk arasında sevgi, güven ve bağlanma duygusunun gelişmesi, dil gelişimi, din dilinin gelişimi, din duygusunun gelişimi şeklinde sıralamak mümkündür (Çetin, 2020).

3.1. Anne ile Çocuk Arasındaki İletişim: Çocuklar anne rahminde iken çevreden gelen ses ve müziğe tepki vermektedir. Bebeklerin anne karnındayken sürekli dinledikleri ninni veya ezgiyi doğum sırasında duyduklarında bunları anımsadıkları tespit edilmiştir (Yener, 2011). Bebekler dünyaya geldikleri andan itibaren çevrelerini tanımak için ilk önce işitme ve dokunma duygusunu daha sonra da görme duygusunu kullanmaktadır. Çocukların ilk algısı kulak yoluyla olduğu için (Senemoğlu, 2015) anne ile bebek arasındaki iletişim sürecinde ninnilerin önemli bir yeri vardır. Annelerin bebeklerini sallayarak onlara ninni söylemesi bebeklerin bedensel, duygusal ve manevi bakımdan gelişmesine de katkı sağlamaktadır (Dönmez vd., 2000; Koçar, 1991).

Çocukta temel güven ve bağlanma duygusunun gelişmesi anne ile bebek arasındaki ilişki türüne ve yoğunluğuna bağlıdır. Bebek ile anne arasındaki en sağlıklı iletişimi annenin çocuğunu emzirirken ya da ona ninni söylerken bebeği ile göz teması kurmaya özen gösterdiği zaman ortak yaşamın en uygun şekilde yaşandığı tespit edilmiştir. Çocukların gözlerini dünyaya açtığı ilk saatlerde çevresinden duyduğu sesin yönüne doğru başını çevirebildiği ve annenin sesiyle uyum içinde vücudunu oynatabildiği gözlenmiştir (Mahler vd., 2015).

Bebeklerin gözlerini dünyaya açtıkları andan itibaren sevgi ve merak duyma gibi duyguları yoğun bir şekilde hissetmektedir (Başaran, 1996). Söz konusu duygular çocukluk döneminde davranışlara yön verme konusunda başat rol oynamaktadır. Çocuklar kendilerine ilgi gösteren, merhametle davranan ve ihtiyaçlarını gideren kişilere daha çok meyillidir.

Gelişimin özelliği gereği olaylar arasında sebep sonuç ilişkisi kuramadıkları için duygularıyla hareket etmektedir. Ninniler gerek içerik olarak gerekse annelerin veya babaların şefkat, merhamet, yumuşak ve doğal sesleriyle sevgilerini çocuklarına geçirmede önemli bir görev üstlenmektedir (Çetin, 2020).

Bireyin doğuştan getirdiği duygulardan birisi de güven duygusudur. Bebek gözlerini dünyaya açtığı andan itibaren maddi ve manevi ihtiyaçlarının giderilmesi konusunda kendini güvende hissetmek ister. Bebeklerin yaşamının ilk yıllarında temel gereksinimleri düzenli bir şekilde karşılanmadığı zaman insanlara karşı güven problemi yaşayabilir. Çocuk, yaşamının ilk yılı içerisinde insanlara güvenmemeyi öğrenirse bu dönemde öğrenilmiş güvensizlik duygusu ilerleyen yaşlarda bütün insanlara genellenebilir (Can, 2003). Ninniler, çocuklar ebeveynin kucağında veya ayaklarında sallanırken söylendiği için bebekle fiziki temas gerçekleşmektedir. Ninni söylerken ebeveynin sıcaklığını hisseden çocuklar hem beden hem de ruhen kendisini güvende hissetmektedir (Efe, 2005).

Anneler ninniler aracılığı ile bir taraftan çocuğunu rahatlatıp, onun uykuya dalmasını sağlarken diğer taraftan da ninniler vasıtasıyla çocuğu ile bir sırdaş gibi dertleşir, ona iyi dileklerde bulunur.

“Ninni dedim ben sana,

Uyu yavrum sen bana,

Allah sabırlar versin

Hem sana hem de bana” (Şirin, 1990, 21).

Yukarıdaki ninni çocukları uyutmak için kullanılan ninnilerden biridir. Ninnide geçen *“Allah sabırlar versin, Hem sana hem de bana”* sözlerden annenin çok yorulduğu, bazı sıkıntıları yaşadığı anlaşılmaktadır. Anne beden hem ve ruhen yaşamış olduğu sıkıntılarını ninni aracılığı ile dile getirmektedir.

3.2. Ninnilerin Dil Gelişimine Katkısı: İnsan sosyal bir varlıktır. Bu özelliğinden dolayı bireyin toplumdan uzak, tek başına bir yaşam sürdürmesi oldukça zordur. Toplumda bireyler arası iletişimi sağlayan temel unsur dildir. Dil gelişiminde çocukların içine doğduğu sosyal çevre, anne ve babanın eğitim seviyesi, ailenin ekonomik durumu ve kardeş sayısı gibi değişkenler etkilidir.

Bebekler dünyaya gözlerini açtıkları andan itibaren etrafındaki sesleri duymakta ve annesinin sesini diğer seslerden ayırt edebilmektedir. Çocukların taklit becerisi baskın olduğu için ebeveynin söylediği söz, şarkı, ilahi ve ninnileri tekrar ederler. Bu durum çocukların bilişsel, duyuşsal ve psikomotor gelişimlerine olumlu katkılar (Küçükkaragöz, 2003).

Davranışçı yaklaşıma göre eğer bir ses çocuğu amacına ulaştırırsa çocuğun o sesi hatırlaması ve tekrar etmesi daha kolay olmaktadır. Bu durum çocuğun dil gelişimine olumlu katkı sağlamaktadır. Psikolinguistik kuramcılarına göre ise dil gelişimi biyolojik ve psikolojik temellere dayanmaktadır. Sosyal öğrenme kuramcıları dil kazanımının hem sosyalleşme süreci içerisinde hem de gözlem ve taklit yoluyla elde edilebileceğini ifade etmektedir (Küçükkaragöz, 2003).

Düşünce ve dil gelişimi birbirini tamamlayan, birbirinden soyutlanması mümkün olmayan, birbirine paralel olarak gelişen ve doğuştan var olan olgulardır. Algılama, sonuç çıkarma, karşılaştırma, genelleme, sınıflama, soyutlama, problem çözme gibi zihinsel yeteneklerle dil gelişimi arasında önemli bir korelasyon vardır (Kabadayı, 2009).

Okul öncesi dönem birey için kritik bir zaman aralığıdır. Çocuğun bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanlarda öğrenmesi gerekenleri okul öncesi dönemde öğrenmesi ve davranış haline getirmesi gerekmektedir. Okul öncesi dönem eğitiminde üzerinde durulması gereken hususlardan biri de dil gelişimidir. Bu dönemde çocuğun aile, arkadaş ortamı, sosyal medya ve sosyal çevresinde duyduğu kavramlar onun kelime hazinesi geliştirir. Kelime

hazinesindeki kavramlar onun kimlik ve kişiliğini etkiler. Dolayısıyla bu kritik dönem dil gelişimi bakımından verimli bir şekilde değerlendirilmediğinde birey ilerleyen yaş dönemlerinde problem yaşayabilir (Aydın, 2003).

Çocukluk döneminin başlarında çocuklarla iletişim, sarılarak, okşayarak veya onlara şarkı ve ninniler söyleyerek sağlanmaktadır. Sevgi ve merhametle söylenen ninniler dil öğretiminin önemli basamağını oluşturmaktadır. Ninnilerin, çocukların heceleri ve sözcükleri öğrenmelerine katkı sağlamaktadır. Ninnilerle büyüyen çocukların daha erken yaşlarda konuşmaya başladıkları tespit edilmiştir. Ayrıca yapılan araştırmalarda ninnilerin dilsel bellek gücünü arttırdığı, annenin söylediği ninninin sevgi ve ait olma duygusunu hissettirdiği ve sesleri ayırt etmeyi öğrendiği de ortaya konulmuştur (Güneş, 2010; Kabadayı, 2009). Çocukların dil gelişimine katkı sağlaması açısından aşağıdaki ninni örnek olarak verilmektedir.

“Bebeğin beşiği **şamdan**

Yuvarlandı düştü **damdan**

Babası gelir **diyardan**

Ninni bebek, ninni yavrum” (Özmert, 2012, 24).

“Bahçelerden su **gelir**

Tekkelerden hu **gelir**

Yavrum yattı beşiğe

Şimdi uykusu **gelir**” (Artun 1989, 11).

“Hu hu Allah bir **Allah**

Sen uykular ve **Allah**

Oğlum büyüün inş**allah**

Herkes desin Maşallah

E..... e.....” (Artun, 1989, 5).

“Annem için, Allah’ım!

Babam için, Allah’ım!

Senin bana verdiğin

Her şey için, Allah’ım!

Şu güzel çiçek için,

Uçan kelebek için,

Yediğim ekmeğin için

Sana şükür, Allah’ım!” (Kandemir, 2006, 9).

Ninnilerde dil uyumunu sağlamak için çeşitli söz sanatları, kafiye, ölçü ve uyak gibi dil sanatlarından yararlanılmaktadır. Yukarıdaki ninnilerde de mısralar *...dan, ...dan; ...gelir, gelir; ...Allah,...Allah, Allah’ım.....Allah’ım* hecesiyle bitmiş ve ninnilerde söz konusu dil sanatlarından yararlanılmıştır. Yukarıdaki ninniler bir taraftan çocukların dil gelişimine katkıda sunarken diğer taraftan da bireyin sahip olduğu her şeyi verenin Allah olduğu bilinci oluşturulabilir.

3.3. Ninnilerin Din Dilinin Gelişimine Katkısı: Din, insanın varlık sahnesine çıktığı ilk andan itibaren var olan ve üzerinde en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. İnanma duygusunun fitri olup olmaması ile ilgili olarak iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi dini fitri yetenek olarak değerlendirmektedir. Bu görüşe göre birey Yüce bir varlığa inanma ve sığınma yetisi ve ihtiyacıyla dünyaya gelmiştir (Yavuz, 1983, 39; Vergote, 1978). İnanma duygusunun fitri olup olmadığı ile ilgili görüş bildiren ikinci grup ise dinin bir yanılsama (Freud, 1997) totem ve tabu (Freud, 1996) olduğunu, insanın ikelliğinden, acizliğinden ve zayıflığından kaynaklanan bir yöneliş (Freud, 1993) olarak tezahür ettiğini

savunmaktadır.

Çocuklar henüz anne karnındayken dışardan gelen seslere karşı tepki verebilmektedir. Dünyaya geldikten sonra da ilk dört ay içerisinde insan sesine özellikle de annelerinin sesine daha duyarlı ve onların sesini kolayca ayırt edebilmektedir (Köylü - Oruç, 2017). Çocuğun dil gelişiminde çocuğun içerisinde bulunduğu sosyal çevrenin etkisinin bulunduğunu savunan sosyal öğrenme kuramı da dikkate alındığında çocuğun dil gelişimi sürecinde anne veya çocuğun bakımıyla ilgilenen kimse kilit noktayı oluşturmaktadır.

Annenin şefkat dolu ve güzel sesiyle okuduğu Allah, peygamber, cennet, melek, yardımlaşma, paylaşma gibi dini motifli ninniler bir taraftan çocuğun kutsallık hissiyatını geliştirmektedir. Bu konuda yapılan çalışmalar kutsallık hissiyatının çocukların kutsallık atmosferinin ve inanç psikolojilerinin alt yapısını oluşturduğunu ortaya koymaktadır (Holm, 2004). Annelerin söylemiş olduğu dini motifli ninniler çocukların dini kavramlara aşinalığını artırmaktadır.

“Lâ ilâhe illâllah

Maşallah, kızım büyür inşallah

Gelin de olur inşallah

Hak yolunda durur inşallah

Uyur da büyür inşallah” (Demir, 2008, 233).

“Ninni ile uyuturum

Allah diye büyütürüm

Tevhid ile yürütürüm

Uyusun da büyüün ninni” (Kaya 1999, 354).

Yukarıdaki ninnilerde yer alan “Allah”, “lâ ilâhe illâllah”, “inşallah”, “maşallah” gibi kavramlar toplumda yaygın olarak kullanılan dini kavramlardır. Çocukluk döneminde

ninnilerde geçen kavramları duyan bireyler sosyal çevresinde ve akademik hayatında bu kavramlarla karşılaştığı zaman problem yaşamayacaktır (Demir-Türkan, 2022). Böylelikle ninniler bireyin hem içinde yaşamış olduğu topluma uyum sağlamasına hem de akademik başarısına katkı sağlayacaktır.

Geniş aile yapısının yaygın olduğu tarım toplumunda anne ve babalar geçimlerini sağlamak için tarlaya çalışmaya gittiklerinde babaanneler torunlarıyla ilgilenmektedir. Çocukla ilgilenen babaanneler torununu kucağına alır ona ‘Rabbin kim?, Kimin ümmetisin?, Dinin Nedir?, Amelde ve İtikatta Mezhep İmamın Kimdir?’ gibi sorular sormaktadır (Tatar, 2013). Bir dönem İç Anadolu’da yaygın bir şekilde uygulanmakta olan bu yolla çocuğun dini kavramlarla erken yaşta tanışmasının sağlandığı söylenebilir. Çocukların erken yaşta duydukları bu kavramlar ilerleyen yaş döneminde onun din eğitimi konusunda hayatını kolaylaştıracaktır. Çünkü Piaget’e göre çocuklar sosyal çevresinde gördüğü, duyduğu, hissettiği olgu ve olaylar sayesinde zihnin şemaları oluşturmaktadır. Çocuk yeni bir nesne ya da olayla karşılaştığı zaman onu bir önceki şemayı dikkate alarak anlamaya çalışmaktadır. Çocuk yeni durumu daha önceki şema içinde özümlemeye çalışmaktadır (Erden - Akman, 2000). Dolayısıyla çocuklar ilerleyen yaş dönemlerinde gündelik hayatta, hikâyede, romanda, ders kitaplarında veya kutsal metinlerde karşılaştıkları kavramlarla özümseme yaşayacaktır. Ayrıca çocuklar gündelik hayatları ile kutsal metinlerdeki kavramları anlayabilecek ve onlar arasında ilişki kurmada zorluk yaşamayacaktır (Köylü - Oruç, 2017).

Okul öncesi dönem çocukların zihinsel ve duygusal dünyalarının yeni şekillendiği bir dönemdir. Bu dönemde çocuğun yaşadığı tecrübeler onun hayata bakış açısına, zorluklarla başa çıkabilme yeteneğine katkı sağlamaktadır. Bireyin okul öncesi dönemde yaşadığı tecrübeler ve öğrendiği kavramlar yetişkinlik döneminde ona rehberlik etmektedir. Söz konusu dönemde öğrendiği din ile ilgili olgu, olay, kavramlar onun Allah tasavvurunu, din anlayışını etkilemektedir. Dolayısıyla çocukluk evresinde din dilinin geliştirilmesi gerekmektedir. Çünkü din dili, yaşayan imanın dili, müminlerin anlayışlarını yönlendiren ve

hayatlarına yön veren temel bakış açısı ve tutumları dile getiren bir dildir. Bu bakımdan Koç din dilini “Empirik dünyaya işaret eden veya tanımlar arasında ilgi kuran analitik bir dil değil, bizim nihai mukadderatımıza ilişkin kanaatlerimizin dile getirildiği bir dildir.” şeklinde tanımlamaktadır (Koç, 2018).

3.4. Ninnilerin Din Duygusunun Gelişimine Katkısı: Duygular karmaşık ruhi olaylar olduğu (Mehmedoğlu, 2009), gelişimleri sürekli değiştiği ve farklı olduğu için duyguların herkes tarafından kabul edilen bir tanımı bulunmamaktadır (Yavuz, 1983; Ashforth - Humphrey, 1995; Frijda, 1988). Duygu kavramı, “Mutluluk, umutsuzluk ve hüznün gibi genelde hem fizyolojik hem de bilişsel tabanları olan ve davranışı etkileyen faktörler.”, “Ruhta tecrübe edilen şeylerin ve onların en önemli beslenme yerlerinin ana kaynağı”, “Duygular, şuurun etkisi olmadan iç ve dış olaylara bir tepki olarak beliren ve ekseriya dil ile anlatılması güç olan hoş ya da nahoş ruhsal olgulardır.”, “nefsin idrak etme gücü” (Çelebi, 2007, 58) ve “Fizyolojik temel ve belirtileri çoğu kez bilinmeyen ve şiddetli olmayan duygusal durumlar...” olarak tanımlamaktadır (Akt. Yavuz, 1992, 29-30).

Çocukluk döneminde duygular oldukça kendini baskın bir şekilde göstermektedir. Bu dönemdeki çocuklar bilinçli düşünme ve hareket etmekten daha çok duyguları, sezgileri ile hareket etmektedir. Dolayısıyla çocukların davranışlarına duyguları yön vermekte, tutum ve davranışlara önderlik yapmaktadır. Çocuklardaki duygu yeteneğinin fitri mi yoksa sonradan mı öğrenildiği kesin olmamakla birlikte duyguların çocuklarda erkenden belirdiği ve kuvvetli olduğu, zamanla kişilik gelişiminde önemli rol oynadığı bilinmektedir (Selçuk, 2014). Çünkü bireyin davranışlarına kaynaklık eden korku, sevgi, bağlılık, güvenme, hayranlık, sığınma, ümit, şükür, teslimiyet, kaçınma, sonsuzluğu arama, yüceltme, bağlanma, ilahi güce yönelme gibi duygular dini duygunun kaynağı olarak görülmektedir (Özbaydar, 1970; Yavuz, 1983; Oruç, 2010).

Din duygusunun bireyde fitri olduğu ile ilgili gerek Batı dünyasında gerekse İslam dünyasında çalışmalar yapılmaktadır. Batı dünyasında yapılan bilimsel çalışmalar her insanın

dini istidat ve kabiliyetle dünyaya geldiğini; dinin, çocuğun ruhuna seslendiğini ve bunun onun ruhsal yapısına uygun olduğunu ortaya koymaktadır (Winzen, 1933; Remplein, 1966; Schleiermacher, 1969).

Din duygusunun bireyde fitri olduğu, Kur'an-ı Kerim'de "Yüzünü doğru bir din olan İslam'a, insanların fitratına uygun olan dine çevir..." (En'am 6/75-79; Rum 30/30) şeklinde geçmektedir. Hz. Muhammed (sav) fitrat konusu bir hadisinde "Her doğan fitrat üzere doğar..." (Buhari, Cenaiz 80, 92, 93; Müslim, Kader 22,23; İbn Hanbel, II/232, 275, 393) şeklinde ifade etmiştir. Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde ifade edilen "fitrat" kavramı, Yazır tarafından "Hakkı, gerçeği kabul ve idrak etme yeteneği" şeklinde yorumlanmaktadır (Yazır, 1960, 3823-3824). İslam eğitimcileri de söz konusu ayet ve hadislerde geçen fitrat sözcüğüne yüklenen anlamdan yola çıkarak inanma duygusunun fitri olduğunu iddia etmişlerdir.

Ninniler ezgiyle söylendiği için çocuklarda duygusal anlamları çağrıştırmaktadır. Ninnilerin içerisinde genellikle üzüntü, ayrılık, dilek, beklenti, sevgi, cesaret, özlem, yakınma, dua, Allah sevgisi, peygamber sevgisi gibi konuları da içermektedir. Bu duruma annenin sesinin duygusal tınısı da eklendiği zaman ninniler çocuğun duygusal alıcı merkezini harekete geçirmektedir (Karakaya, 2004).

Çocukların davranışlarına yön veren duyguların beslenmesi ve sağlıklı bir şekilde yönlendirilmesi bireyin kişilik ve kimliğinin oluşumuna olumlu katkı sağlamaktadır. Çünkü duygusal ihtiyaçları ortaya çıkarılmış, doğru bir şekilde yönlendirilmiş ve tatmin edilmiş çocukların bu ihtiyaçları göz ardı edilmiş çocuklara göre daha sonraki gelişim dönemlerinde farklılıklar tespit edilmiştir (Razon, 1983). Yapılan alan araştırmalarında bireyin davranışlarına yön veren duygulardan birinin de din duygusu olduğu ortaya koyulmuştur (Winzen, 1933; Remplein, 1966). Bireyin doğuştan getirmiş olduğu bu duygunun da çocukluk döneminde sağlıklı bir şekilde doyurulması bireyde hayatı anlamlandırma, öz güven, Allah'a bağlanma ve güvenme duygusu ve doğru bir din anlayışına katkı sağlayacaktır (Yazıbaşı, 2017).

“Huri kızları geldiler,

Kundağın bile sardılar,

İsmin Muhammed koydular,

Ninni Muhammed'im ninni,

Ninni can Ahmed'im ninni!” (Çelebioğlu, 1987, 217).

“Muhammed der dağlar taşlar

Sevinişür kurtlar kuşlar

Secdeye iner ağaçlar

Ninni Muhammed'im ninni

Ninni Can Ahmed'im ninni” (Çelebioğlu, 1987, 218).

Annenin çocuğunu uyutmak için söylediği yukarıdaki ninniler Hz. Muhammed (sav)'e sevgi ve özlemi içermektedir. Ayrıca dini sembollere de işaret edilmiştir. Annenin söylediği bu ve buna benzer Allah ve peygamber sevgisi içeren ninniler çocukların dini duygularının olumlu yönde gelişimine katkı sağlayabilir. Allah'ın merhametinin, bağışlayıcılığının ve cömertliğinin ön plana çıkartıldığı ninnileri dinleyen çocuklarda olumlu bir Allah duygusu gelişir (Dodurgalı, 2011). Aksi takdirde çocukların zihninde cezalandıran, affetmeyen, yakan ve taş eden bir Allah algısı meydana gelebilir. Çocukluk döneminde anne ile çocuk arasındaki sevgi, güven, bağlanma gibi temel duyguların oluşumunda sözlü iletişimin önemli bir yeri vardır. Bu iletişim türü sevgi, merhamet, güven ve duygu dolu anne sesiyle olduğu zaman çocukla iletişim daha sağlıklı olabilir. Dolayısıyla ninniler çocukların anneleriyle yakın oldukları, onun sevgi dolu sesini dinleyip avundukları, tatlı uykularına daldıkları huzurlu ve dingin zamanlarının habercisi olan önemli bir bağ kurma aracıdır (Özlem - Özkut, 2017). Ayrıca ninniler annelerin seslerini duygusal bir tını ile melodiye dönüştürdüğü için çocuğun duygusal alıcı merkezlerini harekete geçirmekte ve onu etkilemektedir (Karakaya, 2004).

Allah'ın sevgisini, bağışlayıcılığını ve merhametini içeren ninniler çocukların dini duygularını etkileyebilir. Aynı şekilde Hz. Peygamberin cömertliğini, güler yüzlülüğünü, ümmetine karşı olan düşkünlüğünü içeren ninniler çocuklarda Hz. Peygambere karşı muhabbet duygusunu geliştirebilir. O halde çocukların dini duygularındaki bu gelişim onlarda sağlıklı bir din, Allah ve Peygamber algısının oluşmasına da katkı sağlayabilir (Sağlam, 2001).

Sonuç ve Öneriler

Kültürümüzün temel unsurlarından biri olan ninni söyleme geleneği annelerin ağlayan çocuğunu susturmak, avutmak, uyutmak veya uyandırmak için ezgiyle söylenen bir türkü çeşididir. Anneler ninni söyleyerek bir taraftan da çocuğuna milli ve manevi değerleri aktarırken diğer taraftan da yaşayacağı sosyal çevre, renkler, kavramlar vb. hakkında bilgiler vermektedir.

Ninniler bir bakıma altın çağ olarak da nitelendirilen çocukluk döneminin eğitim aracı olarak değerlendirilebilir. Ninniler okuma yazma bilmeyen, doğumunun ilk haftasından itibaren annesinin sesini diğer seslerden ayır edebilen, çevresinden gelen seslere karşı duyarlı olan çocuklarla önemli bir iletişim aracıdır. Bu dönemde çocukların duydukları her kelime onları ilerleyen yaş dönemine hazırlamaktadır. Özellikle söylenen sözler belirli bir ritimle, şefkat, merhamet ve sevgi dolu anne sesiyle dile getirildiğinde çocuğun dikkati oraya yönelmektedir. Bunun için çocuklara dini, milli ve manevi değerler öğretilirken ilahiler, ninniler, marşlar, şarkılardan faydalanılmaktadır.

Ninnilerde geçen “Allah”, “Maşallah”, “Hz. Muhammed”, “İnşallah” gibi kavramlar çocukların hem sosyalleşmesine hem de akademik başarısına katkı sunacaktır. Birey günlük yaşamında söz konusu kavramlarla karşılaştığı zaman onları anlama ve kullanmada problem yaşamayacaktır. Ninnilerde geçen “Allah”, “Maşallah”, “Hz. Muhammed”, “İnşallah” gibi kavramlar ilköğretim ve ortaöğretim programında yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

dersine katkı sağlayacaktır.

Ninnilerde geçen “Hz. Muhammed”, “Süphanallah”, “Mâşaallah”, “Bârekallah” ve “Bismillah” gibi kavramları çocukluk döneminde duymayan, telaffuz etmeyen bireyler ilerleyen yaş döneminde söz konusu kavramları okumakta ve telaffuz etmekte zorlanmaktadır.

Doğumunun ilk haftasından itibaren anne sesine ve kokusuna duyarlı olmaya başlayan çocuklara anne kucağında söylenen ninniler çocukta güven, sevgi, bağlanma duygusunu geliştirmektedir. Çocuklar ninniler sayesinde kültür, tarih, sanat ve sosyal hayata dair kavramlarla erken yaşta tanışmaktadır. Belirli ritim ile sürekli tekrarlanan ninniler çocukların hem dil hem de zihinsel gelişimine katkı sunabilir. Dini motif içerikli ninniler çocukların dini kavramlarla karşılaşmalarına imkân vermektedir. Bu durum çocukların ilerleyen yaşlarda dini kavramları doğru telaffuz etmelerine ve anlamalarına yardımcı olabilir.

Ninnilerdeki affedici, bağışlayıcı, cömert ve merhamet sahibi Allah tasavvuru çocukların gönül dünyasına da yansır. Bu durum çocukların Allah’ı sevmeye, Allah’a güvenmeye ve bağlanma duygularının gelişmesine katkı sağlar. Ayrıca ninnilerdeki sevgi dolu, ümmetini seven ve ümmeti için her türlü fedakârlıkta bulunan peygamber tasviri çocukların Hz. Peygambere olan duygu ve düşüncelerini etkiler. Dolayısıyla Allah ve peygamber sevgisi, cennet, melek, yardımlaşma gibi çocukların duygularına hitap eden ninniler onların dini duygularının gelişimine de etki edebilir.

Ninnilerin çocukların beden ve duygu gelişimine katkı sunduğu bilimsel çalışmalarla ortaya konulmuştur. İlerleyen yaş dönemlerinde çocuklarıyla sağlıklı iletişim kurmak isteyen anneler bebeklik döneminde çocuklarıyla bağ kurmada ninni söylemeyi ihmal etmemelidir.

Çocuklar anne kokusuna ve sesine karşı hassas oldukları için ninnilerin bizzat anne tarafından ve anne kucağında söylenmesine özen gösterilmelidir.

Çocuklarda sevgi ve merhamet dolu Allah ve Peygamber duygusunu oluşturmak için dini motifli ninniler ihmal edilmemelidir. Kültürel değerlerimizin aktarımında ninniler aktif bir şekilde kullanılmalıdır.

Kaynakça | References

- Akseki, Ahmet Hamdi. *İslâm Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*. Ankara: DİB Yayınları, 2018.
- Aktepe, Vedat. "Etkinlik Temelli Değer Eğitiminin Öğrencilerin Yardımseverlik Tutumlarına Etkisi". *Social Science Studies* 2/3 (2014), 17-49.
- Algur, Hüseyin. "Değer Eğitimi Yaklaşımları". *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*. ed. Mustafa Çakmak. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.
- Alkaya Yener, Yeşim. "Müziğin Çocuklar ve Yaşlılar Üzerindeki Etkileri". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/1 (2011), 119-124.
- Artun, Erman. "Tekirdağ'da Söylenen Ninnilerden Örnekler". *Türk Folklorundan Derlemeler*. Ankara: MİFAD Yayınları, 1989.
- Ashforth, Blake. E. ve Humphrey, Ronald H. "Emotion in the Workplace: A Reappraisal". *Human Relations* 48/2 (1995), 83-97.
- Atkinson, Richard C. vd. *Psikolojiye Giriş*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 1999.
- Aydın, Betül. "Gelişimin Doğası". *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. ed. Binnur Yeşilyaprak. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2003.
- Baker, F. ve Mackinlay E. Sing. "Soothe and Sleep: A lullaby Education Programme for First-Time Mothers". *British Journal of Music Education* 23/2 (2006), 147-60.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Din Nedir Ne Değildir?*. Ankara: DİB Yayınları, 2022.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Yargıcı Matbaası, 1996.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Buhari, Cenahiz, 80, 92, 93, 1944.
- Can, Gürhan. "Kişilik Gelişimi". *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. ed. Binnur Yeşilyaprak. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2003.
- Cevasco AM ve Grant RE. "Effects of the Pacifier Activa-ated Lullaby on Weight Gain of Premature Infants". *Journal of Music Therapy* 42/2 (2005), 123-39.
- Çelebioğlu, Amil. "Ninnilerimiz". *Erdem* 3/7 (1987). 211-237.
- Çelebioğlu, Amil. *Türk Ninniler Hazînesi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995.
- Çetin, Naile İrem. *Kültürel Belleğin Aktarıcısı Olan Ninnilerde ve Atasözlerinde Aile İnşası*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Demir, Necati. "Avrupa'da Yasayan 0-6 Yaş Grubu Türk Çocuklarına Türkçe ve Türk Kültürünün Öğretilmesinde Kullanılabilecek Bir Materyal: Türk Ninnileri". *The Journal of International Social Research* 1/5 (2008), 22-40.
- Demir, Emrullah -Türkan, Azmi. "Çocukların Sosyal Davranışlarının Ninniler Açısından İncelenmesi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 24/1 (Mart 2022), 87-99.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *Ailede Din Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Dönmez, Necate Baykoç- Ülkü, Abidoğlu- Çağlayan, Dinçer - Erdemir, Nilay- Gümüüşçü, Şebnem. *Okul Öncesi Dönemde Dil Gelişimi Etkinlikleri*. İstanbul: Ya-Pa Yayınları,

2000.
En'am 6/75-79
 Efe, Ahmet. “Ninni ve Masalların Dünyasında Çocuk”. *Hece Dergisi* (Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı) 1986, 122-138.
- Erden, Münire - Akman, Yasemin. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2000.
- Fersahoğlu, Yaşar. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 1997.
- Freud, Sigmund. *Toplum Psikolojisi*. çev. Kemal Saydam. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları, 1993.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. çev. K. Sahir. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Frijda, Nico H. “Laws of Emotion”. *American Psychologist* 43/5 (1988), 349-358.
- Gelişli Yücel-Yazıcı. “Ninniler ve Çocuk Eğitimindeki Önemi”. *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 1/01 (2016), 1-7.
- Güneş, Firdevs. “Ninnilerin Çocukların Dil ve Zihinsel Gelişimine Etkisi”. *Journal of World of Turks* 2/3 (2010), 27-38.
- Güngör, M. Nasih. *Kastamonu Ninnileri*. Kastamonu: Kral Matbaası, 1944.
- Holm, G. Nils. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. A. Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Ibn Hanbel, II/232,275,393, 1986.
- Kabadayı, Abdülkadir. “Ninnilerin Çocuğun Gelişim Alanlarına Katkılarının İçerik Açısından İncelenmesi: Konya Örneği”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 6/1 (2009), 276-289.
- Kandemir, Yaşar. *Allah'a İnanıyorum*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2006.
- Karaca, Semra-Esen Öngün. “Ninnilerle Büyümek”. *G.O.P. Taksim E.A.H. Jaren* 3 (2017), 28-32.
- Karakaya, Yılmaz. “Göstergebilimsel Açısından Ninniler”. *Millî Folklor* 61 (2004), 44-58.
- Karaman, Fikret. vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kaşkarlı Mahmut. *Divanü Lügat'it-Türk Tercümesi*. çev. Besim Atalay. Ankara: TDK Yayınları, 1999.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Koçar, Çağatay. *Türkistan ile İlgili Makaleler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Köylü, Mustafa. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017.
- Köylü, Mustafa- Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017.
- Kurtuluş, Meriç. “Ninnilerde “Kadın Sorununa Bakış”. *Millî Folklor* 22/88 (2010), 44-52.
- Küçükkaragöz, Hadiye. “Bilişsel Gelişim ve Dil Gelişimi”. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. ed. Binnur Yeşilyaprak. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2003.
- Mahler, Margaret S. - Pine, Fried - Bergman, Anni. *İnsan Yavrusunun Psikolojik Doğumu*. çev. Ali Nihat Babaoğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Mehmedoğlu, Yurdagül. *Ahlaki ve Dini Gelişim, Çocuğum Değerlerini Öğreniyor*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004.
- Mehmedoğlu, Yurdagül. *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

- Oruç, Cemil. “Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 75-96.
- Özbaydar, Belma. *Din ve tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Baha Matbaası, 1970.
- Özlem, Saibe- Özkut, Berna. “Anne-Çocuk Arasındaki Bağ ve Çocuğun İlk Müzik Deneyimi; Ninniler”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/40 (Şubat 2017), 357-367.
- Özmert, Sami. *Konya Ilgın İlçesi, Mecidiye Köyü*, Ağustos, 2012.
- Razon, Norma. *Çalışan Anne ve Çocuk*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Remplein, H. *Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes und Jugendalter*. 14. Aufl., München, 1966.
- Rum, 30/30
- Sağlam, İsmail. “Okulöncesi Eğitimde Sözlü Öğretim Etkinlikleri ve Din Eğitimi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1 (2001), 195-208.
- Sakaoğlu, Saim. *Karacaoğlan*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Din Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2015.
- Serinsu, Nedim (ed.). *Dini Terimler Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Soysalı, A. Şebnem. vd. “Bebeklik Dönemindeki Bağlanma Sürecine Genel Bakış”. *Klinik Psikiyatri* 8 (2005), 88-99.
- Şapolyo, Enver Behnan. *Halk Ninnileri*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, 1938.
- Şen, Ülkü. “Türk Ninnileri Üzerine”. *Journal of World of Turks* 2/2 (2010), 259-261.
- Tatar, Şaban. *Okul Öncesi Eğitim Programı Din Eğitimi İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Toker, Sinem. “Türkçenin Anadili Olarak Öğretiminde Ninni ve Tekerlemelerin Yeri”. *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi (IJSES)* 1/1 (2011), 25-29.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 2011.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 2005.
- Ulusoy, Kadir ve Arslan, Ali. “Değerli Bir Kavram Olarak Değer ve Değerler Eğitimi”. *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*. ed. Refik Turan ve Kadir Ulusoy. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.
- Uğurlu Kırıcı, Emine. “Kültürel Bellek Aktarıcısı Olarak Ninni”. *Millî Folklor*, 26/102 (2014), 43-52.
- Vergote, Antoine. “Çocukta Din”. çev. Erdoğan Fırat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 315-330
- Yavuz, Kerim. *Çocuğun Dünyası ve Gelişme*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1992.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1983.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Yazıbaşı, Muhammed Ali. “Çocukluk Döneminde Din ve Din Eğitiminin Çocuklara Kazandırdıkları”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 309-326.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. nşr. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Azim Yayınları, 2021.

Yıldırım, Ali. “Din Dili Dinî Dil Ayrımı”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2016), 323-330.

Durgā Pūcā ve Kālī Pūcā' da İki Tantracı Unsur: Tanrıça ve Hayvan Kurbanı

Beyza Aybike DEVECİ | ORCID: [0000-0003-1911-3163](https://orcid.org/0000-0003-1911-3163) | ROR ID: <https://ror.org/015scty35> | E-Posta: beyzaybike@gmail.com

Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi, Kastamonu, Türkiye

Öz

Hinduizm'de ibadet genellikle bireysel bir şekilde gerçekleştirilmekle birlikte topluca uygulanan biçimleri de bulunmaktadır. Yıllık festivaller toplu ibadetlerin en belirgin örnekleridir. Dini ve kültürel yaşamın önemli bir parçasını oluşturan bu festivallerin her biri farklı tanrılarla yahut tanrıçalarla ve mitolojik olaylarla ilişkilidir. Hindu festivalleri ritüelleri, duaları, dansları, festivalle ilişkili heykellerin yapılmasını, kutlamanın konusuyla ilgili olayların sergilendiği çadırların hazırlanmasını ve birlikte yenilen yemekleri içerir. Birlik ve beraberlik içinde kutlanan festivaller bir yandan tapınılan tanrıya, tanrıçaya bağlılığı kuvvetlendirirken diğer yandan toplumsal birliği pekiştirir. Hinduizm'deki festivallerin kutlama biçimleri bölgeden bölgeye değişiklik gösterdiği gibi dini geleneklere göre de farklılıklar ihtiva eder. Çalışmamızın konusu olan Durgā Pūcā ve Kālī Pūcā festivalleri tüm Hindular tarafından kutlanan önemli bir festivaldir. Tanrıçaya adanan bu festivallerden Durgā Pūcā tüm Hindistan'da Kālī Pūcā ise Batı Bengal, Assam, Odiş/Orissa ve Tripura gibi doğu Hindistan bölgelerinde kutlanır. Makale Durgā Pūcā ve Kālī Pūcā festivallerini ve bu festivallerde yer alan tantracı unsurları incelemeyi amaçlar. İnceleme konusu olarak bu iki festivalin seçilmesinin sebebi genel olarak Hinduizm'deki temel kutlama şekillerini devam ettirmekle beraber tanrıçaya tapımın ve hayvan kurbanının festivalin merkezinde yer almasıdır. Makalede Durgā Pūcā ve Kālī Pūcā festivallerinden söz edildikten sonra Tantracılığın ne zaman ve nerede ortaya çıktığından ve tantracı unsurlardan bahsedilecektir. Durgā Pūcā ve Kālī Pūcā festivallerinde tantracı unsurların nasıl yer aldığı ve bu unsurların dini açıdan ne anlama geldiği üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda tanrıçaya tapım ve hayvan kurbanının bu festivallerin merkezinde yer alması tantracı düşüncenin etkisini anlamak açısından önemlidir. Zira Tantracılık yüce varlık anlayışında şakkiye önem verir ve onun tezahürleri olarak görülen tanrıçayı merkeze koyar, geleneksel

Hindu düşüncesinin kabul etmediği ibadetleri kabul eder ve uygular. Zaman içerisinde bu ibadetler belirli gruplar tarafından devam ettirilmekle birlikte bazı ibadetlerin ve festivallerin kutlanış biçimlerinde kendini gösterir. Çalışmada dinler tarihinin betimleyici yöntemi kullanılarak festivaller, kavramlar ve fenomenler tanımlanmaya çalışılmıştır. Din fenomenolojisi metodundan faydalanarak Durgā Pūcā ve Kālī Pūcā festivallerinde gerçekleştirilen ritüellerin incelemesi yapılmıştır. Kavramların Türkçe'ye doğru ve eksiksiz bir şekilde aktarılabilmesi için Türkçe'de karşılığı olan harflerin yanında Hint hükümeti tarafından kabul edilen ISO 15019 çeviri yazım tablosu kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Hinduizm, Tantracılık, Durgā Pūcā, Kālī Pūcā, Tanrıça, Hayvan Kurbanı.

Atıf Bilgisi

Deveci, Beyza Aybike “Durgā Pūcā ve Kālī Pūcā’da İki Tantracı Unsur: Tanrıça ve Hayvan Kurbanı”. Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 254-275.

<https://doi.org/10.15745/da.1526941>

Geliş Tarihi	02.08.2024
Kabul Tarihi	28.11.2024
Yayın Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu çalışma Prof. Dr. Ali İsra Güngör danışmanlığında Beyza Aybike Deveci tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde hazırlanan “Hinduizm’de Tantracılık” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Two Tantric Elements in Durgā Pūcā and Kālī Pūcā: Goddess and Animal Sacrifice

Beyza Aybike DEVECİ | ORCID: [0000-0003-1911-3163](https://orcid.org/0000-0003-1911-3163) | ROR ID: <https://ror.org/015scty35> | E-mail: beyzaybike@gmail.com

Kastamonu University, Faculty of Divinity, History of Religions, Kastamonu, Türkiye

Abstract

In Hinduism, worship is usually practiced individually, but there are also collective forms of worship. Annual festivals are the most prominent examples of collective worship. Each festival, which constitutes an essential part of religious and cultural life, is associated with different gods or goddesses and mythological events. Hindu festivals include rituals, prayers, dances, the creation of statues associated with the festival, the preparation of tents showcasing events related to the celebration's theme, and communal meals. Celebrated in unity and solidarity, festivals strengthen devotion to the god and goddess worshipped while reinforcing social unity. The ways of celebrating festivals in Hinduism vary from region to region, depending on religious traditions. The Durgā Pūcā and Kālī Pūcā festivals, which are the subject of our study, are important festivals celebrated by all Hindus. Dedicated to the Goddess, Durgā Pūcā is celebrated all over India, while Kālī Pūcā is celebrated in eastern Indian regions such as West Bengal, Assam, Odisha/Orissa and Tripura. The article aims to examine the Durgā Pūcā and Kālī Pūcā festivals and the tantric elements in these festivals. The reason for choosing these two festivals as the subject of the study is that, although they continue the primary forms of celebration in Hinduism in general, goddess worship and animal sacrifice are at the center of the festival. After mentioning the Durgā Pūcā and Kālī Pūcā festivals, the article will discuss when and where tantricism and tantric elements emerged. How tantric elements are present in the Durgā Pūcā and Kālī Pūcā festivals and what these elements mean in religious terms will be emphasized. In this context, the centrality of goddess worship and animal sacrifice in these festivals is important for understanding the influence of tantric thought. Because tantricism attaches importance to the shakti in the understanding of the supreme being and puts the goddess, who is seen as its manifestations, at the

center, accepts and practices worship that traditional Hindu thought does not accept. Over time, these worships have been continued by certain groups and manifested in the way some worships and festivals are celebrated. In this study, the descriptive method of the history of religions was used to describe festivals, concepts and phenomena. By utilizing the method of phenomenology of religion, the rituals performed in Durgā Pūcā and Kālī Pūcā festivals were analyzed. In order to accurately and completely translate the concepts into Turkish, the ISO 15019 translation spelling table accepted by the Indian government was used in addition to the letters that correspond to them in Turkish.

Keywords

History of Religion, Hinduism, Tantrism, Durgā Pūcā, Kālī Pūcā, Goddess, Animal Sacrifice.

Citation

Deveci, Beyza Aybike. "Two Tantric Elements in Durgā Pūcā and Kālī Pūcā: Goddess and Animal Sacrifice". *Religious Studies* 67 (December 2024), 254-275.

<https://doi.org/10.15745/da.1526941>

Date of Submission	02.08.2024
Date of Acceptance	28.11.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This study is based on the Ph.D. dissertation entitled "Tantracism in Hinduism" prepared by Beyza Aybike Deveci under the supervision of Prof. Dr. Ali İsra Güngör at Ankara University Institute of Social Sciences. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Hinduizm’de ibadet günlük hayatın bir parçası olup tanrıya veya tanrıçaya bağlılığı ifade etmek, manevi gelişimi desteklemek ve kurtuluşa ulaşmak amacıyla gerçekleştirilen uygulamalardır. İbadette daha çok bireysel tecrübeye odaklanıldığından ibadetler çoğunlukla ferdidir. Ancak çalışmamızın konusu olan Durgā ve Kālī Pūcā gibi festivaller, Kumbh Mela gibi hac zamanları yahut *prāṇa pratiṣṭhā* gibi ibadetler toplu şekillerde gerçekleştirilir. Hinduizm’de ibadetlerin uygulanış biçimi çeşitlilik ve derinlik açısından zenginlik gösterir. Bu durum Tantracılık için de geçerlidir. Tantracılıkta ibadet tanrıya veya tanrıçaya adanmışlığın bir göstergesi olmakla birlikte ruhsal aydınlanmaya yardımcı olması, bireyin sahip olduğu ruhsal gücün ve enerjinin (şakti, kuṇḍaliṇi) uyandırılması ve bununla bağlantılı olarak söz konusu yüce varlıkla birleşmeyi sağlaması amacıyla yapılan dini uygulamalardır. Tantracılık Hinduizm’deki ibadetler gibi hem bireysel hem de toplu bir şekilde icra edilir. Hindu geleneğindeki dini uygulamaları ve uygulama biçimlerini devam ettirmekle birlikte Tantracılığın kendine has ibadetleri ve icra etme biçimleri vardır. Bu noktada çalışmamızın konusu olan festivallerdeki tantracı unsurları tespit edebilmek açısından Tantracılık hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Tantracılık Hinduizm’in içinden çıkan kapsamlı ve iç içe geçmiş ekollerden oluşan bir dini gelenektir. Temel Hindu mezheplerinden Şivacılık içinde gelişme imkânı bulan Tantracı-

lığın ne zaman ve nerede ortaya çıktığı ile ilgili kesin bir şey söylemek zordur. Ancak metinlerden¹, yazıtlardan², heykellerden³, ikonlardan⁴ ve bağış kayıtlarından⁵ yola çıkarak ortaya çıktığı bölge ve tarihle ilgili şunları söylemek mümkündür: Tantracılığın Nepal, Bengal, Assam ve Oḍḍiyāna'yı da içine alan bölgede ortaya çıkmış olabileceği ve bu bölgede etkili olduğu düşünülür.⁶ Tarihi açıdan Tantracılığın izleri MS 1. yüzyıla kadar götürülebilmekle beraber 5. yüzyılda açıkça görünür hale geldiği anlaşılır.⁷ 6. yüzyıldan itibaren ise Tantracılığın hem kendi metinleri oluşmaya başlar hem de edebi eserlerde Tantracılıktan daha sık bahsedilir.⁸

¹ Nītisāraḥ 8.64; 10.11; Bṛhat Saṃhitā 48. 24-28; 60.19 ; Bāṇa, Harshacharita, çev. E. B. Cowell and F. W. Thoas, The Royal Asiatic Society, London 1897, s. 85; Bāṇa, Kādambārī, çev. C. M. Ridding, Royal Asiatic Society, London 1896, s. 31, 55, 56; Bhavabhūti, Mālatī Mādhva, trans. H. H. Wilson, Elysium Press, Calcutta 1901 Perde 5.

² John Faitfull Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, (Calcutta Superintendent of Government Printing, 1888), 3/72, 78, 49

³ 132 tarihine dayanan Mathura'da iki elinde kutsal kitap, kayıtlı ve kayıtsız bilgiyi sembolize eden tesbihi tutan Cainist bir tanrı heykelinden söz edilir. Heykel her ne kadar Cainistlere ait olsa da Şāktacı tantracı düşünceye göre oyulduğu, elindeki tesbihin Sanskr̥t alfabesi olduğu ve tantracı gelenekte derin bir anlamı olduğu belirtilir (Munish Chandra Joshi, "Historical and Iconographic Aspects of Śāktā Tantrism", *The Roots of Tantra*, ed. Katherine Anne Harper-Robert L. Brown, (USA:State University of New York Press, 2002), 46.)

⁴ Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, 3/s. 21,

⁵ Şivacı tantracı geleneklerden Kāpālikalara açıkça tanımlanmış dört bağış kaydı vardır. Bunlar Kāpāleşvara tapınağı ve orada yaşayan Mahāvratın münzevilerine bağışı kaydettiren erken Çalukya kralı Nāgavardhana (7.yy)'nın İgatpuri'de (Nasik bölgesi) bulunan bakır levhası; bedensel biçimde Kāpālin Saṅkara'ya benzeyen Mahāvratā-dhara'ya (ermiş Dinkara) bir bağışı kaydettiren Parāmara kralı Bhoca kralına ait Tilakvada (Baroda bölgesi) bakır levha yazıtı (11.yy); Çañḍamayya adlı kişiye Somibhaṭṭāraka isimli bir Kāpālika münzevisine yapılan bir arazi bağışını kaydeden Kalanupaka (nalgonda bölgesi) yazıtı (11. yy) ve Kāpālişarman isimli bir brahmana kral Durvinīta tarafından bir arazi bağışını kaydeden Banglore yazıtıdır (David N. Lorenzen, "Early Evidence for Tantric Religion", *Root of Tantra*, ed. Katherine Anne Harper- Robert L. Brown (USA: State University of New York Presss, 2002), 30).

⁶ Lorenzen, "Early Evidence for Tantric Religion", 26; André Padoux, *The Hindu Tantric World*, (USA: The University of Chicago Press, 2017), 23.

⁷ Teun Goudriaan, "Introduction, History and Philosophy", *Hindu Tantrism*, (Leiden/Köln: E. J. Brill, 1979), 20, 22; Benoytosh Bhattacharya, *Jayākhyā Saṃhitā* (Baroda: Oriental Institute, 1931), 34; Padoux, *The Hindu Tantric World*, 21; Jitendra Nath Banerjea, *Paurāṇik and Tāntric Religion*, (Calcutta: University of Calcutta, 1966), 127; John Faitfull Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, (Calcutta: Superintendent of Government Printing, 1888), 72, 78.

⁸ Bana, *Kādambārī*, çev. C. M. Ridding, (London: Royal Asiatic Society, 1896), 31, 55, 56; Bhavabhūti, *Mālatī Mādhva*, çev. H. H. Wilson, (Calcutta: Elysium Press, 1901), Perde 5.

Kelime olarak dokuma tezgâhı anlamına gelen Tantracılık⁹ Vedalara ait dini gelenekten farklı kabul edilen, kendine has ritüelleri, sembolleri ve teolojik düşünceleri olan dini düşünce geleneğidir. Evrenin ve bireyin gerçek doğasına yaklaşmayı hedefleyen Tantracılık yüce varlık anlayışında dişil olarak nitelendirilen enerjiyi ve gücü (şakti) merkeze koyar. Teolojik anlamda önemli bir yere sahip olan şakti ibadetlerde özellikle tantracı Şaktacı geleneğin uygulamalarında önemli bir rol oynar. Bu noktada Tantracılığa has unsurlar ortaya çıkar. Bu unsurlar tantracılığın teolojik yaklaşımını anlatmakla birlikte ibadetleri uygulama konusunda kendine özgü yönlerini ortaya koyar. Söz konusu unsurları bazıları on¹⁰ bazıları on sekiz¹¹ maddede ele alır. Genel itibariyle bunlar *maṇḍala* (geometrik şekiller)¹², *yantra* (geometrik diyagramlar), *mantra* (kutsal kelimeler), *mudrā* (el hareketleri), *nyāsa* (bedene mantraların yerleştirilmesi), *pāñça makara* (beş yasaklı madde), *saṭkarman* (altı doğa üstü eylem), *şakti*, *şiva-şakti*, *pīṭhā* (kutsal mekân, özellikle tanrıçaya ait)dir. Bununla birlikte tantracılığa has bazı uygulamalar bulunur. Bunlar *maithuna* (cinsellik ritüeli), *şavasāadhanā* (ceset ritüeli), *yoga ve bali* (hayvan kurbanı)dir. *Maithuna* cinsel enerjinin bireyin bilinç düzeyinin yükselmesini sağlamak, *şavasāadhanā* maddi dünyanın sınırlarından kurtulmak, ölümün ve yaşamın doğasını anlamak, *yoga* bedeninin mikro kozmos olmasıyla birlikte bireyin kendini ve evreni daha derin anlaşılması ve ruhsal dönüşümünü sağlamak ve *bali* evrensel güçlerle bağlantı kurmak için gerçekleştirilir. Bu unsurlardan ve ibadetlerden bazıları geleneksel Hindu dini düşüncesinde bulunmakla birlikte bunlara verilen önem ve yüklenilen anlam açısından farklılık gösterir.

⁹ Vāman Şivrām Āpṭe, *Sanskṛt-Hindī Koş*, (Varanasi: Çaukhambā Vidyābhavan, 2012), 420; Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, (London: The Clarendon Press, 1964), 436.

¹⁰ Douglas Renfrew Brooks, *The Secret of The Three Cities*, (USA: The University of Chicago Press, 1990), 55-71.

¹¹ Goudriaa, "Introduction, History and Philosophy", 6-9.

¹² Hinduizm'de ve Buddhizm'de önemli bir yere sahip olan sembolik şekillerdir. Meditasyon, manevi gelişim ve kozmik enerjiyi, gücü temsil etme amacıyla kullanılır. Buddhizm ve Hinduizm'de *maṇḍala* kullanımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Hüsamettin Karataş, "Tantrikve Ezoterik Dini Geleneklerde Mandala", *Journal of History School*, 43 (2019), 1768-1786; Mehmet Oğuz-Hüsamettin Karataş, "Budizm'de Mandala Anlayışı ve Mandala Çeşitleri", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 31 (2021), 177-199; Mehmet Oğuz-Hüsamettin Karataş, "Hint Dini Geleneğinde Mandala Ritüel İlişkisi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 122 (2021), 574-596.

Ayrıca söz konusu ibadet ve unsurlar Veda düşüncesinden farklı olup kişinin kendi bedenindeki çift kutuplu tanrısallığı (şiva-şakti) gerçekleştirmeye teşvik eden kurtuluş ya da ruhsal mükemmellik arayışının araçları olarak görülür.

Çalışmamızın konusu olan Durgā Pūca ve Kālī Pūcā genelde Hinduizm'in özelde Şāktacı tāntrikaların önemli festivalleridir. Durgā Pūca tüm Hindular tarafından Hindistan genelinde kutlanan festival olarak dikkat çekerken Kālī Pūcā Batı Bengal, Assam, Odişa/Orissa ve Tripura gibi doğu Hindistan bölgelerinde kutlanır. Her iki festival tāntrikaların özelde Şāktacı tāntrikaların yoğun olduğu Nepal, Bengal gibi yerlerde ayrı bir öneme sahiptir. Tanrıça'ya (Durgā, Kālī) adanan festival onların zaferlerini anmak ve kutlamak amacıyla sonbahar döneminde gerçekleşir. Toplumun geniş katılımıyla icra edilen festival kurban, dans, müzik ve çeşitli etkinliklerle her mahallenin sokak köşelerinde *pandalların* (çadır) kurulmasıyla icra edilir. Kutlama sırasında ibadetlerin merkezinde tantracı düşüncede şaktinin tezahürü olarak tanrıçanın yer alması ve hayvan kurban edilmesi dikkat çekicidir. Bilhassa hayvan kurbanı tanrıçaya adanmanın ve ona ibadetin önemli bir parçası olması hasebiyle önemlidir. Bu nedenle şakti ve kurban üzerinden festivalleri ele almak çalışmamızın konusunu oluşturur. Ülkemizde Durgā Pūca ile ilgili bildiri metni bulunmaktadır.¹³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kālī Pūcā hakkında bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmanın amacı Durgā Pūca ve Kālī Pūcā festivallerinin merkezinde yer alan tanrıça ve hayvan kurbanının tantracı unsurlar olabileceğine işaret etmektir.

Çalışmada dinler tarihinin betimleyici yöntemi kullanılarak festivaller, kavramlar ve fenomenler tanımlanmaya çalışılmıştır. Din fenomenolojisi metodundan faydalanarak Durgā Pūcā ve Kālī Pūcā festivallerinde gerçekleştirilen ritüellerinin incelemesi yapılmıştır. Kavram-

¹³ Beyza Aybike Devci, "Hinduizm'de Durgā Pūcā'nın Yeri ve Önemi", *V. Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, ed. Ümit Güneş, Eyüp Sami Yavaş, (İstanbul: İlem, 2016), 211-223.

ların Türkçe'ye doğru ve eksiksiz bir şekilde aktarılabilmesi için Türkçe'de karşılığı olan harflerinin yanında Hint hükümeti tarafından kabul edilen ISO 15019 çeviri yazım tablosunu kullanılmıştır.

1. Durgā Pūca ve Kālī Pūcā

Samilerin Durgā Pūca tanrıça Durgā'ya atfedilen ve Vicayādaşmi'yi (Dasara) içine alan bir festivaldir. Durgā Pūcā yılda iki kez kutlanır. Bunlardan biri Çaitra (Mart-Nisan) diğeri Aşvin (Eylül-Ekim) ayında gerçekleşir. Sonbahar kutlaması şeklinde bilinen Aşvin ayındaki Durgā Pūcā kutlamaları daha çok öne çıkar ve neredeyse tüm Hindistan'da kutlanır. Özellikle Batı Bengal eyaleti festivalin ana merkezidir. Nitekim Durgā Pūcā Batı Bengal eyaletinin başkenti Kalküta'nın en büyük festivali olup 2021'de UNESCO Intangible Cultural Heritage List'e (Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi) eklenir.¹⁴ Festival zamanı Kalküta'nın her mahallesinde tanrıça Durgā'nın heykelleri inşa edilir, onunla ilgili mitleri anlatan renkli ve ilgi çekici çadırlar (*pandal*) kurulur.¹⁵

Durgā Pūcā Hindistan'da farklı isimler altında kutlanır. Nitekim Kuzey Hindistan'ın Hindî konuşulan bölgelerinin bazılarında *Ram Lila*¹⁶ Bengal'de *Akal-Bodhan*, *Şaradiya Pūcā*, *Şarodotsab*; Gucarat, Uttar Pradeş, Pencap, Kerala ve Maharaştra'da *Navarātri Pūca*; Himaçal Pradeş'te, Tamil Nadu, Karnataka, Maisur'da *Kullu Dussehra* olarak adlandırılır. Dokuz gün ve geceden oluşan bu festival Aşvin ayının birinde bir başka ifadeyle yeni ay zamanında başlar ve aynı ayın dokuzunda sona erer. Onuncu gün Vicayādaşmi (Dasara) festivali gerçekleşir.¹⁷

Durgā Pūcā genel olarak tüm Hindular için önemli olmakla birlikte esas olarak tantracı Şaktacıların ilgi odağıdır. Zira tãntrikalar için doğası gereği tanrıça ilkel yaratıcı, sürdürücü

¹⁴ Unesco, "Durga Puja in Kolkota" (Erişim, 17 Ekim 2024).

¹⁵ Om Lata Bahadur, *Book of Hindu Festivals and Ceremonies*, (New Delhi: UBSPD, 2000), 158, 159; T. Richard Blurton, *Bengali Myths*, (London: The British Museum Press, 2007), 29, 336.

¹⁶ A. J. Constance D. J., Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, (USA: The Rosen Publishing Group, 2007), 309.

¹⁷ Balaji Sitaram Koyhare, *Hindu Holidays*, (Bombay: The Times Press, 1904), 63.

ve yok edici dişil güç ve enerji olarak ele alınır ve şakti şeklinde isimlendirilir. Şakti kendisini *kuṇḍalinī*, ilahi kelam (*vāc*) biçiminde gösterdiği gibi tanrıça olarak da tezahür eder. Festival uyuyan Durgā'nın uyandırılmasıyla başlar ve festivalin amacına uygun canlandırılan geçici bir heykelin hazırlanmasıyla devam eder.¹⁸ Her gece tanrıça Durgā'nın farklı tezahürlerine (Şailputrī, Brahmaçarinī, Çandraghanṭa, Kuşmāṇḍa, Skanda Mātā, Kātyāyanī, Kālāratrī, Mahā Gaurī ve Siddhidatrī) tapınılır. Güney Hindistan'da Durgā'nın yanında Lakṣmī ve Sarasvatī gibi diğer tanrıçalara ibadet edilir.¹⁹ Başlangıçta detaylı ritüelleri olmayan Durgā Pūcā belirli bir bölgede kutlanırken zamanla Hindistan geneline yayılmış ve kutlamalarda bazı değişiklikler meydana gelmiştir. Bu değişimler özellikle süslemelerde, heykellerde, okunan mantralarda ve sunulan kurbanlarda olmuştur. Böylece Bengali ve Bengali olmayan şeklinde iki kutlama ortaya çıkmıştır.

Kutlamaların Bengali olan formunda tantracı unsurlar yoğunlukta olup Bengalli topluluklar tarafından icra edilmektedir. Bengali olmayan biçiminde ise Vedacı ve Purāṇacı öğeler kullanılmaktadır.²⁰ Hindistan genelinde gerçekleşen kutlamalar çoğunlukla ikinci şekilde icra edilmektedir.

Tanrıça Kālī adına düzenlenen Kālī Pūcā, Ratanṭī Çaturdaş ve Phalahāriṇī Pūcā olmak üzere üç festival vardır. Bu festivallerden en yaygın olanı Kālī Pūcā'dır. Festival Divalī'den hemen önce kutlandığı için bazen Kālī Pūcā'dan Divalī şeklinde bahsedildiği görülür.²¹ Kālī Pūcā, Şyama Pūcā ve Mahāniṣa Pūcā olarak da isimlendirilir.

¹⁸ A. Jones Constance, "Dassain", *Religious Celebrations*, ed. J. Gordon Meltor-James A. Beverley, Christopher Buck-A. Jones Constance, (California: ABC-CLIO, 2011), 1/239-241.

¹⁹ Sauresh Ray, *Durga Puca*, (Callington: Religious And Moral Education Press, 1990), 24.

²⁰ Hillary Peter Rodrigues, *The Liturgy of Durga Puca Withinter Pretations* (New York: State University of New York Press, 2003), 18.

²¹ Chintaharan Chakravarti, *The Tantras Studies on Their Religion and Literature*, (Calcutta: Punthi Pustak, 1963), 91.

Kālī Pūcā Durgā'nın farklı tezahürleri altında Durgā'ya tapımın başka bir ifade biçimidir. Festival Durgā'nın Kālī biçiminde ifrit Rakta Bicā'ya karşı kazandığı zaferi anmak için kutlanır. Festival zamanı gelmeden önce Kālī'yi temsil eden çok sayıda heykel yapılır. Bu heykellerde siyah tenli, dört kollu olan Kālī'nin kulağında ceset şeklinde küpe, boynunda kafataslarından bir kolye ve belinde düşmanların ellerinden yapılmış bir etek vardır. Tanrıçanın bu öfkeli ve korkunç görüntüsüne gece ibadet edilir. Ona çok sayıda hayvan kurbanı sunulur.²²

Kālī Pūcā'nın kutlama tarihi çok eskiye dayanmamaktadır. Festivalle ilgili kutlamalar 18. yüzyılı ortalarında Bengal'in Nadia şehrinde yaşamış Rācā Kṛṣṇaṇḍra Rayā'ya (1710–1783) dayandırılmaktadır.²³ Nitekim Ward eserinde Nadia şehrinin zamindarı Rācā Kṛṣṇaṇḍra Rayā ve onun iki halefinin Kartika ayında Şyama festivalini düzenleme yetkisine sahip olduklarından, her yıl burada yaşayanlara bu festivali kutlamaları için emir verdiklerinden, emre uymayanların en ağır cezalarla tehdit edildiğinden bahsetmektedir. Ayrıca o, tanrıça Kālī'ye pek çok hayvanın kurban edildiğinden ve ona sunu olarak alkol sunulduğundan söz etmektedir.²⁴ Kālī Pūcā kutlamalarının ilk kamusal düzenlemelerinin tam olarak ne zaman ortaya çıktığını söylemek zor olmakla birlikte²⁵ günümüzde festival Bengal bölgesinde daha yoğun bir şekilde kutlanmaktadır.

²² W. J. Wilkins, *Modern Hinduism*, (New York: Welford & Co., 1887), 231, 232; John Murdoch, *Hindu and Muhammadan Festivals*, (New Delhi: Asian Education Services, 1991), 68.

²³ Rachel Fell McDermott, *Revelry, Rivalry, and Longing for the Goddesses of Bengal: The Fortunes of Hindu Festivals*, (New York: Columbia University Press, 2011), 184.

²⁴ William Ward, *A View of The History, Literature, and Religion of The Hindoos*, (Madras: Law Bookseller and Publishers, 1863), 95, 96.

²⁵ McDermott, *Revelry, Rivalry, and Longing for the Goddesses of Bengal: The Fortunes of Hindu Festivals*, 309.

2. Şakti

Durgā Pūcā ve Kālī Pūcā festivallerinde ele alacağımız ilk tantracı unsur festivallerin merkezinde yer alan tanrıçalardır. Zira tantracı Şakta geleneklerinde Şakti'ye ve onun tezahürleri olan tanrıçaya Durgā, Kālī, Lakṣmī ve Das Mahāvidyā²⁶ gibi çeşitli isimlerle tapınılmaktadır. Her bir tanrıça genellikle bağımsız ve güçlü birer varlık olarak tapınılan ancak birbirleriyle ilişkili olan tanrıçalardır. Bu tanrıçalar tāntrikalar için bir yandan evrensel enerjinin, ruhsal gücün ve farkındalığın farklı yönlerini ifade eder. Onlar tantracı ibadetin arkasında tüm tanrıçaların birleştiği, eşitlendiği Mahādevī'nin (Şakti) teolojik yaklaşımını belirtir. Nitekim Tantracılıkta özellikle tantracı Şakta geleneklerinde Şakti iki şekilde anlaşılır. İlkinde her şeyi kapsayan aşkın bir varlıktır. Bu açıdan tüm tanrılar, yarı tanrılar veya yaratılış biçimleri, Tanrıça'nın yalnızca görünümleri ve yayılımlarıdır.²⁷ Nihai gerçek olarak Şakti; Para Şakti şeklinde isimlendirilir.²⁸ İkincisinde ise Şiva ile ayrılmaz bir ilişkisi olan Şaktidir. Burada Şakti anne olarak her şeye kadir olduğu gibi hem bağımsız hem de kocasına bağlı eş olarak tezahür eder ve Şiva'ya tabi olur.²⁹ Bu bağlamda Şakti; Mahadevī, Sarasvatī, Lakṣmī, Durgā, Sundarī, Anna Purā şeklinde görüldüğü gibi Satī, Parvatī, Gaurī olarak Şiva'nın eşi ve Das Mahāvidyā ismiyle bilinen on bilgi tanrıçası şeklinde de görünür.

Diğer yandan Şakti yüce zaman veya büyük zamanı ifade eder. Dolayısıyla tanrıçalar Şakti'nin zamansız varlığına karşılık gelir. Onun kendiliğinden dökülmesi yaratıcı bir süreklilik olup farklı tezahürleri insan varoluşunun ve kozmik düzenin farklı cephelerini anlatır.³⁰

²⁶ Nirutra Tantra das mahāvidyādan Kālī, Tārā, Mahiṣa Mārdinī, Tvaritā, Durgā Vidyā, Sundarī, Bālā, Kamlā, Bhairvī olarak bahseder. Mahānirvāṇa Tantra'da Devī'den bahsederken onun Kālī, Tārinī, Şodadashī, Çhinna-mastakā, Bagalā, Bhairavī, Anna Pūrnā, Vāgdevī, Kamalālayā olduğundan söz eder (Nirutta Tantra 1., Mahānirvāṇa Tantra 4.13).

²⁷ Brooks, *The Secret of The Three Cities*, 73.

²⁸ Navjivan Rastogi, *The Krama Tantricism of Kashmir*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1996), 1/75, 76; John Woodroffe, *Introduction to Tantra Shastra*, (Madra: Vasanta Press, 1952), 15.

²⁹ Brooks, *The Secret of The Three Cities*, 73.

³⁰ Wendell Charles Beane, *Myth, Cult and Symbols in Śākta Hinduism*, (Leiden: E. J. Brill, 1977), 160.

Ayrıca Şakti tãntrika adaylarının ruhsal gelişimlerdeki ve deneyimlerindeki bilinç aşamalarının sembolü olarak görülür. Her tanrıça belirli bir tür mükemmellik (*siddhi*), kutsama veya farkındalığı sembolize eder ve bunları inanırlarına bahşeder. Örneğin tanrıça Kālī benliğin ve nihai gerçekliğin sınırsız, tam bilgisini ve benmerkezciliğin tüm sınırlamalarını aşan tamamen aydınlanmış bilinci ifade eder. Tanrıça Tārā fiziksel ve kişisel sınırlamaları tamamen aşmamakla birlikte daha yüksek veya genişletilmiş bir farkındalık durumunu simgeler. Tanrıça Bagalāmukhī ise tam odaklanmış bir bilinç durumuna anlatır ve gurunun temas kurduğu insanları doğrudan etkileyebilecek yoğunlaşmış irade ihsan eder.³¹

Şakti düşüncesi bağlamında ele aldığımız festivallerin merkezinde Durgā'nın ve Kālī'nin yer alması dikkat çekicidir. Daha önce belirttiğimiz üzere Durgā'ya ve Kālī'ye tapım Hindistan genelinde yaygın olmakla birlikte Bengal'de, Nepal'de ve Assam'da daha sık görülür. Özellikle Nepal'de ve Bengal'de tanrıçalara tapım genelde Hinduizm'in özelde Tantracılığın zengin ritüelleri ve mitolojik unsurları ile bütünleşir. Tanrıça Durgā gücü ve adaleti temsil ederken Kālī zamanın ve yıkımın sembolü kabul edilir. Onlar yaratılış, koruma ve yıkımın güçlerini temsil eder. Bu iki tanrıçaya adanan Durgā Pūcā ve Kālī Pūcā bir yandan Hinduların tanrıçalara olan inançlarını pekiştirir. Diğer yandan toplu bir şekilde icra edildiğinden inanırlar arasındaki birlik ve dayanışmayı güçlendirir. Bu nedenle aşağıda Bengal'de ve Nepal'de bu iki tanrıçanın nasıl ele alındığına bakılacaktır.

Zamanın ve yıkımın sembolü Kālī, Bengal'in koruyucu tanrıçası kabul edilir. Kālī ile ilgili mitler, ritüeller ve ikonografiler geleneklere göre farklılık göstermekle beraber O, genellikle yaşamın karşıtlıklarını (yaratıcı-yok edici, iyi-kötü, yaşam-ölüm) kapsar. Zamanın döngüsellliğini, her şeyin geçiciliğini ve bu geçiciliğin ötesindeki gücü ifade eder. Örneğin o bir yandan kana susamış bir ifrit avcısı diğer yandan hastalıkları iyileştiren, tedavi edendir. Yine

³¹ David Kinsley, *Tantric Vision of the Divine Feminine, The Ten Mahāvidyas*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998), 47.

ona hem ritüelde vahşi ve yıkıcı gücüyle ibadet edeni etkileyen korkutucu bir tanrıça hem her şeyi seven, koruyucu şefkatli bir “anne” olarak tapınılır.³²

Bengal'in tantracı eserlerinde Kālī'nin Dakṣiṇākālīkā, Siddhakālī, Guhyakālī, Bhadrakālī, Rakṣakālī, Smaṣankālī gibi biçimlerinden bahsedilir.³³ Düzenli bir şekilde Kālī'ye tapınan ve ona adanan sayısız tapınak vardır. Kālī'ye adanmış tapınaklardaki ritüeller belirli bir yöntem ve hiyerarşi içinde gerçekleştirilen ibadetleri, yıllık ayinlerinde ateş (homa) kurban töreninden önce hayvan veya bitki kurban etmeyi içerir.³⁴ Kalkūta'daki Kālīghat tapınağı Kālī'ye tapımın önemli bir merkezi olup Kālī Pūcā festivalinin kutlandığı ana yerdir.

Gücün ve adaletin tanrıçası olarak Durgā Bengal ve Nepal'de çok önemli bir tanrıçadır. Ona düşmanları yok etmesi, sıkıntılardan kurtarması, maddi refah vermesi ve istenilen her şeyin elde edilmesinde kişiye yardım etmesi için tapınılır. Ayrıca tantracı düşünce ve uygulamalar Nepal'de merkezi bir rol oynar. Pāṣupatalar ve Śāktacı geleneğin Kālī Kula ekolü bu bölgede yoğun bir şekilde görülür. Şakti düşüncesinin yaygın olduğu Nepal'de Kālī'ye ilahi enerjinin ve canlılığın sembolü olarak tapınılır. Şakti olmadan Şiva'nın ceset olduğuna inanılır. Ülkenin her yerinde Kālī, Yoginī, Bhairavī gibi önemli tantracı tanrıçaların görüntüleri ve onlara ait tapınaklar vardır. Bu tanrıçaların kolayca memnun veya düşman edilebilecekleri yönünde yaygın bir inanış hâkimdir. Onlarla ilgili festivaller Tantra düşüncesine dayanır.³⁵

Nepal'de Śāktacılar belirli tanrıçalara yönelik ritüel ibadetin bir parçası olarak hayvanları kurban etme geleneğini takip eder. Görünmez gücün tecellileri olan bu ilahlar güçlerinin bir kısmını veya tamamını kendilerini bu şekilde teskin edenlere bahşederler. Böylece

³² Jeffrey J. Kripal-Rachel Fell McDermott, “Introducing Kālī studies”, *Encountering Kālī*, ed. Rachel Fell McDermott-Jeffrey J. Kripal, (London: University of California Press, 2003), 4.

³³ S. C. Banerji, *Tantra in Bengal*, (Delhi:Manohar Publishers, 1992), 180.

³⁴ Suchitra Samanta, *Kali in Bengali Lives*, (London: Lexington Books, 2021), 109.

³⁵ Trilok Chandra Majupuria, *Religions in Nepal: With Reference to Religions of Tibet and India*, (Katmandu: Majupurias, 2008), 218, 238, 239.

her şeyin yayıldığı yüce enerji kurbanlar tarafından desteklenir ve güçlendirilir.³⁶ Nitekim Nepal’de Aşvin (Eylül-Ekim) ayında Durgā’nın ifrit Mahiṣa’yı öldürdüğüne inanılır ve zafer günü olarak kutlanır. Durgā ile bağlantılı bir diğer festival ise Çaitra (Mart-Nisan) ayında gerçekleşir. Bu günde tanrıçaya hayvan kurban edilir.³⁷

3. Hayvan Kurban

Hinduizm’de kurban dini pratiğin temel bir parçasıdır. Kurban ibadetini ifade etmek için hediye, adak, sunu anlamına gelen bali³⁸ ile isteme, rica etme, yalvarma manasına gelen yacña³⁹ kelimeleri kullanılır.⁴⁰ Bu kelimeler tanrılara yahut tanrıçalara sunulan çeşitli ayinleri ve törenleri anlatır. Kurban ile onlara adak olarak sunulan değerli hediyelerin karşılığında onların lütuflarını alma, hayvanların ve bitkilerin bereketini sağlama, günahlardan arınma, evrensel düzenin korunmasına katkıda bulunma ve kutsal düzenle uyumlu bir yaşam sürdürme amaçlanır.

Kurban Veda öncesine kadar götürülmekle birlikte Veda döneminde ibadetin bir parçası haline gelmiş ve sistemleşmiştir.⁴¹ Dönemin kutsal metinlerinde kurban detaylı bir şekilde tarif edilmiştir. Kurban törenleri bir veya daha fazla brāhmaṇ (din adamı) tarafından

³⁶ Majupuria, *Religions in Nepal: With Reference to Religions of Tibet and India*, 103.

³⁷ Majupuria, *Religions in Nepal: With Reference to Religions of Tibet and India*, 225- 227, 239.

³⁸ Bali kelimesi hem küçük çaplı kişisel ibadetlerde hem de büyük festivallerdeki kurban ibadeti için kullanıldığından daha genel ve kapsayıcı bir terimdir. Tanrıçaya, ruhlara veya doğaüstü varlıklara sunulan kurbanları ifade eder.

³⁹ Genellikle yacña Veda dönemde uygulanan ateş aracılığıyla tanrılara sunulan kurban törenlerini ifade eder. Dini metinlerde detaylı bir şekilde açıklanan, karmaşık ritüel prosedürlerini ve duaları içerir. Bu ritüeller evrenin düzenini (dharma) korumak, kozmik düzene katkıda bulunmak ve tanrılardan çeşitli nimetler almak amacıyla yapılır. Yacñada sunulan kurban sunuları sade yağ, tahıllar, bitkisel ürünler ve bazen hayvanları içerir.

⁴⁰ Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 723, 850.

⁴¹ Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Masatoğlu, Antik Çağın Sunakları: Rigveda’da Kurban ve İcrası, *Dini Araştırmalar*, 66 (2024), 39-63; Mehmet Masatoğlu, “RigVeda’da Kurban Fenomeni”, *Dinler Tarihi Yazıları-Prof. Dr. Mehmet Aydın’a Armağan*, ed. Durmuş Arık, Ahmet Aras, Cemil Kutlutürk, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2022), 295-305; Gavin Flood, “Introduction: A History of Hindu Practice”, *Hindu Practice*, ed. Gavin Flood, (Oxford: Oxford University Press, 2020), 13-17.

yönetilmiştir. Tören genellikle yağ, tütsü gibi çeşitli malzemelerin ateşe sunulmasını içermiştir.⁴² Bu törenler zamanla değişim göstermiş ve çeşitlenmiştir. Kurbanlarda adak ritüelin niteliğine, amacına, tapınılacak veya yakarılacak tanrıya ve adak yerine göre değişiklik göstermiştir. Günümüzde Hindu geleneğinde gerçekleştirilen kurban sembolik olup bölgeden bölgeye ve topluluktan topluluğa göre değişir. Bu ibadet daha çok Veda geleneğine göre yapılır. Veda geleneğine uygun olarak gerçekleştirilen kurban törenlerinde genellikle kutsal odun, sade yağ, susam, tahıl gibi bitkisel ürünler sunu olarak kullanılır.

Hindu geleneğinde hayvan kurbanı tanrılardan ziyade tanrıçalarla ilişkilendirildiğinden onlara sunulur.⁴³ Kurban ritüeli köyün tanrıçasını (gramadevtā) yatıştırmak, istilacı ifritlerin yenilgisini hatırlamak ve tanrıçanın zaferini kutlamak için yapılır.⁴⁴ Bu nedenle Hinduizm'de hayvan kurbanı söz konusu olduğunda tanrıçalar, onlarla ilgili mitler ve festivaller öne çıkar. Özellikle hayvan kurbanı Tantracılığın Şākta geleneğinde görülür.⁴⁵ Şakti, kurban ritüelinde tanrıça ile kurbanı sunan kişi arasındaki ilişkide ortaya çıkan güçtür. Şakti'nin doğası esnek ve değişken bir yapıya sahiptir. Bu nedenle tanrıça ile kurban arasında tam bir ayırım yoktur; ilişkileri, sürekli bir dönüşüm potansiyeli taşır.

Tanrıçanın hem kamuya açık hem de gizli ibadetlerine kendini adayan Şaktacı tãntrikalar uygulamaları ve ritüelleri ile dikkat çeker. Özellikle hayvan kurbanı Şaktacılığın Kālī Kula geleneğinde zorunludur. Zira Kālī'ye ve diğer Şaktacı tanrıçalarına tapınmada hayvan

⁴² Majupuria, *Religions in Nepal: With Reference to Religions of Tibet and India*, 10.

⁴³ Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, (USA: Cambridge University Press, 1966), 183, 184.

⁴⁴ David Kinsley, *Hindu Goddesses*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2005), 205.

⁴⁵ Teun Goudriaan- Sanjukta Gupta, "Hindu Tantric and Şākta Literature", *A History of Indian Literature*, ed. Teun Goudriaan, (Germany: Otto Harrassowitz, 1981), 2/9; Banerjea, *Paurāṇik and Tãntric Religion*, 5; Hugh B. Urban, *The Power of Tantra*, (London and New York: I.B. Tauris, 2010), 52; Ernest A. Payne, *The Saktas*, (Mineola: Dover Publications, 1997), 25.

veya sebze kurban edilmesi metinlerinde görülür ve zorunlu kılınır. Efsane, mit ve kutsal kitaplarda yer alan çeşitli söylemlerde kurbanın güçlü etkisi vurgulanır ve bu ritüel hakkında çeşitli yorumlar yapılır.⁴⁶

Kurban ibadeti daha gizemli ve semboliktir. Kurban genellikle derin meditasyon tekniklerini, mantra kullanımını ve bazen toplumun normlarını zorlayan ritüelleri içerir. Bu nedenle geleneksel Hindu düşünce ve uygulamalarını devam ettirenler tarafından hayvan kurbanı aykırı unsurları barındıran bir eylem olarak görülür. Ancak kurban Tantracılıkta bir ritüel değil doğaüstü güçle iletişim kurmanın ve ondan yararlanmanın aracı kabul edilir. Ritüele katılanlar kurbanların kozmosun görünmez işleyişine katkı sağlayan bir tür enerji üretimi olarak görür. Kurbanda kullanılan mantralar, mantraların kullanıldığı ritüeller (nyāsa) ve diğer eylemler ileride bahsedileceği üzere görünmez kuvvete bağlanarak beden ve zihin aracılığıyla maddi dünyayı etkileyebilme, manevi arınma açısından önemlidir. Dolayısıyla kurban tanrının önünde teslimiyetten çok insanın evrensel güçlerle bağlantı kurabilme yeteneği olarak değerlendirilir.⁴⁷ Tantracılığın şaktiye, evrene ve kurbanı bakışı göz önünde bulundurulduğunda yapılan değerlendirmenin isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Kurban tanrıçanın bitmeyen susuzluğunu bastırmak için yapıldığı gibi kişisel ve ruhsal dönüşümü gerçekleştirmek için de icra edilir. Nitekim Tantracılıkta bireysel ruh *paşu* (hayvan) kelimesi ile ifade edilir. Bu kelime Tanrıça'ya bağlı ve sınırlı olan ruhları ifade eder. Kurban *paşunun* kendi gerçek doğasını fark etmesine ve Yüce Varlık'a yaklaşmasına aracılık eder. Kurban hayvanına indirilen her bir darbe *paşunun* bir başka ifadeyle ruhun şehvet, öfke, kibir, yanılğı gibi gerçek doğasını fark etmesine engel olan, kişiyi kısıtlayan duyguları yok etmeye yardımcı olur.⁴⁸ Şāktacılar Durgā Pūcā'da ve Kālī Pūcā'da hayvan kurban etmeyi günümüzde

⁴⁶ Samanta, *Kali in Bengali Lives*, 109.

⁴⁷ Vivienne Kondos, *Kali*, (Katmandu: Mandala Book Point, 2013), 42.

⁴⁸ Suchitra Samanta, "The 'Self-Animal' and Divine Digestion: Goat Sacrifice to the Goddess Kali in Bengal", *The Journal of Asian Studies*, 53/3, (1994), 793, 796, 799.; Samanta, *Kali in Bengali Lives*, 109.

devam ettirirler. Çünkü onlar kurbanı bireysel koşullara bakılmaksızın icra edilmesi gereken bir ibadet olarak kabul ederler.⁴⁹

Tantracılıkta hayvan kurbanıyla ilgili önemli bilgiler *Tantrasara*, *Mahānirvaṇa Tantra*, *Yogini Tantra*'da bahsedilmekle birlikte sistematik ve detaylı bir şekilde *Kālikā Purāṇa*'da bulunur. Burada kanlı kurban tantracı uygulamanın bir parçası olarak değerlendirilir. Metinde kurbanın dünyanın temeli ve kozmosun sürdürülmesi için zorunlu olduğu öne sürülür. Metne göre kanlı kurban gizli bir şekilde deneyimli bir tãntrika tarafından gerçekleştirilir. Özellikle tanrıça Çañdikā'yı ve Durgā'yı sakinleştirmek amacıyla yapılır. Kurban ritüeli sırasında "OM HṚṢ ŚṚṢ" mantrası eşliğinde kurbanın başına çiçek yerleştirilir. İcra eden kişi kuzeye, kurbanın yüzü doğuya dönük halde ritüel uygulanır. Hayvan, tanrıça tasvirinin üzerine ve etrafına kan fişkıracak biçimde konumlandırılır. Yaşamın özünü taşıyan kan toplumsal alanlarda, sokaklarda ve avlularda serbestçe akıtılır.

Metinde tanrıçaya sunulacak hayvanların listesi yapılır. Bu liste kuşlar, kaplumbağalar, timsahlar, balıklar, domuzlar, geyikler, kertenkeleler, bufalolar, keçiler, aslanlar ve kaplanlar gibi çeşitli hayvanları içerir. Zikredilen hayvanların her birinin tanrıçayı memnun etme düzeyleri sıralanır. Sunulacak hayvanların sağlıklı olmaları gerektiği vurgulanır. Ayrıca farklı kastlardan kişilerin kesmesi gereken hayvan türleri belirtilir. Kurban edilen hayvanın kanı kutsal ve arındırıcı bir özelliğe sahip olduğundan nektar olarak kabul edilir. Hayvanın eti ve başı ise Şiva tarafından yenildiği düşünülür. Bu yüzden uygulayıcının kurbanın başı ve kanı dışında kalan kısımlarını sunu olarak vermeleri önerilmez.

Kurban edilecek hayvanların listesinin yanında metin törende kullanılacak bıçakların bir listesini verir. Pala, kavisli bıçak, küçük bıçak, hançer ve hilal şeklinde bıçaklar en uygun araçlar olarak sunulur. Ayrıca kanın konulacağı kabın gümüş, bakır, altın, pirinç veya kil ola-

⁴⁹ McDermott Revelry, *Rivalry, and Longing for the Goddesses of Bengal: The Fortunes of Hindu Festivals*, 204.

bileceği ve kana tuz eklenmesi gerektiği belirtilir. Kurbanın genellikle Çaitra ve Aşvin aylarında, Durgā Pūcā festivalinde gerçekleştirildiği açıklanır. Hayvan kurbanının yanında festival sırasında kişinin kendi etini sunduğu şatrubali ve vairibali gibi ritüeller icra edilir.⁵⁰

Yukarıda ifade edildiği gibi festivallerde icra edilen hayvan kurban töreni ile bir yandan tanrıçanın ifritleri öldürmesi hatırlanırken ve kurban eylemi ile onun zaferi taklit edilirken diğer yandan tanrıça memnun edilir ve yatıştırılır. Bununla birlikte Tantracılıkta hayvan kurban etmenin önemli manalar taşıdığı düşünülür. Nitekim hayvan kurban etme dini erdem göstergesi kabul edilir. Bu eylem cennete ulaştırma yolu yahut daha yüksek bir yeniden doğuma sebep olarak görülür. Ayrıca tanrıçanın kurban aracılığıyla törendekilere güç verdiğine böylece daha iyi ve uzun yaşam ihsan ettiğine inanılır.

Kurban töreninin arkasındaki bir başka gizli anlam tanrıça ile kurban sunan arasındaki ilişkinin yalnızca fiziksel bir sunu ile sınırlı olmamasıdır. Kurban kişinin manevi bir arınma yaşamasını ve ruhsal olarak yeniden doğuşunu temsil eder. Bir başka ifadeyle bu eylem kurbanı sunan kişinin içsel dönüşümünü ve yeniden canlanmasını sağlayan bir araç olarak görülür.⁵¹

Kurban edilen bufalo, keçi, koyun gibi hayvanlar da çeşitli anlamları ihtiva eder. İlk olarak kurban edilen bufalo Hindu mitolojisinde Durgā ile savaştan kötü ruh veya ifrit olarak bilinen Mahiṣa'yı temsil eder. İkinci olarak ritüelde bufalonun kurban edilmesi Mahiṣa gibi yok edilmesi gereken bir düşmanın ve her türlü engelin, kötülüğün veya negatif gücün sembolik olarak ortadan kaldırılmasını ifade eder.⁵² Bununla birlikte sunulan kurbanlar insanın olumsuz ve zararlı duygularının somutlaşmış halleri olarak görülür. Zira insanın hayvani arzuları ve bitmek bilmeyen isteklerinin esiri olduğuna inanılır. Bu anlamda keçi şehveti, boğa

⁵⁰ Kālikā Purāṇa 55. 1-22, 57.20, 67. 1-200; 71.20-22.

⁵¹ Axel Michael, "Blood Sacrifice in Nepal: Transformations", *Religion, Secularism And Ethnicity in Contemporary Nepal*, ed. David N. Gellner-Sondra L. Hausner, (New Delhi: Oxford University Press, 2016), 197.

⁵² Kondos, *Kali*, 41.

öfkayı ve koyun açgözlülüğü sembolize eder. Bu törenin amacı bu düşük tutkuları bilgi yoluyla tanrıçanın sunağında feda ederek ruhsal açıdan daha saf ve kutsal bir hale gelmektir. Bu süreç ibadet eden kişinin içsel olarak Tanrıça'yı kalbine yerleştirmesini ve gerçek anlamda ibadet etmesini sağlar. İbadet eden kişi kurbanı kendi düşük tutkularının somut bir örneği şeklinde görmeli ve dışarıda yapılan bu kurban iç dünyadaki arınmanın bir yansıması olmalıdır.⁵³ Kālī Pūcā gecesi hayvan kurbanı söz konusu olduğunda bu uygulama düşmana karşı zafer kazanma şeklinde görülür. Kurban yerine getirildiğinde gerekli olan gücün elde edildiği düşünülür.⁵⁴

Tantracılıkta hayvan kurbanı genellikle Bengal'de, Nepal'de ve Assam'da tanrıçaya adanmış tapınaklarda gerçekleşir.⁵⁵ Bu ibadet günlük ya da belirli günlerde uygulanmakla birlikte en çok Durgā Pūcā'da ve Kālī Pūcā'da görülür. Zira bahsedilen iki festivalde tanrıçaya muz, hindistan cevizi, elma, pirinç, tatlılar, çiçek (nar çiçeği, karanfil, kırmızı ebegümeci), kırmızı-sarı kıyafetler, kırmızı boya gibi sunular sunulmakla birlikte festivalin ana ibadetini keçi, bufalo gibi hayvanların kurban edilmesi oluşturur. Hayvanların kurban edilmesi sırasında tanrıça önünde akıtılan kan Bengal'de ibadetin zorunlu bir parçası olarak görünürken kan

⁵³ E. D. Koss, *An Alphabetical List of The Feasts And Holidays of The Hindus and Muhammadans*, (India: Superintendent Government Printing, 1914), 25.

⁵⁴ Kondos, *Kali*, 42.

⁵⁵ Nepal'deki tapınaklarda Tanrıça'ya bir veya birkaç hayvan kurban etmek ibadetin bir parçasıdır. Hayvan kurban etme ritüeli dalitler (dokunulmazlar) de dahil olmak üzere çeşitli kast ve etnik gruplara mensup Nepallilerin sosyal yapılarında ve kozmolojik inançlarında köklü bir yer tutar. Nepal'de tanrı veya tanrıça için kan sunmanın daha iyi bir yaşam ve daha yüksek bir reenkarnasyon aşamasına ulaşmada, kişinin ve temsil ettiği grupların (aile, klan, guṭhī veya krallık) refah ve gücünü artırmada aynı zamanda kötülüklerden korunmada belirleyici olduğuna inanılır (Chiara Letizia- Blandine Ripert, "Not in The Name of Dharma", *Animal Sacrifice, Religion and Law in South Asia*, ed. Daniela Berti-Anthony Good, (London: Routledge 2024, 3). Yine Nepal'in dağlık alanlarında ikamet eden Lhomiler belirli günlerde hayvan kurban etme geleneğini sürdürür. Nitekim Mayıs'ta ve Ekim'de hasattan önce her köyde düzenlenen özel bir ritüelde üç koyunun kurban edilmesi âdettendir (Majupuria, *Religions in Nepal With Reference to Religions of Tibet and India*, 107). Bengal'de ise hayvan kurbanı tanrıça Kālī'ye adanır. Sevilen birinin hastalıktan kurtulması için uğurlu günler olan salı ve cumartesi günleri ve her gün yetmiş hayvan sunulur. Kālīghat tapınağında günlük olarak tek bir kurban edilir. Hayvanın eti daha sonra pişirilir ve bhog olarak günlük yiyecek sunusunun bir parçası olarak tanrıya sunulur. Bunun bir kısmı daha sonra satın alınır ve ibadet edenler tarafından ilahi kutsanmış yemek (prasad) olarak yenilir (Samanta, *Kali in Bengali Lives*, 110).

sunumu doğuştan gelen saflık kavramına ters düşmesi nedeniyle geleneksel Hindu düşüncesini takip edenler tarafından bu tür uygulamalar genellikle şüpheyile değerlendirilir.

On gün süren Durgā Pūcā festivalinin sekizinci gününde tanrıçanın ifrit Mahiṣa'yı öldürdüğüne inanılır. Bu nedenle hayvan kurbanı festivalin sekizinci gününde icra edilir. Genellikle keçi bazen de bufalonun yer aldığı hayvanlar kurban edilir. Kalkūta'daki Kālīghat gibi tanrıçaya adanmış tapınaklar ziyaret edilir. Nepal'de⁵⁶ de hayvan kurbanı çoğunlukla Durgā Pūcā sırasında yapılan ritüelde gerçekleşir. Bu dönemde neredeyse her Hindu ailesi bufalo, keçi, koyun, tavuk veya ördek kurban eder.⁵⁷ Bu hayvanlar arasında en yaygın olanı ise siyah keçinin tanrıçaya sunulmasıdır.⁵⁸

Durgā Pūcā festivalinden yaklaşık üç hafta sonra kutlanan Kālī Pūcā festivalinde de hayvan kurban edilir. Bu festivalde hayvan kurbanı genellikle gece yarısı gerçekleştirilen bir ritüeldir. Yaklaşık iki yüz keçi kurban edilir.⁵⁹ Özellikle Kālīghat tapınağında tanrıçaya keçi, bufalo gibi hayvanlar sunulur.⁶⁰ Nepal'deki Kālī Pūcā'da pek çok hayvan hem tapınaklarda hem de Hindu ailelerinin evlerinde bulunan ibadete ayrılmış odada Kālī'nin öfkeli ve korkunç biçimlerine kurban edilir. Törenin en kritik noktası kurbanın tek bir darbe ile öldürülmesinin gerektiğidir.⁶¹ 1980'lerde Kālī üzerine araştırma yapmak için Bengal'e giden McDermott Kālī Pūcā zamanı yüz seksen keçinin gece yarısı tanrıça Kālī için kurban edildiğini aktarır.⁶²

⁵⁶ Nepal'de Durgā Pūcā festivali 8. yüzyılın ortalarından itibaren Gorkhali yöneticileri tarafından desteklenmiştir. Bu liderler festivaldeki kanlı kurban uygulamasını korumuş ve yaygınlaşmasına neden olmuştur (Letizia-Ripert, "Not in The Name of Dharma Animal Sacrifice", 3). Onların hayvan kurbanını sistemli ve düzenli bir şekilde yerine getirmesi ve festivalin yöneticiler tarafından desteklenmesi festivalin savaççı sınıfı kṣatriyalara ait bir ritüel olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Zotteron Astrid, *The Reorganisation a State Festival.* In *Studies in Historical Documents from Nepal and India*, ed. Simon Cubelic-Axel Michals, Astrid Zotter, (Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2018) 493–531.

⁵⁷ Michael, "Blood Sacrifice in Nepal: Transformations", 196; Ray, *Durga Puca*, 9.

⁵⁸ Kondos, *Kali*, 41.

⁵⁹ David Kinsley, *Tantric Vision of the Divine Feminine, The ten Mahāvidyas*, 110.

⁶⁰ Samanta, *Kali in Bengali Lives*, 110; Ward, *A View of The History, Literature, and Religion of The Hindoos*, 97.

⁶¹ Kondos, *Kali*, 16.

⁶² McDermott, *Revelry, Rivalry, and Longing for the Goddesses of Bengal: The Fortunes of Hindu Festivals*, 202.

Zikredildiği üzere her iki festivalde tanrıçaya hayvan kurbanı sunulur. Kurban edilen hayvan horoz, keçi, güvercin veya bufalodur.⁶³ Kurban töreni gerçekleşmeden önce kurbanı saygı gösterilir, üzerine su serpilerek kurban arındırılır.⁶⁴ Eğer hayvan koyun ya da keçi ise görevli brāhmaṇ onu nehirde ya da evde yıkadıktan sonra sol elini alnına koyar, boynuzlarını ve alnını kırmızı boyayla işaretler ve bir mantra okuyarak onu tanrıçaya şöyle sunar: “*Ey Tanrıçal Bu keçiyi sana kurban ediyorum. Senin cennetinde yaşayabileyim.*” Daha sonra kurbanın kulağına bir mantra okur, boynuna çiçekler takar ve başına su serper.⁶⁵ Kurbanın titremesi onun tanrıça tarafından kabul edildiğine ve kurban edilmeye razı olduğuna işaret olarak kabul edilir.⁶⁶ Kurbanın başının tek vuruşta vurulmasına özellikle dikkat edilir. Bu amaçla en keskin kılıçlar kullanılır ve güçlü, kuvvetli kişiler seçilir.⁶⁷ Kurban etme eylemi gerçekleşirken ikinci bir darbe gerekli olursa bu durum ciddi bir uğursuzluk olarak kabul edilir.

Nepal’de kurbanların başlarını kesmekle görevlendirilen erkekler demircilere benzeyen özel bir kastı oluşturur. Pek çok yerde demirciler bu amaçla çalıştırılır.⁶⁸ Kurban kesmenin özel bir saati vardır. Bu saat astrolojik hesaplamalarla belirlendiği için yıldan yıla değişiklik gösterebilir.⁶⁹ Kurban töreninde kurbanı sunan kişi tanrıçaya üç önemli eylem aracılığıyla

⁶³ Zotter göre Nepal’de Durgā Pūcā festivali sırasında kurban hayvanı olarak bufalo kesimi ve kurban etinin yenilmemesi ilk başta toplumdaki kast ayrımını yansıtır. O bu düşüncesini Hindu dini geleneğinde bufalonun aptallık, kötü şans, hastalık, ölüm ve şeytanlarla ilişkilendirilmesine, saf olmayan bir hayvan olarak kabul edilmesine dayandırır. Bununla birlikte geleneksel dini düşüncenin dışında gelişen dini anlayışta bufaloya tam zıt bir anlam yüklendiğinden söz eder. Bu doğrultuda bufalo ibadet nesnesine dönüşür. Tantracı anlatılarda onun hikayesi bir bağlılık ve kurtuluş sembolü olarak sunulur. 18. yüzyılda yöneticilerin yürüttüğü politikalar ile bufalo hakkındaki bu olumu düşünce ve bu onun kurban hayvanı olarak sunulduğu Durgā Pūcā’da ön plana çıkar. Bunun sonucunda bufalo kurban etme kşatriya sınıfının ritüeli olarak görülmeye başlar. Yine de kurban etini tüketme yüksek kast için kaçınılması gereken yiyecek olmaya devam eder. (Astrid Zotter, *Who Kills The Buffalo, Nine Nights of Power*, ed. Ute Hüskén, Vadhu Narayan-Astrid Zotter, (Albany: Suny Press, 2021), 197-210.

⁶⁴ Letizia- Ripert, “*Not in The Name of Dharma*”, 3.

⁶⁵ Ward, *A View of The History, Literature, and Religion of The Hindoos*, 69, 70.

⁶⁶ Letizia- Ripert, “*Not in The Name of Dharma*”, 3.

⁶⁷ Abhay Charan Mukherji, *Hindu Fast and Feast*, (Allahabad: The Indian Press, 1918), 141.

⁶⁸ Nepal’de kurban olarak hayvan yerine su kabağı da kullanılmaktadır. Festival günü tanrıçanın huzurunda su kabağı kılıçla kesilir. Kılıcın kullanılması yalnızca sahte bir kurban sunumunda bile olsa vazgeçilmezdir. (S. Sivvananda, *Hindu Fast&Festival*, (India: The Divine Life Society, 2002), 141, 142.

⁶⁹ Mukherji, *The Hindu Fast And Feast*, 142.

bağlanır. İlk olarak *devī kavaçam* mantrasını okur.⁷⁰ İkinci olarak kurbanda kullanılacak kılıcı kullanır. Üçüncü olarak kurbanda yaklaşıp.⁷¹ Kişi *devī kavaçam* mantrası ile dokuz Durgā veya sekiz Matrākāyī çağırarak bedeni için bir tür koruyucu kalkan oluşturur. Bu tanrıçalar bir yerin savunucu, koruyucu varlıkları olduğu gibi bir kişinin korunmasında rol oynarlar. Tanrıçanın güçlerinin insan kullanımı için temasa geçmesi kesme aletinde de görülür. Nepal’de bu genellikle bir bıçak (khukuri) Bengal’de ise ay kılıcı (çandrahās) veya paladır. Bunlarla tanrıçanın varlığı en uç noktaya çağırılır.⁷²

Tanrıçanın (şakti) varlığıyla güçlendirilen kişi tarafından özel olarak hazırlanmış bıçak kullanılarak arındırılmış ve kutsal hale getirilmiş keçi kurban edilir. Ardından aile geleneğine uygun olarak kurbandan bir parça alınır ve kanı hızlıca bir *yantra*, bir heykel veya çömlek üzerine serpilir. Bundan sonra Kālī’nin gücünü çağırarak amacıyla kurbanın kanı ailenin tanrısı, kişisel tanrı ve kutsal aletler gibi ikincil konumda olan yüce varlıkların ve sembollerin üzerine dökülür. Daha sonra kurbanın kanı alına sürülür. Yıkıcı güçlerin (hem erkek hem de dişi) en şiddetlisinin çağırıldığı tantracı homa ritüeli gerçekleştirilir. Ritüel pratiklerine katılabilmesi için üyeliğe kabul törenini (dikṣā) tamamlamış erkekler tarafından hayvanın belirli parçaları tapınak odasında pişirilir. Bu yemek kurbanı veren kişi yahut kurbanı destekleyen kişi, onun ailesi, klanı veya kast grubu tarafından yenilir.⁷³ Buna mahāprasād denilir.⁷⁴

Bengal’deki Durgā Pūcā sırasında icra edilen hayvan kurbanı Nepal’dekine benzer şekilde gerçekleşir. Kurbanda kullanılacak alet üzerine kabul töreninden geçmiş kişilere verilen

⁷⁰ Devī kavaçam etrafındaki olumsuz titreşimleri etkisiz hale getiren güçlü bir ilahi olarak kabul edilir. Kişiyi kötü ruhlardan koruyan bir zırh görevi gördüğü düşünülür. İlahide vücudun farklı bölgelerine bağlı Devī’nin farklı isimlerinden bahsedilir. Her ismin kendine has bir niteliği ve enerjisi vardır. Bu isimler ve formlar yakından ilişkilidir. Durgā Pūcā sırasında bu ilahi söylemek popülerdir. (The Art of Living, “Significance and of lyrics Devī Kavacham”, (Erişim, 04Temmuz 2024).

⁷¹ Kondos, *Kali*, 40.

⁷² P. Ghosha, *Durga Puca*, (Kalküta: Hindoo Patriot Press,), 187, 63.

⁷³ Kondos, *Kali* 41; Letizia- Ripert, “Not in The Name of Dharma”, 3.

⁷⁴ Kondos, *Kali*, 42.

mantralar yazılarak kutsanır. Görevli brāhmaṇ kesim aletini kurbanın boynuna takar. Kurbanı kutsama olarak bir çiçek sunduktan sonra kurbanı icra edecek kişinin eline bu alet verilir. Söz konusu kişi bir demirci bazen de bir brāhamaṇdır. Kurbanın gövdesi bir tarafta başı diğer tarafta kalacak şekilde ayarlanmış olan direğe yerleştirilir. Kurbanı yakın bir yerde muz yaprağının üzerine kil bir kap hazır edilir. Daha sonra demirci bir vuruşta kurbanın başını keser. Kurbanı kesmeye yardımcı olan kişi kurbanın gövdesini tutarken kanı kaba ve muz yaprağının üzerine akıtır. Kurbanı sunan kişi Durgā'ya et sunmak niyetinde değilse kurbanın boynundan küçük bir parça kesilir ve muz yaprağının üzerine koyulur. Hayvanın başı tanrıçanın heykelinin önüne bırakılır.⁷⁵ Daha sonra görevli brāhamaṇ tarafından tanrıçaya sunulan sunularla ilgili bazı mantralar tekrarlanır. Bunlar muz yapraklarının üzerine düşen kanla birlikte tanrıçaya sunulur. Daha sonra dört parçaya bölünerek Durgā'ya hizmet eden dört tanrıçaya takdim edilir. Törenin ardından kurban yerinde biriken kanın toprakla karışmasından oluşan çamur vücutlara sürülür ve orada öfkeli danslar sergilenir. Müstehcen içerikli şarkılar söylenir ve tanrıçanın heykellerinin sergilendiği çadırlar ziyaret edilir.⁷⁶ Kurbanın boynuzu tapınağa gönderilir, derisi deri işçilerine verilir, ayaklarından çorba pişirilir. Başı dokuz parçaya bölünerek Nava Durgā tapınaklarına gönderilir. Kurban eti ibadete katılanlar arasında dağıtılır.⁷⁷

Sonuç

Durgā Pūcā ve Kālī Pūcā Hinduizm'in en önemli festivalleridir. Özellikle Durgā Pūcā neredeyse tüm Hindistan'da kutlanan büyük festivallerden biridir. Her ne kadar Divalī'den bir gün önce kutlanıldığından Kālī Pūcā bu festivalin gölgesinde kalsa da Hinduların nazarında en az Divalī kadar önemli bir yere sahiptir. Durgā Pūcā tanrıça Durgā'ya Kālī Pūcā'da tanrıça

⁷⁵ Kurbanla ilgili videoları incelemek için bkz. Facebook, "Patha Bali on the occasion of Maha Navami Puja", (Erişim, 05 Temmuz 2024).

⁷⁶ Ward, *A View of The History, Literature, and Religion of The Hindoos*, 69-72.

⁷⁷ Michael, "Blood Sacrifice in Nepal: Transformations", 203, 206.

Kālī'ye olan derin bağlılığı, adanmışlığı ve onların ilahi güçlerinin ve enerjilerinin yüceltilmesini ifade eder. Söz konusu festivallerde iki hususun dikkat çektiği görülür. Bunlardan ilki festivallerin tanrıça merkezli olması ikincisi ibadetin merkezinde hayvan kurbanının yer almasıdır. Her iki konu tantracı unsurlara işaret etmektedir. Zira tanrıça Tantracılıkta şaktinin bir tezahürü olarak kabul edilir. Evrensel enerjinin, ruhsal gücün ve farkındalığın farklı biçimlerini ve yönlerini ifade eder. Bununla birlikte Şakti evrenin döngüselliğini, değişimini ve dönüşümü sağlar. Bu Şakti'nin bir tezahürü olarak Kālī evrenin yıkıcı ve dönüşümü gücünü temsil eder. Onun bu temsili zaman üzerinden ele alınır. Zira zamanın her şeyi yok ederek yeni bir varlığı veya durumu ortaya çıkardığı gibi Kālī de zamanı ve yıkımı kontrol ederek yeniden doğumun ve yaşamın kaçınılmaz olduğunu gösterir. O, yanlışları ve sınırlamaların yıkarak öz varlığın ortaya çıkmasını sağlar. Dolayısıyla festivallerde Durgā'ya ve Kālī'ye tapım tüm tanrıçaların bir olduğu evrensel enerji ve aşkın varlığa işaret eder.

Her iki festivalde tanrıçaya hayvan kurban edilmesi tapınılan tanrıçanın yüceltilmesi, yatıştırılması ve onun koruyucu güçlerinin kazanılması için yapılan önemli bir ibadettir. Her ne kadar hayvan kurbanı Hinduizm'in ahimsa (zararsızlık, şiddetsizlik) ilkesiyle çelişiyor gibi görünse de Tantracılığın bu ibadeti uygulama ve mana bakımından farklı şekilde ele aldığı görülür. Tantracı uygulamalarda amaç tãntrikanın ruhsal dönüşümünü sağlamak olduğu için hayvan kurbanı ruhani arınma ve ilahi enerji ve güce (şakti) odaklanma aracı olarak kabul edilir. Nitekim kurban tantracı düşüncede paşunun yani sınırlı bireysel ruhun bir sembolüdür. Kurban bireyin egosunun ve dünyevi arzularının terk edilmesini temsil eder. Bu nedenle kurban kişinin olumsuz ve zararlı duygularının, düşüncelerinin somut bir yansımasıdır. Bireysel ruhun bu sınırlamalardan kurtulmasını ve daha yüksek bir bilinç düzeyine ulaşmasını, ruhsal dönüşüm yaşayarak manevi saflığa ulaşmasını sembolize eder. Kısaca hayvan kurbanı ahimsa ilkesinden bir sapma olarak değil ruhsal tekamülde bir gereklilik ve enerji dönüşümü aracı olarak düşünülür.

Çalışmamızın ana temasını oluşturmamakla birlikte hem festivale hem uygulanan kurban ibadetinde farklı kasttan kişilerin katılması dikkat çeken bir başka husustur. Nitekim Kurbanı kesmekle görevlendirilen kişiler demirci kastına mensuptur. Kami ismiyle bilinen bu grup khukuri gibi aletler yapmada ustadırlar. Demirciler özellikle Nepal'de düşük bir sosyal statüde kabul edilirler. Bununla beraber Zotter "*Who Kills The Buffalo*" adlı çalışmasında Durgā Pūcā festivalinde askeri sınıfın ve yöneticilerin hayvan kurbanını nasıl desteklediğinden söz eder. Yine Chiara Letizia- Blandine Ripert, "*Not in The Name of Dharma*" başlıklı araştırmasında festivale çeşitli kast ve etnik grupların katıldığından bahseder. Tüm bunlar hem yüksek hem düşük kasttan kişilerin böylesine kutsal bir görevde yer alması Tantracılığın tüm kastlara açık bir anlayışını yansıtır.

Sonuç olarak festivallerin merkezinde tanrıçanın yer alması, hayvan kurbanının tanrılardan ziyade tanrıçalara sunulması, hayvan kurbanının tãntrikalar tarafından devam ettirildiği göz önünde bulundurulursa Durgā Pūcā ve Kālī Pūcā'da tanrıçanın (şakti) ve tanrıçaya adanmışlığı simgeleyen hayvan kurbanının tantracı bir unsur olduğu kanaatindeyiz. Bununla birlikte festivallerin yoğun bir şekilde kutlandığı bölgelerdeki tãntrikaların (Nepal, Bengal) çok olması tespitlerimizi doğrular niteliktedir.

Kaynaklar/References

- Āpṭe, Vāman Śivrām. Sanskr̥t-Hindī Koṣ. Varanasi:Çaukhambā Vidyābhavan, 2012.
- Astrid, Zotteron. “The Reorganisation a State Festival.” In Studies in Historical Documents from Nepal and India. ed. Simon Cubelic, Axel Michaels, Astrid Zotter. 493-531. Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2018.
- Bahadur, Om Lata. Book of Hindu Festivals and Ceremonies. New Delhi: UBSPD, 2000.
- Bana. Kādambarī. çev. C. M. Ridding. London: Royal Asiatic Society, 1896.
- Bāṇa, Harshacharita. çev. E. B. Cowell-F. W. Thoas. London: The Royal Asiatic Society, 1897.
- Banerjea, Jitendra Nath. Paurāṇik and Tāntric Religion. Calcutta: University of Calcutta, 1966.
- Banerji, S. C. Tantra in Bengal. Delhi: Manohar Publishers, 1992.
- Beane, Wendell Charles. Myth, Cult and Symbols in Śākta Hinduism. Leiden: E. J. Brill, 1977.
- Bhattacharya, Benoytosh. Jayākhyā Samhitā. Baroda: Oriental Institute, 1931.
- Bhavabhūti. Mālatī Mādhva, çev. H. H. Wilson. Calcutta: Elysium Press, 1901.
- Blurton, T. Richard. Bengali Myths. London: The British Museum Press, 2007.
- Brooks, Douglas Renfrew. The Secret of The Three Cities. USA: The University of Chicago Press, 1990.
- Chakravarti, Chintaharan. The Tantras Studies on Their Religion and Literature. Calcutta: Punthi Pustak, 1963.
- Deveci, Beyza Aybike. “Hinduizm’de Durgā Pūcā’nın Yeri ve Önemi”. V. Lisansüstü Çalışmalar Kongresi. ed. Ümit Güneş, Eyüp Sami Yavaş. 211-223. İstanbul: İlem, 2016.
- Fleet, John Faitfull. Corpus Inscriptionum Indicarum. Calcutta: Superintendent of Government Printing, 3/1888.
- Flood, Gavin. An Introduction to Hinduism. USA: Cambridge University Press, 1966.
- Flood Gavin. “Introduction: A History of Hindu Practice”, Hindu Practice, ed. Gavin Flood. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Ghoshā, P.. Durgā Puca. Kalkūta: Hindoo Patriot Press, 1871.
- Goudriaan, Teun. “Introduction, History and Philosophy”, Hindu Tantrism. Leiden/Köln: E. J. Brill, 1979.
- Goudriaan, Teun – Gupta, Sanjukta. “Hindu Tantric and Śākta Literature”. A History of Indian Literature, ed. Teun Goudriaan, 2. Cilt. Germany: Otto Harrassowitz, 1981.
- Joshi, Munish Chandra. “Historical and Iconographic aspects of Śākta Tantrism”. The Roots of Tantra. ed. Katherine Anne Harper-Robert L. Brown. State University of New York Press, USA, 2002.
- Jones, Constance A.- Ryan, D.. Encyclopedia of Hinduism, 308-309. USA: The Rosen Publishing Group, 2007.
- A. Jones, Constance. “Dassain”. Religious Celebrations. ed. J. Gordon Meltor-James A. Beverley, Christopher Buck- Constance A. Jones, 1. Cilt. 239-241. California: ABC-CLIO, 2011.

- Kāmandakīyah, Nītisārah Mudrayitva Prakaṣitah, 1912.
- Kālīkā Purāṇa. çev. Biswanarayan Shastri. Delhi: Indra Gandhi National Centre for Arts, 1994.
- Kālīkā Purāṇa, ed. ve çev. Acharya Mrityunjav Tripathi, Navshakti Prakashan, Varanasi 2006.
- Karataş, Hüsamettin. “Tantrikve Ezoterik Dini Geleneklerde Mandala”, *Journal of History School*, 43 (2019), 1768-1786.
- Kinsley, David. *Tantric Vision of the Divine Feminine, The Ten Mahāvidyas*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.
- Kinsley, David. *Hindu Goddessess*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2005.
- Kripal Jeffrey J.- McDermott, Rachel Fell. “Introducing Kālī studies”. *Encountering Kālī*. ed. Rachel Fell McDermott-Jeffrey j. Kripal. London: University of California Press, 2003.
- Kondos, Vivienne. *Kali*. Katmandu: Mandala Book Point, 2013.
- Koss, E. D..*An Alphabetical List of The Feasts And Holidays of The Hindusand Muhammadans*. India: Superintendent Government Printing, 1914.
- Koyhare, Balaji Sitaram. *Hindu Holidays*. Bombay: The Times Press, 1904.
- Letizia Chiara- Ripert Blandine, “Not in The Name of Dharma”, *Animal Sacrifice, Religion and Law in South Asia*, ed. Daniela Berti-Anthony Good, London: Routledge 2024.
- Lorenzen, David N.. “Early Evidence for Tantric Religion”, *Root of Tantra*, ed. Katherine Anne Harper- Robert L. Brown, 25-39. USA: State University of New York Press, 2002.
- Majupuria, Trilok Chandra. *Religions in Nepal: With Reference to Religions of Tibet and India*. Katmandu: Majupurias, 2008.
- Mahānirvāṇa Tantra. çev. Arthur Avalon. London: Luzac&Co, 1913.
- Masatoğlu, Mehmet. “Antik Çağın Sunakları: Rigveda’da Kurban ve İcrası”. *Dini Araştırmalar*, 66/1. (2024), 39-63. <https://doi.org/10.15745/da.1445184>
- Masatoğlu, Mehmet. “Rigveda’da Kurban Fenomeni”. *Dinler Tarihi Yazıları-Prof. Dr. Mehmet Aydın’a Armağan*. ed. Durmuş Arık, Ahmet Aras, Cemil Kutlutürk. 295-305. Ankara: Berikan Yayınevi, 2022.
- McDermott,Rachel Fell. *Revelry, Rivalry, and Longing for the Goddesses of Bengal: The Fortunes of Hindu Festivals*. New York: Colombia University Press, 2011.
- Michael, Axel. “Blood Sacrifice in Nepal: Transformations”. *Religion, Secularism And Ethnicity in Contemporary Nepal*. ed. David N. Gellner-Sondra L. Hausner. 192-226. New Delhi: Oxford University Press, 2016.
- Murdoch, John. *Hindu and Muhammadan Festivals*. New Delhi: Asian Education Services, 1991.
- Oğuz Mehmet- Karataş Hüsamettin. “Budizm’de Mandala Anlayışı ve Mandala Çeşitleri”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 31 (2021), 177-199.
- Oğuz-Mehmet-Karataş Hüsamettin. “Hint Dini Geleneginde Mandala Ritüel İlişkisi”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 122 (2021), 574-596.
- Padoux, André. *The Hindu Tantric World*. USA: The University of Chicago Press, 2017.

- Parpola, Asko, *The Root of Hinduism*. UK: Oxford University Press, 2015
- Payne, Ernest A. *The Saktas*. Mineola: Dover Publications, 1997.
- Ray, Sauresh. *Durga Puca*. Callington: Religious And Moral Education Press, 1990.
- Rastogi, Navjivan. *The Krama Tantricism of Kashmir*. 1. Cilt. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1996.
- Rodrigues, Hillary Peter. *The Liturgy of Durga Puca Withinter Pretations*. New York: State University of New York Press, 2003.
- Samanta, Suchitra, *Kali in Bengali Lives*. London: Lexington Books, 2021.
- Samanta, Suchitra. "The 'Self-Animal' and Divine Digestion: Goat Sacrifice to The Goddess Kali in Bengal". *The Journal of Asian Studies*. 53/3. (1994). 779-803.
- Sivananda, S.. *Hindu Fast&Festival*. India: The Divine Life Society, 2002.
- Urban, Hugh B.. *The Power of Tantra*. London and New York: I.B. Tauris, 2010.
- Varahamihira, *Bṛhat Saṃhitā*. çev. Panditabhushana V. Subrahmanya Sastri- V. B. Bangalore: Soobbiah&Sons, 1946.
- Ward, William. *A View of The History, Literature, and Religion of The Hindoos*. Madras: Law Bookseller and Publishers, 1863.
- Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. London: The Clarendon Press, 1964.
- Wilkins, W. J.. *Modern Hinduism*. New York: Welford&Co., 1887.
- Woodroffe, John. *Introduction to Tantra Shastra*. Madra: Vasanta Press, 1952.
- Zotter, Astrid. "Who Kills The Buffalo", *Nine Nights Of Power*, ed. Ute Hüsken, Vadhu Narayan, Astrid Zotter. Albany: Suny Press, 2021.
- The Art of Living, "Significance and of lyrics Devi Kavacham". Erişim, 04 Temmuz 2024. <https://www.artofliving.org/in-en/significance-and-lyrics-devi-kavacham>
- Facebook, "Patha Bali on The Occasion of Maha Navami Puja". Erişim, 05 Temmuz 2024. <https://www.facebook.com/AmitabhBJP/videos/patha-boli-goat-sacrifice-on-the-occasion-of-maha-navami-puja-joy-maa-durga/349174190504774/>
- Unesco, "Durga Puja in Kolkota". Erişim, 17 Ekim 2024. <https://ich.unesco.org/en/RL/durga-puja-in-kolkata-00703>

Aynı Asır Farklı İklim Ortak Fikir: Nâbî'nin ve Shakespeare'in Şiirlerinde Benzer Temalar

Ömer Faruk YİĞİTEROL | ORCID: [0000-0001-5811-5116](https://orcid.org/0000-0001-5811-5116) | ROR ID: <https://ror.org/03n7yzv56> | E-Posta: ofyigiterol@adu.edu.tr

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı, Aydın, Türkiye

Öz

Aynı dönemin farklı coğrafyalarında yaşamış şairlerin şiirlerindeki benzerlikleri tespit etme merakı, bu çalışmanın ortaya çıkış sebeplerinin başlıcasıdır. Türk İslam Edebiyatı sahasında kaleme alınan bu makale, kıyas ve karşılaştırmayla birlikte, esasında metinlerarasılık perspektifinden hareketle benzerlikleri ve yakınlıkları tespit etme gayesi taşımaktadır. “Klasik, kadim yahut eski” tabirleri çerçevesinde -Osmanlı edebiyatı özelinde- Doğu ve -İngiliz edebiyatı özelinde- Batı edebiyatına bakıldığında, aynı devirde yaşamış Urfalı Nâbî ve Stratford-upon-Avonlu Shakespeare, edebiyat sahasındaki yetkinlikleriyle dikkat çekerler. Shakespeare, daha çok tiyatro yazarlığı ile tanınsa da tiyatro metinlerinde bile şairliğini hissettirmektedir. Öyle ki T.S. Eliot, Hamlet'i ilk kez izleyen bir kişinin, konuşmaların nazım mı yoksa nesir mi olduğunu ayırt edemeyeceğini söylemiştir. Bu çalışmada, aynı dönemde yaşamalarına rağmen -çok büyük bir ihtimalle- birbirinden habersiz olan Nâbî'nin ve Shakespeare'in şiirlerindeki benzer konular ve söyleyişler üzerinde durulmuştur. Böylelikle aynı devrin sanatçılarının, dünyanın farklı noktalarında, farklı kalemler ve farklı mürekkeplerle aynı tabloyu çizebilecekleri gösterilmeye çalışılmıştır. Makale, giriş ve sonuç bölümleri haricinde toplamda 7 başlıktan meydana gelmektedir. Bu başlıklar sırasıyla *Şiirin Kifayetsizliği*, *Sevgiliden Dolayı*, *Şiire Övgü*, *Şaire/Şiire Yergi*, *Poetika*, *Mana* ve *Yeni/Farklı Söyleyiş* şeklindedir. Giriş bölümünde, Shakespeare ve Nâbî isimlerinin nasıl belirlendiğinden ve esas itibarıyla birbirinden tamamen farklı formlara sahip ve farklı bakış açılarıyla yazılmış şiirlerin benzerlik gösterebileceğinden bahsedilmiştir. Şiirin Kifayetsizliği başlığında, bazı zamanlarda şiirin şairin duygularını aktarmada yetersiz kaldığı düşüncesi işlenmiş ve her iki şairden getirilen örneklerle, şiirlerin yetersizliğinden ziyade kendi duygularının anlatılamaz nitelikte olduğundan söz

edilmiştir. Sevgiliden Dolayı başlığı altında, her güzel sebebin varlığının sevgiliye bağlanması ele alınmıştır. Şiire Övgü'de, şairin ve şiirin övgüye meyilli olduğundan bahsedilmiş ve getirilen örneklerle, iki şairin kendi şiirlerini ve şairliklerini ne derecede övdüğü gösterilmiştir. Şaire/Şiire Yergi bölümünde, şairlerin kendi şiirleri hariç diğer şiirleri beğenmedikleri vurgulanmış; böylelikle kendi şiirlerinin kusursuz olduğunu belirttikleri ifade edilmiştir. Poetika başlığında, her iki şairin de şiire bakışları verilmeye çalışılmıştır. Mana kısmında, anlamın şiirde ne derecede mühim olduğundan söz edilmiş ve iki şairin manaya verdikleri önemden bahsedilmiştir. Son başlık Yeni/Farklı Söyleyiş'te ise şairlerin orijinallik çabasından söz edilmiştir. Bu başlıklar ve başlıklar altındaki tahliller, Sonuç için içerik teşkil etmiş; Sonuç bölümünde farklı dillere sahip, değişik mekânlarda kaim ve en önemlisi dünyaya farklı pencerelerden bakan iki insanın, edebiyatın evrenselliğinde buluşabileceği gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Türk İslam Edebiyatı, Nâbî, Gazel, Shakespeare, Soneler.

Atıf Bilgisi

Yiğiterol, Ömer Faruk. "Aynı Asır Farklı İklim Ortak Fikir: Nâbî'nin ve Shakespeare'in Şiirlerinde Benzer Temalar". Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 277-300.

<https://doi.org/10.15745/da.1524177>

Geliş Tarihi	29.07.2024
Kabul Tarihi	26.10.2024
Yayın Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastimalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Same Century Different Continent Common Idea: Similar Themes in the Poems of Nabi and Shakespeare

Ömer Faruk YİĞİTEROL | ORCID: [0000-0001-5811-5116](https://orcid.org/0000-0001-5811-5116) | ROR ID: <https://ror.org/03n7yzv56> | E-Posta: ofyigiterol@adu.edu.tr

Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Divinity, Turkish-Islamic Literature, Aydın, Türkiye

Abstract

The main reason for the emergence of this study is the curiosity to identify similarities in the poems of poets who lived in different geographies of the same period. This article, written in the field of Turkish Islamic Literature, aims to identify similarities and affinities through comparison and contrast, essentially from an intertextuality perspective. When we look at Eastern literature -specifically Ottoman literature- and Western literature -specifically English literature- within the framework of the expressions "classical, ancient or old", Nabi from Urfa and Shakespeare from Stratford-upon-Avon, who lived in the same period, attract attention with their competence in the field of literature. Although Shakespeare is mostly known for his playwrighting, he makes his poetry felt even in his playwrights. So much so that T.S. Eliot said that a person watching Hamlet for the first time would not be able to distinguish whether the speeches were in verse or prose. This study focuses on similar subjects and expressions in the poems of Nabi and Shakespeare, who lived in the same period -very likely- and were unaware of each other. Thus, it has been tried to show that artists of the same period, in different parts of the world, could draw the same picture with different pens and different inks. The article consists of 7 titles in total, excluding the introduction and conclusion sections. These titles are, respectively, Inadequacy of Poetry, Because of the Beloved, Praise for Poetry, Criticism of the Poet/Poetry, Poetics, Meaning and New/Different Expression. In the introduction, it is mentioned how the names Shakespeare and Nabi were determined and how poems with fundamentally different forms, shapes and perspectives can show similarities. In the title of Inadequacy of Poetry, the idea that the poet is sometimes inadequate in conveying the emotions of the poem is processed and with examples from both

poets, it is mentioned that rather than the inadequacy of the poems, their own emotions are indescribable. Under the title Because of the Beloved, the existence of every beautiful reason is attributed to the beloved. In Praise of Poetry, it is mentioned that the poet and poetry are inclined to praise, and with the examples given, it is shown to what extent the two poets praise their own poems and poetic skills. In the Criticism of the Poet/Poetry section, it is emphasized that the poets do not like poems other than their own; thus, it is stated that they indicate that their own poems are flawless. In the title Poetics, it is tried to give the views of both poets on poetry. In the meaning section, it is mentioned how important meaning is in poetry and the importance that the two poets give to meaning is mentioned. In the last heading New/Different Expression, the poets' efforts for originality are mentioned. These headings and the analyses under these headings constituted the content for the Conclusion; in the Conclusion section, it was tried to show that two people who have different languages, live in different places and most importantly look at the world from different perspectives can meet in the universality of literature.

Keywords

Turkish Islamic Literature, Nabi, Ghazal, Shakespeare, Sonnets.

Citation

Yiğiterol, Ömer Faruk. "Same Century, Different Continent, Common Idea: Similar Themes in the Poems of Nabi and Shakespeare". *Religious Studies* 67 (December 2024), 277-300.

<https://doi.org/10.15745/da.1524177>

Date of Submission	29.07.2024
Date of Acceptance	26.10.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimlar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Farklı coğrafyaların klasik edebiyatlarında, benzer söyleyişleri ve temaları arama merakından ortaya çıkan bu çalışmaya, öncelikle Shakespeare'in sonelerinin okunup tahlil edilmesiyle başlanmıştır. Olası benzer söyleyiş ve konular fişlenmiş; ardından Nâbî'nin gazelleri de metinlerarasılık yöntemiyle incelenerek sonunda, makalenin temelini teşkil edecek şiir malzemesine ulaşılmıştır. Kullanılan metinlerarasılık yönteminin ne olduğuna ve bu çalışmanın asıl söylemek istediği öze, Shelley'in "Geçmişin, şimdinin ve geleceğin tüm şairleri, tek bir sonsuz şiirin bölümlerini ya da parçalarını oluşturur."¹ sözü, ışık tutmaktadır. Bunun yanında, esasında Shakespeare ve Nâbî arasındaki en büyük benzerlik, maalesef iki şairin de yazdıkları şiirlerin dil ve içeriğine günümüz gençlerinin uzak kalmış olmasıdır.²

Peki, neden Shakespeare ve Nâbî? Bu sorunun cevabı, sonelerin bir merak sonucu titizlikle okunmasında saklıdır. Talat Sait Halman'ın çevirdiği *Soneler* adlı eserin Doğulu bir araştırmacı tarafından Batılı bir edebî eseri tartma gayesiyle okunması, şekil olarak olmasa dahi, konu ve anlam açısından klasik Türk edebiyatıyla benzer yönlerinin olabileceğini hissettirmiştir.³ Çalışmanın merkezindeki diğer isim Nâbî'ye ise Shakespeare'in yaşadığı zaman dilimi düşünülerek karar verilmiştir. Shakespeare ve Nâbî'nin aynı yıllarda, farklı coğrafyalarda -şeklen olmasa da- benzer şeyleri söylemeleri, tevarüd⁴ ile açıklanabilecek bir durumdur. Birbirlerinden haberdar olduklarını söylemek, dönemin şartları düşünüldüğünde pek mümkün değildir. Ayrıca meselenin künhüne bakıldığında, -birbirlerinden haberdar oldukları varsayılsa dahi- Shakespeare'in 141. sonedeki "Gözüm sana bakınca kusur bulur." ifadesi,

¹ Kubilây Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler* (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 217.

² Tuba İsen Durmuş, "Öğretmek ya da Öğretememek: Shakespeare Üzerinden Divan Edebiyatını Yeniden 'Okumak'", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 5/5 (Aralık 2010), 82.

³ Yukarıdaki cümlede geçen "Doğulu-Batılı" dikotomisi, tamamen coğrafi yönlere işaret etmek için kullanılmıştır.

⁴ Tevarüd: İki şairin birbirinden haberi olmaksızın aynı mısrayı, yahut beyti rastgele söylemesidir. Tahir Olgun, *Edebiyat Lüğati* (İstanbul: Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1936), 154.

130. sonedeki sevgilinin “nefesinin kokması” tabiri, birçok sonede aşkın somut ve fiziki hâlinin tasviri gibi örnekler, benzerlikten ziyade aslında iki şair arasındaki büyük farklılığın küçük birer nünuneleri mesabesindedir.

Her sene sayısızca basılıp okunan Shakespeare⁵; İngiliz, Batı ve dünya edebiyatının en meşhur simalarından biridir. Lakin meşhurluğunun yanında aynı zamanda meçhuldür. Hakkındaki kesin bilgi sayısı oldukça azdır; Talat Sait Halman gibi *büyük yazarın iç dünyası, gizli köşeleri* gibi Soneler'den yapmış olduğu çıkarımlar⁶ ve diğer araştırmacıların eserlerinden yakaladığı detaylar, edebiyat dünyasında Shakespeare'i daha bilinir hâle getirmektedir. Nâbî'de ise durum böyle değildir; hakkındaki bilgiler eserlerindeki detaylardan ziyade şair tezkirelerinde yer almaktadır. Divan şiirinin en büyük şairlerinden olan Nâbî,⁷ özellikle hikemî şiir konusundaki öncülüğüyle büyük ses getirmiştir.

Yedi ana başlıktan oluşan makale meydana getirilirken örneklerde Nâbî'nin gazelleri için Ali Fuat Bilkan'a; Shakespeare'in soneleri için Talat Sait Halman'a başvurulmuştur. Bahsi geçen çalışmalardan alınan ilgili şiirler, sonlarına konulan köşeli parantezlerle (şair ismi, eser ismi/türü, yeri) tavsif edilmeye çalışılmıştır.

Şiirin Kifayetsizliği:

Şiir, şairin her şeyidir. Şair, kimi zaman duygularını, bazen fikirlerini, zaman zaman da hayallerini süsleyip okuyucusuna sunar. Bu sunuş, okuyucu tarafından her ne kadar çok beğenilse de şairin tam anlamıyla tatmin olmadığı anlar olabilir. Şair, elbette şiire hak ettiği kıymeti verir ancak bazen de şiirin kifayetsiz kaldığını kendi ağzıyla itiraf eder.⁸

⁵ Nermi Uygur, *İnsan Açısından Edebiyat* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), 120.

⁶ William Shakespeare, *Soneler*, çev. Talat Sait Halman (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), vii-xxv.

⁷ İsmail Yakıt, “Şair Nâbî'nin Tarih Düşürme Sanatındaki Yeri”, *Şair Nâbî Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi Yayınları, 2009), 124.

⁸ Selçuk Çıkla, “Kelimelerin ve Şiirin Kifayetsizliği Üzerine Yazılmış Şiirler”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* CX/782 (2017), 34.

Esasen buradaki kifayetsizlik hâli, şiirin yetersizliğinden ziyade duyguların yoğunluğuna işaret etmektedir. Yani burada *Güneşin batışı bütün renkleriyle betimlenemez, çünkü buna şairin gücü yetmez.*⁹ gibi bir ifadeyle açıklanabilecek bir durum söz konusu değildir. Çünkü bu ifadeyle şiirin kifayetsizliğinden değil, şairin kifayetsizliğinden söz edilmektedir.

Bilmezdim şarkıların bu kadar güzel / Kelimelerinse kifayetsiz olduğunu / Bu derde düşmeden önce dizelerinin sahibi Orhan Veli, derde düştükten sonra yaşadığı yoğun duyguları ve hisleri, tam manasıyla yansıtamadığından yakınır. Bu yakınma, şiirin aczinin değil, *anlatamıyorum* dediği şeylerin güzelliğinin ve paha biçilmezliğinin neticesidir. İstiklal şairi Mehmet Akif de *Safahat*'ın birçok yerinde şiirin kifayetsizliğine vurgu yapmıştır.¹⁰ Çünkü onun da fikir ve mefkûresi, hiçbir zaman şiire sığacak ölçülerde olmamıştır.

Shakespeare'in de şiirin kifayetsizliğinden dem vurmasının sebebi, elbette ki sevgilinin yüce özelliklerini vurgulamak amacıyla:

Şu yeni tüy kalemler nasıl kalıyor kısa,

Erdemi, hele senin erdemini yazarken. [WS: S, LXXXIII]

Şair, sevgilinin iyi huylarını kaleme alırken kaleminin -şiirinin- yetersiz kaldığından söz etmiş; böylece sevgilinin sahip olduğu erdemi, sanatlı bir söyleyişle yüceltmıştır.

Evsâf-ı mahabbet dehen-i hâmeye sığmaz

Ta'bîr-i mezâyâ-yı nihân nâmeğe sığmaz [N: G, 307/1]

Nâbî de Shakespeare gibi kaleme yüklenmiştir. Çünkü kalem, aşkın özelliklerini yazmada yetersiz kalmıştır.

Nice teşbîh ideyüm servi kad-i dil-dâra

Nice mevzûn ideyüm mısra'-ı nâ-mevzûnı [N: G, 873/5]

Nâbî, şiirin sevgilinin servi boyunu anlatmadaki kifayetsizliğinden dem vurmuştur.

⁹ Tülin Arseven, *Her Güzel Şey Şiirdir -Elhân- Takdir-i Elhân- Metin İnceleme* (Ankara: Salkım Söğüt Yayınları, 2008), 15.

¹⁰ Yüksel Topaloğlu, "Safahat'ta Sözü/Şiirin Gücü/Kudreti ve Kifayetsizliği", *Uluslararası Söz, Sanat, Sağlık Sempozyumu*, ed. Yüksel Topaloğlu vd. (Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2016), 168.

Ama bu, aynı zamanda bir övgü metodudur. Çünkü Nâbî bilir ki bütün büyük şairler bir araya gelse, bütün lügatler üst üste dizilse, cihanın en iyi kalemi ve kâğıdı verilse bile sevgilinin endamı teşbih edilemez.

Sevgiliden Dolayı:

Âşığın gözünde, âlemdeki bütün güzellikler ya sevgilidir ya da sevgilinin yansımasıdır. Kısacası kâinat, sevgiliden dolayı güzeldir. Elbette bunda âşığın payı yok değildir; çünkü o, güzel bakar, güzele bakar ve güzeli görür. Onun anlayışında, saba rüzgârı bile sevgiliden dolayı güzel kokar.¹¹

Bu bakış, şiirde *hüsn-i talil* sanatının doğmasına vesile olmuştur. Güzel bakan şair, her şeyi güzele, yani sevgiliye bağlar. Aslında şair, âşığın gözüyle bir eşyaya baktığında yahut bir olaya şahitlik ettiğinde, onlarda görebildiğinden ziyade, kendi düşüncesinin onlara verdiği niteliklerle onlara muamele eder.¹²

Çeker mi benim Esin Perim konu kıtlığı

Sen şiirime sebil ettikçe soluğunu,

Yanında kaba kâğıt-kalemin kof kaldığı

Hoş varlığın oldukça bana en tatlı konu? [WS: S, XXXVIII]

Shakespeare'e göre, şiirinin konu kıtlığı çekmemesinin yegâne sebebi sevgilidir. Onun can veren nefesi sayesinde şiir, nefes alıp verebilmektedir.

Ah, nasıl efendice övgüler sunsam sana?

Hep senin değerindir bende varsa bir değer. [WS: S, XXXVIII]

Burada da şair, kendisindeki güzel meziyetlerin ve kendi kadr ü kıymetinin varlık sebebini sevgiliye bağlamış; bu durumdan müteşekkir olduğunu da belirtmiştir.

Gözlerin şu dilsiz türküleri öğretti ya,

Yücelerde uçmayı hem de kara cahile,

¹¹ Abdülhakim Koçin, "Divan Şiirinde Bâd-ı Sabâ", *Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 20 (2008), 13.

¹² İsmail Yıldırım, "Divan Şairinde İç Yansıması Olarak Hüsn-i Talil", *SOBİDER* 2 (2015), 143.

*Yeni tüyler takarak bilgenin kanadına,
Güçlerine güç kattı katmerli bir görkemle.
Benim yazdıklarımın en fazla övünç duy sen:
Hepsine sen yön verdin, hepsi senden yarattı;
Başkaları yazınca üslup düzeltmek senden:
Tatlı varlığın süsler onlardaki sanatı.*

Ama benim sanatım, tüm varlığıyla sensin:

Beni kara cahilden bilgeye yükseltensin. [WS: S, LXXVIII]

Shakespeare, bu sonesinde de türküler söyleyebilmesini, yükseklerde uçabilmesini, yazabildiği güzel şeyleri, şiirlerindeki sanatlı söyleyişi ve cahillikten bilgeliğe geçişini sevgiliye bağlamıştır.

Yâr söyletdi bana bu gazeli ey Nâbî

Söyleye söyleye ey tâze zebânım diyerek [N: G, 445/5]

Nâbî de tıpkı Shakespeare gibi, şiirini söyletenin sevgili olduğunu ifade etmiştir. Yukarıdaki *Whose influence is thine and born of thee* (*Hepsine sen yön verdin, hepsi senden yarattı*) ifadesiyle, buradaki *Yâr söyletdi bana bu gazeli ey Nâbî* ifadesi, esasında farklı dillerde söylenmiş olsa da aynı şeyleri anlatmaktadır.

Olmaz eş'ârında lezzet dil-rübâsız âşıkun

Tûtiyân âyîne-i ruhsâra söyler söylese [N: G, 682/4]

Nâbî'nin bu beytiyle Shakespeare'in iki sıra üstte yer alan 78. sonesi de benzer söyleyiş özelliklerine sahiptir. Nâbî, sevgili olmadan şiirde lezzetin de olamayacağından bahsetmiştir. Tıpkı Shakespeare'in *sevgili şiirime tatlı bir konu olmasaydı, şiirim boş bir kâğıt ve kalemden ibaret olurdu*, dediği gibi.

Şiire Övgü:

Alman filozof Helmut Kuhn, bir makalesinde “Gerçek şiir övgüdür.” der.¹³ Bu makalenin böyle bir iddiası olmasa da övgünün şiir bahçesinin en güzel çiçeklerinden biri olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Sadece edebiyat değil, hangi sanat dalına bakılırsa bakılsın sanatkâr, eserinin övgüsünü duymak ister. Bu istek, insanoğlunun tabiatı gereğidir.

Övgü, çoğu zaman okuyucu tarafından hem esere hem sahibine yapılsa da bazen sanatkâr da kendi eserine güzellmeler yapabilir. Fahriye, bu durumun en güzel örneklerindedir. Klasik Türk edebiyatında, şairin kendisini/şiirini övdüğü kısımları ifade eden fahriyede, şair imadan ziyade doğrudan şiirine ve şairliğine mübalağalı bir şekilde övgüde bulunur. Ancak bu mübalağalı övgülerin, zaman zaman tenkidi de beraberinde getirdiği olmuştur.¹⁴

Ne yaldızlı hükümdar anıtları, ne mermer

Ömür süremez benim güçlü şiirim kadar [WS: S, LV]

Shakespeare, şiirinin ikinci dizesinde doğrudan ve gayet açık bir dille kendi şiirine övgüde bulunmuştur. Batı’da bunun adı fahriye olmasa dahi şairin kendine yaptığı övgü, İngiliz şiirinde de sıkça rastlanan bir durumdur.¹⁵

Ben yaşarım yokluğa karşı bu şiirlerde,

Ölüm kıyar beyinsiz sürülerin canına.

Kendine şiirimde anıt bulacaksın sen,

Zorba miğferleriyle tunç mezarlar göçerken. [WS: S, CVII]

Bu sonesinde de Shakespeare, şiirinin yokluğa karşı bir varlık mücadelesi olduğundan söz ederek sevgiliden bahseden şiirinin sonsuza dek bir abide gibi ayakta duracağını iddia etmiştir.

¹³ Helmut Kuhn, “True Poetry is Praise”, *Theology Today* 4-2 (1947), 238.

¹⁴ Ömer Faruk Akün, *Divan Edebiyatı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 408.

¹⁵ Detaylı bilgi için bkz.

Rhys, Ernest, *The Prelude to Poetry: The English Poets in the Defence and Praise of Their Own Art*, (London: JM Dent & Company, 1897).

Benüm sarrâf-ı şehri-râz dükkânım dehânımdur

Devâtım kîse tahtam safha engüştüm zebânımdur [N: G, 64/1]

Nâbî, sır şehrinin kuyumcusu olarak iki dudağının arasını göstermiştir. Nasıl ki kuyumcуда altın ve mücevherat bulunuyorsa şaire göre de sarraf olan ağızından çıkan söz (şiiir) de en az altın ölçüsünde bir değere sahiptir.

Nazm-ı üstâda nazîre nice mümkün Nâbî

Tâze gû tâze zebân tâze cevâb isterler [N: G, 230/8]

Nâbî bu şiirinde de kendisine övgüde bulunmuş; nazımda kimsenin kendisine yaklaşamayacağından çünkü kendisinin yeni söyleyiş, yeni dil ve yeni mazmunlara sahip olduğundan söz etmiştir.

Bana ne fâide hâsıl tutalum halk dimiş

Gelmeye âleme Nâbî-i suhen-senc gibi [N: G, 849/7]

Nâbî, bu beytinde farklı bir yol izleyerek dolaylı yoldan kendisine övgüde bulunmuş; halkın, dünyaya Nâbî gibi bir söz ustası gelmedi, dediğinden bahsetmiştir.

Şaire/Şiire Yergi:

Şair için en kusursuz şiir, kendi kaleminden çıkmış olanlardır. Şairin gözünde diğerlerinin yazıp çizdikleri, hiçbir zaman tam ve mükemmel özellikleri haiz değildir. Bu durumun sebebi, diğer şairlerin yahut şiirlerin nakıs olması değil, şairin kendi yazdıklarının –kendince-mükemmel olmasıdır.

Burada bahsedilen yergiden kasıt, hiciv ya da tahkir, tezyif değildir. Nâbî de Shakespeare de diğer şairlere ve şiirlere yönelttikleri eleştirilerde, onların şiirlerindeki eksikliği gösterip kendi şiirlerinin tam olduğunu hissettirmeye çalışmaktadır.

Yeni hiçbir şey yoksa yalnız eskiler varsa

Demek ki beynimize oynanan bir oyun var,

...

Acaba eski dünya neler demiş, görelim,

*Sendeki görmelere değer güzelliklere;
Onlar mı üstün, biz mi, bu işin ustası kim,
Yoksa dönüp dolaşıp geldik mi aynı yere?*

Hiç kuşkusuz yok: Geçmişte, ne sivri akıllılar

Senden değersizlere övgüler yağdırdılar. [WS: S, LIX]

Shakespeare, sonenin başından sonuna dek -farklı açılardan- geçmişte yazmış şairlere ve yazdıkları şiirlere yergide bulunmuştur. Şiirde yenilik olması gerektiğini savunmuş; kendinden önce yazmış olanlara *eski dünya* tabirini kullanmış; eski şairlerle ustalık yarışına girişmiş ve *sivri akıllılar* dediği önceki şairlerin yanlış maşukları övdüğünden söz etmiştir.

Karşılaştır hepsini bugünkü yapıtlarla:

Çok gerisinde onlar ustaca yazanların;

Onları şiir diye değil, aşk için sakla:

Katına çıkamazlar bahtiyar ozanların. [WS: S, XXXII]

Shakespeare, burada da eski şairlerin günümüz şairlerinden geride kaldığını belirtmiştir. Şairin göndermelerinden hareketle, kuşkusuz *ustaca yazanlardan* ve *bahtiyar ozanlardan* biri de kendisidir.

Ey şî'r miyânında satan lafz-ı garîbi

Dîvân-ı gazel nüsha-i kâmûs degüldür [N: G, 167/8]

Nâbî, eleştirisini iğneleyici bir şekilde dile getirmiştir. Garip sözcüklerin şiirde yerinin olmadığını ve şiirlerin sözlükten birer sayfa olmadığını söylemiştir. Açık bir şekilde, geçmiş belki de kendi döneminin şairlerine yergide bulunmuş; geleceğin şairlerine de kendi pençesinden ışık tutmuştur.

Nâbî ile ol âfetin ahvâlini nakl it

Efsâne-i Mecnûn ile Leylâ'dan usanduk [N: G, 395/5]

Nâbî bu beytinde ise eleştirisini özelden genele yaymıştır. Geleneğe bağlı kalarak şiir-

lerinde Leyla ile Mecnun'dan bahseden şairleri, *usandık* diyerek eleştirmiştir. Aslında bu eleştiri aynı zamanda, kendisi ile *sevgilinin* aşk hikâyesinin Leyla ile Mecnun'dan üstün olduğu iddiasını taşımaktadır.

Kalıblu sözler ile şekve kıssa-hânlardan

Kelâl geldi dile köhne dâstânlardan [N: G, 639/1]

Nâbî bu beyitte de yukarıda olduğu gibi geleneğe bir itirazda bulunmuş; hem sözlerin hem de muhtevanın değişmesi noktasında diğer şairlere eleştiri getirmiştir.

Poetika:

Şiirin ne'liği, şiirin nasıllığı yahut şairin şiire bakışı, Aristo'dan günümüze dek üzerinde fikir yürütülmüş bir konudur. Bu konudaki çalışmalar, doğrudan edebiyat üretimi olarak değerlendirilmese de edebiyat felsefesi olarak düşünülebilir. Hemen hemen her şair, bu konuda fikir yürütmüş ve şiirin nasıl olması gerektiği noktasında görüş beyan etmiştir. Shakespeare ve Nâbî de şiirlerinde poetikalarını gösteren şairlerdendir.

Shakespeare'in, *abab* kafiyesiyle 3 dörtlükten ve 1 beyitten oluşturduğu ve İngiliz edebiyatında *Shakespearean* olarak anılan sonesinde, kafiye ve retorik birbirine sıkı sıkıya bağlıdır.¹⁶ Şekilden de taviz vermeyen şair, anlamsız ve yeniliklerden uzak şiire sıcak bakmamıştır. Nâbî'de ise durum bir nebze farklıdır; şekilden ziyade içerik hayli ön plandadır. *Orijinallik* de Nâbî'nin şiire bakışını anlatmada işleri oldukça kolaylaştıracak bir ifadedir.¹⁷ Çünkü tekrardan uzak, taze mazmunlar ve yeni söyleyişler, Nâbî'nin şiir poetikasının özeti niteliğindedir. O, hayal ve nükte bulundurmeyen şiiri, şiir olarak kabul etmemiştir.¹⁸

Ben, başka bir ozanım. Öbür manzumeciler

Boyalı güzel görür, kalemi alır ele,

Göğü tutup onunla yazdıklarını süsler,

¹⁶ Jonathan F. S. Post, *The Oxford Handbook of Shakespeare's Poetry* (Oxford: OUP Oxford, 2013), 111.

¹⁷ Ali Fuat Bilkan, "Nâbî'nin Poetikası ve Şiir Hakkındaki Düşünceleri", *Millî Kültür Dergisi* 66 (1989), 67.

¹⁸ Adem Ceyhan, "Nâbî'nin Şiir ve Diğer Edebî Konular Hakkındaki Görüşleri", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2010), 31.

*Her güzeli benzetir kendindeki güzele.
Hem de ne şatafatlı teşbihler, çifter çifter:
Güneşle ay; toprağın, denizin cevherleri,
Nisan tomurcuklan, nice bulunmaz şeyler,
Yeryüzünü kuşatan o cennet çemberleri...
Ben, gerçeği yazarım, benim sevgim gerçek ya:
İnan olsun, sevgilim, güzellerin güzeli,
Ana yavrusu gibi, pek parlak olmasa da,
Gökyüzünde yanan o altın kandil misali...
Onların boş lafları olamaz benim işim:
Satacak değilim ki, niçin övecekmişim. [WS: S, XXI]*

Shakespeare, bu sonesinin ilk dizelerinde, şiire dair yergide bulunduğu bazı hususlardan bahsetmektedir. Boyalı güzele övgü, şairlerin kendi güzel algılarını başkalarına uydurması ve abartılı benzetmeler, şairin şiirde olmaması gerektiğini düşündüğü unsurlardandır. Şair, şiirin sade olmasını, sevilen bir güzele yazılmasını, yerli yerince övgüler sunmasını, gerçekleri söylemesini ve boş lakırtıdan ibaret olmamasını istemektedir.

*Şiirim niçin yeni ses ve süslerden yoksun,
Ne çeşnisi yeterli, ne de kıvraklığı var?
İsterim ki çağına sırt çevirmeyip bulsun
Taptaze söyleyişler, yepyeni anlatışlar. [WS: S, LXXXVI]*

Shakespeare'in bu sonesi, manası korunup form açısından gazele benzetilerek okuyuculara, Nâbî divanından alıntı olduğu söylene -anlatmak istediklerinden dolayı- muhtemelen belli bir inandırıcılığa ulaşacaktır. Çünkü Shakespeare de Nâbî gibi şiirin yeni nakışlara, yeni içeriklere ve taze söyleyişlere sahip olması gerektiğini düşünmektedir.

*Zâhir ü bâtını ma'mûr ü metîn olsa gazel
Sûrete yâver ü ma'nâya mu'în olsa gazel [N: G, 487/1]*

Nâbî'nin bu beyti, şiirin nasıl olması gerektiğinin özü gibidir. Şair, şiirin hem şeklinin hem de muhtevasının mükemmel olup birbirlerini tamamlamaları gerektiğini düşünmektedir.

Saded ma'nâda yohsa sâde nazma kim nigâh eyler

Nedür bî-rûh nef'i murg-ı tasvîre per ü bâlün [N: G, 414/3]

Nâbî, burada da poetikasından bir kesit sunmuş ve şiir için aslolanın mana olduğunu ifade etmiştir. Şair, “Asıl mevzu, şiirde manadır, yoksa şiirin şekline kimse bakmaz; zira ruhsuz bir kuş tasvirine kanat takmaya gerek yoktur.” demiştir.

Mana:

Mana, lafızla birlikte şiirin en temel sacayaklarından biridir. Divan şiirinde esas unsur kabul edilen manaya, lafzın sadece bir tamamlayıcı olduğu ifade edilmiştir.¹⁹ Elbette mana, sadece divan şiirinde mühim olan bir unsur değildir; diğer milletlerin edebiyatlarındaki farklı şairlerde de önemli bir yere sahiptir. Çünkü şiirin muhatabı insan, şiirin manasını anlamak ister ve şiir, mana adımlarıyla okuyucusuna kapılarını aralar.²⁰

Shakespeare'de mananın sesle kalıplaşmış bir ilişkisi bulunmaktadır.²¹ O, seslerin fonetik özelliklerinden yararlanarak anlamın ön planda kalması için çalışmıştır. Nâbî'de de mana eşsiz bir yere sahiptir. O, sanatkârda bulunan güzel manalı sözler söyleme özelliğinin, Allah'ın Hâlık isminin bir tecellisi olduğuna inanmaktadır.²²

Başkasında parlak söz, bende güzel duygu var:

Cahil bir çömez gibi yalnız “Âmin” derim ben

Döküldükçe biçimli, ıslıl ıslıl dualar

Kudretli dehaların perdahlı kaleminden. [WS: S, LXXXV]

¹⁹ Mine Mengi, *Divan Şiiri Yazıları* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 37.

²⁰ Arthur Sewell, “Şiir ve Sentaks”, çev. Ahmet Uysal, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 14/3-4 (1956), 36.

²¹ Michael Shapiro, “Sound and Meaning in Shakespeare's Sonnets”, *Linguistic Society of America* 74/1 (1998), 81.

²² Muhammet Nur Doğan, “Nâbî Divânı'nda Lafız-Mana Münasebetleri”, *Şair Nâbî Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi Yayınları, 2009), 36.

Bu dizelerin ilk mısrası, Shakespeare'in manaya bakışını gösterir niteliktedir. O, şekil yerine içeriği; lafz yerine manayı tercih etmiştir. Çünkü şair, şiirde duygu ve mananın, muhatabı ne derecede etkileyeceğinin farkındadır. Bu yüzden trajedilerinde de şiiri etkileyici bir silah olarak kullanmıştır.²³

Yarattığım hep aynı, değiştirsem de sözü,

Bu üç konu birleşip ufka sonsuzluk verir.

İyi, güzel ve sadık, çokluk yaşarlar tek tek,

Var olmamıştı üçü birlikte şimdiye dek. [WS: S, CV]

Burada da ilk dize, manayla alakalıdır. Şair, şiirlerinde söylediği şeylerin aslında hep aynı olduğunu; sadece kullandığı kelimeleri değiştirdiğini belirtmiştir.

Sûrete itme nazar ma'nîye bak ey Nâbî

Satr kec düşse de olmaz yine muhtel ma'nâ [N: G, 861/11]

Nâbî, bu beytinde suret ile manayı kıyas etmiş; bu kıyasta manayı suretin önüne koymuştur. Suretten kasıt, lafzdır; yani kelimelerdir. Beyitte, kelimeler düzgün dizilmese bile manaya hâle getirmeyeceği de vurgulanmıştır.

Mülk içinde melekûtı göreyim dersen eger

Lafzda ma'nîye bak nâfede bûyı seyr it [N: G, 28/2]

Nâbî'nin en önemli özelliği mana şairi olmasıdır. Onun şiirlerinde yenilik ve bunun yanında da anlamda derinlik görülmektedir. Burada da okuyucunun lafzda kalmaması; manaya odaklanması gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Cismden rûh u sadefden dür şecerden mîvedür

Sanman ey zâhir-perestân lafzı ma'nâdan murâd [N: G, 50/9]

Hikmet şairi Nâbî, bu mısralarında da şeklin, kabuğun ve dış görünüşün önemsiz olduğundan söz etmiş; asıl değerli olanın öz olduğunun, yani mana olduğunun altını çizmiştir.

²³ Sewell, "Şiir ve Sentaks", 40.

Yeni/Farklı Söyleyiş:

İnsanoğlu doğası gereği kendisini biricik görmek ister. Bu duygu, tabii olarak şair için de geçerlidir. Şair, her bir şiirinde yeniliği ve farklılığı arar durur. Bu arayış divan şiirinde, başkaları tarafından söylenen bir sözü farklı söylemek suretiyle *nükteyi*; söylenmemişi söyleme isteğiyle de *nâ-güfte* yahut *bıkr* kavramlarını meydana getirmiştir.²⁴ Zaten aslında bir şairi övmek, diğer şairlere en az benzediği özelliklerini sıralayabilmektir;²⁵ ki bu da şairin yeni ve farklı söyleyişleri yakalayabilmesiyle mümkündür.

Ben, başka bir ozanım. Öbür manzumeciler

Boyalı güzel görür, kalemi alır ele,

Göğü tutup onunla yazdıklarını süsler,

Her güzeli benzetir kendindeki güzele. [WS: S, XXI]

Shakespeare de kendisini biricik görmüş; diğer şairlerden farklı olduğunu iddia etmiştir. Bir nevi, “Benim yoğurt yiyişim farklı!” demek istemiştir.

Acaba eski dünya neler demiş, görelim,

Sendeki görmelere değer güzelliklere;

Onlar mı üstün, biz mi, bu işin ustası kim,

Yoksa dönüp dolaşıp geldik mi aynı yere? [WS: S, LIX]

Bu dizelerde de kendisinden önceki şairlere sataşarak onların geçmişte kaldıkları ve eskimiş oldukları vurgulanmış; böylelikle şiirde yenilik olması gerektiğinin altı çizilmiştir. Ayrıca burada “Sevgili, aynı sözlerle ve aynı üslupla tasvir edilmemeli; dönüp dolaşıp aynı kelime dağarcığında hapsolünmemalıdır.” düşüncesi de hâkimdir.

Şiirim niçin yeni ses ve süslerden yoksun,

Ne çeşnisi yeterli, ne de kıvraklığı var?

İsterim ki çağına sırt çevirmeyip bulsun

²⁴ Akün, *Divan Edebiyatı*, 160.

²⁵ T.S. Eliot, *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, çev. Sevim Kantarcıoğlu (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), 20.

Taptaze söyleyişler, yepyeni anlatışlar. [WS: S, LXXXVI]

Shakespeare'in şiire ve şaire bakışını gösteren dizelerden biri de budur. Aslında bu dizelerde şair, eleştiri oklarını kendisine yöneltmiş durumdadır; açık bir özeleştiri söz konusudur. Belki bu özeleştiri kisvesi altında söyledikleri, diğer şairlere yön verme çabası olarak da değerlendirilebilir. Her ne amaçla olursa olsun Shakespeare'in şiirin yeniliklere ve farklılıklara ihtiyacı olduğunu belirttiği kesindir. Yeni ses ve süs, taptaze söyleyiş ve yepyeni anlatışlar, şairin hedeflediği dil ve üslup özelliklerindedir.

Onlar seni övdükçe "Doğru, öyledir." derim

Ve taze övgülerle süslerim övgüleri;

O denli güçlüdür ki sessiz düşüncelerim

Sevgim aşar hepsini, lafta kalsa da geri. [WS: S, LXXXV]

Bu mısralarda da şairin yeniliğe verdiği önem göze çarpılmaktadır. Övgülerinin taze olduğundan bahseden Shakespeare, şekil ve dil açısından diğer şairlerden geri kalmış olabileceğini ancak duygu ve düşüncede onlardan çok daha yeni ve farklı olduğunu ifade etmektedir.

Gören bu nazm-ı teri şübhe itmez ey Nâbî

Ki âb-ı Hızır bizüm çeşmesârumuzdandır [N: G, 79/5]

Nâbî de bu beytinde, yeni şiirini görenlerin şiirini beğeneceklerini söylemiş; sebebini de Hızır (as)'ın ölümsüzlük suyunun kendi çeşmesinden akmasına bağlamıştır. *Ter* ifadesiyle yenilik kavramı üzerinde duran şair, *âb-ı hayat* mazmunuyla da yeniliğin sonsuza dek süreceğine atıf yapmıştır.

Ma'nâ-yı tâze tâze libâs ile Nâbiyâ

Hûbân-ı tâze-rûy gibi böyle beslenür [N: G, 202/7]

Burada da yine yenilik ve farklılık, taze kelimesiyle verilmiştir. Nâbî, yeni manaların yeni elbiseler ile olacağını söylemiştir. Libas, Nâbî'nin divanında sıkça yer verdiği kavramlardandır. Yeni elbiseden kasıt, yeni yeni şiirlerdir. Yani yeni anlamların ancak yeni şiirlerde olabileceği anlatılmaktadır. İkinci mısradaki da güzellerin yüzlerinin yeni giysilerle olabileceği

söylenmiş ve beytin anlam bütünlüğüne destek sağlanmıştır.

Tâze bir ma'nî-i nâ-güfte zuhûr itmeyicek

Kıyamam âb-ı ruhın dökmege Nâbî kalemün [N:G, 402/7]

Nâbî, bu beytinde söylenmemişi söylemeyi başaramadığında kaleminin mürekkep dökmesine kıyamayacağını belirtir. Bu ifade, yeni ve farklı söyleyişlerin şairin nazarındaki yerini göstermektedir. Çünkü şaire göre orijinalliği olmayan ifadeleri kullanmak, her yönüyle israftır. Nâbî, bu özelliğiyle de ün salmış; Sâbit'in bir mısrasında *Kim bulur Nâbî Efendi gibi hep tâze hayâl* sözleriyle övülmüştür.

Sonuç

Makale, *Şiirin Kifayetsizliği, Sevgiliden Dolayı, Şiire Övgü, Şaire/Şiire Yergi, Poetika, Mana ve Yeni/Farklı Söyleyiş* başlıklarıyla öne çıkarılan temalar üzerinden metinlerarasılık yönteminin “Her eser diğer eserlerden izler taşır.” ilkesiyle Shakespeare ile Nâbî'nin benzerliklerini ortaya koymayı amaçlamıştır.

Bu amaç doğrultusunda, şu sonuçlar elde edilmiştir:

- *Şiirin Kifayetsizliği* başlığında, iki şairin de anlatmak istediklerini anlatamadıkları için mecazen kaleme suç bulunduğu görülmüştür. Kalemin şiiri kifayetsiz gösterme sebebi, her iki şairde de benzerlik göstererek kalemin aşk ve sevgili yüzünden dilinin tutulmuş olmasına bağlanmıştır.
- *Sevgiliden Dolayı* başlığında, iki şair de şiirlerindeki güzelliklerin ve güzel sebeplerin hepsini sevgiliye bağlamıştır. Ayrıca sevgili şiire konu olduğu için şiirin güzelleştiğini de vurgulamışlardır.
- *Şiire Övgü* başlığında, iki şair de kendi şiirlerini övme konusunda birbirleriyle yarışmışlardır. Divan şiirinde “fahriye” ismiyle karşılığı bulunan şairin kendini övmesi, İngiliz edebiyatında özel bir isimle anılmasa dahi, Shakespeare'de de kendisini göstermiştir.
- *Şaire/Şiire Yergi* başlığı da tıpkı bir önceki başlık gibi şairlerin insanî yönlerinin görülmesini

sağlamaktadır. Övülmesi yahut kendini övmesi, nasıl ki şairin -bir insan olarak- hoşuna gidiyorsa aynı şekilde bir başka şairi ya da şiiri yermesi de şair egosundan yahut nefsinin hoşuna gitmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum aynı zamanda, iki şairin de “Benden iyisi yok!” iddiasının bir sonucudur.

- *Poetika* başlığında, şairler birer sanatkâr kimliği sunmuşlardır. Bu kimlikte, şiirlerinin nasıl olduğu yahut şiirin nasıl olması gerektiği yazılıdır. İki şair de yeniliğin ve mananın üzerinde durarak benzer konulardaki hassasiyetlerini vurgulamışlardır.

- *Mana* başlığında, iki şairin de lafz yerine manayı tercih ettikleri görülmüştür. İkisinde de şekil ya da şekilcilik söz konusu olmamış; muhatapla anlam üzerinden yakınlık kurabileceklerini hissettirmişlerdir.

- *Yeni/Farklı Söyleyiş* başlığında, *orijinallik* kavramı iki şairi de tam olarak anlatmaktadır. Shakespeare de Nâbî de yeni söyleyişleriyle diğer şairlerden farklı olduklarını izah etmeye çalışmışlardır.

Bu başlıklar haricinde dikkate değer bir konu da farklı dile, farklı dine, farklı kültüre ve farklı iklime rağmen iki edibin, şiir bahçesinde aynı çiçekleri koklayabiliyor olmalarıdır. Bu durum, edebiyatın tüm insanlık için var olduğunun, bir başka ifadeyle de evrenselliğinin bir sonucudur. Elbette ki buradaki evrensellik, bilimdeki gibi salt doğruluk manasının değil, edebiyattaki güzelin ve estetik anlayışın bir karşılığıdır.

Her iki şair de kendi dil ve kültüründe eser vermiş olsa da işledikleri temalarla insanlığın ortak duygularına hitap etmişlerdir. İkisi de bu temaları, kültürel farklılıklarına rağmen insan ruhuna hitap eden evrensel bir yaklaşımla ele almıştır. Edebiyatın evrenselliği de tam bu noktada, farklı kültürlerde ve farklı coğrafyalarda yaşayan insanları aynı temel/insanî duygularda birleştirmesiyle ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak Shakespeare ve Nâbî, kendi dil ve gelenekleri içerisinde kalmış olsalar dahi, eserlerinin evrensel dilleriyle insanın ortak duygularına ve arayışlarına seslenmişlerdir.

Kaynaklar/References

- Akün, Ömer Faruk. *Divan Edebiyatı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Aktulum, Kubilây. *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Arseven, Tülin. *Her Güzel Şey Şiirdir -Elhân- Takdir-i Elhân- Metin İnceleme*. Ankara: Salkım Söğüt Yayınları, 2008.
- Bilkan, Ali Fuat. “Nâbî’nin Poetikası ve Şiir Hakkındaki Düşünceleri”. *Millî Kültür Dergisi* 66 (1989), 66-68.
- Bilkan, Ali Fuat. *Nâbî Dîvânı*. Ankara: Akçay Yayınları, 2021.
- Ceyhan, Adem. “Nâbî’nin Şiir ve Diğer Edebî Konular Hakkındaki Görüşleri”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2010), 1-34.
- Çıkla, Selçuk. “Kelimelerin ve Şiirin Kifayetsizliği Üzerine Yazılmış Şiirler”. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* CX/782 (2017), 30-36.
- Doğan, Muhammet Nur. “Nâbî Divânı’nda Lafız-Mana Münasebetleri”. ed. Ali Bakkal. *Şair Nâbî Sempozyumu*. 28-63. Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi Yayınları, 2009.
- Durmuş, Tuba İsen. “Öğretmek Ya Da Öğretmemek: Shakespeare Üzerinden Divan Edebiyatını Yeniden ‘Okumak’”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 5/5 (Aralık 2010), 81-100.
- Eliot, T.S.. *Edebiyat Üzerine Düşünceler*. çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Ernest, Rhys. *The Prelude to Poetry: The English Poets in the Defence and Praise of Their Own*. London: JM Dent & Company, 1897.
- Koçin, Abdulkakim. “Divan Şiirinde Bâd-ı Sabâ”, *Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 20 (2008), 1-19.
- Kuhn, Helmut. “True Poetry is Praise”. *Theology Today* 4-2 (1947), 238-258.
- Mengi, Mine. *Divan Şiiri Yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Olgun, Tahir. *Edebiyat Lügati*. İstanbul: Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1936.
- Post, Jonathan. *The Oxford Handbook of Shakespeare’s Poetry*. Oxford: OUP Oxford, 2013.
- Sewell, Arthur. “Şiir ve Sentaks”. çev. Ahmet Uysal. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 14/3-4 (1956), 31-40.
- Shakespeare, William. *Soneler*. çev. Talât Sait Halman. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Shapiro, Michael. “Sound and Meaning in Shakespeare’s Sonnets”. *Linguistic Society of America* 74/1 (1998), 81-103.
- Topaloğlu, Yüksel. “Safahat’ta Sözü’n/Şiirin Gücü/Kudreti ve Kifayetsizliği”. *Uluslararası Söz, Sanat, Sağlık Sempozyumu*. ed. Yüksel Topaloğlu vd. 161-172. Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Uygur, Nermi. *İnsan Açısından Edebiyat*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.

Yakıt, İsmail. “Şair Nâbî'nin Tarih Düşürme Sanatındaki Yeri”, *Şair Nâbî Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 108-124. Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi Yayınları, 2009.

Yıldırım, İsmail. “Divan Şairinde İç Yansıması Olarak Hüsn-i Talil”. *SOBİDER* 2 (2015), 142-150.

Bakara Sûresinin 146. ve En'âm Sûresinin 20. Ayetleri Örneklüğünde Kur'an'da Mercii Belirsiz Zamirlerin Tayinine Yönelik Mukayeseli Bir İnceleme

Mustafa Murat BATMAN | ORCID: [0000-0001-5273-6771](https://orcid.org/0000-0001-5273-6771) | ROR ID: <https://ror.org/00sbx0y13>

E-Posta: m.murat05@hotmail.com

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir, Amasya, Türkiye

Öz

Kur'an-ı Kerim, dili ve üslubu açısından diğer kitaplardan farklı bir özelliğe sahip olması münasebetiyle hicrî ilk asırdan itibaren çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Özellikle kime veya neye delalet ettiği belirsiz olan müphem hususların ve zamirlerin tayininde tefsirin sistemleşme döneminden itibaren eserler telif edilmiştir. Söz konusu belirsizlikler, tefsir ilminin gelişim sürecinden sistemleşme dönemine kadar özel bir ilgi alanı olarak ortaya çıkmış ve tarihi süreç içerisinde artan bir ilgi görmüştür. Ancak, bu alandaki araştırmaların daha sağlıklı sonuçlar verebilmesi için klasik yöntem ve kaynakların yanında bağlamsal bilgiyi dikkate alan yöntemler ve okumalar da gereklidir. Kur'an ilimlerinde müphem hususların konusu olan zamirlerin mercii sorunu da bu çerçevede ele alınabilir. Araştırmamızın konusunu oluşturan Bakara sûresinin 146. ayeti ve En'âm sûresinin 20. ayetinde bulunan zamirlerdeki belirsizlik bu konudaki örnekler arasında sayılabilir. Her iki ayetin de bizim araştırmamıza konu olan kısmı, aynı ifadelerle zikredilmektedir. Bu ayetlerdeki müphemlik, Ehl-i kitabın kendi evlatlarını bildikleri gibi aynı şekilde tanıyıp bildikleri şeyin belirsizliğidir. Mealen "Onu çok iyi bilmektedirler" ifadesinde geçen zamirin tam olarak neye atıfta bulunduğu konusunda müfessirler arasında farklı görüşler ve gerekçelendirmeler ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerin ve yorumların dayanakları, tefsir geleneğinde bir taraftan müphemlik kültürünün mümkün kıldığı anlam zenginliğine katkıda bulunurken, diğer taraftan tercih zorluğunu ortaya çıkaran ikilemlere neden olmuştur. Çalışmada, müfessirlerin zamirlerin referans noktasına dair görüşleri sadece sınıflandırılmakla yetinilmemiş, aynı zamanda Bakara ve En'âm sûrelerinde geçen söz konusu

ifadelerin aynı manaya gelme imkanı tartışılmıştır. Zira zikredilen zamirlerin içerisinde bulunduğu her iki ayet de aynı ifadelerden oluşmaktadır. Lafzî müteşâbih olarak adlandırılan bu durum, zamirlerin de aynı mercii karşılayabileceği ihtimalini barındırmaktadır. Bu yüzden makalede müfessirlerin görüşleri tercihlerin gerekçeleri bakımından da incelenmektedir. Aynı şekilde tefsir kitâbiyatında var olan bu görüşler, müfessirlerin kronolojisi dikkate alınarak liste halinde sunulmuştur. Bu sayede zamirlerin anlamına dair tercihlerde tefsir tarihinin farklı dönemlerinde kronolojik değişimlerin var olup olmadığı ortaya konulmuştur. Ayrıca zamirlerin isnadının belirlenmesinde ya da ihtilafları oluşturan görüşlerin gerekçelendirilmesinde bağlamsal bilgilerin nasıl bir rol oynadığı da örneklerle ele alınmaktadır. Bu sayede çalışmada genelde Kur'an'ı anlamada daha özeldense zamirlerin isnadının tespitinde bağlam bilgisinin fonksiyonu somut bir şekilde görülebilecektir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'an, Zamir, Mercii, Bakara 2/146, En'âm 6/20.

Atıf Bilgisi

Batman, Mustafa Murat. "Bakara Sûresinin 146. ve En'âm Sûresinin 20. Ayetleri Örneğinde Kur'an'da Mercii Belirsiz Zamirlerin Tayinine Yönelik Mukayeseli Bir İnceleme". Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 301-338.

<https://doi.org/10.15745/da.1519360>

Geliş Tarihi	19.07.2024
Kabul Tarihi	06.09.2024
Yayın Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	dinarastirmalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Comparative Study on the Determination of Ambiguous Pronouns in the Qur'an with Examples from Surah Al-Baqarah Verse 146 and Surah Al-An'am Verse 20

Mustafa Murat BATMAN | ORCID: [0000-0001-5273-6771](https://orcid.org/0000-0001-5273-6771) | ROR ID: <https://ror.org/00sbx0y13>

E-Posta: m.murat05@hotmail.com

Amasya University, Faculty of Divinity, Tafsir, Amasya, Türkiye

Abstract

The Qur'an, distinguished by its unique language and style, has been a subject of various studies since the early centuries of the Islamic calendar. Particularly, works have been authored since the period of systematization in tafsir to determine ambiguous issues and pronouns whose references are unclear. These ambiguities emerged as a special field of interest from the development of the science of tafsir to the period of its systematization, gaining increasing attention over time. However, for more reliable results in this area, it is essential to consider contextual reading methods alongside classical methodologies and sources. The issue of determining the referent of ambiguous pronouns in Qur'anic sciences can also be approached within this framework. The subject of our study includes the ambiguity found in the pronouns of Surah Al-Baqarah, verse 146, and Surah Al-An'am, verse 20, which serve as examples in this regard. The part of these verses relevant to our research mentions the same expressions. The ambiguity in these verses concerns what exactly is known in the same way as those who were given the scripture recognize their own sons. The phrase "*they know it very well*" contains a pronoun whose specific reference has led to different interpretations among exegetes. The study not only classifies the exegetical opinions regarding the reference point (marji') of the pronouns but also explores the possibility that the phrases in question in Surahs Al-Baqarah and Al-An'am could convey the same meaning, as both verses contain the same expressions. Therefore, the article does not merely group and present the exegetical opinions on the pronouns' referents but also examines the reasons for these preferences. The views found in tafsir literature are listed, considering the historical

chronology of the exegetes. In this way, the study investigates whether there are chronological shifts or changes in preferences concerning the meaning of the pronouns across different periods of tafsir history. Furthermore, the study demonstrates, with examples, the role of contextual information in determining the attribution of pronouns or justifying the differing opinions that create these disputes. Thus, the study clearly illustrates the function of contextual knowledge in understanding the Qur'an in general and in identifying the referents of pronouns in particular.

Keywords

Tafsir, Qur'an, Pronoun, Antecedent, Surah Al-Baqarah 2/146, Surah Al-An'am 6/20.

Citation

Batman, Mustafa Murat. "A Comparative Study on the Determination of Ambiguous Pronouns in the Qur'an with Examples from Surah Al-Baqarah Verse 146 and Surah Al-An'am Verse 20". *Religious Studies* 67 (December 2024), 301-338.

<https://doi.org/10.15745/da.1519360>

Date of Submission	19.07.2024
Date of Acceptance	06.09.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastirmalar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Adalet; Türkçede, kişi, gösterme, dönüşlülük veya belirsizlik anlamı verecek şekilde isimlerin veya varlıkların yerini tutan sözcüklere zamir denilir.¹ Arap dilinde sözlük anlamı olarak zamir, kalbin içerisinde gizli bir şekilde yer alan ve öğrenilmesi dikkat isteyen bir şeydir.² Dilbilgisi açısından zamirler, mütekellim, muhatap veya gâib isimleri ifade eden ve isimlerin yerini tutan kelimelerdir. Kur'an'da zamirler, genellikle vahyin özüne ve içerisinde barındığı mesaja odaklanılmasını sağlamak maksadıyla cümlede kısaltma amacıyla kullanılırlar. Örneğin konuyla ilgili olarak, *أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا* “İşte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır.”³ ayetindeki zamirin yerine sarih isimler zikredilecek olsa cümlenin yirmi beş kelimedenden oluşacağı belirtilmektedir.⁴ Bu doğrultuda zamirlerin Kur'an'da varlığının mesajın özüne vurgu yapmak gibi bir amaca matuf olduğu anlaşılmaktadır. Anlamın tayininde önemli bir faktör olan Müphemâtu'l-Kur'an ilmi çerçevesinde ele alınan zamirlerin karşıladığı isme de zamirin mercii denilmektedir. Belirsizliği ortadan kaldırmak amacıyla zamirin döndüğü bu merciler, zamirlerden önce veya sonra gelebilmektedirler.⁵ Özellikle “zamîru’ş-şen ve’l-kıssa” şeklinde isimlendirilen zamir türleri, Kur'an'da mercii belirlenmesinde müphemlik arz eden durumlardandır. Bu tür örneklerde genellikle müphemliğin giderilmesinde zamirin bulunduğu ayetin veya ifadenin siyakı belirleyici olmaktadır.⁶

¹ Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri* (Ankara: TDK Basımevi, 1986), 356.

² Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/24; Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts), 299; Abdullah b. Âkil el-Akîlî el-Hamdânî, *Şerhu İbn Akîl*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdul-Hamîd (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1974), 88.

³ el-Ahzâb 33/35.

⁴ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Şeyh (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010), 399.

⁵ İsmail Aydın, *Kur'an Müphemleri Olarak Zamirler* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012), 161; Fatih Tiyek, *Anlama Etkisi Bakımından Kur'an Zamirleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2022), 28; Ramazan Meşe, “Gaib Zamirin Mercii ve Tespitinin Meallere Yansımaları” *Bilimname* 30/1 (Nisan 2016), 469.

⁶ Bu konudaki çalışmalar için bk. Servet Demirbaş, “Kur'ân-ı Kerîm'de Zamîru'ş-Şe'n ve'l-Kıssa' Üslûbu ve Meâllere Yansımaları”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 41-60.

Gâib zamirlerin delâleti noktasında belli başlı kurallar tespit edilmiştir. Zamirin merciinin önce gelmesiyle birlikte cins ve sayı yönünden ona uygun olması, zamirin peşinden gelen ibarede merciin aranması, mananın işaretiyle merciin tespit edilebilmesi ve merciin cümlede zamire yakın olanda aranması bunlardan birkaçıdır.⁷ Fakat bu kuralların her zaman işe yaradığı ve eşit derecede kapsayıcılığa sahip olduğu düşünülmemelidir. Zira bu kurallar, bazen tefsir bilginleri tarafından eleştiriler alan ve içerisinde birçok istisna barındıran durumları ifade etmektedirler. Ayrıca çalışmada incelediğimiz ayetler çerçevesinde örnekleri görüleceği üzere tefsirlerde genellikle teorisi ortaya konan bu tür kaidelerin mutlak olarak anlaşılmadığı görülmektedir. Merciiin tespitine ilişkin olarak genellikle siyak-sibak ilişkisi üzerine kurulu metnin bütünlüğünü önemseyen yaklaşım ve yorumlarla sonuca ulaşılmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla zamirlerin mercilerine ilişkin beşerî çaba sonucu geliştirilen ve öznellik içeren bu yöntemlerin mutlaklığı tartışılabilmektedir.

Bizim bu makaledeki çerçevemiz, Bakara sûresinin 146. ve En'âm sûresinin 20. ayetlerindeki *يَعْرِفُونَهُ* “onu bilirler” ifadesindeki zamirin merciine yönelik ihtilaflar ve tercihlerdir. Her iki ayette Ehl-i kitabın bildiği şeyin neliği müfessirler arasında ihtilafa neden olmuştur. Konumuza yakın veya onun bir kısmını ele alan çalışmalar olmakla birlikte⁸ her iki ayeti birlikte mukayese eden ve bunların aynı anlama gelme imkanını sorgulayan bir yayına ulaşamadık. Ayrıca bu çalışma veya yayınlardan bazılarında iddia edildiğinin aksine zamirlerin merciilerine yönelik tefsir tarihinin farklı dönemlerinde tercihlere dair net bir dönüşüm olmadığı kanaatindeyiz.⁹

⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, 29-32.

⁸ Burhan Sümertaş, “Gâib Zamirinin Mercii Sorununa Müfessirlerin Yaklaşımları: Bakara 146. Ayet Örneği”, *Turkish Studies* 9/2 (2014) 1389-1398; Ömer Cide, “2/146 ve 6/20 Ayetlerinin Tebşirat Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (Aralık 2017), 138-153.

⁹ Zikredilen çalışmalar içerisinde Burhan Sümertaş'ın makalesi, konumuza en yakın araştırmadır. Bu makalede yazar bizim çalışmamızın sadece bir kısmı olan Bakara sûresinin mezkur ayetindeki zamirin merciine yönelik tercihleri kronolojik bir bakış açısıyla ele almaktadır. Sümertaş, makalesinde Bakara sûresinin 146. ayetindeki zamirin mercii hakkında dönemselsel net değişimlerden bahsetmektedir. Konuyla ilgili bilgilendirme ve değerlendirmelerimiz çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele alınmıştır.

Esasen bu çalışmada vurgulanmak istenen husus, lafzen uyumlu iki ayeti mukayeseli incelemek sûretiyle, En'âm sûresindeki ayette müfessirlerin ekseriyetinin tercih ettiği yorumların daha sonra nazil olan Bakara sûresindeki ayet için de geçerli olma durumunu göz önünde bulundurarak ayetlerde bulunan zamirlerin merciilerinin de benzerliğini sorgulamaktır. İfadelerin En'âm sûresindeki lafız ve kelimelerle hicretten sonra Medine'de Bakara sûresinde tekrarlanmış olması iki ayeti bir arada ele almamızda önemli bir gerekçedir. Bu tür ayetlere literatürde anlamları yakın veya farklı olmalarına rağmen lafızları benzer olan manasında lafzî müteşâbih denilmektedir.¹⁰ Usul kitaplarında müteşâbih konusu altında sadece mana kapalılığı değil aynı zamanda lafzî tekrar eden ayetler de kastedilmektedir.¹¹ Dolayısıyla lafzî müteşâbih olup her iki ayette de tekrar edilen bu ifadenin aynı anlam çerçevesinde ele alınıp alınamayacağını değerlendirmiş olacağız. Bu çerçevede her iki ayette de zamirlerin isnadına dair verilen bilgiler tefsirler özelinde işlenecek ve zamirlerin merciinde bağlamın fonksiyonu tartışılacaktır.

1. Zamirlerin Merciiini Tespitte Bağlam Bilgisinin Fonksiyonu

Kur'an'da zamirlerin merciinin tayini hususunda bağlam bilgisi önemli bir işlev görmüştür. Esasen herhangi bir metnin anlam kazandığı zemin olması nedeniyle bağlam bilgisi anlamın tayininde önemli bir yere sahiptir. Zira sadece kelimelere odaklanmak suretiyle metnin siyak ve sibakını göz ardı eden yöntem, ayetlerin anlamlandırılmasında yanlış sonuçlara götürebilmektedir. Bu nedenle tarih boyunca Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için ayetlerin hem metinsel bütünlüğünü ifade eden metin içi bağlamın; hem de metnin içerisinde bulunamayan ve tarihsel olguyu ifade eden metin dışı bağlamın gerekliliğinden bahsedilmiştir.¹² Fakat incelediğimiz ayetlerde görüleceği üzere metinsel ve

¹⁰ Haşim Özdaş, "Lafzî Müteşâbih Âyetlerdeki Anlam Farklılığı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 228.

¹¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 425.

¹² Muhammed İsa Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 29-120.

tarihsel bağlam bazen farklı sonuçlar doğurabilmektedir. Örneğin ilerleyen sayfalarda zikredileceği üzere Bakara sûresindeki ayetle ilgili olarak aktarılan rivayet, zamirin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin bilinmesini gösterirken metinsel bağlam çerçevesinde ise zamirin kible tahvilinin gerçekliğine gittiği zikredilmiştir.

Esasen bu tür örneklerde görüldüğü üzere metinsel bağlamla tarihsel bağlamın çelişmesi durumunda klasik dönem müfessirlerinin siyak terimine çok geniş bir anlam yüklemesi nedeniyle metinsel bağlamı öncelikli olarak görmektedir.¹³ Bu yaklaşım ise anlam çoğalmasına doğrudan etki etmiştir. Bu noktada metin merkezli Kur'an anlayışı yerine Kur'an'ın metin ötesi söylemsel tabiatına önem verilmelidir. Dolayısıyla Kur'an zamirlerinin mercii doğru tespitinde bağlamın metin içi ve dışı unsurlarıyla devreye alınması gerekmektedir. Bunlardan birine göre sonuca ulaşmak farklı tercihleri doğurmakta ve zamirin isnadıyla ilgili ihtimalli durumları gündeme getirmektedir.¹⁴

Genelde nasların anlaşılmasında özelde zamirlerin mercii tespitinde bağlamın önemi noktasında görüş birliği olmakla birlikte tek başına yeterli bir unsur olmadığı da düşünülmektedir. Nitekim bağlam dışı yorumun imkânı, bu çerçevede ele alınabilir. Bazı araştırmacılara göre Kur'an'ın metinsel ve tarihsel bağlamına ait unsurlar, mutlak ve yeterli değildir. Özellikle imkân ve tazammun açısından metin ötesi tarihsel bağlama eleştirel yaklaşan araştırmalar bulunmaktadır. Buna göre İslami ilimler tarihinde görüleceği üzere tarihsel bağlam metnin delâletinin önüne geçirilmemeli ve tek bağlayıcı unsur olarak ele alınmamalıdır.¹⁵ Metnin içerisinde anlaşılmayan bazı ifadeler, İslam coğrafyasında var olan müphemlik hoşgörüsüyle birlikte İslâmî ilimlere bir esneklik ve zenginlik kazandırabilmektedir. Bu anlamda müphemlik bütün olarak anlaşılabilirlik değil, metnin yorum zenginliğine elverişli olmasıdır.¹⁶ Bu yüzden bağlam her zaman ayetlerin tefsirinde

¹³ Mehmet Bağçivan, *Kur'an Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 97.

¹⁴ Tiyek, "Kur'an'da Zamirin Mercii Tespitte Bağlamsal Sorun", *Bilimname* 27/2 (Aralık 2014), 147.

¹⁵ Bağçivan, *Kur'an Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı*, 217-281.

¹⁶ Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 27.

yegâne unsur olarak görülmemiştir.

Sonuç olarak bağlam bilgisinin zamirleri anlamada katkısı kaçınılmaz olmakla birlikte içerisinde öznelliği barındıran yorumlar mefhumun önüne geçirilmemelidir. Bu durumda incelemeye alacağımız ayetlerdeki zamirlerin merciilerine yönelik tercihlerde bağlamın bizatihi kendisinin ihtilafın temel nedeni olma potansiyeli bulunabilmektedir. Dolayısıyla zamirlerin merciini tespitte bağlamın tek başına sınırlayıcı bir etkisinin olmadığı değerlendirilmeye alınmalı ve bu zamirlerin bir ara cümle veya bağlam dışı bir hitap olabilirliliği değerlendirilmelidir.

2. Bakara 2/146. ve En'âm 6/20. Ayetlerindeki Zamirlerin Anlamına Dair Tercihler ve İhtilaflar

Kur'an'daki zamirlerin merciinin tespitine dair çalışmamızın ana temasını oluşturan ayetler özelinde meseleyi somut olarak ele almak istiyoruz. İnceleyeceğimiz ayetlerin metni şu şekildedir:

الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ¹⁷

الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ¹⁸

Görüldüğü üzere her iki ayette de ilgili zamirin bulunduğu ifade benzerlik göstermektedir. Peki bu durum müfessirlerin tercihlerini etkilemiş midir? Bu tercihlerin oluşumu tefsir tarihinde kronolojik olarak değişim göstermekte midir? Bu ve benzeri sorulara cevap aramak maksadıyla öncelikle liste halinde ayetlerdeki söz konusu zamirlerle ilgili müfessirlerin tercihlerini kronolojik olarak sunacağız. Esasen her iki ayet çerçevesinde konuyu araştırma yöntemimiz, kronolojiyi takip etmek değil müfessirlerin söz konusu zamirlere mana verirken hangi motivasyonla hareket ettiklerini göstermektir. Bununla birlikte tarihi akış içerisinde ayetlerdeki zamirlerin neyi ifade ettiğine dair yapılan yorumları

¹⁷ Bakara 2/146.

¹⁸ En'âm 6/20.

bütün halinde görmek istedik. Bu sayede tefsir literatürünün erken dönemlerinden günümüze kadar ayetlerin yorumlanmasıyla ilgili bir kırılma noktası olup olmadığını anlayacağız. Zira bazı araştırmacılar, özellikle Bakara sûresinde geçen ayetteki zamirle ilgili tefsirlerde erken dönemden klasik döneme ve modern çağa süreç içerisinde anlamlandırma açısından değişimlerin yaşandığını ileri sürmüşlerdir.

Örneğin Sümertaş, makalesinde Bakara sûresinin 146. ayetindeki zamirin mercii hakkında dönemsel net değişimlerden bahsetmektedir. Yazara göre hicrî dördüncü asrın ortalarına kadar kible tahvili dışında hiçbir tercih olmadığı gibi bu tek rivayet dönemi, tarihi süreç içerisinde tefsirlerde ikili tercihlere ve öncelik sırasındaki değişimlere dönüşmüş ve son olarak hicrî sekizinci asırdan itibaren İbn Kesir'le (ö. 774/1373) birlikte Hz. Peygamber rivayeti esas alınarak diğerine yer verilmemiştir.¹⁹ Bununla birlikte makalesinin ana fikriyle uyuşmasa bile yazarın bazı istisnalardan bahsetmesi takdiri hak eden bir tutumdur. Mesela ilk dönemlerde kible tahvili görüşünün yanı sıra Hz. Peygamber rivayetinin de Zeccâc (ö. 311/923) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi müfessirlerin eserlerinde alternatif yorum olarak kullanımı zikredilmektedir. Yine son dönemde İbn Kesir'den itibaren kible tahvili görüşü zikredilmediği iddiasıyla birlikte İbn Âşur (1879-1973) ve Mevdûdî (1903-1979) gibi müfessirlerin yaklaşımlarına istisna kabilinden yer verilmektedir.²⁰

Mustafa Öztürk ise farklı platformlarda konuyu daha genellemeci ve bize göre isabetsiz bir yaklaşımla ele almaktadır. Ona göre Bakara sûresindeki zamire çoğu mealde doğrudan ya da açıklamalı bir şekilde “*Peygamberi bilirler*” şeklinde mana verilmektedir. Oysa kendisi mealinde bu ifadeyi “*Yahudilerin Beyt-i Haramı kiblegah olarak çok ezelden beri bilirler.*” şeklinde çevirdiğini ifade etmektedir. Öztürk, bu çevirisini gerekçelendirirken ise müfessirler hakkında genellemeci bir tutum sergilemektedir. Zira ona göre hicrî dördüncü asrın ortalarına kadar Mukâtil (ö. 150/767) ve Taberî (ö. 310/923) gibi ilk dönem alimleri, söz

¹⁹ Sümertaş, “Gâib Zamirinin Mercii”, 1394.

²⁰ Sümertaş, “Gâib Zamirinin Mercii”, 1392, 1394.

konusu zamirin mercii hususunda kible tahvilinden başka hiçbir görüş belirtmezken; bir/bir buçuk asır sonra Mâverdî (ö. 450/1058) ve İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi müfessirler öncülüğünde Hz. Peygamber şeklinde yorum üremesi meydana gelmiştir. Ardından yaklaşık iki asır sonra ilgili zamirin merciine dair hicrî dördüncü asırlara kadar kıblenin Kâbe'ye tahvilinden başka bir görüş bulunmazken Beydâvî'nin (ö. 685/1286) bu görüşü yok saymasıyla birlikte ayetin doğru anlamına dair hafızanın silindiğinden bahsetmektedir.²¹ Bu iddiaların tam zıddı ve diğer ucunda ise Muhsin Demirci tarafından başka bir genellemeci yaklaşım benimsenmektedir. Yazara göre Taberî dışındaki müfessirlerin neredeyse tamamı kible tahvili görüşünü kabul etmemekte ve zamirin Hz. Peygamber'e râcî olduğunu savunmaktadır.²²

Bu iddialardan ötürü çalışmamızda, her iki ayetteki mezkur gâib zamirlerin merciine ilişkin görüşlerin değerlendirilmesine ve otantik anlamın tespitine yönelik incelemelere geçmeden önce müfessirlerin ölüm tarihlerine göre anlam tercihlerini bir liste halinde ortaya koymayı amaçladık. Listenin müfessirlerin ölüm tarihlerine göre kronolojik oluşturulması sayesinde her iki ayette de söz konusu zamirlere hicrî ilk asırlardan itibaren tarih boyunca nasıl mana verildiğini ve bu noktada bir anlam kırılması olup olmadığını görme imkânı bulabiliriz.

2.1. Her İki Ayetteki Zamirlerin Merciielerine Yönelik Müfessir Tercihlerine Genel

Bir Bakış: Müfessirlerin iki ayetteki zamirlere verdikleri anlamda bir sonraki başlıkta gerekçeleriyle birlikte detaylı bir şekilde anlatılacağı üzere üç alternatif bulunmaktadır. Bunlar kıblenin tahvilinin Allah Teâlâ tarafından belirlenmiş gerçek ve ilâhî bir karar olması, Hz. Muhammed'in hak peygamber olması ve Kur'an'ın ilâhî bir kitap oluşudur. Müfessirlerin

²¹ Mustafa Öztürk Arşivi, "Aynı Ayete Müfessirlerin Verdiği Anlamların Tarih Boyunca Çarpıcı Değişimi", *YouTube* (5 Aralık 2015). <https://www.youtube.com/watch?v=-cslgH-HU5k>; Gürkan Engin, "Mustafa Öztürk'ün Kölelik ve Cariyelik Hakkındaki Görüşlerine Eleştirel Bir Bakış", *YouTube* (21 Ocak 2023), 22:12-22:33. <https://www.youtube.com/watch?v=u8rR9PJLEc0&t=1342s>.

²² Muhsin Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 124-125.

ortaya koyduğu bu tercihler, *kible*, Hz. *Peygamber* ve *Kur'an* şeklinde birer kelimeyle ifade edilmiştir. Ayrıca listede görüleceği üzere bazı müfessirlerin karşısında birden fazla tercihin var olduğunu görüyoruz. Eğer müfessirlerimiz, ilgili ayetin tefsirinde zamirin merciiine yönelik birden fazla açıklama yapmış ve herhangi birini savunmamışsa zikrettiği görüşlerin hepsini aralarına bölme işareti olan (/) eğik çizgi koymak suretiyle belirttik. Fakat ilgili müfessir, diğer görüşleri eleştiri maksadıyla ele alıyorsa sadece savunduğu görüşü zikrettik.

Tablo 1: *Bakara 2/146. ve En'âm 6/20. Ayetlerindeki Gâib Zamirlere Dair Müfessirlerin Tercihleri*²³

Bakara 2/146		En'âm 6/20
الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرفُونَهُ كَمَا يَعْرفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ		الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرفُونَهُ كَمَا يَعْرفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ
"Kendilerine kitap verdiklerimiz <u>onu</u> kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanılar. Böyle iken içlerinden bir takımı bilerek gerçeği gizlerler."		"Kendilerine kitap verdiklerimiz <u>onu</u> kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanılar. Kendilerini ziyana sokanlar ise, inanmazlar."
Müfessirler	Bakara 2/146	En'âm 6/20
Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)	Kible	Hz. Peygamber
Ferrâ (ö. 207/822)	Kible	Hz. Peygamber
Hüvvârî (ö. 280/893)	Hz. Peygamber	Hz. Peygamber / Tevhid

²³ Buradaki liste, her iki ayetle ilgili kütüphane programı ve veri tabanlarından oluşturulmuş ve tefsirlerin dipnotta tam künyeleri verilmemiştir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde zamirlerle ilgili tercihlerin analizi yapılırken ilgili referanslar gösterilecektir. Bk. el-Câmiu't-Târihî, "Bakara 146- En'âm 20" (15 Aralık 2023).

Taberî (ö. 310/923)	Kible	Hız. Peygamber / Tevhid
Zeccâc (ö.311/924)	Kible/Hız. Peygamber	Hız. Peygamber
İbn Ebî Hâtım(ö. 327/939)	Hız. Peygamber / Kible	Hız. Peygamber / Tevhid
Mâturîdî (ö. 333/945)	Hız. Peygamber	Hız. Peygamber
Sa'lebî (ö. 427/1036)	Hız. Peygamber	Hız. Peygamber
Mekkî b. Ebî Talib (ö. 437/1045)	Kible / Hız. Peygamber	Tevhid / Hız. Peygamber
Mâverdî (ö. 450/1058)	Kible / Hız. Peygamber	Hız. Peygamber / Kur'an
Vahidî (ö. 468/1075)	Hız. Peygamber	Hız. Peygamber
Begavî (ö. 516/1122)	Hız. Peygamber	Hız. Peygamber
Zemahşerî (ö. 538/1143)	Hız. Peygamber /Kur'an / Kible	Hız. Peygamber
İbn Atiyye (ö. 542/1148)	Kible / Hız. Peygamber	İslam / Hız. Peygamber / Tevhid
İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201)	Kible / Hız. Peygamber	Hız. Peygamber /Tevhid/ Kur'an
Râzî (ö. 606/1210)	Hız. Peygamber	Hız. Peygamber
Kurtubî (ö. 671/1273)	Hız. Peygamber / Kible	Hız. Peygamber / Kur'an
Beydâvî (ö. 685/1286)	Hız. Peygamber / Kible	Hız. Peygamber
Nesefî (ö. 710/1310)	Hız. Peygamber	Hız. Peygamber
İbn Cüzey (ö. 741/1341)	Kur'an / Hız. Peygamber/ Kible	Kur'an / Hız. Peygamber/
Ebû Hayyan el-Endelüsî (ö. 745/1344)	Hız. Peygamber / Kible / Kur'an	Hız. Peygamber / İslam
İbn Kesir (ö. 774/1373)	Hız. Peygamber	Hız. Peygamber

Bikâî (ö. 865/1461)	Kible / Hz. Peygamber	Hz. Peygamber
Seâlibî (ö. 875/1471)	Kible / Hz. Peygamber	Hz. Peygamber
Suyûtî (ö. 911/1505)	Kible / Hz. Peygamber	Hz. Peygamber
Ebus Suud Efendi (ö. 982/1574)	Hz. Peygamber	Hz. Peygamber
İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1135//1725)	Hz. Peygamber	Hz. Peygamber
Şevkânî (ö. 1250/1834)	Hz. Peygamber / Kible	Hz. Peygamber / Kur'an
Âlûsî (ö. 1270/1854)	Hz. Peygamber	Hz. Peygamber
Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890)	Kible	Hz. Peygamber / Kur'an / İslam
Kâsımî (1866-1914)	Hz. Peygamber	Hz. Peygamber
Reşid Rıza (1865-1935)	Hz. Peygamber	Hz. Peygamber
Seyyit Kutup (1906-1966)	Kible	Kur'an / Hz. Peygamber
İbn Âşur (1879-1973)	Hz. Peygamber	Kur'an
Tantâvî Cevherî (1862-1940)	Kible	Hz. Peygamber
Elmalılı M. Hamdi Yazır (1878-1942)	Hz. Peygamber	Hz. Peygamber
Mevdûdî (1903-1979)	Kible	Tevhid
İzzet Derveze (1888-1984)	Hz. Peygamber	Hz. Peygamber

Verilen listede görüldüğü üzere her iki ayetle ilgili olarak tefsir tarihinin her döneminde müfessirlerin birbirinden farklı tercihleri bulunabilmektedir. Bu durumda şunu net bir şekilde söyleyebiliriz ki, Bakara sûresinin 146. ve En'âm sûresinin 20. ayetlerindeki zamirin merciiine ilişkin olarak tefsir literatüründe kronolojik kırılma ve evrilmelerden söz

etmek mümkün değildir. Örneğin hicrî üçüncü asra ait bir alim olan Hüvvârî'ye göre Bakara sûresindeki ayetin zamirinin merciinin Hz. Peygamber'in nübüvveti olarak açıklanması, ilk dönemlerde bu zamirlerin merciilerine yönelik tekli tercihlerin olmadığını göstermektedir. Ayrıca Zeccâc ve İbn Ebî Hâtim ve Mâturîdî gibi müfessirlere baktığımızda ilk dönemlerde zamirlerin merciine yönelik alternatif yorumların ve kabullerin varlığını görebilmekteyiz. Yine tabloya göre rivayetlerdeki öncelik sırasının değişimi Zemahşerî, Beydâvî ve Razî gibi müfessirlerle değil daha öncesinde Sâ'lebî ve Begavî gibi müfessirlerin eserlerinde başlamıştır. Ayrıca İbn Atiyye, İbnü'l-Cevzî, Seâlibî, Bikâî, Suyûtî, Sıddık Hasan Han, Seyyit Kutup, Mevdûdî gibi daha sonra gelen müfessirler, kible tahvili görüşünü kabul eden ya da buna öncelik verenlerdir.

2.2. En'âm 6/20. Ayetindeki Zamirin Merciine Yönelik Tercihler ve İhtilaflar:

Yukarıda sunulan listeden anlaşıldığına göre müfessirler, En'âm sûresi 20. ayetindeki Ehl-i kitabın bildiği şeyle ilgili zamirin merciinin Hz. Peygamber, Kur'an veya İslam olduğu yönünde farklı ya da birden fazla tercih belirleyebilmektedirler. Bu doğrultuda müfessirlerin merciye yönelik tercihlerinde belli motivasyonların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira zamire verilen manalarda müfessirlerin siyak-sibak terkininin oluşturduğu metinsel bağlamı ziyadesiyle önemsedikleri görülebilmektedir. Özellikle de mezkûr ayetlerin tefsiriyle ilgili olarak teorik zemini oluşturulmuş metin içi bağlam, en öne çıkan gerekçeler arasında yer almaktadır.

İlgili zamirin merciine yönelik anlam arayışlarında bağlam bilgisinin bizzat kendine müracaat edilmesiyle birlikte bazen de bağlam dışı yorumun imkânı tartışılmıştır. Dolayısıyla bağlam bilgisi müfessirlerin ayetteki zamire verdikleri manalarda olumlu ya da mesafeli yaklaşım biçimi olmuştur. Mesela müfessirler, ayette zikredilen Ehl-i kitabın bildiği şeyle ilgili zamirin merciinin Hz. Peygamber, Kur'an veya İslam olduğunu gerekçelendirirken metin içi bağlamı dikkate alarak ayet içi bütünlüğe veya bir önceki ayete müracaat ettikleri görülmektedir. Zira 19. ayette Allah Teâlâ, "De ki: Hangi şey şahadetçe en büyüktür? De ki: (Hak

peygamber olduğuma dair) benimle sizin aranızda Allah şahittir. Bu Kur'an bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolundu. Yoksa siz, Allah'la beraber başka tanrılar olduğuna şahitlik mi ediyorsunuz? De ki: «Ben buna şahitlik etmem.» «O ancak bir tek Allah'tır, ben sizin ortak koştüğunuz şeylerden kesinlikle uzağım» de.”²⁴ buyurmaktadır. Burada asıl konu olarak dinin özü olan tevhidi ve İslam'ı teyit etme kapsamında Hz. Peygamber'in gerçek bir elçi olarak gönderildiğine, Allah Teâlâ'nın da bu konuda en güvenilir şahit olduğuna ve Kur'an'ın da bu görevi ifa etmede rehber olduğuna vurgu yapılmaktadır.²⁵ Çalışmamızın ana konusu olan bir sonraki ayette ise Ehl-i kitap tarafından bilinen şeyin bir önceki ayette zikredilen hususlar olabileceği tartışılmıştır. Yani buradaki gâib zamirin Hz. Peygamber, Kur'an veya bir önceki ayetin asıl konusunu oluşturan şirk inancını eleştiren tevhid eksenli İslam dininin bizzat kendisi olabileceği söylenmiştir. Zira 19. ayette Hz. Peygamber ve Kur'an'dan bahsedilmesinin yanı sıra Allah Teâlâ'nın da bunlar üzerine şahitlik etme gerekçesini oluşturan esas konunun ulûhiyet, tevhid ve dinin özü olan İslam olduğu görülmektedir.

İlgili zamirin mercii Hz. Peygamber olduğunu savunan müfessirler, bir hayli fazla görünmektedir. Bu görüşü savunan müfessirlerin tercihlerini bir önceki ayetin iniş sebebi üzerine inşa ettikleri anlaşılmaktadır. Rivayete göre Mekke'nin ileri gelen önderleri Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlayan herhangi bir delil bulamadıklarını, bu konuda Ehl-i kitap olan Yahudi ve Hristiyan bilginlerden de onun peygamberliğini ispatlayan bir açıklama işitmediklerini iddia edince En'âm sûresinin 19. ayeti nazil olmuştur.²⁶ Bu ayette de Hz. Peygamber'in gerçek bir elçi olarak gönderildiğine Allah Teâlâ'nın şahit olarak yeterli olduğu beyan edilmektedir. Konumuz olan bir sonraki ayette ise tüm Ehl-i kitap olanların kendi

²⁴ En'âm 6/19.

²⁵ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmut b. Ömer el-Harizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve uy'uni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl* -tahkikli metin ve çeviri- çev. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 2/613-614; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. İsmail Bosnalı vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 1/539.

²⁶ Ebû'l-Hasen Mukatil b. Süleyman el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmut Şehâte (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/554; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, nşr. Mâhir Yâsîn el-Fah (Dâru'l-Meymân, 2005), 214.

oğullarını diğer çocuklar arasında nasıl ayırt edip tanıyabiliyorlarsa o düzeyde Hz. Muhammed'in peygamberliğini kesin bir bilgiyle bildikleri veciz bir anlatım üslubuyla zikredilmektedir.²⁷

İlgili zamirin merciinin Hz. Peygamber olduğunu savunan müfessirlerin ekseriyeti, Hz. Muhammed'in peygamberliğine dair Ehl-i kitap bilginlerinin kendi ellerinde bulunan kitaplardaki bilgileri kastetmektedirler.²⁸ Bu durumda bir önceki ayette zikredilen Mekkeli müşriklerin Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr etmek maksadıyla Yahudi ve Hristiyanların kendisini bilmedikleri yönündeki iddialarına hemen akabinde gelen bu ayetle cevap verilmiş olmaktadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ, Ehli-i kitabı sadece bildikleri gerçeği saklamaları münasebetiyle kınamakla kalmamakta, Mekke'nin ileri gelen müşriklerine de cevap mahiyetinde Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispatlamaktadır.²⁹

Ayrıca zamirin merciinin Hz. Peygamber olduğunu savunan müfessirler, metin içi bağlamdan başka tarihsel bağlama da değinmektedirler. Bu noktada hemen hemen tüm tefsirlerde gelen bir rivayetten söz edilmektedir. Rivayete göre Hz. Ömer bir gün bu ayetlerle ilgili olarak Medine'deki Yahudi alimlerinden olup Hz. Peygamber zamanında Müslüman olan

²⁷ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımeşk: Dâru İbn Kesir, 1414), 2/120.

²⁸ Ebû Zekerîya Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. Aḥmed Yûsuf en-Necâtî (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.)1/329; Ebû İshâk İbrâhim b. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, nşr. Abdulcelîl Abduh Şelebî, (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 1988), 2/234; Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 1/520; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 9/186-187; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/613-614; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el- Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*, nşr. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 6/400; Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-muhîṭ fi't-tefsîr*, nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beirut: yy., 2001), 496; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. nşr. Sami b. Muhammed Selâme (Beirut: Dâru Tayyibe, 1999), 3/244; Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, nşr. Yusuf Ali Budeyvî (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/496; Celaledin Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2011), 3/258; Ebu's-Su'ûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beirut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 3/1118.

²⁹ Ebu'l-Hasen İbrâhim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984), 7/78; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 7/286; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, çev. Vahdettin İnce. vd. (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 33.

Abdullah b. Selâm'a gelerek ayetin Mekke'de inmesine rağmen onların Hz. Muhammed'i daha hiç görmedikleri halde onun peygamberliğini bilmelerinin nasıl mümkün olduğunu sormuştur. Bunun üzerine Abdullah b. Selam ise *"Diğer çocuklar arasında oynarken kendi evladımı nasıl seçip net olarak tanıyabiliyorsam, aynı şekilde Hz. Muhammed'i de gördüğümde peygamber olduğunu bilmişim. Hatta onu kendi öz evladımdan bile daha net bir şekilde tanıyabilirim."* diye cevap vermiştir. Bu cevaba şaşırان Hz. Ömer ise bunun nasıl mümkün olduğunu sorunca Abdullah b. Selam *"Kadınların neler yaptıklarını veya bizim ardımızdan neler karıştırdıklarını bilemem. Ama Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderilen hak elçi olduğuna şahitlik ederim. Çünkü Allah Teâlâ, onun özelliklerini kitabımız Tevrat'ta bize anlatmıştır."* şeklinde bir cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, Abdullah b. Selâm'ın bu cevabından dolayı mutluluğunu ifade etmiştir.³⁰

Söz konusu rivayetin muhtevastındaki kadın algısıyla ilgili kısmını zamanın coğrafi ve tarihi olgusuna havale ederek meselenin bizi ilgilendiren yönüne baktığımızda metin dışı bağlam açısından bu diyalog ilgili zamirin merciinin Hz. Peygamber olduğuna delalet etmektedir. Zira Hz. Ömer, Abdullah b. Selam'a ayetteki bildikleri şeyin ne olduğunu değil, ayetten hareketle Hz. Muhammed'in peygamberliğini nasıl bildiklerini sormuştur. Dolayısıyla Hz. Ömer'in ilgili zamirin merciinin Hz. Peygamber olduğunu önceden bildiği varsayılmaktadır. Bu durum, merciin Hz. Peygamber olduğunu düşünen müfessirlerin ekseriyetinin metin dışı bağlam çerçevesinde başvurduğu bir gerekçelendirmedir. Seyit Kutup'a göre ayetin bu bağlamı nazil olduğu dönemdeki Mekkeli müşriklere şu mesajı vermektedir: Ehl-i kitap bilginleri, tıpkı müşrikler gibi özlelerini bozmaları münasebetiyle birdirler. Bu durumda ayetin nüzul dönemine dair rivayetler dikkate alındığında tarihsel

³⁰ Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 9/187; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l Kur'âni'l-azîm*, nşr. Esad Muhammed Tayyib (Mektebetu Nizâr, 1998), 4/1272; Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu, Ahmed Vanlioğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 5/31; Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîr el-Kur'âni'l-azîm ve's-sebu'l-me'sânî*, nşr Ali Abdubârî Atiyye (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 4/114;

bağlam, zamirin merciinin Hz. Peygamber'e işaret ettiğini göstermektedir. Zira hem müşrikler hem de Ehl-i kitap toplulukları Hz. Muhammed'in peygamberliğini esasen bilmektedirler.³¹

Mezkur zamirin merciinin Hz. Peygamber dışında Kur'an olabileceğine dair görüşler de bulunmaktadır. Bu görüşleri zikredenlerin bazıları herhangi bir tercih yapmayıp sadece mevcut ihtilafı ele almaktayken az sayıda da olsa bazı müfessirler tercihlerini bu yönde kullanmaktadırlar.³² Bu müfessirlere göre, "onu bilirler" ifadesindeki zamirden kastedilen Kur'an'dır. Bu kanaati güçlendiren en önemli veri ise bir önceki ayette geçen "Bu Kur'an, bana vahyolunmuştur" ifadesidir. Yukarıda zikredildiği üzere inkârcı Mekkelilere karşı Allah Teâlâ 19. ayette Hz. Muhammed'in peygamberliğinin hakikatini beyan etmekte ve bu çerçevede kendisiyle uyarması için ona Kur'an'ı vahyettiğini söylemektedir. İşte bir sonraki ayette Ehl-i kitabın bilgi sahibi olduğu ise, kendi kitaplarında Kur'an'ın mahiyeti ve onun Allah tarafından gönderilmiş olduğuna dair bilgidir. Bu görüşü benimseyen İbn Âşur'a göre buradaki zamirin tevhid dinine veya Hz. Peygamber'e gitmesi makul değildir. Zira bu durumda ayette hem Hz. Muhammed'den bahsedip hem de kendisi hakkında onu bilirler demek muhatap karışıklığına yol açmaktadır.³³

En'âm sûresinin 20. ayetinde söz konusu zamirle ilgili en kayda değer görüşlerden biri de merciin tevhit eksenli din olan İslam olduğuna dair kanaattir. Bu konudaki görüşleri deskriptif bir tutumla ortaya koyan müfessirler bulunduğu gibi³⁴ bu kanaati bizzat savunan

³¹ Seyyid Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'an* (Kahire: Dâru's-Şukûk, 2003), 2/1059-1060.

³² Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, nşr. Seyyid b. Abdilmaksud b. Abdirrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 2/100-101; Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, nşr. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001), 2/15; Ebû Muhammed İzzeddin b. Abdüsselam, *Tefsîru'l-Kur'an*, nşr. Abdullah b. İbrahim (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 1/431; Muhammed Sıddık Bahadır Han b. Hasan b. Ali, *Fethu'l-Beyân*, nşr. Abdullah b. Selam el-Ensârî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 4/118; Seyyid Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 3/435.

³³ Muhammed b. Tahir İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 7/170.

³⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/187; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 4/1273; İbnu'l Cevzî, *Za'dü'l-mesîr*, 2/15

müfessirleri de görmek mümkündür.³⁵ Zamirin merciine dair bu yaklaşım, yine bağlamsal unsurla ortaya konmaya çalışılmaktadır. Özellikle bir önceki ayette “*O, ancak tek bir ilahtır*” ifadesinden hareketle 20. ayetteki Ehl-i kitap alimleri tarafından bilinen hususun İslam'ın tevhid eksenli hak din olması yönündeki hususiyet olduğu belirtilmektedir.³⁶

Zamirin merciinin Hz. Peygamber'e gittiğini düşünenler için Hz. Ömer'den gelen rivayet anlaşılabilir bir motivasyon olmuştur. Zira bu ayette bir önceki ayette rivayet edilen olayla doğrudan bir ilişki kurulmuştur. Buna göre müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelik olarak “*Seni Yahudi ve Hristiyanlara sorduk ama tanımadıklarını söylediler*” şeklindeki iddialarına bu ayet cevap teşkil etmektedir. Bu kabulün delillendirilmesi noktasında ise Kur'an bütünlüğü esas alınmakta ve aynı muhtevadaki başka ayetlere vurgu yapılmaktadır.³⁷

Görüldüğü üzere zamirin merciine dair müfessirlerin anlam tercihlerinde bağlam bilgisi önemli bir fonksiyon icra etmektedir. En'âm sûresinde bu ayette hem müşriklerle Hz. Peygamber arasında geçen diyalog hem de bir önceki ayette Hz. Peygamber'in zikredilmesinden hareketle Ehl-i kitabın bildiği şeyin Hz. Muhammed'in nübüvveti olabileceği kuvvetli bir ihtimal olarak görünmektedir. Bununla birlikte zamirin merciinin Kur'an veya dinin kendisi olduğunu savunan müfessirler de yine bir önceki ayette zikredilen ifadelerle vurgu yapmaktadırlar. Bu durum bize merciinin tayiniyle ilgili ihtilaflarda özellikle metinsel bağlamın dikkate değer bir olgu olduğunu göstermektedir. Fakat aynı motivasyondan hareketle farklı görüşlerin beyanı, bağlamın da tek başına belirleyici unsur olmadığını göstermektedir. Özellikle çeşitli olaylar ve olgular gözetilerek nüzülü tamamlanan bir ilâhî kelimada metinsel bağlamın her zaman tek bir doğru sonuca ulaştırmadığı düşünülebilir. Dolayısıyla En'âm sûresindeki bu ayetle ilgili zamirin merciine dair mevcut müphemliğin nazım ve bağlam bakımından yorum çeşitliliğine neden olduğu göz önünde

³⁵ Ebu'l Âlâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. İsmail Bosnalı vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 1/539.

³⁶ Ebû Muhammed Abdülhak b. İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 3/276-277.

³⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 4/113-114; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/30-35.

bulundurulmalıdır.

2.3. Bakara 2/146. Ayetindeki Zamirin Merciiine Yönelik Tercihler ve İhtilaflar:

Bakara sûresinin 146. ayetindeki “*Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi çocuklarını tanıdıkları gibi tanımaktadırlar*” ifadesindeki zamirle ilgili olarak var olan ihtilaflar, bu cümlenin benzeri olan En‘âm sûresindeki ayete göre daha fazladır. Zira En‘âm sûresindeki ayette müfessirlerin çoğunluğuna göre buradaki zamir, Hz. Peygamber iken Bakara sûresinin 146. ayetinde geçen Ehl-i kitabın bildiği şeyin ne olduğuna dair kiblenin tahvili ve Hz. Muhammed’in peygamberliğinin gerçekliği şeklinde öne çıkan iki ana görüş bulunmaktadır. Bununla birlikte tefsir tarihinin farklı dönemlerinde merciin sadece belirli bir görüşten ibaret olmadığını kesin olarak söyleyebiliriz.

En‘âm sûresinin 20. ayetinde olduğu gibi burada da merciin belirlenmesinde bağlam bilgisinin önemli bir fonksiyon icra ettiği anlaşılmaktadır. Zira müfessirlerin hemen hemen hepsi beyan ettikleri görüşlerinin gerekçelendirme sadedinde metin içi veya metin dışı bağlam unsurlarından bahsetmektedirler. Tefsirin tedvin dönemi sayılan hicrî ilk asırlarda mercii Mescid-i Haram’a götürülenler, sahabe ve tâbiûn ulemasının önde gelen müfessirlerine dayanmakta ve *يَعْرِفُونَهُ* kelimesindeki gâib zamirin daha önceki ayetlerde zikredilen kible tahvili konusuna gittiğini savunmaktadırlar.³⁸ Sonrasında tefsirin gerek olgunluk döneminde gerekse de modern dönemde zamirin merciinin kible tahvili olduğu görüşünü doğrudan savunan veya alternatif bir yorum olarak zikredenler bulunmaktadır.³⁹

³⁸ Mukatıl, *Tefsîr*, 1/148; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/669-671.

³⁹ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, nşr. eş-Şâhid el-Bûşîhî (Mec mu‘atu Buhûşî'l-Kitâb ve's-Sunne, 2008), 1/500; İbnü'l-Cevzî, *Za'dü'l-mesîr*, 1/122; İbn Atiyye, *Muharreru'l-vecîz*, 1/223; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/162-163; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 1/608; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ali (Beirut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 1998), 1/331; Suyûtî, *Durru'l-menşûr*, 1/356; Şemseddin Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-munîr fî'l-İâneti alâ ma'rifeti ba'di me'ânî kelâmi rabbînâ'l-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matba'atu Bûlâk, 1285), 1/102-103; Seyyid Kutub, *fî Zilâli'l-Kur'an*, 1/126-127; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 1/ 127.

Bakara sûresinin 146. ayetindeki zamirin kible tahvili olduğunu savunan müfessirler, görüşlerini delillendirme sadedinde sûrenin 142. ayetinden başlamak suretiyle 150. ayete kadar kıblenin değişmesi ve bu konuda Yahudilerin sataşmalarına cevap verilmesinden hareket etmektedirler. Bu kabule göre ayetin siyakı ve pasaj bütünlüğü dikkate alındığında zamirin kıblenin tahviline râcî olduğu düşünülmelidir.⁴⁰ Seyyid Kutub ve Mevdûdî gibi modern dönem müfessirler de ayetteki bilinen şeyin Kabe'nin kible olmaya daha layık olduğunun Yahudiler tarafından da bilinen bir gerçek olduğunu vurgulamaktadırlar.⁴¹ Görüldüğü üzere merciiin kible tahvili olduğunu düşünen birçok müfessir, bu görüşünü metinsel bağlamla gerekçelendirmektedir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber, hicretten yaklaşık on altı/on yedi ay sonrasına kadar Mescid-i Aksâ'ya yönelerek namaz kılıyorken gönlündeki arzu tecelli etmiş ve 143. ayetten itibaren belirtildiği üzere kıblenin Kabe'ye tahvili söz konusu olmuştur.⁴² Ayrıca Yahudilerin bu değişimi bahane ederek Hz. Peygamber'i ve onun getirdiği dini sabote etmek maksadıyla söylemleri, 142. ayette eleştirilmektedir. Bu durumda 142. ayetten başlamak suretiyle 150. ayete kadar konusal bütünlükten bahsedilebilir. Medine Yahudilerinin Müslümanları sabote etmek maksadıyla kible tahviline dair zihin bulandırıcı söylemlerine bu bütünlük içerisinde cevap verilmektedir. Bu durumda 146. ayetteki Ehl-i kitapça bilinenin bu konusal bütünlük çerçevesinde kıblenin değişimi olması muhtemeldir.

Merciiin kible tahvili olduğunu ayetlerdeki siyak-sibak ilişkisinden hareketle ortaya koyma çabasını işârî tefsir geleneğinde de görmek mümkündür. Bu geleneğin önde gelen müfessirlerinden Muhyiddin İbnü'l Arabî (ö. 638/1240), buradaki zamiri, ayetin bulunduğu pasajdaki konu bütünlüğünden ötürü kıblenin tahviliyle ilişkilendirmektedir. Bu durumda ona göre Ehl-i kitap tarafından bilinen şey, kıblenin Kabe'ye döndürülmesinin hakikatidir.⁴³

⁴⁰ Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 2/226-227; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/120.

⁴¹ Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an*, 1/126-127; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 1/127.

⁴² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/452-453.

⁴³ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *Îcâzu'l-beyân fi't-terceme 'ani'l-Kur'an*, thk. Muhammed

Merciin kible tahvili olduğunu savunanlar, zamire en yakın zikredilen isme bakma kaidesince pasajın bütününde ve siyakında kible tahvilinden bahsedilmesini dikkate almışlardır. Bununla birlikte bütün müfessirler, bağlamı mutlak bir unsur olarak görmemişlerdir. Siyak-sibak teorisi kapsamında metinsel bağlamı dikkate almakla birlikte söz konusu zamirin merciinde bağlam dışı yorumun da vaki olduğu görülebilmektedir. Konuya bu açıdan yaklaşıldığında ilgili müfessirlere göre ayetteki hitap, Hz. Muhammed'in nübüvvetine delâlet etmektedir.⁴⁴ Yani Medine'deki Yahudiler kendi kitaplarında Hz. Muhammed'in gerçek bir Peygamber olduğuyula ilgili bilgiye sahip olmakla birlikte bunu gizlemişler ve saptırmışlardır. Bu müfessirlere göre Allah Teâlâ da yukarıda incelediğimiz En'âm sûresinin 20. ayetinde belirttiği bu hususu tekrar hatırlatmış olmaktadır. Bu görüşü savunan müfessirlerin ekseriyetinin En'âm sûresindeki ayetle ilgili zikredilen Hz. Ömer'den gelen rivayeti burada da aktardıkları görülmektedir.

Merciin Hz. Peygamber'e râcî olduğunu düşünenler, genellikle metin bütünlüğü dışında ayetin ara cümle olarak geldiğini savunmaktadırlar. Bu konuda ilk alternatif yorumun Hüvvârî, İbn Ebî Hâtim ve Zeccâc gibi isimlerin tefsirlerinde hicri ilk yıllara dayandığı görülebilmektedir. İbn Ebî Hâtim ve Zeccâc, bu ayetin tefsirinde ihtilaf edildiğini ve kible tahviline alternatif olarak ayette bilinen şeyin Yahudi ve Hristiyanların kitaplarında öğrendikleri Hz. Peygamber'in vasıflarına dair bilgiler olabileceğini rivayet etmektedirler.⁴⁵

Hüvvârî'nin bu konudaki yaklaşımı ise mahiyet açısından özgün bir nitelik taşımaktadır. Zamirin merciini Hz. Peygamber olarak yorumlayan düşüncenin yazılı tefsir literatüründeki ulaşabildiğimiz en eski ifadesi Hüvvârî'ye aittir. Bu yorum ise tabiîn müfessirlerinden Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) dayanmaktadır. Bu yoruma göre ayetteki bilinen şey, Yahudi ve Hristiyanların Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu bilgisine sahip

İbrahim (yy. 1999), 151; Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârâtü Tefsir* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 295.

⁴⁴ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/112.

⁴⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1/255; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 1/225

olmaları ve bunu gizlemeleridir. Müfessir, bu iddiasını yukarıda En'âm sûresinde zikredilen Hz. Ömer ve Abdullah b. Selam arasında geçen diyaloga dayandırmaktadır. Fakat müfessir, bu tarihsel gerekçelendirmeyle yetinmemekte ve her iki ayette aynı tarihsel bağlamdan bahsedilmesini nüzulün tekrarıyla açıklamaktadır. Hüvvârî, bu çerçevede ayetin ilgili cümlesinin daha önce mekkî olarak En'âm sûresinde indirildiğini ve ihtiyaca binaen Bakara sûresinde nüzulünün tekrar edildiğini rivayet etmektedir.⁴⁶ Müfessirin bu açıklaması, zamirin belirlenmesiyle ilgili olarak her iki ayetin tefsirinde aktarılan rivayetin cemine yönelik farklı bir yaklaşım arz etmektedir. Ayrıca müfessirin ilk dönem tefsir bilginlerinden olması, ayete getirilen özgün ve yeni bir yorum olarak değerlendirilebilir.

Mâturîdî ise, bu ayetin tefsirinde bazı işaret ve delillerle Peygamber'in tanınmasının mümkün olduğunu ama Yahudilerin bu gerçeği bilerek gizlediklerini söylemektedir. Ayrıca müfessire göre bu ayet, Abdullah b. Selam'dan gelen rivayet dikkate alındığında Tevrat'ta Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair bilgilerin sonradan tahrif edildiğini ispatlamaktadır.⁴⁷

Ayetteki zamirin merciinin Yahudiler tarafından Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna dair bilgi olduğu müfessirlerin ekseriyeti tarafından kabul edilmiş bir olgudur. Bu olgunun oluşumu tefsirin uzunca bir zaman dilimini ifade eden sistemleşme ve olgunluk döneminde popülerlik kazanmıştır.⁴⁸ Onların bu görüşü kabul etmelerinde dayandıkları en önemli gerekçe ise, yukarıda aktarılan Hz. Ömer'in sorusu üzerine Abdullah b. Selam'dan

⁴⁶ Hüvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 1/156.

⁴⁷ Maturîdî, *Te'vilât*, 1/267.

⁴⁸ Maturîdî, *Te'vilât*, 1/267; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-Arabî, 2002), 2/13; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud b. Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-Arabî, 1999), 1/180; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, nşr. Safvân Adnan Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1994), 1/137; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/554-55; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/141; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/462; Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân*, 1/331; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-Arabî, 1999), 4/110; Ebussuud, *İrşâdu aklî's-selîm*, 1/176; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/411-412; Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1997), 1/427-428; İsmail Hakkî b. Mustafa el-İstânbulî el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/452.

gelen itiraf niteliğindeki rivayettir.

Zamirin merciinin Hz. Peygamber olduğunu savunan müfessirler, ayet içi bağlamı da kendilerine göre oluşturmaktadırlar. Onlara göre ayetin devamındaki “*oğullarını tanıdıkları gibi*” ifadesi, zamirden kastedilenin Hz. Peygamber’in tanınıp bilinmesine delalet etmektedir. Zira bilinen şeyin erkek evlada benzetilmesi kendi cinsinden olan insanı ifade etmelidir. Ehl-i kitap tarafından bilinen şeyin önceki ayetlerde bahsedilmese ve konu farklı olsa bile Hz. Peygamber ve onun sıfatları olması daha önceliklidir. Bu durumda Allah Teâlâ ayette sanki Yahudilere ellerindeki kitapta kimin vafedildiğini aslında gayet iyi bildiklerini ama bunu bilmezlikten geldiklerini kastetmektedir. Hatta bazı müfessirlere göre burada Hz. Muhammed’in bilinmesinin insanların erkek evlatlarını bilmeye benzetilmesi, Araplarda erkek evladın daha muteber sayılmasındandır. Bazı müfessirler ise ayet içi ilişki kurmanın yanında merciin Hz. Peygamber olduğunun ispatı sadedinde Kur’an bütünlüğünü gözeterek yaklaşımlar sergilemişlerdir. Buna göre Ehl-i kitabın Hz. Muhammed’in peygamberliğini bilmeleri “*İşte bu kimseler, ellerinde yazılı bulunan Tevrat’ta ve İncil’de geleceği bildirilen ümmî elçiye uyarlar.*”⁴⁹ ayetinde belirtildiği üzere kendi kitaplarından öğrendikleri bir bilgidir.⁵⁰

Ayrıca yine bu görüşü savunan alimler, ayetteki benzetmenin deyimsel yönüne vurgu yapmaktadırlar. Örneğin İbn Kesir’ in aktardığına göre Araplar, herhangi bir şeyin gerçekliğine vurgu yapmak için “*oğullarını tanıdıkları gibi*” şeklindeki darb-ı meseli kullanmaktadırlar. Ayette ifade edilen de bu kapsamda Yahudilerin Hz. Muhammed’in nübüvvetini ve onun tebliğ ettiklerinin hak olduğunu bilmelerinin teşbihidir.⁵¹ Fakat bu ifadenin nüzul döneminde kullanılan bir metafor olması, kanaatimizce merciin kible tahviline râcî olabileceğini de gösterebilir. Zira benzetme amaçlı bu tür deyimsel ifadelerde hakikat aranmaz. Teşbih ve deyimlerdeki amaç, muhataba iletilmek istenen mesajın onların dikkatini

⁴⁹ Araf 7/157.

⁵⁰ Kâsımî, *Mehâsînu’t-te’vil*, 1/428.

⁵¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/463.

çekecek bir şekilde alışlagelen üsluptan farklı olarak aktarmaktır. Dolayısıyla kanaatimizce benzetilenin insan olması benzeyenin de aynı türden olmasını gerektirmez. Bu durumda ayetten Yahudilerin kendi çocuklarını bildikleri gibi kıblenin tahvilinin vahye dayanan bir hakikat olduğunu bildikleri yönünde bir anlam çıkarmak mümkündür. Bu durumda açıkça zikredilmeyip anlam bakımından kapalılığı barındıran deyim ve misallerde olduğu gibi⁵² “oğullarını bildikleri gibi bilirler” benzetmesinin somut karşılığını Hz. Peygamber’e isnat etmek zorunlu değildir. Bu benzetme, kıblenin tahvilinin ilâhî vahye dayanan bir hakikat olduğunun Ehl-i kitapça bilinmesine de gönderme olabilir.

Bakara sûresinin 146. ayetindeki zamirin merciini Hz. Peygamber’e isnat edilmesi gerektiği üzerinde yoğunlaşan müfessirlerin başında Fahreddin Râzî gelmektedir. Kendisi yukarıda zikredilen meselelerin birçoğunu, yeni gerekçelerle birlikte sunarak konuyu geniş bir şekilde tartışmaktadır. Râzî’ye göre bağlam gereği buradaki zamirin Hz. Muhammed’e isnat edilmesi gerekir. Pasajın bütünlüğünde bu ayete kadar ismi zikredilmeyerek zamirle kendisine işaret edilmesi, Hz. Peygamber’in şöhretinden ve övülmek istenmesindedir. Ayrıca Râzî’ye göre, meşhur Abdullah b. Selam’dan nakledilen ifadeler, kelamın Hz. Peygamber’e delâletine delildir.⁵³ Müfessire göre sadece tarihsel bilgiler değil metinsel bağlam da bu gerçeği göstermektedir. Zira bir önceki ayette Müslümanlar, Yahudi ve Hristiyanlara itaat etmekten sakındırılmakta ve sonrasında bu ayette Hz. Muhammed’in durumunu bildirerek onun nübüvvetinin hak olduğu ima edilmektedir.⁵⁴

Fahreddin Râzî, zamirin merciine ilişkin Hz. Peygamber görüşünü açıkladıktan sonra kible tahvili tercihinin de mümkün olmadığını eleştirel bir şekilde ele almaktadır. Ona göre en başta zamirler, daha önce zikredilmiş en yakın isme isnat edilirler. Bu doğrultuda bakıldığında bir önceki ayetin “Sana ilimden bu kadar şey geldikten sonra” ifadesindeki “ilim”

⁵² Menna’ el-Kattân, *Mebahis fi ulûmi’l-Kur’an* (Riyad: Matbaatu’l-Ma’rif, 2000), 293.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 4/110.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 4/111.

kelimesi peygamberliği ifade etmektedir. Kibleyle ilgili husus ise, bu kadar açık bir şekilde zikredilmemiştir. Ayrıca müfessire göre Kur'an'ın diğer beyanlarında kibleyle ilgili hususun zikredilmemesine rağmen nübüvvetin hakikati birçok yerde açıklanmaktadır. Dolayısıyla Râzî'ye göre söz konusu ayette bilinen şeyle kastedilenin Hz. Peygamber'in nübüvveti olma durumundan başka ihtimal kalmamaktadır.⁵⁵

Kanaatimizce Fahreddin Râzî'nin bu gerekçeleri kısmen ön yargılıdır. Özellikle bağlam bilgisinden istifade etmek suretiyle ortaya koyduğu açıklamalar, meselenin bir cihetini ele almaktadır. Mesela bir önceki ayette zikredilen ilim kelimesi merciin tespitinde tek başına yeterli olmayabilir. Bu parçacı yaklaşım yerine pasajın bütünlüğüne bakıldığında kible meselesinin konu edinildiği izahıtan varestedir. Bu durumda bağlam bilgisinin hangi açıdan ele alındığı tartışılmalıdır. Zira Râzî, bağlam bilgisinden istifade ederken bir çelişkiye düşmektedir. Müfessir, hemen iki ayet öncesinde “*Kendilerine kitap verilmiş olanlar bunun Rablerinden gelen bir gerçek olduğunu bilirler*”⁵⁶ ayetinde انه الحق ifadesindeki zamiri, kible meselesiyle ilişkilendirmektedir. Bu ilişkilendirmeyi de pasajdaki konu bütünlüğü gerekçesiyle yapmaktadır. Bu durumda konu akışı devam ettiğine göre müfessirin 146. ayetteki zamiri de aynı şekilde anlaması gerekirdi. Zira bu ayetler, hicrî ikinci yılda kible tahvili olayıyla birlikte bütün olarak nazil olmuştur. Muhteva olarak aynı meseleden bahseden pasajın içerisindeki diğer zamiri Hz. Peygamber'e ircâ etmek, müfessirin kendi tutarlılığı açısından sorun doğurmaktadır.

Aynı durum modern dönem müfessirlerinden İbn Âşur tefsirinde de geçerlidir. İbn Âşur, meseleye başka bir açıdan bakarak, 144. ayetteki benzer ifadede dolayı zaminin kible tahviline işaret etmesini imkânsız görmektedir. Ona göre eğer 146. ayetteki zamir kibleden bahsetmiş olsaydı bu mesele 144. ayette de zikredildiği için tekrar söz konusu olacaktı. Bu yüzden müfessire göre bu ayette zikredilmese bile daha önceki ayetlerde قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي

⁵⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 4/112.

⁵⁶ Bakara 2/144.

السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ gibi Hz. Peygamber'e hitap eden ifadelerden zamirin ona ait olduğu çıkarılabilir.⁵⁷

Benzer yorumu, modern döneme ait bazı müfessirlerde de bulabiliriz. Bakara sûresi 146. ayetteki zamiri kible tahviline irca' etmenin doğru olmadığını, buradaki zamirin Hz. Peygamber'i kastettiğini savunan Reşid Rıza, 144. ayette kible tahviliyle ilgili olarak Ehl-i kitabın bilmezlikten gelmelerinin asıl illetinin 146. ayetteki zamirle ortaya konulduğunu düşünmektedir. Müfessire göre zikredilen asıl illet, Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair bilgilerin onların kitaplarında bulunmasıdır.⁵⁸ Elmalılı Hamdi Yazır'ın belirttiğine göre Tevrat'ta bir peygamber olarak ileride geleceği bildirilen Hz. Muhammed'in, "o nebî" diye anılması nedeniyle burada da gâib zamirle kendisinden bahsedilmektedir.⁵⁹

Ayetlerin tarihsel ve metinsel bağlamını önemseyen İzzet Derveze, Bakara sûresinin 146. ayetini siyak sibakıyla birlikte on ayet olarak bütünsel bir bakışla yorumlamaktadır. Genel olarak buradaki konunun kible değişikliği olmasına rağmen 146. ve 147. ayette müfessir konuyu Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatına getirmektedir. İzzet Derveze'ye göre bu ayetler, Ehl-i kitabın ahlaksızca sergiledikleri tutumu ifade etmekte olup onların Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve yaptıklarının hakkı temsil ettiğini yakinen bildikleri halde bunu gizlemelerine karşı bir cevap niteliğindedir. Bu durumda müfessire göre 147. ayette geçen "hak" kelimesiyle kastedilen de Hz. Peygamber'in bildirdiği hususların ilâhî kaynaklı olduğuna dair Ehl-i kitapta var olan bilgidir. Fakat İzzet Derveze alternatif bir yorum olarak burada kible değişikliğinin de vurgulanmış olabileceğini aktarmaktadır. Ama kendi tercihini ilk görüşten yana kullanmış ve buna gerekçe olarak da ayetin mutlak ve genel olduğunu zikretmiştir.⁶⁰ Kanaatimizce Derveze'nin bu tutumu, sonuç açısından diğer müfessirlerinki gibi bir tercih olmakla birlikte yöntem açısından kendisini çelişkiye düşürmektedir. Zira

⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/39-40.

⁵⁸ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 2/17.

⁵⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1/533.

⁶⁰ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 5/149-150.

müfessir, söz konusu pasajı on ayet olarak birlikte ele alıp burada kible değişikliğine dair konu bütünlüğü olduğunu düşünmektedir. Bu konu bütünlüğü nedeniyle nas-olgu ilişkisi kapsamında kible değişikliğinin vuku bulduğu zamanda yaşanan olayları ayetlerle ilişkilendirerek ele alırken 146. ayete geldiğinde bağlamdan kopuk bir ara cümle gibi umûmî bir anlamlandırma tercih etmektedir.

Bakara sûresinin 146. ayetindeki mezkur gâib zamire dair bu tercihlerin yanında ikili anlatım üslubunu benimseyenler de vardır. Yani merciin tespitinde hem Hz. Peygamber hem de kible tahvilini bir arada değerlendirenler bulunmaktadır. Örneğin İbn Ebû Hâtim, Zeccâc ve Mekkî b. Ebû Tâlib gibi müfessirler, bu durumun ilk asırlara dair örneklerindedir.⁶¹ Yine olgunluk dönemi müfessirlerinden Beydâvî, Seâlebî, Kurtubî ve Suyûtî gibi isimler, merciin tayininde ya alternatifli yöntemi benimsemekte ya da herhangi bir görüşü kabul etseler bile diğer görüşe de yer vermektedirler.⁶²

Mezkur tüm bu müfessirlerden bağımsız daha özgün ve her iki alternatifi bir arada sunan birleştirici yorumlar da görülebilmektedir. Örneğin Bikâî, bu ayette kible tahvilinin gerçekliğiyle birlikte Hz. Peygamber'in risaletinin de teyit edildiğini düşünmektedir. Bikâî'ye göre kitap ehlinin Hz. Peygamber'i bilmesi kible tahvilinin hakikatine işaret etmektedir. Müfessire göre Medine Yahudileri kendi evlatlarını bildikleri kesinlikte peygamberi de tüm nitelikleriyle bildikleri için, aslında kible tahvilinin Kabe'ye çevrilmesinin de vahye dayanan bir hakikat olduğunu anlarlar.⁶³ Bikâî'nin bu bakış açısı merciin tespitine dair zikredilen müfessirlerden farklılık arz etmektedir. Onun tercihi genel çerçevede tarih boyunca ayetteki zamirle ilgili ortaya çıkan ikilemi cemedan bir yaklaşımdır.

⁶¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 1/225; Mekkî, *el-Hidâye*, 1/500.

⁶² Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/112; Seâlebî, *el-Cevâhiru'l-hisân*, 1/331; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/162-163; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 1/356-357.

⁶³ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 2/226-227.

Konuya getirilen özgün yorumlardan biri ise, merciin Hz. Peygamber olabileceğini savunan ilk dönem müfessirlerinden Hüvvârî'nin yöntemidir. Yukarıda zikredildiği gibi o, ayetin ilgili bölümünün daha önce zikredilen En'âm sûresinde indirildiğini savunmaktadır. Usûl kitaplarında nüzulün tekerrürü olarak anlatılan bu bahis, Hz. Ömer ve Abdullah b. Selam arasında geçen ve nüzul ortamını resmeden rivayetin her iki ayetin tefsirinde kullanımıyla ilişkilidir. Bundan dolayı Hüvvârî temyiz sigasıyla ayetin daha önce En'âm sûresinde indirildiğini ve burada tekrar ettiğini dile getirerek meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışmaktadır. Bu durumda zikredilen rivayetin iki ayet için geçerli olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla zamirin mercii, her iki ayette Hz. Peygamber'in nübüvvetinin Ehl-i kitap tarafından bilinmesidir.

Her iki ayetin tefsirinde aktarılan bu rivayeti cemedden söz konusu bakış açısı, Taberî'nin tefsiri özelinde eleştiriye açık bir husustur. Taberî, Hz. Ömer ile Abdullah b. Selam arasında geçen diyalogu sadece En'âm sûresindeki ayetin tefsirinde rivayet etmektedir. Bu durumda Taberî'nin zamirlerin merciieleri hususunda iki ayetin lafızlarının benzerliğinden etkilenmediğini ve En'âm sûresindeki zamiri Hz. Peygamber'e götürürken Bakara sûresinde ise metnin siyakını esas alarak kible tahviline râcî ettiğini söyleyebiliriz. Bu ve benzeri örnekler, bazı müfessirlerin metinsel ve tarihsel bağlamın çeliştiği yerlerde metinsel bağlamı öncelediklerini göstermektedir.

Sonuç

Çalışmada Bakara sûresinin 146. ve En'âm sûresinin 20. ayetlerinde geçen gâib zamirin referansları farklı tefsirlerden alınarak incelenmiştir. Her iki ayette de Ehl-i kitabın kendi evlatlarını bildikleri gibi bildikleri şeyin ne olduğu mukayeseli bir bakış açısıyla ele alınmıştır. İki ayeti birlikte ele alma amacımız, ayetlerdeki ilgili lafızların aynı ifadelerle tekrar edilmesidir. Bu noktada ayetlerde geçen zamirlerin de aynı merciiye gidip gitmediği sorgulanmıştır. Her iki ayetle ilgili olarak, tarih boyunca müfessirlerin farklı tercihleri bulunmaktadır. Bu durum, Bakara sûresinin 146. ve En'âm sûresinin 20. ayetlerindeki gâib

zamirin merciine ilişkin olarak tefsir tarihinin farklı dönemlerinde ihtilafın olduğunu göstermektedir.

Bakara sûresindeki merciin Hz. Peygamber olduğunu kabul edenlerin ekseriyeti, daha önce En'âm sûresindeki ayette zikredildiği üzere tarihsel bağlam çerçevesinde Hz. Ömer ve Abdullah b. Selam arasında geçen ve nüzul ortamını resmeden hadiseye işaret etmektedirler. Merciin bu ayette de Hz. Peygamber'e gittiğinin savunan müfessirler, muhtemelen her iki ayetin lafzi müteşâbih olmasını dikkate almışlardır. Bu durumda metinsel bağlamı ifade eden siyak-sibak ilişkisi göz ardı edilmiş olmaktadır. Bununla birlikte tarihsel bağlamın ayetlerin yorumunda her zaman bağlayıcı tek unsur olmadığı dikkate alınmalıdır. Zira bu iki sahabî arasında geçen ve metin ötesi tarihi bağlamı yansıtan diyalogun her iki ayette de zikredilmesi, akıllara bu olayın hangi ayetin nüzülü vesilesiyle gerçekleştiği sorusunu getirmektedir. Taberî'nin bu tarihsel rivayeti sadece En'âm sûresindeki ayette kullanımı da bu sorgulamamızı haklı çıkarmaktadır.

Zamirlerin merciini tespitinde sadece metinsel bağlamın dikkate alınması ise anlam çeşitliliğinde sınırsızlığa kapı aralayabilmektedir. Zira metin dışı öğeleri yok sayarak metnin ürettiği müphemliğin sınırını zorlamak, sübjektifliği ve keyfiliği doğurabilmektedir. Nitekim müfessirlerin her iki ayetteki zamirlerin merciini tespitinde bir şekilde önceki veya sonraki ayetten delil arayarak siyaka başvurduğu görülmüştür.

Bu durumda tarihsel rivayetler dikkate alınırsa merciin her iki ayette de Hz. Peygamber'in risaletinin hakikatini beyan ettiğini düşünebiliriz. Fakat metinsel bağlamı ve merciin en yakın zikredilene râcî olması gerektiği kuralını dikkate alırsak En'âm sûresindeki zamirin Kur'an veya İslam; Bakara sûresindeki zamirin ise kible tahvilinin hakikati olduğu görülmektedir. Müfessirlerin tercihlerini belirlemelerinde en önemli motivasyonun da bunlardan biri(leri) olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimizce Taberî'nin düşündüğü gibi ayetlerin aynı lafızlarda zikredilmesi zamirlerin merciilerinin de aynı olduğunu göstermemektedir. Merciin Hz. Peygamber olduğunu ortaya koyan rivayet En'âm sûresindeki

zamir için uyumluluk arz etmektedir. Fakat Bakara sûresinin 146. ayetinin içinde bulunduğu pasaj bütünlüğü buradaki zamirin merciini tespitinde aynı rivayetin kullanımı için önemli bir engeldir. Dolayısıyla buradaki zamiri kıblenin değiştirilmesine işaret olarak görebilir ya da kısmen Bikâî'nin zikrettiği üzere kıblenin değiştirilmesinin ilâhî tasarrufa dayanmasını dolaylı olarak Hz. Peygamber'in risaletine işaret olarak düşünebiliriz.

Esasen metinsel bağlamla tarihsel bağlamın farklı sonuçlar doğurduğu bu tür örneklerde klasik dönem müfessirlerinin ekseriyetinin metinsel bağlamı önceledikleri görülmektedir. Bu öncelemede klasik ulemanın siyak terimine çok geniş bir anlam yüklemesi gelebilir. Özellikle zamirlerin merciilerinin tespitinde siyak kavramının kullanımı kayda değer bir etki yaratmıştır. Bu yaklaşım ise incelediğimiz ayetler çerçevesinde düşünecek olursak anlam çoğalmasına doğrudan etki etmiştir. Halbuki müphem ifadelerin geçtiği birçok yerde var olan belirsizliklerin genel olarak ilâhî mesajın anlaşılmasında ve idrakinde bir engel teşkil etmediğini düşünüyoruz. Dolayısıyla her müphem ifadeye bir kayıt koymanın bazen Kur'an'da mündemiç olan evrensel mesajın iletilmesini gölgede bıraktığını söyleyebiliriz. Bu doğrultuda her müphem ifadenin açıklığa kavuşturulmasının Kur'an'ın anlaşılmasına doğrudan etki ettiği söylenemez. Zira vahyin özünde isimlerin yerine geçen zamirlerin veya diğer müphem kelimelerin bilinmesi değil mesajın anlaşılması bulunmaktadır. Bu açıdan hem üzerinde çalıştığımız ayetlerdeki zamirlerin hem de genel olarak tüm müphem ifadelerin açıklığa kavuşturulmasını Kur'an'ın anlaşılmasında vazgeçilmez bir gereklilik olarak kabul etmek yerine Kur'an ilimlerinde spesifik bir zenginlik olarak değerlendirmek gerektiği kanaatindeyiz. Bu durumda bazı ayetleri müphemlik kültürünün sağladığı zenginliğin kaynağı olarak da görebiliriz. Özellikle incelediğimiz ayetlerdeki gibi hem metinsel hem de tarihsel bağlamın farklı sonuçlar doğurduğu naslarda müphemliğin metnin evrenselliğine imkân sağladığı düşünülebilir.

Kaynakça | References

- Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- Âlûsî, Mahmûd b. Abdullah. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîr el-Kur'ânî'l-azîm ve's-sebu'l-me'sânî*. nşr Ali Abdubârî Atiyye. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
- Aydın, İsmail. *Kur'an Müphemleri Olarak Zamirler*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012.
- Bağçivan, Mehmet. *Kur'an Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Banguoğlu, Tahsin, *Türkçenin Grameri*. Ankara: TDK Basımevi, 1986.
- Bauer, Thomas, *Müphemlik Kültürü*, çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud b. Muhammed. *Me'âlimu't-tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Abdurrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-Arabî, 1. Basım, 1999.
- Bikâî, Ebu'l-Hasen İbrâhim b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-süver*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984.
- Bursevî, İsmail Hakki b. Mustafa. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cide, Ömer. “2/146 ve 6/20 Ayetlerinin Tebşirat Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (Aralık 2017), 138-153. <https://doi.org/10.31834/kilissbd.317093>.
- Demirbaş, Servet. “Kur'ân-ı Kerîm'de 'Zamîru's-Şe'n ve'l-Kıssa' Üslûbu ve Meâllere Yansıması”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 41-60. <https://doi.org/10.52637/kiid.892096>.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 Cilt. İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Derzeze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadis*. çev. Vahdettin İnce. 7 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2014.
- Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyan el-Endelusî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud. 8 Cilt. Beyrut: yy. 1. Basım, 2001.
- Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kuran Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1. Basım, 1979.
- Engin, Gürkan. “Mustafa Öztürk'ün Kölelik ve Cariyelik Hakkındaki Görüşlerine Eleştirel Bir Bakış” *YouTube*. Yayın Tarihi 21 Ocak 2023. 22:12-22:33 <https://www.youtube.com/watch?v=u8rR9PJLEc0&t=1342s>.
- Ferrâ, Ebû Zekerîya Yahyâ b. Ziyad. *Me'ânî'l-Kur'ân*. nşr. Aḥmed Yûsuf en-Necâtî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1. Basım, ts.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Abdülhamid Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Huvvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1990.
- İbn Âkil, Abdullah el-Akîl el-Hamdânî. *Şerhu İbn Akîl*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdu'l-Hamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1974.

- İbn Âşur, Muhammed b. Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1. Basım, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib b. Abdirrahman b. el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*. nşr. Abdüsselam Abduşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l Kur'âni'l-azîm*. nşr. Esad Muhammed Tayyib. 13 Cilt. Riyad; Mektebetu Nizâr, 3. Basım, 1998.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. nşr. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Îcâzu'l-beyân fî't-terceme 'ani'l-Kur'an*, thk. Muhammed İbrahim. by. yy. 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, nşr. Abdurrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 2001.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, ts.
- İzzeddin b. Abdüsselam, Ebû Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. İbrahim. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1996.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddin. *Mehâsinu't- te'vil*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'ân*. nşr. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kutup, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şukûk, 17. Baskı, 2003.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu, Ahmed Vanlıoğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-uyûn*. nşr. Seyyid b. Abdilmaksud b. Abdirrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*. nşr. eş-Şâhid el-Bûşîhî. 12 Cilt. by: Mec mu'atu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1. Basım, 2008.
- Mennâ' el-Kattân, *Mebahis fî ulûmi'l-Kur'an*. Riyad: Matbaatu'l-Ma'rif, 2000.
- Meşe, Ramazan. "Gaib Zamirin Mercii ve Tespitinin Meallere Yansımaları" *Bilimname* 30/1 (Nisan 2016), 461-492.
- Mevdûdî, Ebu'l Âlâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. İsmail Bosnalı vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. nşr. Abdullah Mahmut Şehâte. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Mustafa Öztürk Arşivi, "Aynı Ayete Müfessirlerin Verdiği Anlamların Tarih Boyunca Çarpıcı Değişimi", *YouTube*. Yayın Tarihi 5 Aralık 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=-c slgH-HU5k>.

- Neseîî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. nşr. Yûsuf Ali Budeyvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2. Baskı, 1998.
- Özdaş, Haşim. "Lafzî Müteşâbih Âyetlerdeki Anlam Farklılığı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 215-249.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-Arabî, 1. Basım, 1999.
- Reşid, Rıza. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1. Basım, 1947.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr. 33 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-Arabî, 1. Basım, 2002.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-Arabî, 1. Basım, 1998.
- Siddik Han, Muhammed Bahadır b. Hasan b. Ali. *Fethu'l-Beyân*. nşr. Abdullah b. Selam el-Ensârî. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 1992.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *ed-Dürri'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 2011.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thh. Mustafa Şeyh. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010.
- Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thh. Mustafa Şeyh. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010.
- Sümertaş, Burhan, "Gâib Zamirinin Mercii Sorununa Müfessirlerin Yaklaşımları: Bakara 146. Ayet Örneği" *Turkish Studies* 9/2 (2014), 1389-1398. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6088>.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dımeşk: Dâru İbn Kesir, 1. Basım, 1993.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *es-Sirâcu'l-munîr fî'l-İlâneti alâ ma'rifeti ba'di me'ânî kelâmi rabbinâ'l-hakîmi'l-habîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1968.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1. Basım, 2001.
- Tiyek, Fatih. "Kur'an'da Zamirin Mercii Tespitte Bağlamsal Sorun". *Bilimname*. 27/2 (Aralık 2014), 141-157.
- Tiyek, Fatih. *Anlama Etkisi Bakımından Kur'an Zamirleri*. Ankara: Ankara Okulu, 1. Basım, 2022.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nîsâbûrî. *Esbâbu'n-nuzûl*, nşr. Mâhir Yâsîn. Beyrut: Dâru'l-Meymân, 1. Basım, 2005.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. nşr. Safvân Adnan Dâvûdî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Yüksek, Muhammed İsa. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. nşr. Abdulcelîl Abduh Şalebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1988.

Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmut b. Ömer el-Harizmî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmidi't-tenzîl ve uy'uni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. -tahkikli metin ve çeviri- çev. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2016.

Nûriyye Melâmîleri Divanlarında Yer Alan Bestelenmiş İlâhîler

Elif Sena AVLAR | ORCID: [0000-0002-1983-3323](https://orcid.org/0000-0002-1983-3323) | E-Posta: sena.avlar@gmail.com

Bağımsız Araştırmacı, Ankara, Türkiye

Serbülend ARPA | ORCID: [0000-0002-6370-4414](https://orcid.org/0000-0002-6370-4414) | ROR ID: <https://ror.org/05ryem72> | E-Posta: sarpa@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuarı, Türk Müziği, Ankara, Türkiye

Öz

IX. yüzyılda Horasan bölgesinde ortaya çıkan Melâmîyye, XXI. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür. Hamdûn el-Kassâr'ın (ö. 884) temsil ettiği Melâmetiyye-i Kassâriyye, Hacı Bayram-ı Velî'nin (ö. 1430) halifesi Ömer Dede Sikkînî'nin (ö. 1475) temsil ettiği Melâmetiyye-i Bayramîyye ve Muhammed Nûrî'l-Arabî'nin (ö. 1888) temsil ettiği Melâmetiyye-i Nûriyye olarak 3 dönemde incelenmektedir. Melâmîliğin bu devrelerine dair akademik düzeyde çalışmalar yapılmış olsa da mûsikî yönüne dair çalışmaların çok az olduğu görülmüştür. Bu çalışmanın evreni Nûriyye Melâmîleri, örnekleme ise Nûriyye Melâmîlerine dair mûsikî ile ilgili çalışmaları kapsamaktadır. Çalışmada Nûriyye Melâmîlerinin edebi ve sanatsal yönü araştırılmış, literatür taraması aşamasında Melâmî tekke ve derneklerinde icra edilen ilahilere güfte olarak kaynaklık eden Melâmî Efendilerine ait divanlar incelenmiştir. Çalışmamızın amacı Melâmî divanlarında yer alan ve ilahi formunda bestelenmiş güfteleri tespit etmek ve bu ilahilerin yaygınlığını belirlemektir. Nitel araştırma yöntemi kullandığımız çalışmamızda birincil veri kaynaklarını; Melâmîler tarafından bizzat kaleme alınan divanlar ve yine Melâmî ihvanı ile yapılan görüşmeler oluşturmaktadır. İkincil veri kaynaklarımız ise Melâmîlik hakkında yazılan tasavvuf kitapları, makaleler ve Melâmî derneklerinin resmi sayfalarında yer alan mevcut bilgilerdir. Tespit edilen divanlardaki bestelenmiş ilahiler için ise Melâmî Divanları, Devlet Nota Arşivi, Cüneyd Kosal Nota Arşivi, Divan Makam ve Notam v1.0 (Aytaç ERGEN) programı üzerinden taranmış, eşleşen ilahiler çalışmamıza dâhil edilmiştir. Nûriyye Melâmîlerine ait 14 adet divan incelenmiştir. Bu divanlar Abdurrahîm Fedâî, Ali Örfî, Ömer Lütfî, İştîpli Hacı Salih Rıf'at, Abdulmâlik Hilmî, Hulûsi Maksud, Hüseyin Şemsi Ergüneş, Hasan Fehmi Tezdoğan, Üsküplü İsmail Hakkı, Hafız Ahmet Fethî, Hüseyin Sabri Soyyiğit, Ahmet

Soyyigit, Yaşar İhsan Gülver ve Dâvud Yılmaz'a ait divanın arasından 8 tanesinde yer alan 97 adet ilahinin notaya alındığı tespit edilmiştir. Verilerin değerlendirilmesi aşamasında; yapılan bu bestelerin hem Melâmî tekke ve meclislerinde hem de tekke dışında icra edildiği, bu bağlamda Nûriyye Melâmîlerinin edebi ve sanatsal yönünün tekke dışında da etkin olduğu görülmüştür. Araştırmanın sonucunda Abdurrahîm Fedâî Divanında yer alan 1'i nefes, 1'i deyiş (bu nefes ve deyişler ilahi formu altında listelenmiştir), 12'i ilahi olmak üzere toplam 14, Ömer Lütfî Divanında yer alan 1, Salih Rıf'at Divanında yer alan 2, Hasan Fehmi Tezdoğan Divanında yer alan 20, Üsküplü İsmail Hakkı'ya ait olduğunu tespit ettiğimiz 1, Ahmet Fethi Divanında yer alan 26, Ahmet Soyğit Divanındaki 21, Dâvud Yılmaz Divanındaki 12, toplamda 97 eserin ilahi formunda farklı bestekârlar tarafından bestelendiği tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler

Türk Din Musikisi, Nûriyye Melâmîleri, Melâmîlerde Mûsikî, Melami İlâhileri,

Melâmî Divanları.

Atıf Bilgisi

Avlar, Elif Sena. Arpa, Serbülend. “Nûriyye Melâmîleri Divanlarında Yer Alan Bestelenmiş İlâhîler”. Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 339-368.

<https://doi.org/10.15745/da.1524331>

Geliş Tarihi	29.07.2024
Kabul Tarihi	29.11.2024
Yayım Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma Doç. Dr. Serbülent Arpa danışmanlığında Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Elif Sena Avlar tarafından hazırlanan “Melâmîlerde Mûsikî” başlıklı Yüksek Lisans tezinin 3. bölümünden üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	Elif Sena AVLAR %60 - Serbülend ARPA %40
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Composed Hymns in the Divans of Nūriyya Melāmīs

Elif Sena AVLAR | ORCID: [0000-0002-1983-3323](https://orcid.org/0000-0002-1983-3323) | E-Posta: sena.avlar@gmail.com

Independent Researcher, Ankara, Türkiye

Serbülend ARPA | ORCID: [0000-0002-6370-4414](https://orcid.org/0000-0002-6370-4414) | ROR ID: <https://ror.org/05ryem72> | E-Posta: sarpa@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University, State Conservatory of Turkish Music, Turkish Music, Ankara, Türkiye

Abstract

The Melāmiyya tradition, which originated in the Khorasan region during the 9th century, has persisted into the 21st century. It can be categorized into three main periods: Melāmatiyye-i Kassāriyye, represented by Hamdūn al-Kaṣṣār (d. 884); Melāmatiyye-i Bayramiyye, represented by Ömer Dede Sikkīnī (d. 1475), the caliph of Haji Bayrām-ı Velī (d. 1430); and Melāmatiyye-i Nūriyyā, represented by Muhammad Nūrū'l-Arabī (d. 1888). While academic research has addressed various aspects of these periods within Islamic studies, there remains a notable gap in the scholarly exploration of their musical dimensions.

This study focuses on the musical traditions of the Nūriyyā Melāmīs, examining the artistic and literary components of their practice. During the literature review phase, particular attention was given to the divāns authored by Melāmī Efendi, which served as the source for the hymns sung in Melāmī lodges and assemblies. The primary aim of this research is to analyze the hymns composed in the Melāmī divāns and assess their prevalence within the tradition.

Utilizing a qualitative research methodology, this study draws on primary data from two sources: the divāns written by Melāmī poets and interviews with contemporary members of the Melāmī Ikhwan. Secondary sources include Sufi literature, academic articles on Melāmiyya, and information available on the official websites of Melāmī associations. To identify hymns within the divāns, we consulted the Melāmī Divanları, State Nota Archive, Cüneyd Kosal Nota Archive, Divan Makam, and Notam v1.0 (Aytaç Ergen) programs, cross-referencing hymns for inclusion in our analysis.

A total of 14 divāns belonging to the Nūriyyā Melāmīs were examined. These included divāns by Abdurrahīm Fedāi, Ali Örfi, Ömer Lutfi, Haji Sālih Rīf'at of Istip, Abdulmālik Hilmī, Hulūsi Maqsūd, Hūseyñ Şemsi Ergüneş, Hasan Fehmi Tezdoğan, İsmāil Hakki of Skopje, Hāfiz Ahmed Fethī, Hūseyñ Sabri Soyyigit, Ahmed Soyyigit, Yaşar İhsan Gülver, and Davud Yılmaz. Through this analysis, 97 hymns were identified across eight of these divāns. These compositions were attributed to a range of poets, including: Abdurrahīm Fedāi (14 hymns), Ali Örfi (1 hymn), Ömer Lutfi (1 hymn), Haji Sālih Rīf'at of Istip (2 hymns), Abdulmālik Hilmī (1 hymn), Hulūsi Maqsūd (12 hymns), Hūseyñ Şemsi Ergüneş (1 hymn), Hasan Fehmi Tezdoğan (20 hymns), Üsküplü İsmāil Hakki (1 hymn), Hāfiz Ahmed Fethī (26 hymns), Hūseyñ Sabri Soyyigit (21 hymns), Ahmed Soyyigit (12 hymns), Yaşar İhsan Gülver (1 hymn), wDavud Yılmaz (12 hymns).

The research also revealed that these hymns were performed both within Melāmī lodges and during external gatherings, suggesting that the literary and musical contributions of the Nūriyyā Melāmīs extended beyond the confines of the lodge. As a result, this study highlights the continued vitality and influence of the Nūriyyā Melāmīs in both their artistic and spiritual practices.

Keywords

Turkish Religious Music, Nūriyyā Melāmīs, Music in Melāmīs, Melāmī Hymns,

Melāmī Divans.

Citation

Avlar, Elif Sena. Arpa, Serbülend. “Composed Hymns in the Divans of Nûriyya Melâmîs”. *Religious Studies* 67 (December 2024), 339-368.

<https://doi.org/10.15745/da.1524331>

Date of Submission	29.07.2024
Date of Acceptance	29.11.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External This study is derived from Chapter 3 of the Master's thesis entitled “Music in Melâmîs”, prepared by Elif Sena Avlar at Ankara Yıldırım Beyazıt University, Institute of Social Sciences under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Serbülent Arpa.
Ethical Declaration:	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimlar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions:	Elif Sena AVLAR %60 - Serbülend ARPA %40
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Başlangıç döneminde zühd kelimesiyle birlikte anılan tasavvuf, manayı maddeye, ahireti dünyaya tercih edip İslâmiyet’i Hz. Peygamber dönemindeki gibi yaşamak isteyenlerin girdiği yol olarak kabul edilmiştir (Kara, 1992). Bu düşünce Basra’dan Kûfe’ye, Bağdat’tan Horasan’a kadar etkin olmuştur (Ceylan, 2013).

Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Câ’fer es-Sadık (148/765) Medine ekolünün ilk temsilcileri olurken (Tek, 2022), Kur’an-ı Kerim’e getirdiği serbest yorumlarla maruf olan Hasan Basrî (110/728) ise Basra ekolünün ilk temsilcilerinden olmuştur (Uludağ, 1997). Ehl-i beyt taraftarlığı ön plana çıkan Kûfe ekolünü Câbir b. Hayyan (ö. 200/815) ve Ebû Hâşim el-Kûfî (161/777) temsil ederken (Afifi vd., 1996), İbrahim b. Edhem (161/778) ve Fudayl b. İyaz (187/803) gibi isimler de Horasan ekolünün ilk temsilcileri olarak kabul edilmiştir (Ceylan, 2013).

Zühd hareketinin Bağdat, Nişâbur, Mısır ve Şam’a kadar ilerlemesiyle bu bölgelerin de tasavvufi gelişmelere ev sahipliği yapması kaçınılmaz olmuştur. Öyle ki çoğu tarikatın silsilesinde bulunan Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) ve şekilciliğe tepki gösteren Hamdûn el-Kassâr’ın (ö. 271/884) temsil ettiği Nişâbur mektebinde ise melâmet ve fütüvvet anlayışına ağırlık verilmiştir (Öngören, 2011). Sözlükte “kınanma” anlamına gelen melâmet, riya ve şöhrate düşkünlük gibi nefsanî duygulara karşılık kendini kınama yöntemiyle ihlâsı gerçekleştirme temel ilkesine sahiptir (DİA, 2004). İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyaz, Şakik Belhi gibi ilk dönem mutasavvıflarının temsil ettiği bu anlayış, Hamdûn el-Kassâr tarafından bir akım olarak takip edilmiştir (Bolat, 2003). Hicri V. yüzyıldan itibaren bâtınileşmeye başladığı ifade edilen Melâmetîliğin VI. yüzyıldan itibaren mevkî ve hüviyet kaybına uğradığı belirtilmektedir (Gölpınarlı, 2015). Melâmîlik bu yüzyıldan itibaren Nakşibendîyye, Kübrevîyye, Mevlevîyye, Bektâşîyye ve bilhassa Bayramîyye gibi tarikatların içerisinde bir neş’e olarak varlığını sürdürmüştür (DİA, 2004).

Bayramî Melâmîlerini sosyal tabaka üzerinden değerlendiren Ocak (Ocak, 2012); bu

akımın çiftçi, köylü ve sipahiler arasında kabul edildiği, zaman içerisinde esnaf ve tüccar tabakası vasıtasıyla fütüvvet sûfliliğine ulaştığı, geniş coğrafyaya yayıldıkça bürokrat, ulema, şair ve edipler arasında intisâbın arttığı bilgisini vermektedir. Ömer Dede Sikkîni ile birlikte Bayramîliğin ayrı bir kolu olarak anılan Melâmîyye'nin, Bünyamin Ayâşî ile devam edip Sadrazam Şehit Ali Paşa ile sona erdiği tahmin edilmektedir (DİA, 2004).

Yaşadığı dönem üzerinden Bayramî Melâmîleri ve sonrasında Muhammed Nurü'l-Arabî tarafından temsil edilecek olan Nûriyye Melâmîleri hakkında bilgiler veren Revnakoğlu'nun notlarına baktığımız vakit, üç ayrı dönem olarak incelenen Melâmîyye'nin her dâim farklı çağlarda temsil edilmediği Nûriyye Melâmîliğinin ilk dönemlerinde Bayramî Melâmîlerinin de varlığına rastlanıldığı anlaşılmaktadır (Koç, 2021).

Melâmîlik ile ilgili çalışmalar Bayramî Melâmîliği üzerinde yoğunlaşmıştır. III. Devre olarak adlandırılan Nûriyye Melâmîleri ile ilgili çalışmalar halen devam etmektedir. Bu çalışmamızda Nûriyye Melâmîlerinin edebi ve sanatsal yönü üzerinden yola çıkılarak Melâmî efendilerinin divanlarında yer alan ve farklı dönemlerde bestelenmiş ilahileri tespit etmek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda halihazırda Türk Din Musikisi repertuarına girmiş olan ilahilerin kaynağını bulmak hedeflenmiştir. Tespit ettiğimiz bu ilahilerin bir kısmı bestekârlarının albümünde yer almaktadır. Nitel araştırma yöntemi kullandığımız çalışmamızda birincil veri kaynaklarını; Melâmîler tarafından bizzat kaleme alınan divanlar ve yine Melâmî ihvanı ile yapılan görüşmeler oluşturmaktadır. İkincil veri kaynaklarımız ise Melâmîlik hakkında yazılan tasavvuf kitapları, makaleler ve Melâmî derneklerinin resmi sayfalarında yer alan mevcut bilgilerdir. Tespit edilen divanlardaki bestelenmiş ilahiler için ise Melâmî Divanları, Devlet Nota Arşivi, Cüneyd Kosal Nota Arşivi, Divan Makam ve Notam v1.0 (Aytaç ERGEN) programı üzerinden taranmış, eşleşen ilahiler çalışmamıza dahil edilmiştir.

1. Nûriyye Melâmîleri

Nûriyye Melâmîliği, Hz. Ali'ye nispet edilen Nokta Risâlesini şerh etmesi vesilesiyle “Noktacı, Noktacı Hoca” isimleriyle anılan Muhammed Nûrû'l-Arabî'nin temsil ettiği bir yoldur (DİA, 2004). Onun ilk müridlerinden Harîrizâde Muhammed Kemâleddin Efendi (ö. 1882), Nûriyye Melâmîliğini “Nakşibendîyye'den Müceddidîyye'nin Nûriyye şubesi” olarak tanımlamıştır (Çiçek, 1982). Öyle ki günümüz tasavvuf tarihçilerinden olan Ali Bolat (2015), Nûriyye Melâmîliğinin melâmet düşüncesinden ayrılıp müstakil bir yol haline geldiğini belirtmektedir. Bunun nedeni ise bir takım erkân ve usûle sahip olmalarıdır (Türer, 1988).

Mısır doğumlu olan ve Halvetiyye, Şâbâniyye, Üveysiyye ve Ekberîyye tarîkatlarından icâzet alan Arabî, el-Ezher Camii ziyareti sırasında Şeyh Hasan'ın kendisine veli zatlara gelen ilham olarak adlandırılan ilm-i vehbî'nin inkişaf ettiğini belirtmesi üzerine, yönünü İskenderiyye üzerinden Rumeliye doğru çevirmiştir.

1.1. Nûrû'l-Arabî'nin Halîfeleri: Bâtınî ve zâhirî ilimlere vakıf olduğu ifade edilen Arabî'nin bu ilimlerde ilerlemiş talebeler yetiştirmesi nedeniyle çok sayıda halifesinin olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde dahî Ege ve Rumeli coğrafyasında geniş kitleler tarafından takip edildiği bilinmektedir. Yaşadığı dönemde damadı Prizrenli Abdurrahîm Fedâî (ö.1885), sûfî müellif Harîrizâde Muhammed Kemâleddin (ö. 1885), fakîh Filintazâde Hâce Mahmûd (ö. 1893), Hacı Salih Rıf'at (ö. 1909), Üsküplü İsmail Hakkı (ö. 1989) ve Selânikli Ali Örfî (ö. 1887) gibi daha birçok isim Arabî'nin halifeleri olarak zikredilmektedir (Mehmed Tahir vd., 2014).

Bu düşünceyi Osmanlı'dan Cumhuriyet'e taşıyanlar arasında Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1925), İsmail Fenni Ertuğrul (ö. 1946), mûsikîşinas Ahmet Avni Konuk (ö. 1938) ve siyâsî Abdülaziz Mecdî Tolun (ö. 1941) yer almıştır (Kılıç, 2014). Rumeli topraklarının Osmanlı'dan ayrılmasının ardından Melâmetin, Osman Kemâlî, Priştineli Hacı Maksut, İştîpli Hasan Fehmi Tezdoğan, Mahmut Dipşar, Kuşadalı İbrahim Hakkı Öçal vd. kişiler tarafından temsil edildiği belirtilmektedir (Yıldırım, 2016).

Ulaşabildiğimiz¹ kadarıyla Nûriyye Melâmîliği günümüzde İzmir Karşıyaka'da Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, Aydın'da Fehmi Özden, İstanbul'da Ahmet Soyyiğit, Manisa'da Ahmet Arslan, Bursa'da Turgut Sevcî, Antalya'da Cemal Gümüş, Ankara'da Ejder Güllökar, Prizren'de Raif Virniça, Ustrumca'da Ahmet Demir Zurapov, Mitrovica'da Selim Buzzoli vd. tarafından temsil edilmektedir. Melâmî Efendilerinin ihvanları ise Anadolu'nun ve Rumeli'nin diğer bölgelerinde irşâd faaliyetlerine devam etmektedir.

1.2. Nûriyye Melâmîleri'nin Günümüzdeki Durumu: Günümüz Melâmîlerini diğerlerinden ayıran en temel özelliğın kendilerine ait birtakım üslûp ve tavrın olduğunu belirtmiştik. Bu bakımdan Kuşadalı İbrahim Hakkı Öçal'ın 06.06.1995 tarihinde Melâmeti tanıtmak adına *Melâmî Kültür ve Sanat Vakfı'nı (MEKSAV)* kurarak bu düşünceyi halka arz ettiği ifade edilmektedir (Çiftlik, 07 Temmuz 2024). Böylece Melâmetin eski gizliliğinden bir nebze uzaklaştığı ve bu tarihten itibaren artık Melâmîlerin dernek ve vakıflar vasıtasıyla bir araya geldiği görülmektedir. Aynı şekilde sosyal medyanın gelişmesi diğer Melâmî gruplarını da etkilemiş ve bu derneklere bağlı açılan sosyal medya hesapları üzerinden canlı yayınlar yapılarak Melâmîliğin geniş kitlelere tanıtımı amaçlanmıştır.

Günümüz Melâmîleri geniş kitlelere yayılmak için kültürel etkinlikler de düzenlemiştir. Bu bağlamda 2006-2016 yılları arasında *Birdenbire* dergisini yayınlamışlardır. Bilhassa 2015 yılının Mayıs ayında Antalya'da düzenlenmiş olan *Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabî Sempozyumu* Melâmîlerin akademik etkinliklerine verilecek örneklerden biridir.²

Nûriyye Melâmîlerinin kültürel faaliyetlerinin geçmiş dönemlerde de faal olduğu anlaşılmaktadır. Bilhassa Nûriyye Melâmî Efendilerine ait divanlar bunun en güzel örneğini oluşturmaktadır.

¹ Nûriyye Melâmîleri arasında kendini gizli tutmak isteyen efendi ve ihvanlar bulunduğundan çalışmamızda yalnızca isminin kaynak olarak gösterilmesi için izin aldığımız efendilere yer verilmiştir.

² Bu sempozyumun bildirimleri 2016 yılında TİKA tarafından yayınlanmıştır.

2. Nûriyye Melâmîlerine Ait Divanlar

Divan ifadesi tarihsel, siyâsal ve edebi mecrada kullanılan geniş anlamlı bir kelime olup edebiyatta şairlerin şiirlerini topladıkları eser manasına gelmektedir (TDK, 2024). Bu alanda verilen eserler arasında Mevlânâ'nın, Ahmet Yesevî'nin, Yunus Emre'nin, Nesîmî'nin, Kadı Burhâneddîn'in yazmış olduğu divanlar, günümüzde önemini koruyan eserler arasında örnek gösterilebilir (Akün, 1994).

Yaptığımız araştırmada Nûriyye Melâmîlerine ait 14 divana ulaşabildik. Bu divanlar şunlardır: Abdurrahîm Fedâî Divanı, Ali Örfî Divanı, Ömer Lütî Divanı, Salih Rıf'at Divanı, Abdulmâlik Hilmi Divanı, Hulûsî Maksûd Divanı, Hüseyin Şemsi Ergüneş Divanı, Hasan Fehmi Tezdoğan Divanı, İsmail Hakkı Divanı, Hafız Ahmet Fethî Divanı, Hüseyin Sabri Soyyiğit Divanı, Ahmet Soyyiğit İlahiname'si (Divanı), Yaşar İhsan Gülver Divanı ve Dâvud Yılmaz Divanı'dır.

2.1. Abdurrahîm Fedâî ve Divanı: Prizren/Kosova doğumlu olan Fedâî, el-Ezher'den icâzet alıp dini ilimlerde söz sahibi olan medrese müderrisliği yapmış bir ilim adamıdır (Yılmaz vd., 2021). Üsküp'te yer alan tekkeye şeyh olmuştur (Gölpınarlı, 2015). Bursalı Mehmed Tahir, Muhammed Nur'un halifesi ve damadı olan Fedâî'nin hem bâtinî hem de zâhirî ilimlerde birçok arif yetiştirdiği bilgisini vermiştir (Mehmed Tahir vd., 2014). Kayda geçen halifeleri arasında Abdulahad Efendi (1913), Hacı Hafız Abdurrauf Efendi (1921), Cezbedar Yunus Efendi (1911), Mayadağlı İsmail Efendi (1909) yer almaktadır (Bolat, 2015).

Fedâî, *Tefsiru Sureti'l-Kevser*, *Risâle-i Vehbîyye*, *Kasîde-i Nûniyye*, *Kasîde-i Tâiyye*, *Hediyetü'l-Hacc* isimli eserler kaleme almıştır (Gölpınarlı, 2015, 309). Bunlara ek olarak *Şerh-i Sırr-ı Ene'l-Hak*, *Risâle-i İrade-i Cüz'îyye*, *Risâle-i Ahval-i Melâmîyye*, *Şerh-i Şâfiye*, *Merâtibü'l-Vücûd*, *Mecmua-i İlahiyat* isimli eserlerinin yanında "Fedâî" mahlasıyla şiirler de yazdığı belirtilmektedir (Bolat, 2015).

Fedâî'nin yukarıda zikretmiş olduğumuz eserlerden *Şerh-i Şâfiyye* ve ek olarak *Risâle-i Ruh-i Kızıl alâ Esrâr-ı Mebzûl Muammâ-yı Sırr-ı Ezel* haricinde 14 adet eseri, *Fedâî Külliyyâtı* adı altında Ender Doğan, Oğuz Yılmaz ve Burak Anılır tarafından hazırlanmış ve 2021 yılında H Yayınları tarafından yayınlanmıştır.



Şekil 1. Abdurrahîm Fedâî. Kaynak: Burak Anılır kişisel arşivi (2023).

2.2. Ali Örfî ve Divanı: Örfî³, Görice/Arnavutluk doğumludur (Bolat, 2015). Âlim ve fâzıl bir zahit olduğu belirtilen Örfî'nin, Arabî'den hilâfet aldıktan sonra Yalılar/Selânik'teki evini tekkeye çevirip irşâd faaliyetlerine başladığı bilinmektedir (Gölpınarlı, 2015). Ali Örfî'ye dair yapılan bir doktora tezinde Melâmîlerin Sebatayist düşüncelere sahip olduğu, Sebataycı toplumlarında da dinden uzaklaştıkça yeni yapılanma arayışına girildiğinden dolayı Masonluk ve Melâmîliğe ilgi gösterdikleri, bilhassa Ali Örfî'nin de tekkesini, Sebatayistlere maddi destek sağlamak amacıyla yapmış olduğu iddialarının kaynaksız bilgiler olduğu vurgulanmaktadır (Yılmaz, 2021).

Örfî'nin edebi alanda birçok eser kaleme aldığı görülmektedir. *Terceme-i Mecâki'z-Zehra ala's-Salâti'l-Kübrâ*, *Terceme-i Şehr-i Şî'ri İbn Arabî*, *Şerh-i Divan-ı Niyazî-i Mısrî*, *Risâle fi't-Tevhid*,

³ Kaynaklarda Urî olarak da geçmektedir.

Şerh-i Divan-ı Salih Lütî Efendi, Şerh-i Gazel-i Hazret-i Üftâde, Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvîfâne vd. eserleri bulunmaktadır. Görüldüğü üzere Örfî daha çok tercüme türünde eserler kaleme almıştır.

Süleyman Demirel Üniversitesi'nde Oğuz Yılmaz tarafından doktora tezi olarak çalışılan Örfî'nin *Divanı*'nın, gazel, mesnevî, murabba, tevhîd, münâcât, nutuk, ilahi, devrîyye, şat-hîyye, vahdetnâme, methîyye ve muammâ türünde eserleri ihtivâ etmesi bakımından çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Aruz ve hece ölçüsü kullanan Örfî, 127 adet şiir kaleme almıştır (Yılmaz, 2021).

2.3. Ömer Lütî ve Divanı: Prizren/Kosova doğumlu olan Ömer Lütî, zâhirî ve bâtinî ilimlerde tahsil görmüş bir şair olmasının yanında Jön Türk hareketine destek vererek memleketinde İttihat ve Terakki kulübünü açmasıyla tanınmıştır (Lütî, 2008). Lâkin sonradan bu hareketin amaçlarının başka bir özellik kazandığı ve bu nedenle Lütî'nin hayal kırıklığına uğraması üzerine bir mitingde yaptığı söyleşi sonrası kulübün kapanmasına sebep olduğu belirtilmektedir (Rahte, 204). Siyasi kişiliğinin yanında dini hassasiyeti ön planda olan bir zât olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki Prizren'deki Melâmî Tekkesinin başına Ömer Lütî Efendi geçmiştir (Gölpınarlı, 2015). Bilhassa komünist rejimi desteklediği ve Lenin'in fikirlerini savunduğu ifade edilen Ömer Lütî'nin, Rumeli Müslümanlarının mânevi lideri olduğu ve Melâmî Tekkesini siyasi ocak olarak kullandığı bilgisi, kendisine ait divanın giriş bölümünde verilmektedir (Lütî, 2008).

Ömer Lütî'nin şair kişiliği vasıtasıyla birçok türde eser kaleme aldığı görülmektedir. Türk edebiyatında Neo-klasizm öncüsü olduğu ileri sürülen Lütî'nin *Divan, İsrât ile Tâlib, Tevhîd-i Bâri ve Takdîsî İlâhî, Hilyetü'l-Ekâbir, Şirr-ı Ezan-ı Muhammedî, Tercî-i Bend ve Terki-i Bend, Müslümanlık, Na't-ı Şerif, Cihad-ı Mukaddes Kahramanlarına Yedigâr-ı Zafer* vd. isimli eserleri mevcuttur (Rahte, 205). Lütî'nin *Divan*'ı; gazel, murabbâ, murabbâ şarkı, müseddes, terci-i bend ve birkaç kıt'adan oluşan eserleri muhtevâ etmektedir. Divanda toplam 367 eserin yer aldığı görülmektedir.



Şekil 2. Hacı Ömer Lütfî. Kaynak: Maida Rahte, 2015, s. 201.

2.4. Salih Rıf'at ve Divanı: İştîp/Makedonyalı olan Salih Rıf'at'ın hayatına dair fazla bilgi olmamakla birlikte onun Arabî'ye intisabının ardından kendi memleketinde bir tekke inşa ederek irşâd faaliyetlerine başladığı bilinmektedir (Gölpınarlı, 2015). Rıf'at Efendi Divanı Hasan Fehmi Kumanlıoğlu tarafından hazırlanarak 2010 yılında *Birdenbire Yayıncılık* tarafından yayınlanmıştır. Divanda 37 ilahi yer almaktadır.

2.5. Abdulmâlik Hilmi ve Divanı: Prizren/Kosovalı olan Abdulmâlik Hilmi, 1865 senesinde dünyaya gelmiştir. Abdulmâlik Hilmi, Medrese âlimi iken Arabî'ye intisap ettikten sonra kendi imkânlarıyla medrese yaptırıp burayı Melâmî tekkesine dönüştürmüş ve irşâd faaliyetlerini de burada sürdürmüştür (Koro, 2015, 4). Onun, İslâmî değerlerine dair vermiş olduğu eğitimin yanında Türklük şuurunu geliştirmeye yönelik dersler de verdiği belirtilmektedir (Özcan, 1994).

İki adet divanı bulunan Abdulmâlik Hilmî'nin ilk divanı olan Divan-ı Türkî, Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde yazılmış toplam 90 adet şiiri ihtivâ etmektedir (Koro, 2015). Bu divan Hüseyin Özcan tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Diğer divan

ise Arnavutça olup muhtevasında 77 adet şiir yer almaktadır (Koro, 2015).

2.6. Hulûsî Maksud ve Divanı: 1851 yılında Priştine/Kosova'da dünyaya gelen Hulûsî Maksud, ilk ve orta öğretimini Priştine'de tamamladıktan sonra Fatih Medresesi'nden icâzet alıp burada müderrislik yapmaya başlamıştır (Maksud, 1969). Arabî'nin oğlu Şerif Efendi ve damadı Fedâî'den tevhid mertebelerini tamamlayan Maksud'un, bizzat Arâbî'den icâzet aldığı belirtilmektedir (MEDAD, 2024).

Hulûsî Maksud'un *Hulûsî* mahlasıyla kaleme aldığı kaside ve gazel şerhleri, divan tercümeleri bulunmaktadır. 1969 yılında yayınlanan *Allah ve İnsan* isimli kitabında divan ve şerhleri bulunmaktadır.

2.7. Hüseyin Şemsi Ergüneş ve Divanı: 1872 yılında Sofya'da dünyaya gelen Ergüneş, henüz 13 yaşında iken Arabî ile tanışmasının ardından tahsilini devam ettirmek kaydıyla dervişliğe kabul edilmiştir (Tan, 2020). Duyûn-ı Umûmiye memuru olan Ergüneş, Arabî'nin oğlu Şerif Efendi ve sonrasında torunu Kemal Efendi'den feyz alarak sülûkunu tamamlamıştır (Tatçı - Özay, 2021). Şemsî mahlasını kullanan Ergüneş'in divan, mektubat, şerh, nasihat ve çoğu tercüme türünde 50'nin üstünde eserinin olduğu belirtilmektedir (Ergüneş, 1976).

2.8. Hasan Fehmi Tezdoğan ve Divanı: 1885 senesinde İştîp/Makodonya'da dünyaya gelmiştir (Kumanlıoğlu, 2010). Zâhir ve bâtın ilme vâkîf olan Tezdoğan, Balkan Harbi neticesinde Tire/İzmir'e gelse de İzmir kuşatması nedeniyle tekrar İştîp'e dönmüş, 10 yıl sonra Menemen/İzmir'e temelli olarak yerleşmiştir (MEKSAV, 2024). Hasan Fehmi Tezdoğan Cumhuriyet dönemi Melâmîleri açısından ayrıca önemli bir mürşid olup III. devre olarak adlandırılan Nûriyye Melâmîliğinin Anadolu coğrafyasına yayılmasına öncü olduğu anlaşılmaktadır.

Tezdoğan'ın kaleme almış olduğu divanın birden fazla baskısı olup açıklamalı hâli Hasan Fehmi Kumanlıoğlu tarafından İzmir'de yayınlanmıştır. Tezdoğan'ın divanında beyitler ve dörtlükler yer almaktadır.



Şekil 3. Hasan Fehmi Tezdoğan. Kaynak: MEKSAV (2024)

2.9. İsmâîl Hakkı ve Divanı: 1915 yılında Üsküp/Makedonya’da dünyaya gelen İsmâîl Hakkı, ticâret okulu mezunudur ve meslek hayatını manifaturacı olarak sürdürmüştür (Anılır, 2010). Onun hakkındaki bilgilere yazmış olduğu divan vasıtasıyla ulaşmaktayız. İsmâîl Hakkı’nın Melâmîyye’ye intisâbı divanda şu şekilde geçmektedir:

“Evvelinde de şeriat ahkâmına bağlı yaşayan İsmâîl Hakkı Efendi, Vranofçalı İlahici⁴ Süleyman Efendinin sohbetine katıldığı vakit kendisine intisap edip zikrullah ve tevhîd-i ef’al dersleri aldı. Daha sonra Süreyya Efendi’den de Tevhîd-i sıfat ve tevhîd-i Ef’al dersleri alan İsmâîl Hakkı, fenâfil-lah “Uruç Makamlarını” tamamlamış oldu. Yine Üsküp’te bir araya geldiği İштиpli Abdurrahîm Efendi’ye de intisâp eden İsmâîl Hakkı, kendisinden bekâ makamlarından ilki olan “makâm-ı cem” dersini alıp kısa sürede bu makamları tamamlayarak hatm-i makam oldu” (Anılır, 2010, 19-23).

Üsküplü İsmâîl Hakkı Divanı, ilk olarak 1985 yılında Kit-San yayınları tarafından İstanbul’da yayınlanmıştır. Divan, 2010 yılında Burhan Anılır tarafından İstanbul’da daha geniş muhtevâ ile basılmıştır. İçerisinde beyitler ve dörtlükler bulunan divanının 121. sayfasından itibaren Kur’an’dan ayetlere, 145. sayfadan sonra ise hadislerle yer verildiği görülmektedir. Son sayfasında ise notalı bir ilahi yer almaktadır.

⁴ Bütün ilahiler ezberinde olduğu için bu lakabı aldığı ifade edilmektedir (Anılır, 2010, 19).

2.10. Hafız Ahmet Fethî ve Divanı: 1895 yılında Kosova/Prizren’de doğan Fethî Müdüt, mahlası nedeniyle “Ahmet Fethî” olarak tanınmaktadır (Virmiça, 2019). 11 yaşında hafız olan Fethî, görmüş olduğu medrese eğitiminden sonra müderris, müezzin ve cami imamlığı görevlerinde bulunmuştur (Kuzay Demir, 2015). Tasavvufi eğitimini Ömer Lütfî’den alan ve Melâmet yoluna da yine onun vesilesiyle giren Fethî, yaşadığı evi tekke olarak kullanılması için vakfetmiştir (Virmiça, 2019). Yayınlanmış bir divanını tespit etmiş olduğumuz Fethî’nin, 100’ün üzerinde şiiri bu divanda yer almaktadır. Beyit ve dörtlük şeklinde kaleme aldığı şiirlerini ilahi, gazel, şerh, münâcât, tahmis gibi formlarda bir araya getirdiği görülmektedir.

2.11. Hüseyin Sabri Soyyiğit ve Divanı: 1932 yılında Araklı/Trabzon’da dünyaya gelen Soyyiğit, beş yüzyıllık imam soyundan gelen bir aileden Nakşibendi şeyhi Hacı Muhiddin Efendi’nin oğludur (Soyyiğit, 2005). Vesilesiyle ilk derslerini babasından alan Soyyiğit’in, hafızlığını ise İstanbul’da olan amcası ve kayınpederi H. Tevfik’ten tamamlayarak icazet aldığı belirtilmektedir (MEKSAV, 04.06.2024). 1959 senesinde İzmir/Karşıyaka’ya Ramazan vaizi olarak gelen Soyyiğit, orada Ahmet Kumanlıoğlu ile tanışarak Melâmet’e intisap etmiştir (Soyyiğit, 2005).

Hüseyin Sabri Soyyiğit’in divanı, muhtevasında 100’den fazla ilahi dörtlüklerini barındırmaktadır. Genel itibarıyla ilahi mana, tevhîd, 5 farz ve Hz. Muhammed temalı şiirlerin yer aldığı görülmektedir.

2.12. Ahmet Soyyiğit ve Divanı: Ahmet Soyyiğit hakkında MEKSAV haricinde kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. MEKSAV (MEKSAV, 15 Temmuz 2024) sitesinde şu bilgilere yer verilmektedir:

“1938 yılında Trabzon’un Araklı kazasının eski adı ile BifaraYeşilköy’ünde dünyaya gelmişlerdir. Babası Hafız Ahmet Efendi’nin oğlu Hacı Molla Osman Efendi, annesi Sofuoğlu Ahmet Efendi’nin kızı Hacı Havva Hanımefendi’dir. İki erkek ve bir kız çocuk sahibidir ve İstanbul’da oturmaktadır. İkinci kızı Havva Hanımefendi imam hatip mezunudur. İstanbul’da oturmakta olup, biri erkek diğeri kız olmak

üzere iki evladı vardır. Küçük kızı Elif Hanımefendi eczacıdır. Bir erkek çocuğu olup, Adana'da oturmaktadır.”

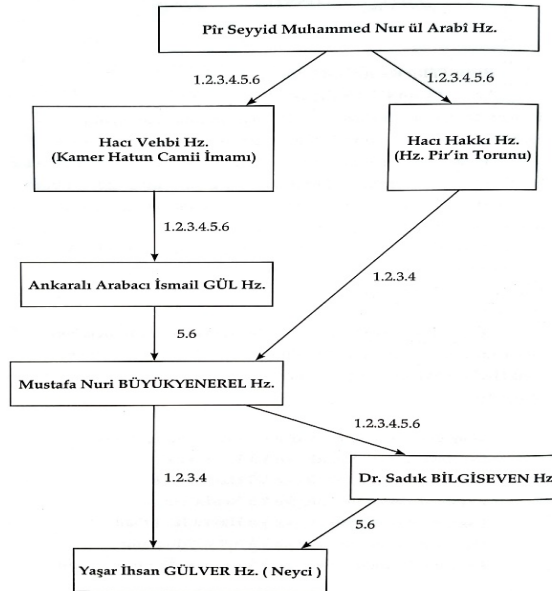
Genç yaşından itibaren eğitime önem verdiği anlaşılan Soyyiğit, İstanbul'da bulunduğu vakit kıraat, Arapça, Farsça dersleri almasının yanında ilahiyat ön lisans programını da tamamlamıştır (MEKSAV, 15 Temmuz 2024).

Soyyiğit, kaleme aldığı ilahileri *ilâhi Nâme* isimli kitabında bir araya getirmiştir. Adı geçen kitabın muhtevâsında 100'den fazla ilahi olmakla birlikte birçoğunun da notasına yer verildiği görülmektedir.

2.13. Yaşar İhsan Gülver ve Divanı: Onun Divanı'ndan edindiğimiz bilgiye göre:

“1927 senesinde İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Hukuk eğitimini rahatsızlığı nedeniyle bitiremeyerek askerlik vazifesinden sonra memur olarak geçimini sürdürdü. Melâmet yolunda Mustafa Nuri Büyükyenerel tarafından yetiştirildi. Gülver aynı zamanda bir neyzen olup şiirlerinde de neyzen mahlasın kullanmıştır” (Gülver, 2015, 11-13).

Yine Divanı'ndan aldığımız bilgiye göre Gülver'in Melâmet silsilesi şu şekildedir:



Şekil 1. Yaşar İhsan Gülver Silsilesi. Kaynak: Neyci Divanı (2015).

Bu divanda da yine 100'den fazla şiir bulunmakla birlikte bazı şiirlerde hece veznine dair bilgilere de yer verilmiştir. Her sayfanın altında ise şiirlerde geçen kelimelerin manalarının açıklandığı görülmektedir.

2.14. Dâvud Yılmaz ve Divanı: 1933 yılında Bayburt'ta dünyaya gelen Yılmaz, Kur'an-ı Kerim, tefsir ve tasavvuf eğitimi aldı (Yılmaz, 1933). İzmir'de ticaretle uğraşan Yılmaz'ın, Hasan Güler'den aldığı tasavvuf eğitimi neticesinde Melâmetle tanıştığı ve âhirinde hocası tarafından halife yapıldığı belirtilmektedir (Yılmaz, 2007). Lâkin ehliyetli bir insan-ı kâmil arayışına girdiği ifade edilen Yılmaz'ın, Ali Bozkurt Dalay ile karşılaştığı zaman kendilerinden Melâmîlerce sırrı bilinen hilâfet ve hüccet aldığı tarihin kendisi için bir dönüm noktası olduğu vurgulanmaktadır (Yılmaz, 1933).

Dâvud Yılmaz Divanına baktığımızda 100'den fazla ilahisinin olduğunu görmekteyiz. Bu ilahileri beyit ve dörtlük şeklinde kaleme almıştır.

Yukarıda vermiş olduğumuz divanların haricinde Garip Hüseyin Efendi, Hasan Hilmi Soyyiğit, Mehmet Kaya vd. ait olduğunu tespit ettiğimiz Melâmî divanları da bulunmaktadır. Lakin yeterli bilgiye ulaşamadığımız için çalışmamızda 14 adet divana yer verdik. Bilhassa Ahmet Kumanlıoğlu⁵ gibi birçok Melâmîye mürşitlik yapan efendilerin de çok sayıda şiirinin olduğu fakat henüz divan olarak yayınlanmadığı tespit edilmiştir.

3. Nuriye Melâmîlerine Ait Divanlardan Bestelenen İlahiler

İslâm'da mûsikînin cami ve tekkelerde icrâ edilmek üzere ikiye ayrıldığı görülmektedir. Geçmişten günümüze mûsikî ile iç içe olduğu bilinen tarîkatlar arasında Mevlevîyye, Bektâşîyye, Cerrâhîyye vd. yer almaktadır. Bilhassa bu tarîkatların zikir esnasında mûsikî icrâ ettikleri bilinmektedir. Zikredilen tarikatlarda mûsikînin icrâ edilmesi diğer tarikatlarda da aynı eylemin gerçekleşip gerçekleşmediği sorusunu akıllara getirmektedir.

Tarihi ve edebi alt yapısına dair bilgi verdiğimiz Nûriyye Melâmîlerine ait divanların

⁵ Hasan Fehmi Kumanlıoğlu tarafından 2017 yılında yayınlanan *Efendi Babamdan Mektuplar ve İlâhiler* isimli kitap bu konuya örnek teşkil etmektedir.

bazılarında notalar tespit edilmiştir. Bu notalar haricinde divanlarda yer alan şiirlere yapılan besteler farklı nota arşivlerinde de bulunmaktadır. Bu bağlamda muhtevasında yer alan şiirlerin ilahi formunda bestelendiği Melâmî Divanlarında yer alan eserlerle ilgili bilgiler şu şekildedir:

Tablo 1. *Abdurrahîm Fedâî Divanı.*

No	İlahi Adı	Beste	Makam	Usûl
1	Dalarken Bahr-i Vahdete	Ender Doğan	Bayatî	Sofyan
2	İhvânımız	Ender Doğan	Hüseynî	Sofyan
3	Feyz-i akdes	Ender Doğan	Rast	Sofyan
4	Nûru'l-Arabî	Ender Doğan	Deyiş (makam adı yazmıyor)	Sofyan
5	Bilmem Kendimi	Ender Doğan	Hüzzam	Sofyan
6	Gavs'ül-melâmî	Ender Doğan	Bayâtî	Devr-i Hindi
7	Behey Âşık	Ender Doğan	Hicazkâr	Sofyan
8	Muhammed Nûr Benim Şeyhim	Ender Doğan	Evç	Sofyan
9	Demedim mi?	Ender Doğan	Nihâvend Nefes	Sofyan
10	Candan İçeru	Ender Doğan	Hicaz	Sofyan
11	Allah'ü Cemîlûn	Ender Doğan	Hicaz	Sofyan
12	Aşk Ateşinde	Ender Doğan	Hicaz	Sofyan
13	Muhammed'in Aşkındandır	Ender Doğan	Hicaz	Curcuna
14	Biz Melâmiyiz	Anonim	Uşşak	Düyek

Tablo 2. *Ömer Lütî Efendi Divanı.*

No	İlahi Adı	Bestekâr	Makam	Usul
1	Edeptir Nur-i Rabbani	Yahya Soyyiğit	Mahur	Nim Sofyan

Tablo 3. *Salih Rif'at Efendi Divanı.*

No	İlahi Adı	Beste	Makam	Usûl
1	Behariye	Süleyman Şahintürk	Nihâvend	Sofyan
2	Ya Rasulallah Cemali Pakinin Meftuniyem	Süleyman Şahintürk	Uşşak	Sofyan

Tablo 4. *Hasan Fehmi Tezdoğan Divanı.*

No	İlahi Adı	Beste	Makam	Usûl
1	Bu Âlem Mendei Sensin	Yahya Soyyiğit	Karciğar	Sofyan
2	Gönül Şehri Sarayında	Süleyman Şahintürk	Muhayyer Kürdi	Sofyan
3	Sen Bir Âşiksın	Süleyman Şahintürk	Rast	Sofyan
4	Yüzüm Tuttum Sana Ya Hz. Pir	Süleyman Şahintürk	Hicaz	Sofyan
5	Zikrederim Dost Seni	Süleyman Şahintürk	Hicaz	Raks Aksağı
6	Bülbüller Gibi	Yahya Soyyiğit	Uşşak	Sofyan
7	Abdest Alan Su ile	Veysel Dalsaldı- Yahya Soyyiğit	Hüseynî	Azeri Yürük Semai
8	Dervişler Gittiği Yere	Şahintürk- Soyyiğit-Doğan	Muhayyer	Sofyan
9	Gel Ey Aşıkı Biçare	Süleyman Şahintürk	Kürdî	Düyek
10	Yoktan Geldim Dünyaya	Süleyman Şahintürk	Hüseynî	Raks Aksağı
11	Bey'atı Hakkı Muhammed'den Kılalar	Yahya Soyyiğit	Bayati	Düyek
12	Ey Merd-i Kâmil	Yahya Soyyiğit	Hicaz	Sofyan
13	Ben Yüze Verdim Gönül	Yahya Soyyiğit	Rast	Devr-i Hindi
14	Canımı Terk Eyleyeli	Yahya Soyyiğit	Saba	Devr-i Hindi
15	Aldır Beni	Süleyman Şahintürk	Hicaz	Sofyan
16	Ali'dir Muhammed	Yahya	Saba	Raks

	Yolunda	Soyyiğit		Aksağı
17	Ervâh-ı Âlemde Saflar Kuruldu	Yahya Soyyiğit	Evç	Sofyan
18	Bir Yüze Verdim Gönül	Yahya Soyyiğit	Rast	Devr-i Hindi
19	Ben Aşkın Nârına	Rahmi Olçay	Kürdî	Sofyan
20	Doğdu Ol Şems-i Hakikat	Barış Demir	Şehnaz	Düyek

Tablo 5. Üsküplü İsmail Hakkı Divanı.

No	İlahi Adı	Beste	Makam	Usûl
1	Gönlümün Kararı Yoktur Melâmîyim Melâmî	Süleyman Şahintürk	Kürdî	Yürük Semai

Tablo 6. Ahmet Fethî Divanı.

No	İlahi Adı	Beste	Makam	Usûl
1	Allah İsmi Zikr İdersin Daima	Raif Virmiça	Nihâvend	Sofyan
2	Dilersen Keşf Ola Esrar-ı Tevhid	Raif Virmiça	Nihâvend	Nim Sofyan
3	İrişdirdi Bu Canı Cana Mürşid	Raif Virmiça	Rast	Nim Sofyan
4	Mevlayı Bulan Sureti Mevlaya	Raif Virmiça	Uşşak	Sofyan
5	Gülşeni Cennette Var mı?	Raif Virmiça	Segâh	Sofyan
6	Aç Çeşm-i İntibahım Seyr Eyle	Raif Virmiça	Uşşak	Devri Hindi
7	Bak Ne Buyurdu Bize Şahı Kerim	Raif Virmiça	Uşşak	Nim Sofyan
8	Gece Gün Zikr Eder Allahı Bülbül	Raif Virmiça	Uşşak	Sofyan
9	Ey Gönül Kancaru Saldın Şehsüvarı	Raif Virmiça	Rast	Sofyan
10	Gaf ve Nun Hitabı İşhar Olmadan	Raif Virmiça	Hüzzam	Sofyan
11	Ma Cemale Zülfün İtme Perde	Raif Virmiça	Rast	Sofyan
12	Ezelden Aşk ile Çün Yane Geldim	Raif Virmiça	Uşşak	Sofyan
13	Zahirin Oldu Muhammed	Raif Virmiça	Nihâvend	Sofyan

14	Bihamdillah Tulu İtdi	Raif Virmiça	Rast	Sofyan
15	Sabbah Oldi Başın Kaldır	Raif Virmiça	Uşşak	Sofyan
16	Her Dem ki Geçer Yâd-ı Hazının	Raif Virmiça	Uşşak	Sofyan
17	Ûn Yola Gitmezsem	Raif Virmiça	Uşşak	Sofyan
18	Sevinir Üç Aylar Yerler ve Gökler	Raif Virmiça	Uşşak	Sofyan
19	Zahirin Oldu Muhammed	Raif Virmiça	Hüzzam	Sofyan
20	Bu Aşk Ezeli Aşikâr Bir Lutfi Hüdadır	Raif Virmiça	Rast	Sofyan
21	Allah'ım Allah, Mahbudum Billah	Raif Virmiça	Uşşak	Sofyan
22	Atamız Hazreti Âdem	Raif Virmiça	Hüzzam	Sofyan
23	İlahi Didei Canım	Raif Virmiça	Uşşak	Sofyan
24	Cihana Rahmet-i Rahman	Raif Virmiça	Uşşak	Sofyan
25	Meczip muyuz Deli miyiz?	Raif Virmiça	Hüzzam	Sofyan
26	Geldim Der Dergâha Vakf Etme	Raif Virmiça	Hüzzam	Sofyan

Tablo 7. Ahmet Soyyiğit İlahiname (Divanı).

No	İlahi Adı	Beste	Makam	Usûl
1	Fezkuruni Demez Mi?	Ender Doğan	Muhayer Kürdi	Düyek
2	Olmuşum Hüsnüne Âgah	Ender Doğan	Hicaz	Sofyan
3	Ahmet Ad Olmuştur Ona	Süleyman Şahintürk	Hüseyni	Sofyan
4	Uyandı Bülbül Uyandı	Ender Doğan	Hüseyni	Curcuna
5	Kimi Dosta Varır	Yahya Soyyiğit	Muhayye Kürdi	Sofyan
6	Gönülde Senin Tadın	Süleyman Şahintürk	Uşşak	Sofyan
7	Aşkına Hu	Yahya Soyyiğit	Uşşak	Sofyan
8	İstanbul	Süleyman Şahintürk	Acem Kürdi	Aksak

9	Hakk'tan Geldi Bir Hitap	Yahya Soyyiğit	Nihâvend	Sofyan
10	Gönlümün Esrarısın	Ender Doğan	Nikriz	Sofyan
11	Zikr-i Mevlayı Tadayım	Ender Doğan	Nikriz	Sofyan
12	Zikrederim Allah'ı	Süleyman Şahintürk	Uşşak	Sofyan
13	Yürürüm Yâre	Yahya Soyyiğit	Saba	Sofyan
14	İstiyorsan Kurtulmak	Yahya Soyyiğit	Uşşak	Sofyan
15	Hak Mürşitten Sen Al Ders	Yahya Soyyiğit	Uşşak	Sofyan
16	Kenz-i Mahfi Den Geldik	Yahya Soyyiğit	Nihâvend	Düyek
17	Lütfetin Ben Kuluna	Yahya Soyyiğit	Hicaz	Sofyan
18	Gerçek Mutluluğu İstersen	Ender Doğan	Hicaz	Sofyan
19	Annem	Yahya Soyyiğit	Hicaz	Aksak
20	A Dostlar Ne Mutlu Size	Yahya Soyyiğit	Uşşak	Sofyan
21	Nikâh İlahisi	Süleyman Şahintürk	Rast	Sofyan

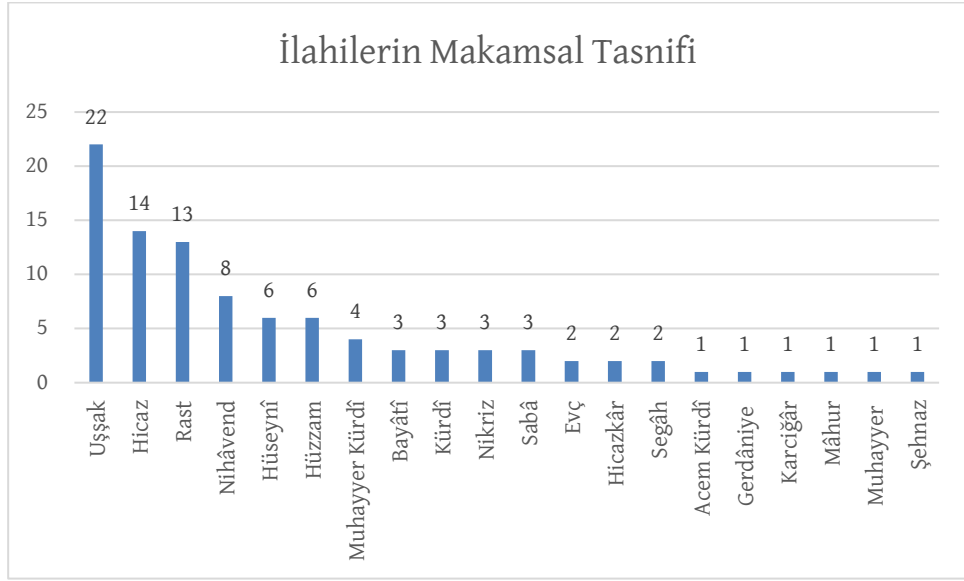
Tablo 8. Davud Yılmaz Divanı.

No	İlahi Adı	Beste	Makam	Usûl
1	Bahr-i Ummâna Dalmışım	Ender Doğan	Hicâz	Sofyan
2	Coştu Yine Deli Gönül	Ender Doğan	Rast	Sofyan
3	Düştüm Onulmaz Derde	Ender Doğan	Nikriz	Sofyan
4	Erenler Aşkına Düştüm	Ender Doğan	Hüseynî	Sofyan
5	Gördüm Cemalini	Ender Doğan	Hicazkâr	Düyek
6	Gül Sensin Gülşen Sensin	Ender Doğan	Nihâvend	Sofyan
7	İzzet İkrâm Etti Bugün Bana Aşk	Ender Doğan	Hicâz	Düyek

8	Makam Okuduk Hüda'dan	Ender Doğan	Rast	Sofyan
9	Mecâlim Yok Aşk Elinden	Ender Doğan	Muhayyer Kürdî	Düyek
10	Ol Yârim İçin Ağladı Gözüm	Ender Doğan	Gerdâniye	Sofyan
11	Sâlik Olan Aşk İle Sekrân Olur	Ender Doğan	Rast	Sofyan
12	Sekâhüm Hamrından Nûş Eylemişim	Ender Doğan	Segâh	Sofyan

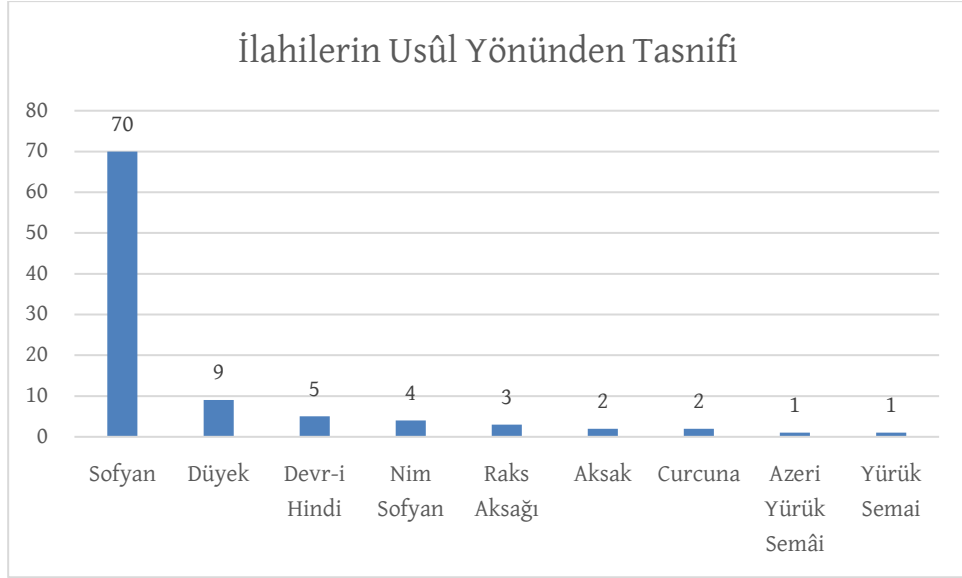
Toplam: 97 îlâhî

3.2. Melâmî Divanlarından Bestelenen İlahilerin Değerlendirmesi: Divalardan bestelenen ilahilerin her birinin makamsal ve usul yönünden detaylı analizleri daha hacimli çalışmalar gerektirmesi sebebiyle bu çalışmanın dışında tutulmuştur. Ancak bu eserlerde tercih edilen makamlar ve usullerin istatistikî verileri, besteleri hakkında genel kanaat oluşturmasında yeterlidir. Zira tercih edilen makamların Uşşak (22), Hicaz (14), Rast (13), Nihâvend (8), Hüseyinî (6), Hüzam (6), Muhayyer Kürdî (4), Bayâtî (3), Kürdî (3), Nikriz (3), Sabâ (3), Evç (2), Hicazkâr (2), Segâh (2), Acem Kürdî (1), Gerdâniye (1), Karcığâr (1), Mâhur (1), Muhayyer (1) ve Şehnaz (1) olduğu görülmüştür. Toplamda 20 adet farklı makam kullanılmıştır. Bu makamları kendi aralarında gruplayarak daha az başlık altında toplamak da mümkündür. En çok kullanılan makamlar arasında Uşşak (22), Hicaz (14) ve Rast (13) makamı ilk üç sırayı almaktadır. Bu makamların daha çok kullanılması Toptaş'ın (2022, s. 1121, 1122) Devlet korosu arşivindeki 4851 ilahi ile ilgili yaptığı çalışmadaki istatistikleriyle benzerlik göstermektedir. Bestelerde kolay anlaşılabilir ve icra edilebilir makamların tercih edildiği, geçki ve çeşnilere az yer verildiği, daha ziyade söz/şiir/güftenin ön planda tutulduğu, müzikal genişlemelere alt ve üst oktavlarda çokça yer verilmediği bu bağlamda Melâmî yaşam tarzı ile uyumlu; doğal, basit ama güçlü, dikkat çekmeyen, mistisizmi bozmayan ve güftenin üzerine çıkmayan nağmeler tercih edildiği söylenebilir. İlahilerin makamsal tasnifi Şekil 5'te verilmiştir.



Şekil 5. İlahilerin makamsal yönden tasnifi.

Melâmî Divanlarından bestelenmiş ilahileri usûl yönünden incelediğimizde; Sofyan (70), Düyek (9), Devr-i Hindi (5), Nim Sofyan (4), Raks Aksağı (3), Aksak (2), Curcuna (2), Azeri Yürük Semâi (1) ve Yürük Semai (1) usûllerinin tercih edildiği tespit edilmiştir. Sofyan (70), Düyek (9) ve Devr-i Hindi (5) usûllerinin ilk üç sırada yer alması Toptaş'ın (2022, s. 1149) istatistikleriyle aynılık göstermektedir. Bestelerin genelinde büyük usûllerin bulunmaması, usûl geçkilerinin çoğunlukla tercih edilmemesi ve sofyan usûlünün 97 bestenin 70'inde kullanılması; makam tercihinde olduğu gibi bestekarların usûl tercihlerinde de eserin müzikal yönünü ön plana çıkarmaması, kolay anlaşılabilir, uygulanabilir ve ezberlenebilir olması, şiir/güfte/sözlere ve zikir kalıplarına uygun olması şeklinde yorumlanabilir. Bu ilahilerin usûl yönünden tasnifi Şekil 6'da verilmiştir.



Şekil 6. İlahilerin usûl yönünden tasnifi.

Sonuç

Günümüzde üç ayrı devre olarak incelenen Melâmîyye hakkında birçok alanda araştırma yapılmıştır. Ancak Nûriyye Melâmîleri ile ilgili yapılan çalışmaların diğer devrelere oranla daha az olduğu tespit edilmiştir. Yapmış olduğumuz bu çalışmayla Melâmîlerin tasavvûfî çerçevede edebi ve sanatsal faaliyet gösterip göstermedikleri onların yazmış olduğu divanlar üzerinden araştırmıştır. Genel olarak Melâmîlerin diğer tarîkatlara kıyasla gizlilik esaslı olması ve bir neş'e olarak kabul edilmesi bakımından topluma sunmuş oldukları eserlerde ön plana çıkmayı tercih etmedikleri anlaşılmaktadır. Bazı ilahilerin de Melâmî ihvanı arasında yer alan mürid ve mürşidler tarafından bestelendiği tespit edilmiştir.

Sonuç olarak; Abdurrahîm Fedâî Divanında yer alan 1'i nefes, 1'i deyiş, 12'i ilahi olmak üzere toplam 14 eserin Ender Doğan tarafından bestelendiği fakat bir tanesinin anonim olduğu tespit edilmiştir. Ömer Lütî Divanında yer alan 1 ilahinin bestesi Yahya Soy Yiğit'e aittir. Salih Rıf'at Divanında yer alan 2 ilahi ise Süleyman Şahintürk tarafından bestelenmiştir. Hasan Fehmi Tezdoğan Divanında yer alan 20 ilahiden 7'si Süleyman Şahintürk'e, 9'u Yahya Soy-

yiğit'e, 1'i Barış Demir'e, 1'i Rahmi Olcay'a ait olmakla birlikte 1 ilahiyi Yahya Soyyiğit ve Vey-sel Dalsaldı ortak bestelemiş, 1 ilahiyi de Yahya Soyyiğit, Ender Doğan ve Süleyman Şahintürk birlikte bestelemişlerdir. Üsküplü İsmail Hakkı'ya ait olduğunu tespit ettiğimiz bir Kürdî ilahinin bestesi de yine Süleyman Şahintürk'e aittir. Ahmet Fethi Divanında yer alan 26 ilahinin tümünü Raif Virmiça bestelemiştir. Ahmet Soyyiğit Divanındaki 21 eserden 10'u Yahya Soyyiğit, 6'sı Ender Doğan ve 5'i Süleyman Şahintürk tarafından bestelenmiştir. Davud Yılmaz Divanında yer alan 12 ilahinin tümünü Ender Doğan bestelemiştir.

Çalışmada Nûriyye Melâmîlerine ait olduğu tespit edilen 14 divandan yalnızca 8'inde bestelenmiş ilahilerin Melâmî tekke ve meclislerinin yanı sıra tekke dışında da icra edildiği, bu bağlamda Nûriyye Melâmîlerinin edebi ve sanatsal yönünün tekke dışında da etkin olduğu görülmüştür. Bestelerde toplamda 20 adet farklı makam kullanılmıştır. En çok kullanılan makamlar arasında Uşşak (22), Hicaz (14) ve Rast (13) makamı ilk üç sırayı almaktadır. Bestelerde kolay anlaşılabilir ve icra edilebilir makamların tercih edildiği, geçki ve çeşnilere az yer verildiği, daha ziyade söz/şiiir/güfthenin ön planda tutulduğu, müzikal genişlemelere alt ve üst oktavlarda çokça yer verilmediği bu bağlamda Melâmî yaşam tarzı ile uyumlu; doğal, basit ama güçlü, dikkat çekmeyen, mistisizmi bozmayan ve güfthenin üzerine çıkmayan nağmeler tercih edildiği söylenebilir. İlahileri usûl yönünden incelediğimizde; Sofyan (70), Düyek (9) ve Devri Hindi (5) usûllerinin ilk üç sırada yer almıştır. Bestelerin genelinde büyük usûllerin bulunmaması, usûl geçkilerinin çoğunlukla tercih edilmemesi ve sofyan usûlünün 97 bestenin 70'inde kullanılması; makam tercihinde olduğu gibi bestekarların usûl tercihlerinde de eserin müzikal yönünü ön plana çıkarmaması, kolay anlaşılabilir, uygulanabilir ve ezberlenebilir olması, şiiir/güfthe/sözlere ve zikir kalıplarına uygun olması şeklinde yorumlanabilir.

Kaynakça | References

- Afifi, Ebu'l-Ala vd. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. İstanbul: Risale, 1996.
- Akün, Ömer Faruk. "Divan". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 9/389-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Anılır, Burhan. *Üsküplü İsmail Hakkı Divanı*. İstanbul, 2010.
- Bolat, Ali. *Bir tasavvuf okulu olarak Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. baskı., 2003.
- Bolat, Ali. *Muhammed Nuru'l-Arabi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*. İstanbul: H Yayınları, 2015.
- Ceylan, Semih. "ZÜHD". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çiçek, Yakup. *Haririzade Mehmed Kemaleddin Hayatı-Eserleri ve Tibyanu Vesaili'l-Hakayık Fi Beyanı Selasili't-Taraık Muhtevası-Kaynakları*. İstanbul: İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, Öğretim Üyeliği Tezi, 1982.
- Çiftlik, Kamil. "Vakfımız". MEKSAV. Erişim 07 Temmuz 2024. <http://meksav.org/index.php/tr/about-us/foundation>
- DİA. "Melamiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/25-29. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ergüneş, Muhiddin. *Şemsi Divanı*. Ankara: Varol Matbaası, 1976.
- Gölpınarlı, Abdülkadir. *Melâmîlik ve melâmîler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Gülver, Yaşar İhsan. *Gönül Sada'sı (Neyci Divanı)*. İstanbul, Seçil Ofset., 2015.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Kılıç, Rüya. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Son Dönem Melamileri: Geleneğin Taşınması ve Uyum Meselesi". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. 747-761. Ankara: TTK, 2014.
- Koç, Mustafa. *Revnaoğlu'nun İstanbul'u: İstanbul'un iç tarihi Fatih*. İstanbul: Fatih Belediyesi, 1. baskı., 2021.
- Koro, Hüsnüye. *Abdulmalik Hilmi Divanı ve Dil Özellikleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Kumanlıoğlu, Hasan Fehmi. *Hasan Fehmi Tezdoğan Divanı*. İzmir: Birdenbire Yay., 2010.
- Kuzay Demir, Gonca. "Prizrenli Bir Mutasavvıf Şair: Hoca Hafız Ahmed Fethi ve Eserlerinden Örnekler". *Sufi Araştırmaları* 6/12 (2015), 67-106.
- Maksud, Hulusi. *Hulusi Maksud Divanı*. İstanbul: Baha Matbaası, 1969.
- MEDAD. "Hacı Maksut Efendi". 05 Haziran 2024. Erişim 05 Haziran 2024. <https://melami-dusuncesi.com/haci-maksut-efendi/>
- Mehmed Tahir vd. *Menâkıb-I Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî: Beyân-I Melâmet Ve Ahvâl-I Melâmiyye*. İstanbul: H Yayınları, 2014.
- MEKSAV. "Hafız Ahmet Soyyiğit". *Melami Kültür ve Sanat Vakfı*. Erişim 15 Temmuz 2024. <http://meksav.org/index.php/tr/publications/hafiz-ahmet-soyyigit/hayati>

- MEKSAV. “Hasan Fehmi Tezdoğan’ın Hayatı”. *H. İbrahim Hakkı ÖÇAL Melami Kültür ve Sanat Vakfı*. 29 Mayıs 2024. Erişim 29 Mayıs 2024. <http://meksav.org/index.php/tr/publications/divanlar/hayati>
- MEKSAV. “Hüseyin Sabri Soyyiğit’in Hayatı”. *H. İbrahim Hakkı ÖÇAL Melami Kültür ve Sanat Vakfı*. 04.06.20224. Erişim 04 Haziran 2024. <http://meksav.org/index.php/tr/publications/haci-sabri-soyyigit/hayati>
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Bayramilik ve Osmanlı Tasavvuf Tarihindeki Yeri”. *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu*. 13-20. Ankara: TÜRKAD, 2012.
- Öngören, Reşat. “Tasavvuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özcan, Hüseyin. *Abdulmalik Hilmi Hayatı ve Şiirleri*. Ankara, 1994.
- Rahte, Maida. “Hacı Ömer Lütfi Hakkında Bir Yaklaşım Denemesi”. *BAL-TAM 23 (ts.)*, 199-228.
- Soyyiğit, Hüseyin Sabri. *Hüseyin Sabri Soyyiğit Divanı*. İzmir: Tıbyan Yay., 2005.
- Tan, M. Nedim. “Hüseyin Şemsi Ergüneş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/415-416. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Tatçı, Mustafa - Özay, İbrahim. *Niyazi-i Mısri Divanı Şerhi*. İstanbul: H Yayınları, 2021.
- TDK, 14 Mayıs 2024.
- Tek, Abdurrezak. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 2022.
- Toptaş, Çağlar. *Makam, Usûl ve Form Özellikleriyle Türk Mûsikisinde İlâhiler*. Lisansüstü Eğitim Enstitüsü: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Türer, Osman. “‘Melamet’ Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşünce Zamanla Meydana Gelen Değişmeler”. *İslami Araştırmalar 2/7 (1988)*, 57-67.
- Uludağ, Süleyman. “Hasan-ı Basri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XVI/291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Virmiça, Raif. *Hacı Hafız Ahmet Fethi Divanı*. Prizren-Kosova: 23 Nisan Kosova Türkleri Milli Bayramı Tertipleme Kurulu Recep Hulusi Efendi Kültür ve Eğitim Vakfı, 2019.
- Yıldırım, Rıdvan (ed.). *Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nûru’l-Arabî Sempozyumu bildirileri: 9-10 Mayıs 2015 / Antalya*. Çankaya, Ankara: Tika Kültür Yayınları, 1. basım., 2016.
- Yılmaz, Davud. *Davud Yılmaz Divanı*, 1933.
- Yılmaz, Davud. *İnsan-ı Kamil ve Sırları*. İzmir, 2007.
- Yılmaz, Oğuz vd. *Prizrenli Abdürrahim Fedâî külliyyâtı ve bestelenmiş ilâhileri*. İstanbul: H Yayınları, 1. baskı., 2021.
- Yılmaz, Oğuz. *Selanikli Ali Örfi Efendi Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: H Yayınları, 2021.
- Ömer Lütfi Divanı. Prizren: BAL-TAM, 2008.

Aliya İzzetbegoviç'in Sanat ve Bilim Düşünceleri Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım

Murat AKSOY | ORCID: [0000-0003-0290-7637](https://orcid.org/0000-0003-0290-7637) | ROR ID: <https://ror.org/037vfvf096> | Email: hekirli-ya@hotmail.com

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Resim Bölümü, Karaman, Türkiye

Öz

XX. yüzyılın en önemli Müslüman düşünürlerinden olan Aliya İzzetbegoviç'in (öl. 2003) birçok düşünce ve kavram üzerine olduğu gibi sanat üzerine de önemli düşünceleri vardır. Çeşitli eserlerinde sanat konusuna değinmiş olmakla birlikte, İzzetbegoviç, sanat meselesini etraflıca *Doğu Batı Arasında İslam* adlı kitabının "Sanat Fenomeni" bölümünde ele almıştır. Bu bölümdeki alt başlıklardan biri de "Sanat ve Bilim"dir. "Sanat ve Bilim" bölümünde İzzetbegoviç sanatla çeşitli kavramlar, düşünceler ve disiplinler arasındaki ilişkiye ayrıntılı bir biçimde değinmiştir. Kitabın ismi ve temel iddiası açısından İzzetbegoviç'in sanat ve bilim meselesine de Batının sanat anlayışı ile Doğunun sanat anlayışından farklı bir yaklaşım tarzı benimseyerek meseleleri ele alması beklenmektedir. Oysa İzzetbegoviç sanatı, Batı sanat kuramı ve özellikle modern Batı sanat kuramı ve estetiği bağlamında ele almaktadır. Verdiği sanatçı ve sanat eseri örnekleri tamamen Batı sanatından olduğu gibi iddialarını desteklemek için kullandığı argümanlar da Batı düşüncesine aittir. Bölümde hiçbir şekilde Müslüman bir sanatçı veya sanat eserinin ismi geçmemektedir. İslam'ın sanat anlayışına dair hiçbir İslam düşünürünün fikirlerine de atıfta bulunmamıştır. Herhangi bir Kur'an ayeti veya Hadis, sanat ve bilim arasındaki ilişkiyi çözümlmek için referans gösterilmemiştir. İzzetbegoviç sanat ve bilim arasındaki ilişkiyi çözümlmek için Batının toplumsal, kültürel, felsefi geleneği çerçevesinde bir düşünce perspektifi ortaya koymaktadır. Bölümde İslam kültürüne, felsefesine veya temel metinlerine başvurarak yapılmış bir çözümlme yoktur. Bu çalışma İzzetbegoviç'in *Doğu Batı Arasında İslam* kitabının "Sanat Fenomeni" adlı bölümdeki "Sanat ve Bilim" başlığı altındaki düşüncelere nitel araştırma yöntemiyle eleştirel yaklaşmayı deneyecektir. Çalışmanın ana iddiası İzzetbegoviç'in sanat ve bilim konusuna Doğu Batı arasında ve İslam'a

has bir biçimde yaklaşmadığı yönündedir. İzzetbegoviç sanata bir İslam düşünürü gibi yaklaşmaktan ziyade Batılı ve dahası aydınlanmacı bir düşünür gibi yaklaşmaktadır. Modernitenin gelenek karşısında kutsadığı sanatçı ve sanat eserlerini büyük bir istekle kabul etmekte, sanat anlamında gelenek ve modernitenin kavgasını ve bu kavganın nedenlerini göz ardı etmektedir. Geleneksel /İslam sanatının ne formuna ne içeriğine ne tarihsel gelişimine ne de bugünkü durumuna dair bir fikir ortaya koymamaktadır. Bu anlamda bölümde İslam medeniyetinin sanatsal ve düşünsel birikiminin izlerini sürmek mümkün değildir. Bu yaklaşım biçimi İzzetbegoviç'i sanat konusunda Doğu Batı arasında İslam'a özgü bir konumdan uzaklaştırıp Batılı/ aydınlanmacı bir konuma yerleştirmektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Sanatları, Aliya İzzetbegoviç, Sanat, Bilim, Aydınlanma, Gelenek.

Atıf Bilgisi

Aksoy, Murat. "Aliya İzzetbegoviç'in Sanat ve Bilim Düşünceleri Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım". Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 369-395.

<https://doi.org/10.15745/da.1517626>

Geliş Tarihi	17.07.2024
Kabul Tarihi	17.12.2024
Yayın Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Critical Approach to Alija Izzetbegovich's Thoughts on Art and Science

Murat AKSOY | ORCID: [0000-0003-0290-7637](https://orcid.org/0000-0003-0290-7637) | ROR ID: <https://ror.org/037vvf096> | Email: hekirliya@hotmail.com
Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Art, Design and Architecture, Department of Painting, Karaman,
Türkiye

Abstract

Alija Izzetbegović (d. 2003) is regarded as one of the most significant Muslim thinkers of the 20th century. His contributions extend to various ideas, including his thoughts on art. Although Izzetbegović addresses the subject of art in several works, he explores it in detail in the "Art Phenomenon" section of his book *Islam Between East and West*. One of the subsections in this section is titled "Art and Science." Here, Izzetbegović delves into the relationship between art and various concepts, ideas, and disciplines.

Given the title of the book and its central thesis, one might expect Izzetbegović to approach the issues of art and science from a perspective that is distinctively Islamic, differing from Western and Eastern interpretations. However, he primarily considers art within the context of modern Western art theory and aesthetics. The examples he provides—artists and artworks—are exclusively from Western art. Furthermore, the arguments supporting his claims are rooted in Western philosophical thought. Notably, he does not reference any Muslim artists or artworks, nor does he engage with the perspectives of Islamic thinkers on art. There is also an absence of Qur'anic verses or Hadith that could contextualize the relationship between art and science from an Islamic viewpoint.

Izzetbegović analyzes the relationship between art and science primarily through the lens of Western social, cultural, and philosophical traditions, without referencing Islamic culture, philosophy, or foundational texts. This study aims to critically assess the ideas presented in the "Art and Science" section of Izzetbegović's *Islam Between East and West* using qualitative research methods. The main argument of this study is that Izzetbegović does not approach the subject of art and science in a manner that is genuinely reflective of the Islamic

tradition bridging East and West. Instead, he adopts a perspective akin to that of Western Enlightenment thinkers. He enthusiastically endorses the artists and artworks that modernity venerates, often at the expense of tradition. Moreover, he neglects the complexities surrounding the tension between tradition and modernity in the realm of art and fails to address the underlying causes of this tension. Consequently, he does not provide insights into the form, content, historical development, or current status of traditional Islamic art. This approach ultimately distances Izzetbegović from an Islamic position on art, situating him firmly within a Western Enlightenment framework.

Keywords

Islamic Art, Alija Izzetbegovich, Art, Science, Enlightenment, Tradition.

Citation

Aksoy, Murat. "A Critical Approach to Aliya İzzetbegovich's Thoughts on Art and Architecture". *Religious Studies* 67 (December 2024), 369-395.

<https://doi.org/10.15745/da.1517626>

Date of Submission	17.07.2024
Date of Acceptance	17.12.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

“Kendi vizyonumu ifade etme girişiminin,
yetersiz, sadece tahmini, ve yer yer
tutarsız kaldığının farkındayım.”

Tarihe Tanıklığım.

1925 yılında Bosna Hersek'te doğan Aliya İzzetbegoviç (öl. 2003) XX. yüzyılın ve İslam dünyasının en önemli figürlerinden ve entelektüellerinden biridir. Birçok mesele ve konuda olduğu gibi sanat konusunda da İzzetbegoviç'in Müslüman entelektüellerden ayrılan ilginç görüşleri vardır. Batı düşüncesinin insan hakkındaki temel problemlerini tartıştığı ve insan, evrim, sanat, kültür, medeniyet, din ve İslam konuları hakkında özgün fikirlerini ortaya koyduğu *Doğu Batı Arasında İslam* adındaki önemli çalışmasını¹ 1983 yılında tamamlamıştır. Soğuk savaş döneminde yaşamış bir düşünce adamı olarak çeşitli siyasal gelenekleri tahlil etme fırsatı bulduğu gibi komünizm ve faşizm gibi yönetim şekillerini de tecrübe etmiştir.² Belki de tüm bu tecrübelerin ve birikimlerin etkisiyle fenomenlere geleneksel bir Müslüman düşünürden oldukça farklı yaklaşan İzzetbegoviç'in bu farklılığını özellikle sanat fenomenine bakışında görmek mümkündür.

Bu çalışma Aliya İzzetbegoviç'in *Doğu Batı Arasında İslam* adlı eserindeki “Sanat Fenomeni” bölümü içerisinde yer alan “Sanat ve Bilim” başlığı altındaki düşüncelere eleştirel bir açıdan yaklaşmayı deneyecektir. Bu çerçevede çalışmanın ana iddiası İzzetbegoviç'in adı geçen bölümde sanat ve ilişki kurduğu çeşitli kavram ve disiplinlere İslami bir perspektifle yaklaşmadığıdır. Oysa adı *Doğu Batı Arasında İslam* olan bir çalışmadan asgari beklenti Doğu'nun

¹ Mahmut Hakkı Akın - Faruk Kararlan, *Aliya İzzetbegoviç Özgürlük Mücadelecisi ve İslam Düşünürü* (İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2019), 77.

² Akın - Kararlan, *Aliya İzzetbegoviç*, 57.

sanata yaklaşımı, Batı'nın sanata yaklaşımı ve ikisi arasında İslam'ın sanata yaklaşımı şekildedir. Bu iddia bağlamında İzzetbegoviç'in bazı düşüncelerini İslam ya da başka bir ifade ile geleneksel sanat anlayışı bağlamında tartışılacaktır. Bu noktada “İslami sanat anlayışı” ve “geleneksel sanat anlayışı” ifadelerine açıklık getirmek faydalı olacaktır.

Orta Çağ'da üç büyük dinin ortak estetik düşünceler içermesi anlamında aynı tarihi ve düşünsel bağlamda değerlendirilmesi gerektiği, Orta Çağ'da İslam, Hristiyan ve Yahudi felsefesinde estetik düşünce, antik Yunan düşüncesinin özellikle Yeni-Platoncu düşüncenin izlerini taşıdığı bilinmektedir.³ Dolayısıyla İslami sanat anlayışının temelde sanata bakışını diğer semavi dinlerden ayırmak olası görünmemektedir. Moderniteye kadar olan dönemi geleneksel olarak kabul edecek olursak üç büyük dinin ama özellikle Hristiyanlığın ve İslam'ın sanat anlayışını geleneksel sanat anlayışı olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır. Çalışmada aydınlanma sonrası ortaya çıkan ve geleneksel sanat anlayışının karşısına konumlanan sanat anlayışını belirtmek için de -genel bir tanımlama olması bakımından- “modern sanat” ifadesi kullanılacaktır. Geleneksel sanat anlayışı ile aydınlanmacı/ modern sanat anlayışının doğalarının birbirlerine taban tabana zıt olmaları önemli bir ayrıntıdır zira biri metafizik dünyaya dayanırken diğeri fizik dünyaya yaslanmaktadır.

“Sanat ve Bilim” adlı bölümden okuyucu olarak beklentimiz İzzetbegoviç'in diğer fenomenlere olduğu gibi sanat fenomenine de ara bir pencereden bakması, Doğu ve Batı'nın sanata yaklaşım biçimlerinden farklı, İslami bir bakış geliştirmesidir. Bu çalışmanın alt amaçlarından biri de böyle bir bakış açısının İzzetbegoviç tarafından ortaya konup konmadığını anlamaya çalışmaktır.

1. Doğu Batı Arasında Sanat ve Bilim

İzzetbegoviç “Sanat Fenomeni” başlıklı bölüme sanat ve bilim meselesini tetkik ederek

³ Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Estetik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 65.

başlar çünkü İzzetbegoviç'in sanat anlayışı bilim, din veya ahlak anlayışından bağımsız değildir.⁴ İzzetbegoviç'e göre fizik dünyayı bilim temsil ederken metafizik dünyayı sanat temsil eder. Sanat, yani din. Hem makinede hem de melodide bir düzen bir uyum olduğunu ama bunların birbirlerine indirgenemeyeceğini belirten İzzetbegoviç, bu iki düzenin birbirinden çok farklı iki sahaya ait olduğunu düşünür. Bu sahalar bilimle din veya bilimle sanattır. Ona göre sanat insanı yaratmaya çağrı iken tüm bilimler insan diye bir şey yoktur hükmüne varır. Sanatın dünyaya karşı olan doğal muhalefetinin sebebi budur.⁵ Sanatın dünyaya ve ilme karşı olan muhalefeti İzzetbegoviç açısından dini bir muhalefettir zira sanat ve din aynı şecerenin dallarıdır. O halde şu soruyu sormamız gerekir din/sanat ve bilim arasındaki bu muhalif olma durumunun, çatışmanın kaynağı nedir? Sanat ve bilim her hal ve zamanda husumetli olmuş mudur yoksa bu husumetin başlangıcı görece yeni midir? Burada, sanatı iki türlü ele alıp başka bir deyişle iki zaman aralığında ele alıp, değerlendirmeyi de ona göre yapmak gerekmektedir. Birincisi sanat ve bilim arasındaki ilişkiye geleneksel dünyanın sanat anlayışı üzerinden bakmak, ikincisi de modern dünyanın sanat anlayışı üzerinden bakıp bir değerlendirme yapmak.

Yunanca bir kelime olan "tekhne" sanat, bilgi, bilim, uğraşı, el işi, teknik, bir şeyin öğrenilmesine ilişkin yazı ya da kılavuz, sanat yapıtı, sanat çalışması gibi merkezinde sanat-zanaat olan birbiriyle oldukça yakın ilişkili anlam alanlarını içeren bir kelimedir.⁶ Bu ifadelerden yola çıkarak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Bugün bizim sanat dediğimiz şey geleneksel dünyada bambaşka şeylere karşılık geliyordu. Dahası bu dünyada, "sanat" olarak adlandırılan herhangi bir etkinlik, bizim bugün "bilim" dediğimiz etkinliklere benzer bir itibara sahipti.⁷ Tekne olarak kavranan sanat, bilme ve yapmayı içerdiği gibi⁸ hedeflenen sonu ve bu sona

⁴ Akın - Kararlan, *Aliya İzzetbegoviç*, 129.

⁵ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Edina Nurikiç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 153.

⁶ Ömer Naci Soykan, *Estetik ve Sanat Felsefesi* (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015), 161.

⁷ Larry Shiner, *Sanatın İcadı Bir Kültür Tarihi*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 54.

⁸ Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları* (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995), 89.

ulaşmak için en iyi araçları bilme olarak da anlaşılıyordu. XVIII. yüzyılda bilim, ahlak ve sanat alanlarının birbirlerinden ayrılması, Kant'ın liderlik ettiği modernite düşüncesinin esasını oluşturuyordu.⁹ Bu alanlar yani bilim, ahlak ve sanat; bunlar metafiziğin ve dinin bütünleşmiş dünya-görüşleri parçalandığı için ayrılmaya başlamışlardı.¹⁰

Geleneksel dünyada sanat, ahlak ve bilim birbirinden bağımsız özerk alanlar değildir. Bilgi ile sanat ya da bilim ile sanat aynı geleneğin iki yüzünü oluşturur.¹¹ Titus Burckhardt'a (öl. 1984) göre bilim ve sanatın birbirinden farklı alanlarmış gibi düşünülmesi oldukça yeni bir olaydır. Ona göre Rönesans'ta bilimlere hâlâ sanat deniyordu ve sanat bilim olarak görünüyordu.¹² Başka bir ifadeyle XVII. yüzyılda, bugün bize son derece doğal gelen, bilginin bilime, güzel sanatlara ve sosyal bilimlere ayrılması henüz gerçekleşmiş değildi.¹³ Latince kökenli olan *artes* yani sanatlar kelimesi kimi zaman bilimler için de kullanılırdı ve Orta Çağ boyunca yapılan “özgür sanatlar” tasnifinde, modern dünyanın ya bilimler ya da sanatlar grubu içinde değerlendirdiği konular da vardı.¹⁴ Umberto Eco (öl. 2016) için de geleneğin sanat ve bilimini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Ona göre Orta Çağ sanat anlayışının iki yönünü anlamlılık ve nesnelcilik oluşturur; sanat bir bilimdir ve kendi özellikleri olan nesnelere, yapılmış şeyler üretir.¹⁵ Kısacası bilimler ve sanatlar Batı dünyasında bugün “profan” bir mantıkla kavranmaktadır ve bu durum oldukça modern bir kavrama şeklidir.¹⁶

⁹ Necmi Zekâ, “Yolları Çatallanan Bahçe, Aynalı Gökdelenler, Dil Oyunları ve Robespierre”, çev. Güleğül Naliş vd. *Postmodernizm*, haz. Necmi Zekâ (İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994), 29.

¹⁰ Jürgen Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, çev. Güleğül Naliş vd. *Postmodernizm*, haz. Necmi Zekâ (İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994), 37.

¹¹ Turan Koç, *İslam Estetiği* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 20-90.

¹² Titus Burckhardt, “Hristiyan Sanatının Gerileyiş ve Yenilenişi”, çev. Tahir Uluç, *Her İnsan Bir Sanatçıdır Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*, haz. Brian Keeble (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 197.

¹³ Ananda K. Coomaraswamy, “Hristiyan, Doğulu veya Gerçek Sanat Felsefesi”, çev. Tahir Uluç, *Her İnsan Bir Sanatçıdır Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*, haz. Brian Keeble (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 118.

¹⁴ Rene Guenon, “Sanatlar ve Geleneksel Sanat Anlayışı”, çev. Tahir Uluç, *Her İnsan Bir Sanatçıdır Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*, haz. Brian Keeble (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 63.

¹⁵ Umberto Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Can Yayınları, 2018), 176.

¹⁶ Rene Guenon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çev. Fevzi Lütfü Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 83.

Sanat kelimesinin yalnızca Yunanca veya Latince kökeni için bilimle bir yakınlığı vardır denilemez. Kelimenin Arapça kökenine baktığımız zaman da sanat kavramının, sanayi, bilim ve fen gibi kavramlarla yakın ilişki içinde olduğunu görürüz. Turan Koç *İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı "Sanat" maddesinde kelimeyi şöyle açıklar:

Arapça'da san' (sun') "yapmak. etmek", sana' "işinde mahir olmak", san'at ise "yapılan iş, meslek" anlamına gelir. Terim olarak sanat "maddi veya zihni bir iş ve çabada izlenen düzenli ve özel yol, yöntem" diye tarif edilmiştir. Yine Arapça fen kelimesi "bir işte maharet kazanmak, süslemek" manasında masdar; "bir meslek veya sanatla ilgili özel kuralların bütünü, ilmi nazariyeleri el yatkınlığı ve öğrenimle elde edilen vasıtalarla uygulama, akla ve kalbe en yüksek güzellik tadını verecek şekilde bir duygu ve düşünceyi ifade çabası" anlamlarında isim olarak kullanılmıştır. Arapça'da sanat ve fen kelimelerinin anlamları arasındaki bu benzerlik Türkçe'ye de geçmiş, es-sanâiu'l-cemile ve daha çok el-fünûnü'l-cemile diye ifade edilen güzel sanatlar Osmanlı Türkçesi'nde sanayi-i nefise, fünûn-i nefise gibi terkiplerle karşılanmıştır.¹⁷

Görüldüğü üzere kelimenin hem batı dillerindeki kökenine hem de Arapçadaki kökenine baktığımız zaman bilimle, fenle veya sanayi ile yakın ilişkisini hemen görürüz. Doğu veya Batı fark etmeksizin kelimenin kökeni XVIII. yüzyıla kadar bilimden ayrılamayacak bir biçimde iç içe geçmiştir. Dolayısıyla İzzetbegoviç'in bilim ve sanat arasında var olduğunu iddia ettiği çatışma geleneksel dünyanın değil modern dünyanın başka bir ifadeyle Aydınlanmacı aklın ortaya çıkardığı bir çatışmadır.

Bilim, insanı anlamamanın bir aracı olabileceği gibi insanı inkârın da bir vasıtası olabilir; İnsanı, sanatı ve dini. Bilim diğer bütün fenomenler gibi yalnızca bir aracıdır. Onunla Allah'a ulaşmak isteyen isteğine kavuşacağı gibi, O'nun inkârına ulaşmak isteyen de hedefine varacaktır. Bu anlamda aralarındaki uyuşmazlık ontolojik değil epistemolojik bir uyuşmazlıktır. Bu uyuşmazlığı gidermek adına Müslüman coğrafyada başlatılan "Bilginin İslamileştirilmesi" çalışmaları bu anlamda önemlidir. Bu kavram Nakib el Attas ile meşhur olmuştur ama aslında Nakib el Attas hiçbir zaman "Bilginin İslamileştirilmesi" tabirini kullanmamıştır zira Attas'a

¹⁷ Turan Koç, "Sanat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/ 90.

göre bilginin kendisi zaten İslami'dir. Bunun yerine O, "çağdaş bilginin İslamileştirilmesi" tabirini kullanır çünkü ona göre bu bilgiye Batı'nın seküler dünya görüşü nüfuz etmiştir.¹⁸ Yani Batı'nın XVIII. yüzyıl sonrası ortaya koyduğu seküler, aydınlanmacı bakış açısı. Bu düşünce birçok disiplin ve tartışmaya olduğu gibi güzellik tartışmalarına da bulaşmıştır. Yine bu yüzyılda ortaya çıkan ve "güzellik bilimi" olarak adlandırılan estetikte de Aydınlanmacı düşüncenin kodlarını görmek mümkündür.

Yunanca "aesthetic" (αισθητικός) sözcüğü, "duyuma, algıya ilişkin olan", "duyular için kavranabilir olan" demektir. Başka bir ifadeyle estetik, duysal bilginin bilimidir.¹⁹ Geleneksel dünyanın güzellik sınıflandırması görünen ve görünmeyen diye yani form güzelliği ve içerik güzelliği olarak ikiye ayrılırken modern dünyanın güzellik algılayışı yalnızca forma yani duyulur olana odaklanmıştır. Nitekim güzelin metafizik bağlarını koparan filozof olarak da bilinen Kant'ın (öl. 1804) estetiği salt biçimseldir. Ona göre ne çeşit olursa olsun sanat yapısından hoşlanma, onun formundan hoşlanmadır. Kant estetiğinin bu formalist yönü Theodor W. Adorno (öl. 1969) tarafından eleştirilmiş, Kant'ın "biçim bakımından bir hoşya giden şey" kavramı, estetik yaşantı karşısında gerici olarak nitelendirilmiştir.²⁰ Bu anlamda modern sanatın/ modern güzellik anlayışının modern bilimle oldukça uyumlu olduğu görülmektedir. Tıpkı bilim gibi güzellik de duyulur olana indirgenmiş, duyulur olanın ötesindeki her şey yok sayılmıştır. Aydınlanmacı bilim geleneksel sanatla uyum içinde olamayacağı gibi geleneksel bilim anlayışı da modern sanatla uyum içinde olamayacaktır. Bu ayrım sağlıklı olarak yapılmadığında ise sonuç din/ bilim veya sanat/ bilim çatışması olarak değerlendirilecektir.

İzzetbegoviç'e göre bilimle sanat arasındaki ilişki, nicelikle nitelik arasındaki gibidir. Tabiatla nitelik bulunmadığından dolayı tabiatla ilgili bilim yapmak mümkündür. Oysa nitelik hakkında hiçbir bilim mümkün değildir. Tabiat ancak bir faile, insana nispetle güzel veya

¹⁸ Alparslan Açıkgenç, *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslamileştirilmesi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1998), 21.

¹⁹ Soykan, *Estetik ve Sanat Felsefesi*, 36.

²⁰ Soykan, *Estetik ve Sanat Felsefesi*, 36.

korkunç, maksada uygun veya karmakarışık, manalı veya manasız, yani nitelikli olabilir.²¹ İzzetbegoviç'in güzellik hakkındaki bu görüşleri Aydınlanmacı filozof Kant'ın güzellik anlayışıyla oldukça benzerdir. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı metninde güzellik için şunu söyler: "Öznenin duygularından bağımsız bir güzellik kendi başına hiçbir şeydir."²² İnsan varsa, insanın yargısı varsa güzellik vardır. Bu düşünceye göre "Bir şeyin güzel olup olmadığını bize öğreten şey bizim yargımızdır."²³ Bu yargıların da özellikle İslam'ın sanat ve güzellik anlayışına uymadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. İslam düşüncesine göre güzellik insanın onu algılamasından bağımsız olarak vardır. "Biz yakın semayı yıldızların güzelliğiyle bezedik."²⁴ âyeti, kelâmî olarak güzel mevhumunun insanın varoluşundan bağımsız olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. İnsan varlık sahnesine çıkmamışken de bu güzellikler oldukları yerdedirler.²⁵ Bu anlamda güzellik insanla ortaya çıkan bir olgu değil mutlak güzel ve bâkî olan Allah ile ilişkili bir durumdur. Tîn sûresi 4. âyette geçen "*Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır.*"²⁶ ifadesi de güzelliğin insan yaratılmadan önce de var olduğunu ve insanın bu güzellik bağlamında yaratıldığını göstermektedir. Kaldı ki Allah'ın mutlak güzel olduğu ve insan dâhil bütün bir evrenin yaratılış aşamasında bu güzellikten pay aldığı düşüncesi gibi fikirler hem Antik Yunan hem de İslam felsefesi içerisinde konuşulmamış konular değildir. Zaten İslam felsefesi içinde güzele ilişkin yapılacak metafizik bir araştırma bu kavramı, Allah ile ilişkili, ontolojik bir çerçevede ele almayı zorunlu hale getirmektedir. Dolayısıyla İslam felsefesi içinde, estetik üzerine yapılan araştırmalar veya *güzele* ilişkin çalışmalar, özünde Allah'ın ve O'nun sıfatları hakkında yapılan tartışmalar çerçevesinde ele alınmaktadır.²⁷ Bu geleneğin en önemli temsilcilerinden olan Fârâbî *el-Medinetü'l Fâzıla* adlı eserinde Allah'ın sıfatları ve güzellik arasındaki

²¹ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 155.

²² İmmanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2020), 40.

²³ France Farago, *Sanat*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 107.

²⁴ *Kur'an Yolu* (Erişim 08 Nisan 2024), es-Sâffât 37/6.

²⁵ Koç, *İslam Estetiği*, 80.

²⁶ *Kur'an Yolu* (Erişim 08 Nisan 2024), et-Tîn 95/4.

²⁷ Taşkent, *Güzelin Peşinde*, 66.

ilişkiyi şöyle ifade eder:

O, başkası tarafından iclal edilsin edilmesin, tazım edilsin edilmesin, zatında azîm ve uludur. Her mevcudun güzelliği, revnakı ve ziyneti kendi üstün varlığına kavuşmasında ve kendisinin en son mükemmelliğine erişmesindedir. İlk mevcudun varlığı ise en üstün varlık olduğundan, güzelliği her güzelliğin fevkindedir. Ziyet ve revnakı da böyledir. Bütün bunlar onun cevherinde ve zatında, yâni kendi varlığında ve aklettiği zatında bulunurlar. Halbuki bizim güzelliğimiz, revnakımız ve ziynetimiz zatımızda değil aralarımızdadır. Cevherimizde değil dışımızda kalan şeylerdedir. Onun cemali, mükemmeliyeti ve sair özellikleri ise zatından başka şey değildirler.²⁸

Hâsılı, cemâl, behâ ve ziyne ezeli olan Allah'ın sıfatları olduğuna göre güzellik insanın dışında ve insandan bağımsız olarak mevcuttur. Bizzat Allah'ın zatı ve O'nun insandan önce yarattığı her şey zaten güzeldir. Bunların güzel olması için insanın tasdikine ihtiyaç yoktur veya bir güzellik için insana nispetle güzeldir denemez: En azından gelenek düşünüldüğünde İslam'ın güzellik anlayışı bağlamında böyle bir şey iddia etmenin imkânı yoktur.

İzzetbegoviç'in ilk dönem yazılarında bilim, hakikat kategorisinde yer almaz.²⁹ *Doğu Batı Arasında İslam* kitabında ise “Bilim doğruyu, sanat gerçeği anlatır”³⁰ der. Daha sonraları ise “bilim de hakikatin cüzlerinden biri olabilir” düşüncesinin geliştiğini görürüz onda. *Özgürlüğe Kaçışım* adlı eserinde şöyle der İzzetbegoviç:

İki hakikat, biri şairin diğeri bilim adamının hakikati. Şaire göre yıldızlar ya göz kırparlar ve üzgündürler veya göklerden bize bakıp ebediyetten bahsederler; ay, semanın ışığı, âşıkların arkadaşıdır (...) Bilim ise varlıkları hayli farklı görür. Bilim için tabiat ayrılmış, tecrit edilmiş bir haldedir, oradadır. (...) Ay, bilinen veya anlaşılabilen herhangi bir gaye olmaksızın uzayın karanlığında milyonlarca yıldır hareket edip duran düz ve soğuk bir gezegendir. Eğer şairin yalanının mı yoksa bilim adamının doğrusunun mu bize daha yakın olduğunu ve daha fazla hakikat sunduğunu kesin olarak söyleyebilseydik kendimiz hakkında çok

²⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 26.

²⁹ Asım Öz, “Aliya İzzetbegoviç'te Sanatsal Perspektifin Boyutları”, *Haksöz Okulu*, (Erişim 06 Nisan 2024).

³⁰ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 157.

daha fazla şey öğrenebilirdik.³¹

Özgürlüğe Kaçışım kitabında tıpkı Platon gibi şairi yalancı olarak gören İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam* çalışmasında “Şayet insan gerçektende “Darwin’e göre biçilmişse” (...) sanatın orada işi yoktur, şairler ve drama yazarları ise bizi kandırmakta ve saçmalıklar yazmaktadırlar.”³² diyerek şairin başka bir ifadeyle sanatın hakikatinden bahseder. İki metin arasındaki uyumsuzluk kavramlara yüklenen anlamlardan kaynaklanmaktadır denebilir. Hem sanatın hem de kısmen bilimin genel geçer bir tanımı olmadığı için her iki kavramın ve bunlar üzerine söylenen sözlerin doğru anlaşılması adına bu kavramların hangi tanımlarıyla kullanıldığını detaylandırmak gerekmektedir. Yukarıda da bahsedildiği gibi sanat belli zaman aralıklarında oldukça farklı anlam dünyalarına karşılık gelmektedir. Diğer bir konu ise İslami anlayışa göre ilim ve bilim kavramları arasındaki nüanslardır. Bu kavramlardan hangisinin geleneksel dünya anlayışını hangisinin modern dünya anlayışını temsil ettiği –en azından İslam düşünce geleneği bağlamında- belirtmeden girilen bir tartışmada hakikati bilimin mi sanatın mı temsil ettiğini veya her ikisinin de hakikati sunma potansiyeli olup olmadığını belirlemek oldukça güç olacaktır. İzzetbegoviç’in hem sanatın hem de bilimin tanımını yapmadan her ikisinin de evrensel bir tanımı varmış gibi konuları ele alması İslam düşüncesinin sanat ve bilim/ilim hakkındaki görüşleri bakımından oldukça sorunlu iddialar ortaya çıkarmaktadır. İslam düşüncesi bağlamında bakılınca Aydın’ın da belirttiği gibi “...bir modern ve bir de modern olmayan bilgi örgüsünden söz edilebilir ve bu bağlamda modern bilgi örgüsüne “bilim”, modern olmayan bilgi örgüsüne ise “ilim” diyebiliriz.”³³ Bilim ve ilim arasındaki kavramsal ayrımı bu şekilde yaptıktan sonra geleneksel sanat ve modern sanat kavramlarını da yerli yerine koymak gerekir ki geleneksel sanat/ modern sanat ve bilim/ ilim arasında bir çatışma var mı yok mu netleştirebilelim.

³¹ Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım Zindandan Notlar*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 2.

³² İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 154.

³³ Mustafa Aydın, *Moderniteye Dışarıdan Bakmak* (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 88.

1. 1. Sanatta Bireysel İfade- Küme Çalışması ve Kopya- Orijinal Sorunu: İzzetbegoviç'in "sanayi uygulamalı bilimdir"³⁴ sözünden yola çıkarak ve yukarıdaki tanımlara bakarak sanatın tatbik edilen bilim olduğunu herhalde söyleyebiliriz. Buradan hareketle İzzetbegoviç'in "sanatın küme çalışmasına konu olamayacağı" ve "serilik sanayiye mahsus iken sanata mahsus olan özgünlüktür, orijinaldir"³⁵ düşüncelerine de değinebiliriz. Bu iki düşünce için de modern/ aydınlanmacı sanat ve sanatçı anlayışından kaynaklanan bir düşüncedir diyebiliriz. Sanatın küme çalışmasına konu olamayacağını söylemek modern sanat anlayışı açısından oldukça tutarlı bir iddia iken, geleneksel sanat anlayışı bakımından doğru bir yargı olarak görünmez. Rembrandt'ın (öl. 1669) atölyesinde öğrenciler yetiştirdiği sanat tarihinde bilinen bir gerçektir. Başka bir gerçek ise uzun zamandır Rembrandt tarafından yapıldığı zannedilen bazı resimlerin atölyesindeki öğrencilerle birlikte yapılmış olduğudur. *Saul ve Davut, Polonyalı Süvari ve Altın Miğferli Adam* tabloları bunlardan bilinenlerdir. Bu eserler Rembrandt'ın, öğrencilerinin eğitimlerinin bir parçası olarak ustanın eserlerini taklit ettikleri çalışmalardır.³⁶ Bu uygulama Rembrandt'ın zamanında, öğretimi ticari üretimle birleştirme uygulaması gibi normal bir uygulamaydı ve bir sanatçı olarak Rembrandt'ın benzersizliğine gölge düşürecek bir şey de değildi.³⁷ Dolayısıyla bugün Rembrandt olarak bildiğimiz kaç tablonun daha bu yöntemle ve atölyede çalışan kaç öğrenci tarafından yapıldığını bilmiyoruz ama yine onları bir küme çalışmasının sonucu oldukları kesinken bile muhteşem sanat eserleri olarak kabul ediyoruz.

Bir başka örnek de Köln Katedrali'dir. Gotik Mimarının en önemli eserlerinden sayılan Köln Katedrali 632 yıl süren yapımıyla küme çalışmasına verilecek en güzel örneklerdendir. 632 yıl boyunca on iki mimarın çalıştığı bilinen 7.000 metrekareyi aşan yüzeye sahip yapı,

³⁴ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 157.

³⁵ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 157.

³⁶ Bu çalışmalar birer kopya olmalarına rağmen bugün sanat eseri olarak kabul görmekteler.

³⁷ Ernst Van De Wetering, "Rembrandt's Paintings Revisited A Complete Survey", in *A Corpus of Rembrandt Paintings VI*, ed. Murray Pearson (Netherlands: Published by Springer, 2015), 55.

dünyada başka hiçbir kutsal yapının geçemediği bir yapıdır.³⁸ Devasa boyutlardaki bu yapının sanatsal bütün özelliklerinin yapımına başlanan tarih olan 1248 yılında tüm ayrıntılarıyla (ki binlerce mimari ve plastik ayrıntı vardır) ve bir tek sanatçı tarafından ortaya konduğu iddia edilemez. Benzer başka bir örnek ise Yeni Camii'dir. Yapımına 1598 de başlanan yapı 1665 yılında ancak bitirilebilmiştir. Yapım sürecine üç mimarın dâhil olduğu³⁹ yapı için de aynı soru sorulabilir: bu mimari yapıları hangi mimar veya sanatçı tek başına ortaya çıkardı? Bu ve benzeri sorulara tatmin edici bir cevap vermek mümkün değildir. Dolayısıyla sanat eserinin küme çalışmasına konu olamayacağı düşüncesi modern dünyanın sanatçıya yüklediği bireyüstü özelliklere bağlıdır. Bu anlayışta sanatçının anlatımı bireysel ve özgür bir anlatımdır. Oysa biz biliyoruz ki, bireysel anlatım ya da özgür yorum dediğimiz şey, sanat tarihi içerisinde oldukça yakın bir zamanda ortaya çıkmıştır. Daha önceki sanat, neredeyse baştan beri toplumsal kurallar ve geleneklerin ağır bastığı üsluplarla ortaya çıkmaktaydı.⁴⁰ Bu bireysel anlatımın başka bir ifadeyle sanatta modernizmin başlangıcı olarak Romantizm akımı milat olarak kabul edilir ve Romantizm, akademinin/ geleneğin kurallarını reddederek sanatçının bireysel duygularının dışavurumunu temel alır. Diğer bir deyişle modern sanat demek bireysel duygularının dışı vurumu demektir. Modern sanatçı gerçek bir sanatçı olabilmek için kişisel duygularını esere yansıtmak durumundadır. Sanat için yapılan tanımlardan biri olan “duyguları ifade etme biçimidir” şeklindeki tanım bu anlamda modern bir tanımdır. Oysa ana akım İslam sanatı düşüncesine göre Müslüman sanatçı, bireyselliğini öne çıkarıp benlik davası gütmeyeği gibi kendisini de yapılan işin yegâne faili olarak görmez.⁴¹ Nasıl ki şair kalıplaşmış ifadeler kullanıyorsa nakkaşında hazır form kalıpları vardır. Bu kalıpların ya da klişelerin daha önce başka sanatçılar tarafından kullanılmış olması da önemli değildir.⁴² Geleneğin kalıplarını

³⁸Diana Zacharias, “Cologne Cathedral Versus Skyscrapers – World Cultural Heritage Protection as Archetype of a Multilevel System”, *Archive* (Erişim 06 Nisan 2024).

³⁹Nurdan Şafak, “İstanbul Yeni Cami (Yeni Valide) Külliyesi ve 19. Yüzyılda Geçirdiği Değişimler” *Vakıf Medeniyeti ve Şehir Sempozyum*, 2013.

⁴⁰Selçuk Mülayim, *İslam Sanatı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 23.

⁴¹Mustafa Uğur Karadeniz, *İslam Sanatlarında Estetik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 94; Koç, *İslam Estetiği*, 24.

⁴²Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), 90.

ve klişelerini kullanan Müslüman sanatçı kişisel duygularını anlatmak konusunda gönülsüzdür. O daha ziyade “İçinde yaşadığı medeniyete mal olmuş düşünce dünyasını kendi üslubunca yorumlayarak sanatına aktarmaktadır. Bu bağlamda İslam eserleri bireysel sanat zevkinden ziyade fitrî hafızayı yansıtmaktadır.”⁴³

Geleneksel dünya sanatçısının sanatı kolektif hafızanın binlerce yıllık birikimi, damıtılmış kültürdür. Titus Burckhardt'ın deyimiyle sanat özellikle kolektif bir fenomendir ve kalabalığın içinden sivrilip çıkan deha sahibi kişiler bütün bir hareketin istikametini asla ters çeviremezler.⁴⁴ Dolayısıyla geleneğin ortaya koyduğu sanat eserlerinin tamamı bir çeşit küme çalışması sonucunda ortaya çıkmıştır denilebilir. Ayvazoğlu “Aşk Estetiği” adlı kitabında Fuzûlî (öl. 963/ 1556)'nin “Ne tuhaf şeydir bu! Söylenmiş bir şey evvelce söylenmiştir diye, söylenmemiş bir söz de evvelce söylenmemiştir diye yazılmıyor”⁴⁵ sözünden hareketle geleneksel sanatın kolektif yönünü şöyle açıklar:

*Geleneğin sınırlarını aşamadığı için ister istemez tenevvü'e yönelen sanatçı, hem söylenmiş hem söylenmemiş söylemeye gayret ederken ikisinin ortasında bir yere varır ki, söylediği hem söylenmiştir hem söylenmemiş. Defineye ulaşmak için aynı çukuru aynı kazmayla kazan define avcıları gibi. Sırası gelen kazmayı salladıkça defineye daha fazla yaklaşılır. Böylece sürüp gider. Sanatçı, ortaklaşa kazılan çukurun sonunda ulaşılacak defineyi hayal edebilir, fakat başka bir çukur kazıp başka bir define hayal etmesi düşünülemez.*⁴⁶

Oysa modern sanatçı için durum tam tersidir. O, ortaklaşa bulunacak bir hazinenin değil kendi duygularına tercüman olacak bireysel hazinesinin peşindedir. Bu gerçekliği, modern sanat akımlarının hemen hemen tamamının bir dahi! Sanatçıya hasredilmesinde görebiliriz: Kübizm Picasso (öl. 1973) ile kavramsal sanat Duchamp (öl. 1968) ile pop sanat Warhol (öl. 1987) ile anılır. Geleneksel sanat ise sanatçılarla değil üslupla, gelenekle anılır. Örneğin

⁴³ Belkıs Doğan, *Antik Devirden İslamiyete Sanat ve Tasavvufta Semboller* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2024), 506.

⁴⁴ Burckhardt, “Hristiyan Sanatı,” 200.

⁴⁵ Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 92.

⁴⁶ Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 93.

bu gelenek içerisinde figüratif sanat çalışmaları bireysel değil ekip çalışmalarıdır. Sanatçıların tarihe bırakabileceği en büyük bireysel iz de, kilit taşları üzerindeki tanıtıcı işaretlerden başka bir şey değildir.⁴⁷

İzzetbegoviç'in; sanayiye mahsus olan seri iken sanata mahsus olan orijinaldir ve orijinal sanat eseri güzellik vasfına sahipken her kopyalar çirkindir⁴⁸ yargısı da sanat eseri konusunda oldukça Aydınlanmacı bir düşüncedir. Batı'da sanat alanında geçerli olan dokunulmaz özgünlük düşüncesi tarih içinde gelişmiş bir düşüncedir.⁴⁹ Rönesans'ta bildiğimiz anlamıyla sahte ve orijinal ayrımı yoktur çünkü "sahte sanatla" ilgili tabu modern bir olgudur. XVIII. yüzyıldan sonra ortaya çıkar ve orijinal, sahil (otantik) ve biricik (ünik) olmaya ilişkin normlar da ardından gelir ve bu normlar, yeni yeni örgütlenen hem sanat tarihinin, hem de sanat piyasasının temeline yerleşir.⁵⁰ Geleneğin sanat eserlerine baktığımız zaman çoğunluğunun sanayi/atölyeden çıktığını görürüz. Dönemin doğası gereği böyle olmak durumundadır. Gelenek için sanat ve zanaat arasında bir fark olmadığını yukarıda ifade etmiştik. Bu anlamda bugün bizim şaheser olarak gördüğümüz bir parça, kuvvetle muhtemel geleneksel dünyanın sanayisi sayılan atölyelerde ortaklaşa yapılmış bir eserdir. Geleneksel dünyada, her sanatçı ilk aşamada kutsal modeller kopyalayan birer zanaatkârdır.⁵¹ Orta Çağ şüphesiz birbirlerine atıf yapmadan peş peşe birbirlerini kopya eden yazarların çağıdır. Bu uygulama zamanın sanatçıları için bir suç teşkil etmiyordu. Bir kopyadan diğerine çoğu zaman artık kimse belirli bir yöntemin ilk uygulayıcısının gerçekten kim olduğunu bilmiyordu. Aslında ana düşünce şuydu: eğer bir fikir doğru ise herkese aittir.⁵² Mesela şiirlerini Mesneviden etkilenerek

⁴⁷ Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat Güzellik*, 206.

⁴⁸ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 155-157.

⁴⁹ Byung Chul Han, "Kopyalar ve Özgünler", çev. Elçin Gen, *e-Skop* (Erişim 19 Ocak 2024).

⁵⁰ Ali Artun, "Sahte Sanat", *e-Skop* (Erişim 20 Ocak 2024).

⁵¹ Burckhardt, "Hristiyan Sanatı," 206.

⁵² Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat Güzellik*, 19.

yazdığını iddia edenlere Şeyh Gâlib: “Esrârını Mesnevî’den aldım, Çaldım velî mîrî malı çaldım, Fehm etmege sen de himmet eyle, Ol gevheri bul da sirkat eyle.”⁵³ şeklinde cevap verecektir. Nitekim geleneksel sanatlarda “Kim demiş?” değil, “Ne demiş?”⁵⁴, kim yapmış değil ne yapmış mantığı öne çıkıyordu. Sanat yapıtında doğru olan, hakikati ortaya koyan sanatsal bir kalıp veya üslup her sanatçı tarafından kopya edilebilirdi. Sanat eseri değerini kopya veya orijinal oluşundan değil hakikatle olan yakınlığından alıyordu. Geleneksel anlayışa göre bir eserin orijinal mi yoksa kopya mı olduğu meselesi önemli değildir. Doğru bir modelin bir kaç kopyasından biri, orijinallik yapmacıklığı veya egonun bir başka duruşuyla ilgisi olmayan değerli şartların birleşmesi neticesinde bir deha eseridir.⁵⁵ Modern dünyada deha bireysel bir özellik iken geleneksel dünyada ise kolektif bir özelliktir. Geleneksel Batı dünyasında kopya kültürü olmakla birlikte Doğu sanatında kopya daha köklüdür. Saraylardaki lonca eğitimi içerisinde örgütlenen Osmanlı, İran, Hint minyatür sanatlarında ustanın hünerine olan bağlılık tartışmasızdır. Japon baskı sanatında ise bu bağlılık o kadar ileri boyuttadır ki, sanatçılar ustalarının adıyla anılırlar. Doğu sanatında kopya becerisinin ustalığına gösterilen hürmet, sömürgecilikle beraber yayılan estetik modernleşmenin etkili olmasına kadar devam etmiştir.⁵⁶

Kopya ve orijinal meselesine bir başka açıdan, sanat, meslek ve sanayi açısından da bakılabilir. *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik* kitabının yazarı Umberto Eco’ya göre geleneksel dünyanın sanat kuramı bir meslek kuramıdır.⁵⁷ Geleneksel dünyanın sanatçısı maddi ve manevi ihtiyaçları için bir şey üretir. Bu anlamda İbn Haldun da (ö. 808/ 1406) geleneksel dünyanın bütün düşünürleri gibi, sanatları meslek olarak tanımlar ve sanatların gelişimini ve

⁵³Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*, haz. Muhammet Nur Doğan (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları), 141.

⁵⁴ Coomaraswamy, “Gerçek Sanat Felsefesi”, 127

⁵⁵ Frithjof Schuon, “Sanatın İlke ve Kriterleri”, çev. Tahir Uluç, *Her İnsan Bir Sanatçıdır Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*, haz. Brian Keeble (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 146.

⁵⁶ Artun, “Sahte Sanat”.

⁵⁷ Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat Güzellik*, 177.

ortadan kalkmasını ihtiyaç kavramıyla açıklar.⁵⁸ İbn Haldun gibi Umberto Eco da insanın sanat yapmasını yoksunluğu bağlayarak⁵⁹ sanat ve sanayi arasında doğrudan bir ilişki kurmuş olur. Dolayısıyla bugün bizim orijinal sanat eseri olarak değerlendirdiğimiz birçok nesne geleneksel dünyanın seri üretim nesnelere. Modern dünyada ise seri, sanatsal değeri olmayan sanayiye ait bir üretim şeklidir. Modern zamanlar herkesin orijinal bir şey yaratmak istediği ve kimsenin kopyalamak istemediği, her eserin kendisini, geleneksel bir devamlılığa dahil etmekten ziyade biriciklik kürsüsünde görmek istediği zamanlardır.⁶⁰

İzzetbegoviç'e göre "Her bilimin nihai sonucu ise muhakkak "İnsan yoktur" tezinde birleşir. Bu nedenle sanat; dünyaya, bilimin bütününe, onun psikolojisine, biyolojisine ve Darwin'ine karşı tabii bir muhaliftir. Esasında dindar bir muhalefettir de."⁶¹ İzzetbegoviç ilginç bir biçimde önce din ve sanatı yaratılış fiili ile ortaya çıkan aynı şecerenin dalları olarak görüp onları aynılaştırıyor daha sonrada din/darlar ve Darwinizm arasındaki çatışmadan yola çıkarak sanatın dünyaya karşı olduğu yargısına ulaşıyor. Bu yargı sanat için geçerliyse eğer din içinde geçerlidir ve din dünyaya da karşıdır sonucu ortaya çıkar. Oysa din dünyayı, daha genel anlamda evreni, iddiası gereği Allah'ın bir eseri, bir yaratımı olarak görür ve insan ürünü düşüncelerden/ iddialardan yola çıkarak dünyayı kötüleme veya onunla çatışma yoluna gitmez. Yaratılmış olanla ve bu yaratılmış olanın yaratıcısıyla, helal olanın dışına çıkarak yani düzenin dışına çıkarak dünya ile ilk çatışan şeytandır. Bunu, dünyayı tümünden çatışma alanı gibi kurgulayarak veya tümünden zevk sahnesi gibi tasarlayarak yapar. Sanat, Darwin'in (öl. 1882) tasarladığı dünyaya muhalefet eder denecek olursa o zaman sanat için böyle bir ayrımın nasıl yapıldığının açıklanması gerekir. Bir ressam bir insan resmi yapmış olsa bu insanın Darwin'in evrim geçiren insanı mı yoksa Allah'ın çamurdan yarattığı insanın resmi mi olduğunu nasıl ayırt edeceğiz? Kaldı ki böyle bir iddia kendini İslam'a göre değil Darwinizm'e

⁵⁸ Murat Aksoy, "İbn Haldun Düşüncesinde Sanat ve Umrân", *Dergipark* (Erişim 08 Nisan 2024).

⁵⁹ Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat Güzellik*, 177.

⁶⁰ Frithjof Schuon, "Sanatın İlke ve Kriterleri", 163.

⁶¹ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 154.

göre konumlandırmak anlamına gelebilir. Sanatçı “izm”lerin değil hakikatin peşinde olmalıdır. Din/ sanat adına dünya ile çatışmaya girmek hakikati en azından belli bir yönüyle gözden kaçırmak anlamına gelecektir. İslam’da din ve dünya diye iki ayrı alan anlayışı yoktur ve bu anlamda İslam sanatlarının epistemolojik gayesi görünenin arkasındaki görünmeyene ulaşmak, pratikteki gayesi de dünyayı ve hayatı güzelleştirmektir.⁶² Evet, dünya Müslüman için tamah edilecek bir yer değildir ama Hristiyanlıktaki gibi tümünden boş verilecek bir yer de değildir. İnsanın din adına dünyaya tümünden sırt çevirmesinin, çeşitli helal arzularını bilerek bastırmasının veya sanatıyla ve diğer eylemleriyle dünyayla bir çatışma içine girmesinin İslam’ın paradigmasına uyduğu söylenemez.

Sonuç

Aliya İzzetbegoviç *Doğu Batı Arasında İslam* kitabının “Sanat Fenomeni” başlığı altında sanatın çeşitli kavramlarla arasındaki ilişkiye dair düşüncelerini ortaya koyar. Bu alt başlıklardan biri olan “Sanat ve Bilim” başlığında sanat ve bilim, kopya ve orijinal, güzellik gibi konuları da tartışır. İzzetbegoviç’in sanata ve ilişki kurduğu kavramlara yaklaşımı beklenmedik bir biçimde aydınlanma düşüncesi perspektiflidir. Ortalama bir okuyucu kitabın adından da anlaşılacağı üzere sanat hakkında İslam bağlamında düşüncelerin de olacağı beklentisi içerisinde olacaktır. İzzetbegoviç sanat ve bilim, kopya ve orijinal vb. konular arasındaki ilişkiyi ilginç bir biçimde ele alır. İzzetbegoviç’in bilimi Batılı ve aydınlanmacı bilim iken sanatı da çoğu zaman Rönesans ile başlayıp aydınlanma ile zirveye çıkan sanat anlayışıdır. “Sanat bir nostalji veya hatırlama durumudur”⁶³ gibi nadir birkaç ifadesiyle zaman zaman geleneksel sanat anlayışına yaklaşmış olsa da İslam açısından sanat ve bilim arasındaki ilişki veya İslam ve sanat bağlamında tartışılan diğer konular gündeme getirilmez.

Aslında sorunun İzzetbegoviç’in meseleye yaklaşım biçiminden kaynaklandığını söylemek mümkündür. O’nun, sanat ve bilimi ilk başta birbiriyle kavgalı alanlar olarak ele alıp

⁶² Koç, *İslam Estetiği*, 19.

⁶³ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 154.

bütün iddialarını da var olduğunu düşündüğü bu kavga üzerinden temellendirmesi, İslam'ın sanata ve bilime bakışı açısından durumu karmaşıklştırmıştır.

Bilimle sanat arasındaki bir çatışmadan ancak sanatı geleneksel dünyanın sanat anlayışı bağlamında; bilimi de modern dünyanın bilim anlayışı bağlamında tanımlamış olsaydı bahsedilebilirdi. Yoksa geleneksel dünyanın sanatı ile geleneksel dünyanın ilmi arasında bir çatışmadan söz etmek iyi ve güzeli birbirinden ayırmaya benzer ki bu da İslam düşüncesi açısından varlığı parçalamak anlamına gelecektir. Modern sanatla modern bilim arasında ise zaten bir çatışmadan bahsetmek mümkün değildir zira ikisi de aydınlanma düşüncesinin eleğinden geçmiş kavramlardır. Dolayısıyla “aklını kullanma cesareti gösteren” dahi sanatçının pozitivist bilimle çatışması da söz konusu değildir. İzzetbegoviç, kavramsal çerçeveyi bu mantık üzerine oturtmadığı için sanat ve bilim arasındaki çatışma iddiası da sorunlu görünmektedir. Kaldı ki Batı'nın bir dönemi için böyle bir çatışmanın olduğu kabul edilse bile, sanat ve bilim arasındaki bu çatışma ontolojik değil sosyolojik, politik, epistemolojik veya ekonomik bir çatışma olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Daha duygusal bir yaklaşımla şöyle bir soru da yöneltilebilir: Bilimin, dinin ve sanatın yaratıcısı, din ve sanat arasında çatışma murad etmişken neden sanat ve bilim arasında çatışma murad etmiş olsun? Eğer çatışma materyalist bilim ve sanat çatışması denecek olursa İzzetbegoviç'in bu konuda meseleye bir şerh düşmesi beklenirdi.

Geleneksel anlayış üzerinden değerlendirecek olursak zaten sanat tatbik edilen bilimdir ve bu anlamda bilim ve sanatın çatışması veya sanatın bilime muhalif olması gibi bir durum mümkün değildir. Evet, bilim tabiat hakkında bilgidir ve tabiat, Neml Sûresi 88. âyette belirtildiği gibi Allah'ın en büyük sanatlarından biridir. Yani bilim/ ilim Allah'ın sanatı hakkındaki bilgidir.

Din ve sanat bir tutularak kimi yarguların bu birlikteliğe dayandırılması da modern sanat bağlamında düşünüldüğünde sağlıklı görünmemektedir. Sanat modern zamanlardan önce gelenek üzerinden kurgulanır ve eserlerini bu kurgu üzerinden verir. Modern dünyada

ise bireysel bir etkinlik olduğu için din ile bireysel bir etkinliğin sonucu olan sanat arasındaki ilişkinin ne denli dinle bağlantılı olduğunu kestirmek güçtür. Din ile doğrudan bağlantılıymış gibi görünse bile geleneğin dışında ve bireysel olması bakımından kişisel, ekonomik, siyasi veya toplumsal kaygılarla ilişkisini ve sanat eserinin ortaya çıkış aşamasında sayılan bu etmenlerden ne kadar etkilenip etkilenmediğini belirlemek olanaklı görünmemektedir. Dolayısıyla geleneksel sanat anlayışı ve din arasında sıkı bir bağ kurmak mümkün iken bu bağı modern sanat anlayışı ile kurmak, modern sanatın bireyci yönü nedeniyle olanaklı görünmemektedir.

İzzetbegoviç, aydınlanmacı bilim anlayışının karşısına dağınık ve yer yer birbirleriyle çelişebilecek bir sanat anlayışını çıkarmaktadır. İzzetbegoviç'in verdiği çoğu örnek doğrudan aydınlanmacı sanat anlayışına denk düşmektedir. Elbette İzzetbegoviç'in kitabındaki çalışmamıza konu olan bölümde kimi örnekler de geleneksel dünyanın sanat anlayışına başka bir deyişle İslam Sanat felsefesine uygun örneklerdir. Sanatın din ile olan ünsiyeti konusundaki düşünceleri de İslam düşüncesinin sanat anlayışına uygun düşüncelerdir. Ama adı *Doğu Batı Arasında İslam* olan bir eserde İslam sanatı adına örnek ve düşüncelerin çok daha fazla olması beklenirdi.

Hülasa, İslami anlayışa göre bilim ve sanat hakikatin iki cüzüdür ve çatışmaları mümkün değildir. İzzetbegoviç, kanaatimizce bilimi bir ideoloji gibi kurgulamış ve sanat kavramına bu ideoloji penceresinden bakmıştır. Kavram din penceresinden bakıp, “mümkün dünya içerisinde kuralları Allah tarafından konulmuş doğanın imkânlarının sebep sonuç ilişkisi içinde ve çeşitli yöntemlerle araştırılmasıdır” şeklinde de tanımlanabilir. Bulguları dinin inkârı veya sanatla dövüştürmek için kullanılabileceği gibi tevhit ilkesi bağlamında da kullanılabilir. Doğada yalnız bir tek güneş ışığı vardır ama o ışık Newton'un (öl. 1727) gözüne başka İbnü'l Heysem (öl. 432/ 1040) 'in gözüne başka tanımlarla düşmüştür.

Kaynaklar/References

- Açıkgenç, Aalparslan. *Kavram ve Süreç Olarak, Bilginin İslamileştirilmesi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1998.
- Akın, Mahmut Hakkı - Kararslan, Faruk. *Aliya İzzetbegoviç Özgürlük Mücadelecisi ve İslam*. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Aksoy, Murat. "İbn Haldun Düşüncesinde Sanat ve Umrân". *Eskiyeni*. Erişim 08 Nisan 2024. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3085410>
- Artun, Ali. "Sahte Sanat". *e-Skop*. Erişim 20 Ocak 2024. <https://www.e-skop.com/skopbulten/sahte-sanat/1162>
- Aydın, Mustafa. *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği*. İstanbul: Kapı Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Bozkurt, Nejat. *Sanat ve Estetik Kuramları*. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 10. Basım, 1995.
- Burckhardt, Titus. "Hristiyan Sanatının Gerileyiş ve Yenilenişi". çev. Tahir Uluç. *Her İnsan Bir Sanatçıdır Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*. haz. Brian Keeble, 189-206. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Coomaraswamy, Ananda. "Hristiyan, Doğulu Veya Gerçek Sanat Felsefesi". çev. Tahir Uluç. *Her İnsan Bir Sanatçıdır Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*. haz. Brian Keeble, 107-140. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Doğan, Belkıs. *Antik Devirden İslamiyete Sanat ve Tasavvufta Semboller*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2024.
- Eco, Umberto. *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Fârâbî. *el-Medinetü'l Fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Farago, France. *Sanat*. çev. Özcan Doğan. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Guenon, Rene. "Sanatlar ve geleneksel sanat anlayışı". çev. Tahir Uluç. *Her İnsan Bir Sanatçıdır Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*. haz. Brian Keeble. 63-69. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Guenon, Rene. *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*. çev. Fevzi Lütfü Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Habermas, Jurgen. "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", çev. Güleğül Naliş - Dumrul Sabuncuoğlu. *Postmodernizm*. haz. Necmi Zekâ, 31-44. İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994.
- Han, Byung Chul. "Kopyalar ve Özgünler. çev. Elçin Gen. *e-Skop*. Erişim 19 Ocak 2024. <https://www.e-skop.com/skopbulten/kopyalar-ve-ozgunler/3749>

- İzzetbegoviç, Aliya. *Özgürlüğe Kaçışım Zindandan Notlar*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. Klasik Yayınları, 2009.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. çev. Edina Nurikiç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 11. Basım, 2022.
- Kant, İmmanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. vev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi. 2020.
- Karadeniz, Mustafa Uğur. *İslam Sanatlarında Estetik Güzeli Anlamak*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Koç, Turan. "Sanat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/ 90-93. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Koç, Turan. *İslam Estetiği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Kur'an Yolu*, Erişim 08 Nisan 2024. <https://kuran.diyamet.gov.tr>
- Kur'an Yolu*, Erişim 08 Nisan 2024. <https://kuran.diyamet.gov.tr>
- Mülayim, Selçuk. *İslam Sanatı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Öz, Asım. "Aliya İzzetbegoviç'te Sanatsal Perspektifin Boyutları", *Haksöz Okulu*. Erişim 06 Nisan 2024. <https://www.haksözhaber.net/okul/aliya-izzetbegovicte-sanatsal-perspektifin-boyutlari-5647yy.htm>
- Soykan, Ömer Naci. *Estetik ve Sanat Felsefesi*. Pinhan Yayınları, 2015.
- Schuon, Frithjof. "Sanatın İlke ve Kriterleri", çev. Tahir Uluç. *Her İnsan Bir Sanatçıdır Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*. haz. Brian Keeble.141-170. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Shiner, Larry. *Sanatın İcadı Bir Kültür Tarihi*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Şafak, Nurdan. "İstanbul Yeni Cami (Yeni Valide) Külliyesi ve 19. Yüzyılda Geçirdiği Değişimler." Vakıf Medeniyeti ve Şehir Sempozyum, (2013): 87-94.
- Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*. haz. Muhammet Nur Doğan. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10711,seyhgalibhusnuaskmuhammetnurdoğanpdf.pdf?0>
- Taşken, Ayşe. *Güzelin Peşinde Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Estetik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Van De Wetering, Ernst "Rembrandt's Paintings Revisited A Complete Survey". *A Corpus of Rembrandt Paintings VI*. ed. Murray Pearson. New York: Published by Springer, 2015.
- Zacharias, Diana. "Cologne Cathedral Versus Skyscrapers – World Cultural Heritage Protection as Archetype of a Multilevel System", *Archive*. Erişim 06 Nisan 2024. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/isnad-dipnotlu/14-makale/14-5-makale-internette/>

Zekâ, Necmi. “Yolları Çatallanan Bahçe, Aynalı Gökdelener, Dil Oyunları ve Robespierre”.
çev. Gülengül Naliş - Dumrul Sabuncuoğlu. *Postmodernizm*. haz. Necmi Zekâ, 7-30. İst-
tanbul: Kıyı Yayınları, 1994.

Sumerlerin Kimliğine Dair Tartışmalar: Dinler Tarihi Açısından Değerlendirme

Huzme Gülek GÜLTEKİN | ORCID: [0000-0001-6860-5418](#) | E-Posta: huzmezeynep@hotmail.com

Bağımsız Araştırmacı, Ankara, Türkiye

z

Sumerliler Güney Mezopotamya'da Basra körfezinin kuzey kıyılarındaki bataklık bölgede M 4. binyıl ortalarından itibaren yerleşik oldukları bilinen topluluklardır. Bu dönemde oluşturulan "Uruk kültürü"ne ait karakteristik unsurların söz konusu dönemde Anadolu'ya kadar geniş bir alanda görülmesi "Uruk yayılımı" olarak adlandırılmaktadır. Uruk kültürü, adını bölgede kurulan ilk şehir olan Uruk'tan almıştır. İlk yazılı belgeler bu şehirde bulunmuş, 3. binyıl başlarından itibaren evre şehirlerde de görülmeye başlamıştır. Belgelerin yazıldığı dil Sumercedir. Ancak Uruk kültüründen önce bölgede Al-Ubeyd veya Obeyd kültürü olarak adlandırılan daha eski bir kültür katmanı da bulunmaktadır. M 5. binyıldan M 4. binyıla, Uruk dönemi başlangıcına kadar bu kültüre ait unsurlar tespit edilmektedir. Bazı Sumer şehirlerindeki büyük tapınakların basit yapılı ve kk boyutlu ilk örnekleri bu döneme aittir. İlk sulama kanalları da Obeyd döneminde kazılmış, evre coğrafyalarla irtibat bu dönemde başlamıştır. Obeyd dönemiyle Uruk dönemi arasındaki temel fark şehirleşme ve nüfustaki ani artış olarak değerlendirilir. Bu gelişmeleri bazı uzmanlar yeni bir halkın, yani Sumerlilerin bölgeye gelişine bağlarken, bazıları Sumerlilerin Obeyd döneminde beri bölgede yerleşik olduklarını dşnm ve bu dönemde yaşanan gelişimi bir kültürel kırılma değil, zaman içinde şartların olgunlaşmasıyla gerçekleşmiş bir kültürel sıçrama olarak değerlendirmişlerdir. Bu nedenle Sumerlilerin bölgeye yerleşme tarihleri ve kimlikleri hakkında, arkeolojik, filolojik ve antropolojik bulgulardan hareketle çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu makalenin yazılmasındaki amaç, konu ile ilgili görüşleri bir araya getirdikten sonra bir de dinler tarihi perspektifinden değerlendirmektir. Zira Sumer coğrafyası her ne kadar Anadolu coğrafyasına uzak görünse de ilk Sumer şehri Uruk ile Anadolu'daki bazı yerleşimlerin erken dönemde kültürel bağlantısı olduğunu gösteren bulgular mevcuttur. Ayrıca Türkistan, Kafkaslar, Anadolu

ve Mezopotamya arasında MÖ 4. binyıldan itibaren ticari ilişkilerin varlığı tespit edilmiştir. Uzun mesafeli ticaretin, söz konusu alanda demografik ve kültürel aktarımı, dolayısıyla inançlarda senkretizmi beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle inançlar üzerinden yapılacak bir değerlendirme Sumerlilerin kimliği probleminin çözümüne katkıda bulunabilir. İnançların ileriye dönük tarih aşan özellikleri sayesinde günümüze ulaşmaları, yaklaşık beş bin yıl öncesine ait bazı inanç ve uygulamaların bugün de gözlenmesine ve karşılaştırma yapılabilmesine imkân vermektedir. Bu çalışmada Sumerlilerin kimliği üzerine görüşler çeşitli yönleriyle ortaya konulduktan sonra konu bir de inançlar açısından ele alınmış, Sumer inançları ile benzerlik gösteren inanışlar, dinler tarihinin karşılaştırmalı fenomenolojik metoduyla değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Mezopotamya, Sumer, Uruk, Tanrı, İnanç, Köken.

Atıf Bilgisi

Gültekin, Huzme Gülek. "Sumerlerin Kimliğine Dair Tartışmalar: Dinler Tarihi Açısından Değerlendirme". Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 397-429.

<https://doi.org/10.15745/da.1539927>

Geliş Tarihi	28.08.2024
Kabul Tarihi	23.10.2024
Yayın Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<p>Bu çalışma Prof. Dr. Durmuş Arık danışmanlığında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Huzme Gülek Gültekin tarafından hazırlanan "Sümer Yapıları ve Metinlerinin Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.</p> <p>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</p>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Discussions on the Identity of the Sumerians: An Evaluation From the Perspective of the History of Religions

Huzme Gülek GÜLTEKİN | ORCID: [0000-0001-6860-5418](https://orcid.org/0000-0001-6860-5418) | E-Posta: huzmezeynep@hotmail.com

Independent Researcher, Ankara, Türkiye

Abstract

The Sumerians are communities known to have settled in the swampy region on the northern shores of the Persian Gulf in Southern Mesopotamia since the mid-4th millennium BCE. The culture that emerged during this period is called the "Uruk culture", and the fact that the characteristic elements of the Uruk culture were seen in a wide area up to Anatolia during this period is called the "Uruk Expansion". The Uruk culture is named after Uruk, the first city established in the region. The earliest written documents were found in this city, and they began to be seen in surrounding cities from the beginning of the 3rd millennium BCE. The documents were written in the Sumerian language. However, before the Uruk culture, there was also an older cultural layer in the region called the Al-Ubaid or Ubaid culture. Elements belonging to this culture have been identified from the 5th millennium BCE to the 4th millennium BC, to the beginning of the Uruk period. The earliest examples of large temples in some Sumerian cities, characterized by simple structures and small sizes, date back to this period. The first irrigation channels were constructed in the Ubaid period, marking the beginning of contact with the surrounding geographies. The main difference between the Ubaid period and the Uruk period is considered to be urbanization and a rapid increase in population. While some experts attribute these developments to the arrival of a new people, the Sumerians, in the region, others have thought that the Sumerians had been settled in the region since the Ubaid period. They interpret the advancements of this era not as a cultural discontinuity but as a cultural leap resulting from the maturation of existing conditions over time. For this reason, various views based on archaeological, philological and anthropological findings have been put forward regarding the dates of the Sumerian settlement in the region

and their identities. The purpose of writing this article is to bring the views together and then evaluate the subject from the perspective of the history of religions. Even though the Sumerian geography seems distant from the Anatolian geography, there are findings that show that the first Sumerian city, Uruk, had an early cultural connection with some settlements in Anatolia. In addition, trade relations have been identified between Turkestan, the Caucasus, Anatolia and Mesopotamia since the 4th millennium BCE. It is understood that long-distance trade facilitated demographic and cultural transfer in the area in question, resulting in syncretism in beliefs. Therefore, an evaluation based on beliefs can significantly contribute to understanding the identity of the Sumerians. The fact that beliefs have survived to the present day thanks to their characteristics that transcend history allows some beliefs and practices from approximately five thousand years ago to be observed and compared today. In this study, after presenting the views on the identity of the Sumerians from various aspects, the subject is also examined in relation to beliefs. Beliefs that are similar to Sumerian beliefs are evaluated with the comparative phenomenological method of the history of religions.

Keywords

History of religions, Mesopotamia, Sumer, Uruk, Deity, Belief, Origin.

Citation

Gültekin,Huzme Gülek. “Discussions on the Identity of the Sumerians: An Evaluation From the Perspective of the History of Religions”. Religious Studies 67 (December 2024), 397-429.


<https://doi.org/10.15745/da.1539927>

Date of Submission	28.08.2024
Date of Acceptance	23.10.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External This study is based on the doctoral dissertation entitled “Examination of Sumerian Structures and Texts in terms of History of Religions” prepared by Huzme Gülek Gültekin at Ankara University Institute of Social Sciences under the supervision of Prof. Dr. Durmuş Arık.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

“Sumerliler”, Güney Mezopotamya’daki Uruk yerleşiminde ilk çivi yazılı belgeleri üreten topluluğa verilen isimdir. Bu isim aynı coğrafyada yaşamış olan Sami kökenli Akadlılar tarafından, Akadca yazılmış metinlerde geçmektedir.¹ Yani “Şumerum” aslında Akadlıların bu topluluktan veya yaşadıkları coğrafyadan bahsederken kullandıkları tabirdir. Bu isim hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Ancak kelimenin kesin olarak bilinen bir anlamı yoktur.

Sumerlilerin kendi ülkelerini “ki.en.gi” veya “kalam” olarak ifade ettikleri görülmektedir. “kalam” sözcüğü 3200-3000 yıllarına tarihlenen Uruk III döneminden beri Uruk şehrinde yazılmış belgelerde görülürken², “ki-en-gi” terimi 2900-2700 Erhanedanlar I-II dönemine ait Ur şehrinde bir metinde,³ 2600-2500 Erhanedanlar IIIa dönemine ait Abu Şalabih⁴ ve Şurupak⁵’tan birkaç belgede bulunur. 2500-2350 Erhanedanlar III dönemine ait çok sayıda belgede “ki-en-gi” ifadesi geçer. Nippur’da bulunan RIME 1.14.17.01 numaralı belgede “{d}en-lil lugal kur-kur-ra en šà-kúš-an-na en ki-en-gi lugal kalam-ma”=“tanrı Enlil, tüm ülkelerin kralı,

¹ RIME 4.01.05.03, ex. add102 numaralı 2000-1900 İsin hanedanı döneminden, kral Lipit-İstar’a ait belgenin surface a, column b 14-16. satırlarında “šar ma-at šu-me-ri-im ù a-kà-dì-im” (Sumer ve Akad ülkesinin kralı) yazmaktadır. Sumerce metinlerde yer alan “lugal ki-en-gi^{ki}urí(m)” ile aynı anlamdadır. “ki-en-gi” ve “ma-at šu-me-ri-im” (Sumer ülkesi) aynı anlama gelmektedir. Hammurabi dönemine ait RIME 4.3.06.17 numaralı metnin 16. satırında ise “lugal kalam šu-me-ri-im” olarak yazılan ifade aynı anlamdadır. Kral için Akadca šar yerine Sumerce lugal, ülke için Akadca mātu(m) yerine Sumerce “kalam” kelimeleri kullanılmıştır. Sumerce “kalam” kelimesi aynı zamanda tek başına da Sumer toprakları, Sumer ülkesi anlamına gelmektedir.  işaretiyle yazılan Kalam sözcüğü MÖ 3000-2500 yıllarından itibaren metinlerde görülmektedir. Yeni Asur dönemi krallarından Esarhaddon’a ait RINAP 4 Esarhaddon 098 numaralı tabletin 14. satırında ise kral “lugal kur šu-me-ri” olarak unvanlandırılmıştır. Bu metinde memleket, ülke anlamında kullanılan sözcük Sumerce “kur”dur. Ancak eski Sumerce metinlerde “kur” yabancı topraklar anlamına gelmektedir. Ayrıca Şumerum kelimesi veya Sumerce metinlerde karşılığı EME.GİR₁₅ Sumer dili, Sumerce anlamında da kullanılmıştır. Martha T. Roth (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago: Oriental Institute, 1956). Shin 3/272

² ATU 6, pl.058; ATU 6, pl. 060; 067

³ Lorenzo Verderame, *Archaic Tablets and Fragments from Ur (ATFU). From L. Woolley’s excavations at the Royal Cemetery* (DiCAM, 2013). Nisaba 25.

⁴ Robert D. Biggs - John Nicholas Postgate, “Inscriptions from Abu Salabikh, 1975”, *Iraq* 40/2 (1978), 101-117. IAS 518.

⁵ Raymond Janin, “Jestin (Raymond), Tablettes sumériennes de Surupak conservées au musée de Stamboul”, *Revue des études byzantines* 37/191 (1938), 480-480; Anton Deimel, “Schultexte aus Fara (WVDOG 43)” (Leipzig, 1923). SF 001, WF 092, WF 094

Šakušanna beyi, Kiengi beyi, Kalam kralı” ifadesi yer alır.⁶ Bu belgeden anlaşılacağı gibi “kalam” tüm Sumer ülkesini, “ki-en-gi” ise bu ülkedeki bir yeri ifade eder ve Enlil bu bölgenin “en”i (beyi) olarak yazılır. Akad döneminden itibaren Umma’da ve Uruk’ta⁷ “lugal ki-en-gi” yani “ki-en-gi kralı”⁸ olarak yazılmış olması bu dönemle birlikte terimin Sumer ülkesini ifade etmeye başladığını gösterir. 2100-2000 arasına tarihlenen III. Ur hanedanlığı döneminden itibaren ise krallar “lugal ki-en-gi ki-uri” (Sumer Akad kralı) unvanını kullanmaya başlamışlar,⁹ bu unvan sonraki dönemlerde de kullanılmaya devam etmiştir. Sumerlilerin kendilerinden bahsederken kullandıkları özel bir kelime yoktur. Metinlerde “karabaşlı halk” ifadesi geçmektedir.¹⁰

1. Sumerlilerin Kökeni Üzerine Görüşler

19. yüzyılda çivi yazılı tabletlerden Sumerce yazıları deşifre ederek bu dili keşfedenlerin genel kabulü bilim camiasında açıklandıktan sonra Sumerlilerin kökeni hakkında yorumlar yapılmıştır. Yorumların çoğu arkeolojik ve filolojik veriler üzerine kuruludur. Sumerce genellikle Ural-Altay ve Fin Ugor dilleriyle ilişkilendirilmiş, Sumerlilerin Güney Mezopotamya’ya MÖ 4. binyılın ortalarında Türkistan, Kafkaslar, İndus Vadisi veya Basra körfezinden göç ettikleri düşünülmüştür. Zaman içinde bu görüşler değişime uğramış Sumer dilinin hiçbir dille akrabalığı olmayan izole bir dil olduğu¹¹ ve Sumerlilerin Güney Mezopotamya’nın ilk yerleşimcilerinden oldukları görüşü ağırlık kazanmıştır.

⁶ Douglas R. Frayne, *Presargonic Period (2700-2350 BC) The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods* (University of Toronto Press, 2008).

⁷ Douglas R. Frayne, *Sargonic and Gutian periods (2334-2113 bc). The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods* (Toronto: The University of Toronto Press, 1993). RIME 2.13.06.04.

⁸ Edmond Sollberger, “Pre-sargonic and Sargonic economic texts”, *London: The Trustees of the British Museum*, (1972). CT 50, 052

⁹ David I. Owen, *Neo-Sumerian Archival Texts Primarily from Nippur in the University Museum, the Oriental Institute, and the Iraq Museum (NATN)* (Eisenbrauns, 1982). NATN 273, NATN 388

¹⁰ Black, Jeremy, *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, Oxford (1998). Erişim Tarihi: 08.08.2024.; Johannes Jacobus Adrianus van Dijk vd., “Ur III Incantations from the Frau Professor Hilprecht-Collection, Jena”, *Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities im Eigentum der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, (2003). TMH 06, 01a; ETCSL 1.3.3.234

¹¹ Adam Falkenstein, *Das Sumerische* (Brill Archive, 1964), 17.

1.1. Sumer Dili ile İlgili Görüşler: Sumerlilerin dilini Ural-Altay dilleriyle ilişkilendiren görüşler H. Rawlinson, E. Hincks, J. Oppert¹², B. Landsberger¹³, H. Frankford¹⁴ gibi ilk dönem uzmanlarına aittir. Türkiye’de O. N. Tuna, Sumerce ve Türkçe benzerliğini ortaya koymak için 168 kelime listelemiş, bu benzer kelimelerin Ana Türkçenin Ana Doğu ve Ana Batı olarak ilk ayrıldığı döneme, Doğu Türkçesinin en eski devirlerini temsil eden Ana Doğu Türkçesine ait olduğunu belirtmiştir.¹⁵ A. Falkenstein ise Sumercenin bitişken ve eklemeli bir dil olduğunu, ancak bu dili Türk dili, Kafkas dilleri gibi diğer eski doğu dilleriyle ilgilendirme çabalarının, Sumerce tam olarak hiç biriyle örtüşmediği için sonuca ulaşmadığını ifade etmiştir.¹⁶

Sumer dili esnek dil yapısına sahip Hint Avrupa dillerinden farklı olarak aglutinatif, yani bitişken bir dildir. Tek heceli bir kökün başına ve sonuna ekler getirilmiş, şahıs ve zamana göre çekimler yapılmıştır. Bu sistemde fiil kökü hiçbir şekilde değişmez, sadece ek alır. Ural Altay dil ailesi Sumerce ile bu yönüyle benzerlik göstermektedir.¹⁷ Ancak Türkçe gibi Ural-Altay dillerinde olmayan ergatif yapı ve ön ekler Sumercede bulunduğundan bu farklılık da dikkate alınmalıdır. Bask dili, Gürcü dili gibi bazı Kafkas dilleri, Tibet, Himalayalar, bazı Kuzey Asya toplulukları, bazı Sibirya ve Avusturalya topluluklarının dilleri ergatif özelliğe sahiptir.¹⁸

¹² Kevin J. Cathcart, “The earliest contributions to the decipherment of Sumerian and Akkadian”, *Cuneiform Digital Library Journal* 2011/1 (2011), 9 ; Samuel Noah Kramer, *Sümerler, Tarihleri, Kültürleri ve Karakterleri*. çev. Özcan Buze, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002), 135. 19. yüzyıl ortalarında Persopolis’te bulunan Behistun yazıtını deşifre eden Rawlinson bu dili bugün Ural-Altay olarak ifade edilen Turan dil ailesiyle ilişkilendirmiştir. Sumerce yazıları çözümlleyen diğer isim E. Hincks de benzer şekilde Sumerceyi aglutinatif özelliğini göz önüne alarak Turan dillerine benzetmiştir.

¹³ Benno Landsberger - Mebrure Osman Tosun, “Sümerler”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 1/5 (1943), 89-96., 95.

¹⁴ Henri Frankfort, “Archeology and the Sumerian problem”, *Studies in Ancient Oriental Civilization*, (1932), 41.

¹⁵ Osman Nedim Tuna, “Sümer-Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ve Türk Dilinin Yaşı Meselesi”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 37/1989 (1994), 257-293.

¹⁶ Falkenstein, *Das Sumerische.*, 17.

¹⁷ İrfan Albayrak - Hakan Erol, “Sumerliler ve Dilleri Hakkında Bazı Notlar”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/17 Prof. Dr. Hüseyin Sever Armağan Sayısı (2018), 153-163., 159-160.

¹⁸ Heinrich Wagner, “The typological background of the ergative construction”, *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, (1978), 37-74; Piotr Michalowski, “Sumerian as an Ergative Language, I”, *Journal of Cuneiform Studies* 32/2 (Nisan 1980), 86-103.

Sumerceye ait bazı özellikler Ural-Altay ve Fin Ugor dilleri, Bask dili¹⁹ Gürcü dili²⁰ ve Dravidyan dillerle²¹ karşılaştırılmıştır. Sumercenin Hurrice ve Urartuca ile benzerliği de bazı uzmanlar tarafından savunulmaktadır. Hurrice ve Urartuca da Sumerce gibi ergatif özelliğe sahip dillerdir. Ancak Sumercede Hurriceden farklı olarak ön ekler de mevcuttur. Eski Yakın-doğu'da hem ön ek hem de son ek kullanılan erken dillerin Sumerce ve Hattice, yalnızca son ek kullanılan dillerin Hurrice ve Urartuca olduğu belirtilmiş,²² Hattice ve Sumercenin neolitik dönemde Anadolu'dan Yakın-doğu'ya ve Batı'ya yayılan "Hatto-Sumerian" dil ailesine ait oldukları öne sürülmüştür. Sumerce ve Hatticenin gramer yapıları, ön ek bulundurmaları, fiil dizilimleri ve bölünmüş ergatif yapılarının benzerlik gösterdiği ifade edilmektedir.²³

Güney Mezopotamya'nın birbirine yakın yerleşimlerinde Sumercenin farklı lehçelerle yazıldığı görülür. Yerli lisan anlamındaki EME.GİR²⁴, kadın dili anlamına gelen EME.SAL ve UD.GAL.NUN yapısında kelimeler arasında farklılıklar bulunmaktadır. Sumercenin 6 veya daha fazla lehçesinin olduğu ifade edilmiştir. Özellikle "emesal" lehçesinin Sumerce ilahilerin birçoğunda kullanıldığı, lokasyonu ve döneminden tam emin olunamasa da Semitik alıntı sözcüklerden ve fonetik değerlendirmelerden, eski Sumerceden çok eski bir tarihte ayrılarak Kuzey Babil bölgesinde gelişmiş olabileceği belirtilmiştir.²⁵ UD.GAL.NUN ortografisi ise farklı kelime anlamlarına ve yapıya sahip olduğundan bir sebeple şifreli anlatım kullanılmış olabileceği ya da sadece farklı bir lehçe olduğu düşünülür.²⁶

¹⁹ Istvan Fodor, "Are the Sumerians and the Hungarians or the Uralic Peoples Related?", *Current Anthropology* 17/1 (Mart 1976), 115-118.

²⁰ M. Tseretheli, "I. Sumerian and Georgian: A study in Comparative Philology", *Journal of the Royal Asiatic Society* 46/1 (1914), 1-36.

²¹ Landsberger, "Sümerler", 95.

²² Ilse Wegner - Allan R. Bomhard, "Introduction to the Hurrian language", *AstroCornell Edu. March*, (1999).

²³ Peter Schrijver vd., "Talking Neolithic: the case for Hatto-Minoan and its relationship to Sumerian", *Talking Neolithic (Washington: The Institute for the Study of Man)*, (2018), 336-374.

²⁴ Ayrıca Şumerum kelimesi veya Sumerce metinlerde karşılığı EME.GİR Sumer dili, Sumerce anlamında kullanılmıştır. (CAD, Shin3/272)

²⁵ Iorwerth Eiddon Stephen Edwards vd., *The Cambridge Ancient History* (Cambridge University Press, 1970), 147.

²⁶ Peeter Espak, *Ancient Near Eastern gods Enki and Ea: diachronical analysis of texts and images from the earliest sources to the Neo-Sumerian period* 2006, 19-20.

Sumerlilerin dil yapısından yola çıkılarak üretilmiş bir düşünce B. Landsberger'e aittir. Sumer yerleşimindeki bazı coğrafi adlar ve meslek isimlerinin hecelerine ayıramayacağını, Sumerce dil özellikleriyle açıklanamayacağını örneklerle ortaya koymuş, bu isimlerin Sumerlilerden önce Güney Mezopotamya'da yaşamış Proto-Fıratlıların diline ait olduğunu savunmuştur.²⁷

Landsberger'in bu görüşüne karşı, Sumerceden farklı görünen bazı kelimelerin Mezopotamya'da uzun zaman birkaç etnik grubun bir arada yaşayıp birbirlerinden bazı sözcükleri ödünç almaları sonucunda ortaya çıkmış olabileceği de öne sürülmüştür. Bu konuyla ilgili bir çalışma G. Rubio tarafından yapılmıştır.²⁸ G. Zolyomi de Sumerliler ve Akadlıların aynı coğrafyada yaklaşık bin yıl bir arada yaşamaları nedeniyle dillerinde karşılıklı bir etkileşim meydana geldiğini, bu etkileşimin her iki dilde bazı değişikliklere neden olduğunu belirtmiştir.²⁹

1.2. Mezopotamya Dışı Bağlantılarla İlgili Görüşler ve Bu Görüşleri Destekleyen

Argümanlar: S. N. Kramer, G. Child, H. Frankfort, L. W. King ve S. Çeçen ile G. Gökçek'in, Sumerlilerin bölgenin yerli halkı olmayıp Hazar denizi yakınları veya Türkistan'dan Obeyd dönemi sonrasında bölgeye giriş yapan bir topluluk olabileceğini düşündükleri görülür. Kramer'e göre önce Obeyd insanı vardır, yüzyıllar içinde Samilerle karışarak melez bir kültür oluşturmuşlar, sonra MÖ 4. binyılın ortalarında muhtemelen Hazar denizi yakınlarında bir yerden Sumerliler gelerek o zamana kadar belli bir seviyeye gelmiş kültürü çok ileriye taşımışlardır.³⁰ Child ise Sumerlilerin ya kuzeydeki dağlık bölgelerden ya da güney ve batıdaki çöllerden geldiklerini önermiştir.³¹ Frankford, Obeyd ve Uruk döneminde göç yollarının Hazar

²⁷ Benno Landsberger - Mebrure O. Tosun, "Mezopotamya'da medeniyetin doğuşu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 2/3 (1944), 419-436.

²⁸ Gonzalo Rubio, "On the Alleged 'Pre-Sumerian Substratum'", *Journal of Cuneiform Studies* 51/1 (Ocak 1999), 1-16., 11.

²⁹ Gabor Zolyomi, "Akkadian and Sumerian language contact", *Handbücher zur Sprach-und Kommunikationswissenschaft; 36: The Semitic languages*, (2011), 396-404.

³⁰ Samuel Noah Kramer, *Sümerler Tarihleri Kültürleri ve Karakterleri*, çev. Özcan Buze (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), 60-65.

³¹ V. Gordon Childe, *Doğu'nun Prehistoryası*, çev. Şevket Aziz Kansu (Ankara: TTK, 2010), 101-109.

Denizi'nin güneybatısındaki Urmiye bölgesi ve biraz batısı, bugünkü Türkiye-İran sınırında keşiştiğini ve buradaki çömlek üslubuyla Güney Mezopotamya arasında benzerlikler görüldüğünü belirtmiştir.³² King, Sumerlilerin Güney Mezopotamya'ya "Orta Asya'nın kuzey yarısındaki dağlık vatanlarından" göç ederek geldiklerini ifade etmiştir.³³ Çeçen ve Gökçek, Sumerlilerin geldikleri yer ve göç yolları net olmasa da dillerinin Ural Altay dil ailesine mensup olduğunu ve kendileri için kullandıkları "ki-en-gi" isminin Çinliler tarafından Kırgızlara verilen "kien-gun" adıyla benzerlik gösterdiğini belirtmişlerdir.³⁴

E. Chiera ve L. Woolley'in de Sumerlilerin bölgeye dışarıdan gelme ihtimalinin yüksek olduğunu düşündükleri görülür. Ancak anayurtları konusunda görece geniş bir alan önermişlerdir. Chiera, net bir bölgeyi öne çıkarmamış,³⁵ Woolley ise ortak bir kaynaktan gelen iki farklı topluluk olabileceklerini, anayurtlarının İndus vadisi ile Fırat havzası arasında bir yerlerde aranabileceğini belirtmiştir.³⁶ B. Lansberger ise Sumer efsanelerinde geçen ve Basra körfezinde yer aldığı düşünülen "Tilmun" adasındaki buluntuları esas alarak Sumerlilerin bu bölgeden göç etmiş olabilecekleri üzerinde durmuştur.³⁷ E. Bilgiç Sumerlilerin Güney Mezopotamya'ya muhtemelen 4. binyılın ortalarında veya sonlarında göç etmiş olduklarını belirtmiştir. Geldikleri yer konusunda ise İndus vadisi teorisine ve Kramer'in Hazar denizi görüşüne yer vermiştir.³⁸ İ. Albayrak ve H. Erol, Sumerlilerin Güney Mezopotamya'ya dışarıdan gelmiş olma olasılıklarının daha yüksek görüldüğünü, MÖ 4. binyılda varlıklarının belirgin hale geldiğini belirtmişlerdir.³⁹

³² Henri Frankfort, "Archeology and the Sumerian problem", *Studies in ancient Oriental civilization*, (1932), 30-32, 40, dipnot.1.

³³ Leonard William King, *Babil mitolojisi: Mezopotamya Efsaneleri ve İnanışları*, çev. İnönü Korkmaz (İstanbul: Maya Kitap, 2020).

³⁴ Salih Çeçen - Gürkan Gökçek, "Sümerce'de Kültür Tarihimize Dair İzler", *Akademi Günlüğü, Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1/1 (2005), 1-7.

³⁵ Edward Chiera, *They Wrote on Clay* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), 50.

³⁶ Leonard Woolley, *The Sumerians* (Oxford: Oxford University Press, 1928), 6-9.

³⁷ Landsberger, "Mezopotamya'da Medeniyetin Doğuşu", 423.

³⁸ Emin Bilgiç, "Sümerler", *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1981).

³⁹ Albayrak-Erol, "Sumerliler ve Dilleri Hakkında Bazı Notlar", 157, 160.

Yukarıdaki görüşlerden Hazar Denizi'ni işaret edenlere göre, Sumerlilerle ilişkilendirilen yerlerden biri Aşkabat yakınlarındaki Anav'dır. Bu kültürün atalarının Türkistan'da yerleşik Proto Türkler olduğu düşünülmektedir. Anav kültür bölgesinde MÖ 4000-1000 arasında kerpiçten ve tuğladan dört köşe evler yapıldığı, tarım ve hayvancılıkla uğraşıldığı saptanmıştır.⁴⁰ Anav'da gerçekleştirilen kazılarda MÖ 3. binyıl ortalarına tarihlenen, siyah oltu taşından yapılmış mühürler bulunmuştur. Mühürler, bölgede yerel bir yazı sisteminin öncüsü veya İran ve Güney Mezopotamya ile Türkistan'ı bağlayan ticaretin bir kanıtı olarak yorumlanmıştır.⁴¹

Türkmenistan'ın Konur Tepe antik sit alanında bulunan, MÖ 3. binyıl ortalarına tarihlenen figürinler Sumer ve Hint sanatının harmanlandığı bir üslubun varlığını göstermekte, Konur Tepe yerleşimi ekolojik ve kültürel unsurlarıyla Güney Mezopotamya yerleşimlerine benzetilmektedir.⁴² Pakistan'da Pencap yakınındaki Harappa'da MÖ 3. binyılda gelişen kültürün 3. binyıl sonu ve 2. binyıl başlarında kuzeydoğu İran ve Türkmenistan ile bağlantılı olduğu belirtilmektedir.⁴³

Nahçıvan'da MÖ 5000-4400 arasına tarihlenen güneyden kuzeye doğru yapılanmış yerleşim yerlerinin Güney Kafkasya-Yakındoğu istikametindeki geçiş yollarının yönünü gösterdiği tespit edilmiş,⁴⁴ son Kalkolitik dönemde (MÖ 4400-3600) Urmiye havzasında Obeyd kültürüne ait özelliklerin görüldüğüne dikkat çekilmiştir.⁴⁵

Basra körfezindeki Bahreyn, Kuveyt, Katar ve Umman'da yapılan kazılarda Obeyd kültürüne ait seramiklere rastlanmıştır, MÖ 3. binyılda bu bölgelerde Mezopotamya, Belüçistan,

⁴⁰ İlhami Durmuş, "Sumerlilerin Kökeni ve Kültürü", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/17 Prof. Dr. Hüseyin Sever Armağan Sayısı (2018), 177-200.

⁴¹ Fredrik Talmage Hiebert, "The context of the Anau seal", *Sino-Platonic Papers* 124 (Ağustos 2002), 4.

⁴² "Orta Asya'nın Anau ve Namazgah Kültürleri", ts. Erişim Tarihi: 29.07.2024.

⁴³ Victor Sarianidi, "Southern Turkmenia and Northern Iran. Ties and Differences in Very Ancient Times", *East and West* 21/3/4 (1971), 291-310.

⁴⁴ Zeynep Kuliyeve- Veli Bahşeliyev, "Nahçıvan'ın Kalkolitik Çağ Kültürü Azerbaycan", *TÜBA-AR Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi* 23 (2018), 29-52., 30-32.

⁴⁵ Kuliyeve, "Nahçıvan'ın Kalkolitik Çağ Kültürü", 39.

Doğu İran ve İndus vadisiyle en azından ticaret yoluyla bağlantılı, oldukça yoğun nüfuslu toplumların yaşamış olduğu anlaşılmıştır.⁴⁶ Kuveyt yakınlarında bulunan Faylaka adasının Sumer metinlerinde ve mitolojik anlatılarda bahsedilen Dilmun (Tilmun) ülkesi olabileceği belirtilmektedir. Bu bölgede yapılan kazılarda Mezopotamya geleneğini yansıtan yapılar ve çömlekler, ayrıca Elam şehri Susa'da Dilmun baş tanrısı İnzak (Enzak) adına inşa edilmiş bir tapınak bulunmuştur. Dilmun ile Sumer şehri Ur arasında MÖ 2. binyıl başlarında gelişmiş bir ticari hareketlilik olduğu anlaşılmaktadır. H. Crawford, Dilmun'un en eski katmanlarında ele geçirilen bulgularda, henüz Güney Mezopotamya şehirleri yerleşim görmemişken Mezopotamya etkisinin görülmesini Mezopotamya'ya Basra körfezi adalarından çok erken dönemde geçiş yapılmış olabileceği şeklinde yorumlamıştır.⁴⁷

Kültürel bulgulardaki kırılmayı gösteren bir veri L. Woolley tarafından 1922-1934 yılları arasında Ur şehrinde yapılan kazılardan gelir. Ur'da yaklaşık 3100 ile 2100 yılları arasına tarihlenen kraliyet mezarları ortaya çıkarılmıştır.⁴⁸ Woolley en eski katmanlarda Sumer öncesi yerleşimcilere ait kalıntılar bulunduğunu, biraz daha üstte Sumer öncesi ve Sumer kalıntılarının bir arada görüldüğünü yazmıştır. Bu iki katman arasında yaklaşık 3 metrelik temiz bir kil tabakasının bulunması bulguların değişiminin büyük bir su baskınından sonra gerçekleştiğini göstermektedir. Buluntular arasındaki geometrik tasvirler ve tepelik bir bölgede yürüyen sıralı hayvan tasvirleri, Güney Mezopotamya coğrafyasından çok dağlık bir bölgeyi betimledikleri için dikkat çekicidir. Ayrıca kral, kraliçe veya üst düzey din görevlileri değerli eşyaları, hayvanları, arabaları, askerleri ve hizmetlileriyle birlikte gömülmüşlerdir.⁴⁹ Bu tip bir mezarlığın başka bir Sumer şehrinde örneği yoktur⁵⁰ ve Babil döneminde bu uygulama

⁴⁶ George Roux, "Sumerler Denizden mi Çıktılar?", çev. Adnan Khiloğulları, *Eski Yakındoğu*, ed. Jean Bottero (Ankara: Dost Kitabevi, 2005), 42.

⁴⁷ Harriet Crawford, "Dilmun, victim of world recession", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* (JSTOR, 1996), 13-22..

⁴⁸ Bkz. Leonard Woolley, *Ur of the Chaldees: A Record of Seven Years of Excavation* (U.K.: Ernest Benn Limited, 1929).

⁴⁹ Leonard Woolley, *Ur of the Chaldees: A Record of Seven Years of Excavation* (U.K.: Ernest Benn Limited, 1929), 27-28, 30, 38.

⁵⁰ William B. Hafford, "The Royal Cemetery of Ur", *Journey to the City: A Companion to the Middle East Galleries at the*

Samiler tarafından sürdürülmemiştir. Bu mezarların Güney Sibirya ve Türkistan'da bulunan kurganlarla⁵¹ benzerlik gösterdiği görülmektedir.

1.3. Güney Mezopotamya'da Kültürel Süreklilik ve Uzun Mesafeli Ticaret ile İlgili

Görüşler: Sumer problemiyle ilgili diğer görüş Güney Mezopotamya'da MÖ 5. binyıldan itibaren Obeyd ve Sumer dönemleri arasında kültürel kırılma yaşanmadığı, Sumerlilerin bölgenin en erken yerleşimcileri olduğudur. Bu görüşe göre uzun mesafeli ticaret nedeniyle çevre bölgelerle temaslar sonucu kültürel sentez meydana gelmiştir. Çanak çömlek üslubundaki değişimler etnik aidiyet veya dilde bir değişiklik yaşandığı anlamına gelmez ve Uruk şehirleşmesi yeni işgalci bir halkın gelişine bağlanmamalıdır.⁵² M. V. Mieroop Uruk döneminde nüfusun hızla artmasına yerli nüfusun artışı veya iklim değişiklikleri yahut başka sebeplerden ötürü bölgeye yabancı halkların girişinin neden olabileceğini yazmıştır.⁵³ A. Kuhrt'a göre Sumerlilerin yaşadığı bölge ticaret yolu üzerindedir. Kuhrt Güney Mezopotamya'da Obeyd döneminden Uruk kültür dönemine geçiş aşamasında gerçekleşen şehirleşme sistemi, tekerlek kullanımı, maden işlemenin artması, yazının kullanılması gibi bulguların, Sumerlilerin o dönemde bölgeye geldikleri şeklinde yorumlandığını, ancak Sumerlilerin belki de görece uzun bir zaman bölgede başka topluluklarla birlikte yaşamış olduklarını önermektedir.⁵⁴

M. Vidale, Güney Mezopotamya'nın MÖ 5. binyıldan itibaren İndus vadisinden ve güneyde Bahreyn ile Umman'dan kuzeyde Hazar denizi ve Anadolu'ya kadar geniş bir alanda bir süredir gerçekleşen uzun mesafeli ticaretin güzergahı üzerindeki bölgelerden biri olarak yerleşim gördüğüne dikkat çeker. Bu ticaretin muhtemelen Hazar Denizi'nden Orta Asya'ya kadar yayılan at yetiştiricisi göçebe topluluklar tarafından yürütüldüğünü, bu toplulukların Güney

Penn Museum, (2019), 195-234., 218.

⁵¹ Sergen Çirkin, *Güney Sibirya Arkeolojisi ve Şamanizm* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 158.

⁵² Edwards, *The Cambridge Ancient History*, 148-155.

⁵³ Marc Van de Mieroop, "Eski Yakınoğu Tarihi MÖ 3000-323", Çev.: *Sinem Gül, Homer Kitapevi*, İstanbul, (2018), 14-23.

⁵⁴ Amelie Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakınoğu*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 4-28.

Mezopotamya’da ticarete hâkim olmak için koloniler kurduklarını, Sumer şehir devletleri olarak bilinen yerleşimlerin birbirlerine ekonomik çıkarlar ve belirli statü bağlarıyla bağlı tanıdık toplulukların birlikteliğinden oluştuğunu belirtir.⁵⁵

Uzun mesafeli ticaretin Uruk döneminden çok daha önce başladığı anlaşılmaktadır. Ancak MÖ 4. binyıl ortalarından, Uruk döneminden itibaren, gönderilen malların her biri için, kilden yapılmış, farklı şekle veya sembole sahip tokenler, büyük top şeklindeki “bulla” denilen kil zarflara konulup gönderilmiştir. Bullaların üzerine malın adedi kadar sembol de basılmış, anlaşılabilir yolda eksilmesi halinde kontrol edilebilmesi için bir çeşit irsaliye olarak kullanılmıştır. Bu semboller zamanla birbirine çok uzak coğrafyalarda yaşayan insanların bildiği ortak semboller haline gelmiş olmalıdır. Zira bullalar Uruk dışında kuzeyde Cemdet Nasr, Ninova; İran bölgesinde Susa, Godintep; Kuzey Suriye’de Mari, Nagar, Habuba Kabira, Cebel Aruda yerleşimlerinde de bulunmuştur. Bunlar, MÖ 3500-3400 yıllarına tarihlenirler.⁵⁶ Çiviyazısının ilk evresini oluşturan piktografik yazının bu sembollerin yan yana gelmesiyle yazılmaya başladığı tahmin edilmektedir.⁵⁷ Zaten sembollerin birleştirilmesiyle oluşturulmuş ilk arkaik tabletler MÖ 3350-3200 yıllarına aittir ve Uruk’ta bulunmuşlardır. MÖ 3100-2900 arasında yaklaşık 4500 çivi yazılı tablet Uruk, Ur, Larsa, Umma, Cemdet Nasr, Kiş, daha kuzeyde Tell Uqair, Eşnunna yerleşimlerinde bulunmuştur ve bu yazının eşzamanlı olarak kuzeyde de kullanıldığını gösterir.⁵⁸ Bu durum ticaret sistemini bilen ve yazılı belgelerin anlamlarına vakıf olan insanların Kuzey Irak ve Suriye’de de yerleşik olmaları anlamına gelir. Ortak bir sistem kurulmuş ve kuzeyde de işler durumdadır. Sumerce metinler MÖ 3. binyılın ortalarına doğru Hatay’ın güneyinde Ebla’ya, onun güneydoğusunda Mari’ye ve çevre yerleşimlere de yayılmış,

⁵⁵ Massimo Vidale, *A Oriente di Sumer* (Roma: Carocci Editore, 2010), 22-27, 30.

⁵⁶ Massimo Maiocchi, “Writing in Early Mesopotamia”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 22 (2019), 395-424, 402.

⁵⁷ Hakan Erol, “Eski Mezopotamya’da Matematik, Genel Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 62/1 (2022), 187-208; İrfan Albayrak, “Sembollerden Çiviyazısına Geçiş ve Yazının Anadolu’ya Gelişi”, *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 10/2 (2016), 15-26, 20.

⁵⁸ Maiocchi, “Writing in early Mesopotamia”, 405.

ilerleyen yüzyıllarda fonetik olarak soyut kavramları ve olayları anlatan metinlerle arkeolojik bulguların ortak kültürel yapıyı yansıttığı görülmüştür.⁵⁹

Sumer şehir devletlerinin sürekli mücadele ettiği ülke, Sumer ülkesinin doğusundaki Elam'dır. Elam'ın baş şehri Susa'da MÖ 4. binyıl sonlarına, Uruk III dönemine ait, Sumer sisteminden tamamen farklı Proto-Elam belgeleri bulunmuş, ancak bunların çok kısa bir süre sonra dolaşımdan kalktıkları anlaşılmıştır.⁶⁰ Bu Sumer Elam arasındaki askeri mücadelenin aynı zamanda ticari bir mücadele olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

2. Anadolu-Mezopotamya Bağlantısı

Yaklaşık MÖ 4000-3100 yılları arasına tarihlenen Uruk kültürünün Anadolu'ya kadar yayıldığı tespit edilmiştir. Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye'de Uruk kültürüne ait silindir mühürler ve yapılara ulaşılmış, bu bölgelerdeki yerleşimlerin Güney Mezopotamya ile bağlantılı oldukları, Uruk'lu tüccarların MÖ 3700 yıllarından itibaren yerli halkla bir arada yaşadıkları anlaşılmıştır. Yerleşimlerin birkaç yüzyıl sonra terk edildiği düşünülmektedir.⁶¹

Uruk yerleşiminde bulunan obsidyen aletler ve kapların işlenmiş veya hammadde şeklinde Doğu Anadolu'dan ithal edildiği düşünülür. Batman ve Botan çayları boyunca birkaç yerde ve Malatya Arslantepe'de Uruk yerleşimi döneminde Güney Mezopotamya'da seri olarak üretilen karakteristik eğik ağızlı kâseler ve Uruk tipinde inşa edilmiş yapılar ile silindir mühürler bulunmuştur. Keban bölgesindeki Tepecik höyüğünde de az sayıda Uruk tipi seramik, aynı zamanda Geç Kalkolitik dönemde bakır eritildiğine dair izlere rastlanmıştır, yine Anadolu'daki Uruk yerleşimleri döneminde Ergani yakınlarında bakır işleme endüstrisinin gelişmiş olduğu tespit edilmiştir.⁶² Aynı dönemde Uruk'ta da bir metal eritme atölyesi kurulduğu

⁵⁹ Richard Zettler, "Reconstructing the world of ancient Mesopotamia: Divided beginnings and holistic history", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46/1 (2003), 3-45, 25; CDLI Seals 013687 (P431184); Frayne, *Presargonic Period*, RIME 1.10.17.01

⁶⁰ Maiocchi, "Writing in Early Mesopotamia", 406.

⁶¹ L. Gürkan Gökçek, "Kent Devletlerinin Ortaya Çıkışı ve Erken Sülaleler Dönemi", *Eski Mezopotamya'nın Siyasi Tarihi*, ed. L. Gürkan Gökçek (İstanbul: Değişim Yayınları, 2020); Emrullah Kalkan, *Uruk kültürünün yayılım teorileri* (Dokuz Eylül Üniversitesi (Türkiye), Yüksek Lisans Tezi, 2014); Vidale, *A Oriente di Sumer.*, 31.

⁶² Guillermo Algaze vd., "The Uruk Expansion: Cross-Cultural Exchange in Early Mesopotamian Civilization [with

ve “uzmanlar” tarafından seri üretim yapıldığı belirtilmektedir.⁶³ Keban barajının inşası sırasında birçok antik yerleşimin sular altında kaldığı ve bu bölgelerde de Uruk yerleşimleri bulunabileceği ifade edilir.⁶⁴

G. Algaze'nin teorisine göre Malatya Arslantepe civarı ile çevresindeki pek çok yerleşim MÖ 4. binyılda Uruk yerleşimleridir ve Kuzey-Orta Anadolu ile Güney Mezopotamya arasındaki bağlantı yollarının birleşim yerinde lokalizedirler.⁶⁵ M. Frangipane ise Arslantepe'de Anadolu'ya ait yerel kültür unsurlarıyla Uruk unsurlarının bir arada bulunmasının burada yaşayan yönetici tabakanın o dönemde Güney Mezopotamya ile irtibatını gösterebileceğini belirtir. Ayrıca Arslantepe tapınaklarında ele geçirilen buluntular ışığında şöyle görüş bildirir: “Merkezi kurumların tesislerinde yabancı kökenli unsurların dolaşımı, güney modellerinin organizasyon ve bizzat yerel çanak çömlek üretimi üzerindeki genel etkisi ile birleştiğinde, bu çok eski erken devlet toplumunun egemen sınıfının doğası ve kökenine ilişkin tüm sorunu bir kez daha ortaya çıkarıyor.” Bunun yanında, Samsat ve Karkamış'ta Güneyli insanların yaşamış olabileceğine dair güçlü bulgulara sahip olduklarını da ekler. Uruk kolonisi olarak Fırat üzerinde Samsat yakınında Hassek Höyük, hemen güneyinde Kuzey Suriye'de Cebel Aruda ve Habuba Kabira; Uruk'la güçlü bağlantısı olan yerler olarak Samsat, Hacinebi, Karkamış, Tell Brak ve Ninova; yerel yerleşim olup Uruk'la etkileşim halinde olan yer olarak Arslantepe gösterilir.⁶⁶

Anadolu'nun Güney Mezopotamya ile ilişkilerinin sonraki dönemde de devam ettiği anlaşılmaktadır. Kayseri Kültepe'de bulunan MÖ 1900'lere ait bir yazılı belgeye göre Akad kralı Sargon 2340 yılında krallığı ele geçirdiğinde, Anadolu içlerine kadar sefere çıkmış, Amanos dağlarına heykelini diktirmiştir.⁶⁷ Diyarbakır Pir Hüseyin'de Sargon'un torunu Naram-

Comments and Reply]”, *Current Anthropology* 30/5 (Aralık 1989), 571-608, 577-579.

⁶³ Mieroop, *Eski Yakındoğu Tarihi*, 23-24.

⁶⁴ Algaze, “The Uruk Expansion”, 602.

⁶⁵ Algaze, “The Uruk Expansion”, 577-579.

⁶⁶ Marcella Frangipane, “A 4th-Millennium Temple/Palace Complex at Arslantepe-Malatya. North-South Relations and the Formation of Early State Societies in the Northern Regions of Greater Mesopotamia”, *Paléorient*, (1997), 45-73.

⁶⁷ Cahit Günbattı, “Kültepe'den Akadlı Sargon'a ait bir Tablet”, *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 3/1 (1997),

Sin'in steli bulunmuştur. I. Lagaş hanedanı kralı Eannatum'un MÖ 2500 yıllarına tarihlenen yazıtında sedir dağlarından sedir getirtildiği anlatılır.⁶⁸ II. Lagaş hanedanı kralı Gudea da MÖ 2100 yıllarında yaptırdığı tapınak için sedir ağacı getirttiğini yazdırmıştır.⁶⁹ İnşaat işlerinde, özellikle tapınak inşasında çok gerekli olan aromatik kokulu ahşabın temin edildiği bu sedir dağlarının doğu Toroslar olduğu, Malatya ve Keban'dan Fırat nehrine bırakılan sedirlerin Güney Mezopotamya'ya ulaştığı, nehir boyunca kurulan yerleşimlerin lokasyonunun da bu sistemin sürdürülmesiyle ilgili olabileceği düşünülür.⁷⁰ Gilgameş destanının Eski Babilce yazılmış versiyonunda ise sedir ormanları Ebla yakınlarındadır ve Amanos dağlarıyla ilişkilendirilirler.⁷¹

3. Sumer İnançları ve Sumer Şehir Devletleri

Sumer şehirlerinin her birinde farklı fenomenler kişileştirilmiş ve bir panteon halinde birleştirilmiştir. Politeist bir dini anlayış hâkim gibi görünse de henoteist inanç yapısına uygun olarak her bir şehrin öncelikle kendi tanrısını yücelttiği görülmektedir.

Uruk yerleşimcilerinin ve Sumer tanrı panteonunun baş tanrısı "An" Gök tanrısıdır ve "An" kelimesi hem "gök", hem "tanrı" anlamına gelir. An işareti aynı zamanda "dingir/diğir" şeklinde okunur ve manevi varlıkların isimleri yazılırken bu işaret, isimlerin başına belirleyici (determinatif) olarak eklenir. An panteonun başıdır ve diğer tanrılar ona soy bağıyla bağlıdır.⁷²

Bu durumda Gök Tanrı inancına daha yakından bakılmalıdır. Yüksekliği ve aşkınlığı temsil eden gökyüzü, aynı zamanda kapsayıcı bir izlenim bıraktığından insan zihninde kut-

131-155.

⁶⁸ Frayne, Presargonic Period. RIME 1 09.04.03

⁶⁹ Sibylle Edzard - Dietz Otto Edzard, *Gudea and his dynasty* (University of Toronto Press, 1997). RIME 3/1. 01.07.045

⁷⁰ Algaze, "The Uruk Expansion", 580.

⁷¹ Ömer Kâhya, *Çivi Yazılı Kaynaklar Işığında Eski Mezopotamya'da Rüya* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 69-70.

⁷² Jeremy Black- Anthony Green, *Mezopotamya Mitoloji Sözlüğü*, çev. Yasemin Birhekimoğlu (İstanbul: Aram Yayıncılık, 2003), 29.

salı, tanrısallığı, bütünlüğü ve tekliği ifade etmeye uygun bir fenomen olarak değerlendirilmektedir. Gök kavramı yükseklik ile ilgisi dolayısıyla Hint ve Çin dinleri, Şintoizm, “semavi (göksel) dinler” olarak da anılan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi günümüz dinlerinde tanrının ve tanrısal alemin mekânı olarak tasavvur edilmektedir. Ancak göğün tanrı ile iç içe düşünülmesine daha çok özgün inanışlara sahip küçük toplulukların bazılarında rastlandığı kaydedilmiştir.⁷³ Gök ve yerin ayrılması motifi ise dünyanın birçok yerinde Polinezya, Avustralya, Nijerya ve Afrika, Güneydoğu Asya, Japonya gibi bölgelerde tespit edilmiştir.⁷⁴ Gök fenomeninin daha çok pastoral göçebe hayat tarzına sahip toplumların geliştirdiği bir kavram olduğu, tarımla uğraşan yerleşik toplumlarda bereket ile ilgili kültlerin ön plana çıktığı belirtilmektedir.⁷⁵ Bu duruma Hint destanlarındaki toprak ve bereketle bağdaştırılmış karakterler örnek gösterilebilir.⁷⁶ Asya topluluklarında ise gök inancı dinin içeriğinde bir mekânı ifade edecek şekilde yer bulan bir fenomenden çok, inancın merkezi ve kutsallığın zirve noktası olarak önem taşımaktadır. O kadar ki eski Türklerin dini Gök Tanrı Dini (Tengrizm) olarak anılmıştır. Türklerde ve Moğollarda “tengri” kelimesi Sumerlilerdeki An veya “dingir/diğir” gibi hem gök hem de tanrı anlamındadır.⁷⁷ Hem fonetik hem semantik benzerlik görülür. Diğer Türk ve Moğol topluluklarında olduğu gibi Buryatlar da Tanrı’ya, göğe ve büyük ruhlara “tengeri” veya “tengri” demekte ve inançlarını da bu isimle adlandırmaktadırlar.⁷⁸

Sumer kozmogoni anlatılarından ve tanrı isimlerinden anlaşıldığına göre dağ fenomeni de Sumer inançlarında önemli bir yer tutmaktadır. Yer-Gök temelli kozmogoni tasavvu-

⁷³ Durmuş Arık, “Eski Türklerde Gök-Tanrı”, *Kökler Yay Çeken Kavimlerin Şafağı*, ed. Sergen Çirkin (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021), 287-288.

⁷⁴ Peter C. Chemery, “Sky: Myths and Symbolism”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Maximillian Publishing, ts.), 348-349.

⁷⁵ Chemery, “Sky”, 350,352.

⁷⁶ Mehmet Masatoğlu, “Ramayana Destanındaki Karakterlerin Analizi”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 24 (2019), 99-114, 106.

⁷⁷ Arık, “Eski Türklerde Gök-Tanrı”, 294-295.

⁷⁸ Mehmet Mustafa Erkal, “Buryat İnanışlarında Bir Kutsal Yer: Olkhon Adası”, *Dini Araştırmalar* 26/64 (2023), 25-44, 31.

runa göre yer ile gök bir zamanlar birleşiktir, büyük dağ Enlil onları birbirinden ayırır ve böylece hayat başlar.⁷⁹ Enlil'in unvanı "kur-gal" büyük dağ,⁸⁰ yeryüzünü temsil eden tanrıçanın adı Ninhursag (dağ eteklerinin hanımı) dır⁸¹ ve Ninhursag'ın kuzeyde Kiş ve güneyde Al-Ubeyd yerleşiminde tapınakları bulunur.⁸² Nippur'da bulunan Enlil'in tapınağı Ekur, dağ tapınağı anlamındadır ve "dur-an-ki" (yer ile göğün bağı) olarak anılır. "Dünya dağı" simgeciliğinin Sumer'deki örneğidir.⁸³ Bu unvanların dağlık bir bölgeyle bağlantılı olması gerekir.⁸⁴ Dağlara kutsallık atfeden veya en azından dağ fenomenini içeren bir kozmogoni tasavvurunun Sumer şehirlerinin kurulduğu Güney Mezopotamya coğrafyasında değil, doğu ve kuzeydoğusundaki dağlık bölgelerde üretilmiş olması olasıdır.

Sumer inançlarında baskın role sahip diğer unsur "boğa"dır. Özellikle An ve Enlil boğa ile özdeşleştirilmiş, mitlerde "göklerdeki boğa" figürü yer almıştır.⁸⁵ Boğa fenomeni neolitik dönemde Anadolu'da çok belirgindir. Güney Mezopotamya'da henüz yerleşimin başlamadığı MÖ 7. binyılda Anadolu'da boğaya kutsallık atfedildiği, dinsel bir anlam yüklendiği anlaşılmıştır. Erkek cinsle ve toprağı dölleyen yağmuru getiren fırtınayla eşleştirilen boğanın yanında kadınla eşleştirilen toprak ve onun somutlaştırılmış hali ana tanrıça figürleri de neolitik Anadolu'da bol miktarda bulunmuştur. Bunlar doğal fenomenlerin zoomorfize ve antropomorfize edilmesinin bilinen ilk örneklerindendir.⁸⁶

⁷⁹ Bendt Alster - Aage Westenholz, "The Barton Cylinder", *Acta Sumerologica* 16 (1994), 15-46.

⁸⁰ Black - Green, *Mezopotamya Mitoloji Sözlüğü*, 74.

⁸¹ S. Tinney, "The Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary" (2006). "hursag"

⁸² Frayne, *Presargonic Period*. RIME 1 13.06.03,ex. 01

⁸³ Landsberger, "Sümerler", 93.

⁸⁴ Uno Harva, *Altay Panteonu, Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*, çev. Ömer Suveren (İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2005), 45. U.Harva Türkistan'da yer ve göğü bağlayan merkez simgeciliğine dair şu bilgiyi vermiştir: "Moğol, Buryat ve Kalmuk efsanelerindeki dünya dağının adı ise Sumbur, Sumur veya Sumer'dir... Genel kabûl görmekle beraber, bu tasavvur biçimine Himalayaların zemin teşkil edip etmediğini söylemek de pek kolay görülmemektedir."

⁸⁵ Jean Bottero- Samuel Noah Kramer, "Mezopotamya mitolojisi", *Çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları*, (2017), 548-549.

⁸⁶ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 63-64.

Bataklık Güney Mezopotamya coğrafyasının karakteristik figürleri Uruk'ta hurma ambarlarının hanımı İnanna⁸⁷, sazlık ve kamışların tanrıçası Nisaba⁸⁸, omuzlarından sazan balıklarıyla birlikte sular akarken tasvir edilen tanrı Enki,⁸⁹ tufandan sonra denizden çıkarak insanlara medeniyeti öğrettiklerine inanılan, balık görünümlü insanlar şeklinde betimlenen Apkallular⁹⁰ gibi bölgenin hayat şartlarında tasavvur edilip orada tasarlanmış gibi görünen figürlerdir. Metinlerden anlaşılan Uruk döneminden sonra İnanna (nin-an-na) göğün hanımı olarak tazim görmüş⁹¹, eski belgelerde ismi çok fazla geçen Nisaba, en önemli tanrılardan oluşan panteonun dışında kalmış, sular üzerindeki hâkimiyeti ve bilgeliğiyle karakterize olan tanrı Enki ise muhtemelen, yerin efendisi anlamına gelen bu ismi sonradan almıştır.⁹² Zira Sumer düşüncesinde bilgelik ve şifacılık su ile ilgili kavramlardır ve mitlerde Enki'nin özellikleri olarak anlatılırlar. Ancak bu özellikler Ay tanrısı Nanna(r)'a da atfedilir. "en-zu" (=zuen=suen=sin) yani bilginin/bilgeliğin efendisi Ay tanrısı Nanna(r)'ın diğer adıdır.⁹³

Kutsal varlıkların şehirlere ve fenomenlere göre yeniden düzenlenmesini dışarıdan gelen bir etkiye bağlamak yanlış olmaz. Dinler tarihinde fenomenlerin zaman ve şartlar değiştiğinde biçim değiştirmeleri sık rastlanan bir durumdur. Bu genellikle farklı inançlar ortaya koyan kurumsal bir dinin etkisiyle gerçekleşir ancak halk inanışları arka planda yaşamaya devam eder. Bu nedenle Uruk'luların şehirleri bir panteon altında birleştirip kurumsal bir dini sistem kurdukları sırada bu değişikliklerin gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. Hemen

⁸⁷ Rene Labat, *Manuel D'epigraphie Akkadienne* (Paris: CNRS, 1976), 84.

⁸⁸ Thorkild Jacobsen, "Cosmos as a State", *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay of Speculative Thought in the Ancient Near East*, ed. Henri Frankfort (Chicago: The University of Chicago Press, 1946), 133.

⁸⁹ Thorkild Jacobsen, *Karanlığın Hazineleri*, çev. Sibel Erduman (İstanbul: Paris Yayınları, 2017), 148.

⁹⁰ Black-Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*, 228.

⁹¹ Black-Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*; Nurgül Yıldırım, "Eskiçağ'da Aşkın ve Savaşın Mezopotamyalı Sahibi 'Tanrıça İnanna/İştâr'", *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı*, ed. L. Gürkan Gökçek (İstanbul: Değişim Yayınları, 2019), 195.

⁹² William W. Hallo, "Enki and the Theology of Eridu", *Journal of the American Oriental Society* 116/2 (Haziran 1996), 233.

⁹³ Nurgül Çelebi, "Sin Kültünde Ay Tutulmasının Politik ve Dini Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2023), 432-454; Giuseppe Furlani, "La Religione Babilonese e Assira", *Storia Delle Religioni*, ed. Raffaele Pettazzoni (Bologna: Nicola Zanichelli, 1928), 153.

tüm tanrısal varlıkların birer tasviri varken Uruk'un Gök tanrısı An'ın bilinen herhangi bir tasviri olmaması dikkat çekicidir. Enlil ve An metinlerde boğa, gök boğası gibi unvanlarla anılırlar. Ayrıca İnanna baykuşa benzer tasvir edilir, mitlerde "anzu kuşu" denilen kartala benzer bir kuş yer alır, tanrılar insan, hayvan ve bitki biçimlerinin bir arada bulunduğu melez görüntülerle betimlenirler. Bu betimlemelerde bir fenomenin zaman içinde geçirdiği dönüşümler ya da eskiden yeniye tüm özelliklerin birleştirilişi izlenebilmektedir.⁹⁴

Sumer tanrılarının isimleri "en" ve "nin" ile başladığında tanrının veya tanrıçanın doğal bir fenomenin sahibi veya efendisi olduğu anlaşılır. En-lil (hava/rüzgar/ruhun efendisi); En-ki (yerin efendisi), En-zu (bilginin efendisi), Ninhursag (dağ eteklerinin hanımı) gibi. Türkler ve Moğollar gibi Türkistan topluluklarının inançlarında da doğal fenomenlerin sahipleri "iye" olarak adlandırılır. Yer iyesi, su iyesi, orman iyesi, dağ iyesi, ateş iyesi gibi doğa unsurlarının sahipleri olduğuna inanılan güçlere kurbanlar, adaklar sunulur. Örneğin balık tutmadan önce su iyesinden, ormana girmeden önce orman iyesinden izin alınır. Zira su iyesi suların, orman iyesi ormanların hâkimidir.⁹⁵ Sumerce efendi anlamındaki "en" ve gök/tanrı anlamındaki "an" sözcükleri hakkında F. Bayat'a ait bir tespit de şöyledir: "*Fin Ugor dil ailesinden olan Komi ve Udmurt dillerinde en Tanrı, an da gök demektir. En/in morfeminin "iye, sahip anlamı bildirdiği de bellidir. Proto Türkçede "n" ağzında ine, "y" ağzında iye gibi telaffuz edilen ...bu kök kelime sahip, hâkim ve nihayet Tanrı anlamlarını bildirmiştir.*"⁹⁶

Sumerlilerde ölümler diyarı katmanlardan oluşur. Yeraltı dünyasına yeryüzünden açılan "ganzer" isimli bir giriş olduğuna inanılır.⁹⁷ Türk inançlarında da yeryüzü ile yeraltı dünyasını birleştiren bir delik bulunur ve yeraltı dünyası katmanlardan oluşur.⁹⁸ Sumer mitolojisine

⁹⁴ Jacobsen, *Karanlığın Hazineleri.*, 21.

⁹⁵ Huzme Gültekin, *Türk Halk İnanışlarında Adak* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 171.

⁹⁶ Fuzuli Bayat, *Türk mitolojik sistemi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 240

⁹⁷ Ömer Kahya, "Sumerce Kaynaklara Göre Ölümler Diyarı'nın Yeri", *Archivum Anatolicum* 9/2 (2015), 25-46, 29-31.

⁹⁸ Mehmet Mustafa Erkal, "Soyot Türklerinin İnanışları Üzerine Bir Değerlendirme", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/12 (2024), 757-766, 762.

benzer şekilde Hint, Kafkas, İran mitolojilerinde de yeraltına iniş anlatıları vardır.⁹⁹ Bu benzerlikler inançların etkileşimler yoluyla yayılması ve yayıldığı yerlerde bazı değişikliklerle yeniden biçimlenmesi ya da insan düşüncesinin dünyanın farklı yerlerinde benzer tasarımlar ortaya koyması şeklinde yorumlanabilir.

Güney Mezopotamya'da MÖ 4. binyıldan itibaren kurulmuş olan şehirlerin her birinin ayrı bir tanrısı ve kültü olduğu yukarıda belirtilmişti. Uruk şehrinde Gök tanrı An ile birlikte hurma ambalarının hanımı ve göğün sahibesi olarak adlandırılan, aynı zamanda Venüs gezegeniyle ilişkilendirilen İnanna'nın kült merkezleri bulunmaktadır.¹⁰⁰ İnanna Geç Uruk ve Cemdet Nasr dönemlerinde Uruk ile birlikte daha kuzeyde yer alan Cemdet Nasr ve Tell Uqair yerleşimlerinde de tazim görmüş, hatta bu üç şehre ait belgeler MÖ 4. binyıl sonlarında İnanna'yı temsil eden sembolle mühürlenmiştir.¹⁰¹ Kuzeyde bir başka şehirde gök ile aynı anlamda tasavvur edilmiş bir tanrı bulunmamaktadır. İşkur (Adad) gök ile ilişkilidir ancak fırtına tanrısı olarak anılır. Uruk dışında başka bir yerde böyle bir inanişe rastlanmamış olması gök ile özdeşleştirilen tanrı inancının Uruk yerleşimcilerine ait olduğunu göstermektedir.

Uruk'un hemen güneyinde yer alan Ur şehrinin tanrısı Ay tanrısı ve batısında yer alan Larsa şehrinin tanrısı ise Güneş tanrısıdır.¹⁰² Bu iki doğal fenomene erken dönemden beri kuzey şehirlerinde de tanrısallık atfedilmiştir. Ay kültürünün MÖ 3. binyıl ortalarında Hafaja ve 2. binyıl başlarından itibaren Harran'da; Güneş kültürünün ise 3. binyıl ortalarında Sippar'da etkin olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰³

Sumer panteonunda Samilerin ağırlıkta olduğu Kuzey şehirlerinin tanrıları yeraltı tanrılarıdır. Kuzey şehirleri Sumer literatüründe yabancı ülkeleri, dağları ve ölümler diyarını

⁹⁹ Mircea Eliade, *Şamanizm: ilkel Esrime Teknikleri* (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 425-444.

¹⁰⁰ Black-Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*, 112-113.

¹⁰¹ Xianhua Wang, *The Metamorphosis of Enlil in Early Mesopotamia* (Ugarit-Verlag, 2011), 220-222.

¹⁰² Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kocabalçı Yayınları, 2002), 426.; Kuhrt, *Eski Çağda Yakındoğu*, 495-496.

¹⁰³ Jennie Mayers, "Šamaš of Sippar and The First Dynasty of Babylon", *Studies Presented to Robert Biggs*, ed. P. Bechtolshaeim (Chicago: The Oriental Institute of Chicago, 2007); Pinhas Delougaz, *The Temple Oval at Khafajah* (Chicago: Univ. Press, 1940), 2.

temsil eden “kur” terimiyle ifade edilir.¹⁰⁴ Nitekim MÖ 3. binyıl ortalarında bir evrensel tanrı profili olarak “lugal-kur-kur-ra” (tüm ülkelerin kralı) unvanını alan, aynı zamanda “kur-gal” (büyük dağ) olarak anılan Enlil kuzey ve güney şehirlerinin bağlantı noktasındaki Nippur’un tanrısıdır. Enlil, rüzgârın, fırtınanın, havanın, ruhun ve demonların efendisi anlamına gelir.¹⁰⁵ Mitlere göre Ay’ın, Güneş’in ve yıldızların, aynı zamanda “kur”daki ölümler diyarının tanrıları Enlil’e soy bağıyla bağlıdır. Bu bağlantıların siyasi değişimlerle, hâkimiyetin Uruk’tan Nippur’a geçmesiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Güney Mezopotamya’da MÖ 4. binyıl sonlarında otorite Uruk şehrindeydi. Farklı kültürlere sahip olsalar da Uruk, Nippur, Kiş, Ur, Larsa ve Zabala’nın Uruk önderliğinde ticari ve askeri anlamda birleşmeleri¹⁰⁶ ile ilk panteonun oluşturulması arasında bir ilgi kurulabilir. Zira panteonun ilk altı tanrısı An, Enlil, Ninhursag, Nanna, Utu ve İnanna sırasıyla bu şehirlerin tanrılarıdır ve Uruk tanrısı An panteonun başıdır.

MÖ 3. binyıldan itibaren Uruk şehrinin yerini güç merkezi ve dini merkez olarak Nippur almış, Nippur çevresinde Enlil kültü güçlenmiştir. Uruk döneminde oluşturulan altılı şehir birliği dağılmış, Uruk, Nippur, Adab, Şuruppak, Lagaş ve Umma şehirlerinin askeri anlamda birleşmesiyle oluşturulan “ki.en.gi” birliği kurulmuştur. 2600-2500 yıllarına tarihlenen WF 092, WF 094 numaralı metinlerde bu şehirlerin isimlerinin altında “ki-en-gi” ifadesi bulunur. WF 094 numaralı tablette 650 askerin “EN.Gİ.Kİ” bölgesinin koruyucuları olarak bir araya toplandıkları kaydedilmiştir.¹⁰⁷ IAS 247 numaralı belgede “Kiş’ten Kiş kralı, Adab’dan Adab kralı, Aratta’dan Aratta beyi, “Kİ-EN-Gİ”den “Kİ-EN-Gİ” beyi...” yazılmış, “ki-en-gi” ayrı bir yer olarak gösterilmiştir. Enlil’in “ki-en-gi” bölgesiyle ilişkilendirildiği, Enlil’in siyasi gücü ile

¹⁰⁴ Kramer, *Sümerler*, 166. Kuzey yönünün Yakut ve Buryat inançlarında da ölümler diyarıyla ilişkili olduğu, Hint inançlarına göre şeytani varlıkların ülkesinin Kuzeydoğu’da yer aldığı belirtilir. Harva, *Altay Panteonu*, 132, 281, 287.

¹⁰⁵ Daniel A. Foxvog, *Elementary Sumerian Glossary* (Berkeley: University of California, 2008), 33; Wang, *The Metamorphosis of Enlil in Early Mesopotamia*, 6-7.

¹⁰⁶ Wang, *The Metamorphosis of Enlil in Early Mesopotamia*, 220-222.

¹⁰⁷ Frayne, *Presargonic Period*, 7-10; Wang, *The Metamorphosis of Enlil in Early Mesopotamia*, 231.

bu bölgenin merkezi öneminin bağlantılı olduğu düşünülmektedir.¹⁰⁸

Sumer inançlarında erken dönemden beri iki ayrı ekolün bulunduğu anlaşılmaktadır. Birincisi evrenin özü ve ilk maddesinin su olarak tasavvur edildiği ekol ki bu ekol Basra körfezine yakın Eridu kentinin tanrısı Enki ile ilişkilendirilir. İkincisi evrenin oluşumunu yer ve göğün ayrılmasıyla açıklayan ve Uruk'un baş tanrısı gök tanrıyı ön plana çıkaran ekoldür. Yer ile göğü ayıran dağ ve aradaki boşluğu dolduran hava (lil) olarak, Nippur'un baş tanrısı Enlil'in de bu ekolle ilişkili olduğu görülür. Bu ekollerin mücadelesi MÖ 2. binyılda Babil'de oluşturulmuş Babil Yaratılış Destanı "enuma eliş"te, Babil tanrısı Marduk'un Enki'nin oğlu olarak gösterilmesi ve Enlil'in saf dışı edilerek ona ait vasıfların Marduk'a yüklenmesiyle açığa çıkmıştır. Birinci ekolün Samiler tarafından desteklenmesi ve yer-gök ekolünün arka plana çekilmesi, MÖ 3. binyıldan itibaren süregelen Sumer-Sami mücadelesinin mitlerdeki yansımasıdır.¹⁰⁹

Sonuç

Sumer kelimesi Akadlılar tarafından Güney Mezopotamya şehirlerinin bulunduğu bölgeyi ifade edecek şekilde "māt Šumērim" yani "Sumer ülkesi" olarak kullanılmış, buna karşılık Sumerliler kendi topraklarını "kalam" ve "ki.en.gi" olarak adlandırmışlardır. Bu terimlerle ifade edilen bölge dışında Sumerce yazılı belgelerde farklı bir anayurda dair bilgiye rastlanmamıştır. Ancak MÖ 4. binyıl ortalarında bölgede ani nüfus artışıyla birlikte yaşanan sosyal ve kültürel değişim, bölgeye o dönemde dışarıdan gelen toplulukların yerleşerek yeni bir sosyal ve ekonomik sistem kurulmasına önderlik etmiş olabilecekleri şeklinde yorumlanmıştır.

¹⁰⁸ Wang, The Metamorphosis of Enlil in Early Mesopotamia, 231-234.

¹⁰⁹ Andrew R. George vd., "Cosmogony in ancient Mesopotamia", *Anfang & Ende: vormoderne Szenarien von Weltentstehung und Weltuntergang*. Darmstadt: von Zabern, (2016), 7-25.; Stephen Longdon, "Monotheism as the Predecessor of Polytheism in Sumerian Religion", *EvangelicalQuarterly: An International Review of Bible and Theology* 9.2 (1937), 138.

Sumerlilerin Hazar Denizi'nin güneyi, Kafkaslar, İran, Bahreyn, Umman veya İndus Vadisi'nden bölgeye gelmiş olabilecekleri öne sürülmüştür. Sumer coğrafyası ticaret yolları üzerinde yer aldığından, muhtemelen Obeyd döneminden beri söz konusu bölgelerin her birinden gelen topluluklar bölgede bir araya gelmiştir. Uruk kültür dönemi olarak ayrılan şehirleşme sürecinde ise sulama kanalları ve tapınakların inşası hızlanmış, bu işler için anlaşılabilir ekstra insan gücü gerekmiştir. Bu nedenle Sumer bölgesi halkının, Basra körfezi yakınlarından ilk yerleşimcilerle, çevre bölgelerden gelen/getirilen insanlardan oluştuğu, MÖ 4. binyıl ortalarında Uruk ve çevresindeki şehirleri kuran veya büyüten yerleşimcilerin uzun süredir bölgeyle irtibatı olan, Kuzeydoğudan Güneye ve Doğuya uzanan ticaret yollarını kolonizasyon yöntemiyle kontrol altında tutan topluluklar oldukları önerilebilir. Yazılı belgelerden anlaşıldığına göre, inançlarındaki gök ve dağ fenomenlerinin baskınlığı, bitişken yapıllı dilleri ve uzun mesafeli ticaret yollarına hâkimiyetleri dağlık bölgelerle bağlantılı, pastoral göçebe hayat tarzına sahip topluluklar olma olasılıklarını güçlendirmektedir. Bu yüzden Türkistan'dan çıkış yaparak Güney Mezopotamya'ya ulaştıkları düşünülen "Proto-Türkler" ile ilişkilendirilir. Bu görüşü destekleyecek çok fazla argüman sunulabilir, hatta Sumer ve Türk inançlarının ortak ve benzer tarafları, üzerinde ayrı bir çalışma yapılmasını gerektirecek kadar fazladır. İnançlar yaşam şartlarıyla paralel olarak şekillendiğinden birbirine çok uzak ve tamamen farklı ekolojik yapıya sahip coğrafyalardaki fenomenlerin bu kadar benzerlik göstermesi, dil, arkeolojik bulgular ve ticaret yollarının yönüyle birleşince Sumerlilerin atalarıyla Türklerin atalarının ortak olduğunu veya erken dönemde aynı coğrafyada yaşamış olabileceklerini düşünmek mantıksız bir zorlama olarak değerlendirilemez. Ancak şu ana kadar çiviyazılı belgelerde Sumerlileri belli bir etnik grupla doğrudan bağdaştırmaya yetecek kesinlikte bir kanıt bulunmamıştır.

Belirtilmesi gereken bir diğer nokta Uruk döneminde belirgin şekilde görülen Güney Mezopotamya-Anadolu bağlantısıdır. Sumerlilerin kimliği üzerine görüşler ileri sürülürken bu konu üzerinde fazla durulmadığı anlaşılmaktadır. Zira şu ana kadar Anadolu'da bulunan

en eski çiviyazılı belgeler MÖ 2. binyıl başlarına tarihlenmektedir. Ancak Anadolu'da, Fırat Nehri üzerinde Uruk ile eşzamanlı kurulan bazı yerleşimlerde Uruk kültürü unsurlarının varlığının tespit edilmiş olması ve Anadolu'nun bilinen en eski dili Hattice'nin Sumer ve Hurri dilleriyle yapısal benzerliğine dair bulgular, Anadolu coğrafyasında yazılı belgeler üzerine daha fazla araştırma yapılması ve konunun bu yönden de değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Kaynaklar/References

- Albayrak, İrfan. “Sembollerden Çiviyazısına Geçiş ve Yazının Anadolu’ya Gelişi”. *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 10/2 (2016), 15-26.
- Albayrak, İrfan- Erol, Hakan. “Sumerliler ve Dilleri Hakkında Bazı Notlar”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/17 Prof. Dr. Hüseyin Sever Armağan Sayısı (2018), 153-163.
- Algaze, Guillermo vd. “The Uruk Expansion: Cross-Cultural Exchange in Early Mesopotamian Civilization [with Comments and Reply]”. *Current Anthropology* 30/5 (Aralık 1989), 571-608. <https://doi.org/10.1086/203786>
- Alster, Bendt - Westenholz, Aage. “The Barton Cylinder”. *Acta Sumerologica* 16 (1994), 15-46.
- Arik, Durmuş. “Eski Türklerde Gök-Tanrı”. *Kökler Yay Çeken Kavimlerin Şafağı*. ed. Sergen Çirkin. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021.
- Bayat, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Biggs, Robert D. - Postgate, John Nicholas. “Inscriptions from Abu Salabikh, 1975”. *Iraq* 40/2 (1978), 101-117.
- Bilgiç, Emin. “Sümerler”. *Türk Ansiklopedisi*. C. 30. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1981.
- Black, Jeremy. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, Oxford. 1998. Oxford, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>
- Black, Jeremy- Green, Anthony. *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*. çev. Yasemin Birhekimoğlu. İstanbul: Aram Yayıncılık, 2003.
- Bottero, Jean- Kramer, Samuel Noah. “Mezopotamya mitolojisi”. çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cathcart, Kevin J. “The earliest contributions to the decipherment of Sumerian and Akkadian”. *Cuneiform Digital Library Journal* 2011/1 (2011). https://cdli.ucla.edu/pubs/cdlj/2011/cdlj2011_001.html
- Chemery, Peter C. “Sky: Myths and Symbolism”. *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. C. 13. New York: Maximillian Publishing, ts.
- Chiera, Edward. *They Wrote on Clay*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Childe, V. Gordon. *Doğu'nun Prehistoryası*. çev. Şevket Aziz Kansu. Ankara: TTK, 2010.
- Crawford, Harriet. “Dilmun, victim of world recession”. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. 26/13-22. JSTOR, 1996. <https://www.jstor.org/stable/41223567>
- Çeçen, Salih- Gökçek, Gürkan. “Sümerce’de Kültür Tarihimize Dair İzler”. *Akademi Günlüğü, Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1/1 (2005), 1-7.
- Çelebi, Nurgül. “Sin Kültünde Ay Tutulmasının Politik ve Dini Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2023), 432-454.
- Çirkin, Sergen. *Güney Sibirya Arkeolojisi ve Şamanizm*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Deimel, Anton. “Schultexte aus Fara (WVDOG 43)”. Leipzig, 1923.
- Delougaz, Pinhas. *The Temple Oval at Khafajah*. Chicago: Univ. Press, 1940. <https://ixtheo.de/Record/1075820979>

- Dijk, Johannes Jacobus Adrianus van vd. “Ur III Incantations from the Frau Professor Hilprecht-Collection, Jena”. *Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities im Eigentum der Friedrich-Schiller-Universität Jena*. <https://ixtheo.de/Record/372474136>
- Durmuş, İlhami. “Sumerlilerin Kökeni ve Kültürü”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/17 Prof. Dr. Hüseyin Sever Armağan Sayısı (2018), 177-200.
- Edwards, Iorwerth Eiddon Stephen vd. *The Cambridge Ancient History*. Cambridge University Press, 1970.
- Edzard, Sibylle - Edzard, Dietz Otto. *Gudea and his dynasty*. University of Toronto Press, 1997.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Erkal, Mehmet Mustafa. “Buryat İnanışlarında Bir Kutsal Yer: Olkhon Adası”. *Dini Araştırmalar* 26/64 (2023), 25-44.
- Erkal, Mehmet Mustafa. “Soyot Türklerinin İnanışları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/12 (2024), 757-766.
- Erol, Hakan. “Eski Mezopotamya’da Matematik, Genel Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 62/1 (2022), 187-208.
- Espak, Peeter. *Ancient Near Eastern gods Enki and Ea: diachronical analysis of texts and images from the earliest sources to the Neo-Sumerian period*, 2006.
- Falkenstein, Adam. *Das Sumerische*. Brill Archive, 1964.
- Fodor, Istvan. “Are the Sumerians and the Hungarians or the Uralic Peoples Related?” *Current Anthropology* 17/1 (Mart 1976), 115-118. <https://doi.org/10.1086/201674>
- Foxvog, Daniel A. *Elementary Sumerian Glossary*. Berkeley: University of California, 2008. <https://www.academia.edu/download/85882238/Glossary2022.pdf>
- Frangipane, Marcella. “A 4th-Millennium Temple/Palace Complex at Arslantepe-Malatya. North-South Relations and the Formation of Early State Societies in the Northern Regions of Greater Mesopotamia”. *Paléorient*, 45-73.
- Frankfort, Henri. “Archeology and the Sumerian problem”. *Studies in ancient Oriental civilization*. <https://ixtheo.de/Record/1127271156>
- Frankfort, Henri. “Archeology and the Sumerian problem”. *Studies in ancient Oriental civilization*. <https://ixtheo.de/Record/1127271156>
- Frayne, Douglas R. *Presargonic Period (2700-2350 BC) The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods*. University of Toronto Press, 2008.
- Frayne, Douglas R. *Sargonic and Gutian periods (2334-2113 bc). The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods*. Toronto: The University of Toronto Press, 1993.
- Furlani, Giuseppe. “La Religione Babilonese e Assira”. *Storia Delle Religioni*. ed. Raffaele Pettazzoni. C. 6. Bologna: Nicola Zanichelli, 1928.

- George, Andrew R. vd. "Cosmogony in ancient Mesopotamia". *Anfang & Ende: vormoderne Szenarien von Weltenstehung und Weltuntergang*. Darmstadt: von Zabern, 7-25.
- Gökçek, L. Gürkan. "Kent Devletlerinin Ortaya Çıkışı ve Erken Sülaleler Dönemi". *Eski Mezopotamya'nın Siyasi Tarihi*. ed. L. Gürkan Gökçek. İstanbul: Değişim Yayınları, 2020.
- Gültekin, Huzme. *Türk Halk İnanışlarında Adak*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Günbattı, Cahit. "Kültepe'den Akadlı Sargon'a ait bir Tablet". *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 3/1 (1997), 131-155.
- Hafford, William B. "The Royal Cemetery of Ur". *Journey to the City: A Companion to the Middle East Galleries at the Penn Museum*, 195-234.
- Hallo, William W. "Enki and the Theology of Eridu". *Journal of the American Oriental Society* 116/2 (Haziran 1996). <https://www.jstor.org/stable/605698>
- Harva, Uno. *Altay Panteonu, Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*. çev. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2005.
- Hiebert, Fredrik Talmage. "The context of the Anau seal". *Sino-Platonic Papers* 124 (Ağustos 2002).
- Jacobsen, Thorkild. "Cosmos as a State". *The intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay of Speculative Thought in the Ancient Near East*. ed. Henri Frankfort. Chicago: The University of Chicago Press, 1946.
- Jacobsen, Thorkild. *Karanlığın Hazineleeri*. çev. Sibel Erduman. İstanbul: Paris Yayınları, 2017.
- Janin, Raymond. "Jestin (Raymond), Tablettes sumériennes de Suruppak conservées au musée de Stamboul". *Revue des études byzantines* 37/191 (1938), 480-480.
- Kahya, Ömer. *Çivi Yazılı Kaynaklar Işığında Eski Mezopotamya'da Rüya*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019. <https://dspace.ankara.edu.tr/items/fff44d20-2140-4aff-b7c3-9c2ca1cf45ac>
- Kahya, Ömer. "Sumerce Kaynaklara Göre Ölüler Diyarı'nın Yeri". *Archivum Anatolicum* 9/2 (2015), 25-46.
- Kalkan, Emrullah. *Uruk kültürünün yayılım teorileri*. Dokuz Eylül Üniversitesi (Türkiye), Yüksek Lisans Tezi, 2014. <https://search.proquest.com/openview/214ddcb2832bca232250805273d30e6f/1?pq-origsite=gscholar&cbl=2026366&diss=y>
- King, Leonard William. *Babil mitolojisi: Mezopotamya Efsaneleri ve İnanışları*. çev. İnönü Korkmaz. İstanbul: Maya Kitap, 2020.
- Kramer, Samuel Noah. *Sümerler Tarihleri Kültürleri ve Karakterleri*. çev. Özcan Buze. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Kuhrt, Amelie. *Eski Çağ'da Yakındoğu*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

- Kuliyeva, Zeynep- Bahşeliyev, Veli. “Nahçıvan’ın Kalkolitik Çağ Kültürü Azerbaycan”. *TÜBA-AR Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi* 23 (2018), 29-52.
- Labat, Rene. *Manuel D’epigraphie Akkadienne*. Paris: CNRS, 1976.
- Landsberger, Benno- Tosun, Mebrure O. “Mezopotamya’da medeniyetin doğuşu”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 2/3 (1944), 419-436.
- Landsberger, Benno - Tosun, Mebrure Osman. “Sümerler”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 1/5 (1943), 89-96.
- Longdon, Stephen. "Monotheism as the Predecessor of Polytheism in Sumerian Religion". *Evangelical Quarterly: An International Review of Bible and Theology* 9.2 (1937).
- Maiocchi, Massimo. “Writing in Early Mesopotamia”. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 22 (2019), 395-424.
- Masatoğlu, Mehmet. “Ramayana Destanındaki Karakterlerin Analizi”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 24 (2019), 99-114.
- Mayers, Jennie. “Šamaš of Sippar and The First Dynasty of Babylon”. *Studies Presented to Robert Biggs*. ed. P. Bechtolshaeim. Chicago: The Oriental Institute of Chicago, 2007.
- Michalowski, Piotr. “Sumerian as an Ergative Language, I”. *Journal of Cuneiform Studies* 32/2 (Nisan 1980), 86-103. <https://doi.org/10.2307/1359671>
- Mieroop, Marc Van de. “Eski Yakındoğu Tarihi MÖ 3000-323”. *çev.: Sinem Gül, Homer Kitapevi, İstanbul*.
- Owen, David I. *Neo-Sumerian Archival Texts Primarily from Nippur in the University Museum, the Oriental Institute, and the Iraq Museum (NATN)*. Eisenbrauns, 1982. https://books.google.com/books?hl=tr&lr=&id=fd1fckGvwUQC&oi=fnd&pg=PP13&dq=David+I.Owen,+Neo-Sumerian+Archival+Texts+Primarily+&ots=X6r6_E5hXM&sig=bRYc-XC36-Lg-guVjbhCNuZTLlQ
- Roth, Martha T. (ed.). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago: Oriental Institute, 1956.
- Roux, George. “Sumerler Denizden mi Çıktılar?” *çev. Adnan Khiloğulları. Eski Yakındoğu*. ed. Jean Bottero. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.
- Rubio, Gonzalo. “On the Alleged ‘Pre-Sumerian Substratum’”. *Journal of Cuneiform Studies* 51/1 (Ocak 1999), 1-16. <https://doi.org/10.2307/1359726>
- Sarianidi, Victor. “Southern Turkmenia and Northern Iran. Ties and Differences in Very Ancient Times”. *East and West* 21/3/4 (1971), 291-310.
- Schrijver, Peter vd. “Talking Neolithic: the case for Hatto-Minoan and its relationship to Sumerian”. *Talking Neolithic (Washington: The Institute for the Study of Man)*, 336-374.
- Sollberger, Edmond. “Pre-sargonic and Sargonic economic texts”. *London: The Trustees of the British Museum*. <https://cir.nii.ac.jp/crid/1130282273260444928>
- Tinney, S. “The Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary”. 2006. <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/index.html>

- Tseretheli, M. "I. Sumerian and Georgian: A study in Comparative Philology". *Journal of the Royal Asiatic Society* 46/1 (1914), 1-36.
- Tuna, Osman Nedim. "Sümer-Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ve Türk Dilinin Yaşı Meselesi". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 37/1989 (1994), 257-293.
- Verderame, Lorenzo. *Archaic Tablets and Fragments from Ur (ATFU). From L. Woolley's excavations at the Royal Cemetery*. DiCAM, 2013. <https://iris.uniroma1.it/handle/11573/524405>
- Vidale, Massimo. *A Oriente di Sumer*. Roma: Carocci Editore, 2010. <https://www.research.unipd.it/handle/11577/2518017>
- Wagner, Heinrich. "The typological background of the ergative construction". *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, 37-74.
- Wang, Xianhua. *The Metamorphosis of Enlil in Early Mesopotamia*. Ugarit-Verlag, 2011. <https://ixtheo.de/Record/659282283>
- Wegner, Ilse- Bomhard, Allan R. "Introduction to the Hurrian language". *AstroCornell Edu. March*.
- Woolley, Leonard. *The Sumerians*. Oxford: Oxford University Press, 1928.
- Woolley, Leonard. *Ur of the Chaldees: A Record of Seven Years of Excavation*. U.K.: Ernest Benn Limited, 1929.
- Yıldırım, Nurgül. "Eskiçağ'da Aşkın ve Savaşın Mezopotamyalı Sahibi 'Tanrıça İnanna/İştär'". *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı*. ed. L. Gürkan Gökçek. İstanbul: Değişim Yayınları, 2019.
- Zettler, Richard. "Reconstructing the world of ancient Mesopotamia: Divided beginnings and holistic history". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46/1 (2003), 3-45.
- Zólyomi, Gabor. "Akkadian and Sumerian language contact". *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft; 36: The Semitic languages*, 396-404.
- "Orta Asya'nın Anau ve Namazgah Kültürleri", ts. <https://acikders.ankara.edu.tr/>

Din ve Hayat Dergisi “Seleflilik” Özel Sayısı Bağlamında Bir Seleflilik Analizi

İsmail AKKOYUNLU | ORCID: [0000-0002-2256-5120](https://orcid.org/0000-0002-2256-5120) | ROR ID: <https://ror.org/025y36b60>

E-Posta: ismail.akkoyunlu@asbu.edu.tr

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara, Türkiye

Öz

İslam düşünce tarihinin erken dönemlerine kadar uzanan selef olgusunun aksine Seleflilik, son birkaç asırda varlığını hissettiren bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam'ın selef nesline dayalı bir biçimde anlaşılması ve yaşanması ülküsünü güden Seleflilik, ortaya çıkışının ardından araştırma ve tartışmalara konu edilerek birbirinden farklı anlama ve yorumlama çabalarına maruz bırakılmıştır. Bu doğrultuda Selefliğin selef olgusuyla yani sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn ile ilişkisi; ehl-i hadis, Hanbelîlik, Ehl-i Sünnet, Vehhâbîlik, ıslahat hareketleri, radikal akımlar hatta Haricîlikle benzer ve farklı yönleri analiz edilmiştir. Ayrıca Selefliğin Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhâb ile bağlantısı; tarihlendirilmesi, tanımlanması ve tasnif edilmesi, bu anlama ve yorumlama çabalarının mihverini oluşturmuştur. Her ne şekilde olursa olsun Seleflilik, özellikle içerisinde bulunduğumuz asırda araştırmacıların dikkatini çekmiş ve son dönemlerde ortaya çıkan dinî-siyasî akımlardan belirgin bir şekilde ayrılacak düzeyde yoğun analizlere tabi tutulmuştur. Ülkemize ek olarak dünyanın büyük bir kısmında Seleflikle ilgili yayın faaliyetlerinin artarak devam ediyor olması, bu durumun en önemli göstergesidir. Böylece Suûd yarımadasında ortaya çıkarak başta İslam ülkeleri olmak üzere dünyanın büyük bir kısmında yayılım gösteren Seleflilik, her bölgede aynı etki düzeyine sahip olmasa da ilgi açısından başta Türkiye olmak üzere birçok ülkenin dikkatini çekmiştir. Bu durumun neticesinde Seleflilik, son yılların önemli tartışma konularından biri konumunda bulunmakta ve oldukça farklı mecralarda araştırma konusu olarak varlığını sürdürmektedir. Çoğunlukla makale veya tebliğ konusu şeklinde ele alınan Seleflilik, tez ve kitap çalışmalarında da kendisine yer bulmaktadır. Son yılların yayın faaliyetine bakıldığında Seleflilik konusunu ele alan sempozyumların ve özel sayıların

da yayımlandığı görülür. Diğer yayın türlerine nazaran Seleflilik konusunu ele alan özel sayıların konuyu daha derli toplu ve konsantre bir şekilde etüt ettiği belirtilmelidir. Özel sayılar, Seleflilik olgusunun belirli ve daha dar bir alanda ayrıca mukayeseli bir biçimde ele alınmasını sağlamaktadır. Bize bu imkânı sağlayan yayınlardan biri de İstanbul Müftülüğü'nün hakemli resmî yayın organı olan Din ve Hayat Dergisinin Seleflilik özel sayısıdır. Derginin 2023 yılının Temmuz ayında yayımlanan 47. sayısı, Seleflilik konusuna hasredilmiştir. Bu sayıda farklı uzmanlık alanlarına sahip 19 akademisyen tarafından Seleflilikle ilgili muhtelif konuları içeren makaleler kaleme alınmıştır. Özel sayı olması nedeniyle kendine özgü hususiyetleri barındıran bu yayın faaliyeti, Seleflilik olgusunun farklı yönleriyle analizi açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle makalemizde Din ve Hayat Dergisi Seleflilik özel sayısında yer alan makaleler, inceleme konusu yapılmıştır. Böylece bu özel sayı üzerinden Türk ilahiyat akademiasının Seleflilik birikim ve anlayışının günümüzde geldiği nokta, imkânlar dâhilinde ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Bu amaçla makalemizde Seleflilik olgusunun ilgili metinler üzerinden etraflı ve karşılaştırmalı analizine odaklanılmıştır. İlgili analiz faaliyetinin gerçekçi sonuçlara ulaşması adına Seleflilik araştırmalarının en sorunlu yönleri olan tanımlama, tarihlendirme, ilişkilendirme ve konumlandırma gibi hususlar ön planda tutulmuştur. Böylece hem Seleflilik araştırmalarının önümüze çıkardığı sorun alanlarına dikkat çekilmiş hem de bu sorunlara dönük bazı çözüm önerilerinde bulunulmuştur. Tüm bu girişimlerin oldukça yakın bir zamanda kaleme alınan metinler üzerinden gerçekleştirilmiş olması ayrıca önemlidir. Nitel araştırma yaklaşımına dayalı olarak yürüttüğümüz çalışmamızda doküman analizi yöntemi benimsenmiştir. Söz konusu doküman analizi, metinler üzerinde derinleşme ve mukayeseli kaynak kritiği şeklindeki usûl ilkeleriyle somutlaştırılmıştır. İlgili metinlerin kapsamlı ve mukayeseli analizi neticesinde Seleflilikle ilgili araştırmalarda görülen bazı sorunların günümüzde devam ettiği ve bu sorunların tanımlama, tarihlendirme ve ilişkilendirme gibi hususlar etrafında şekillendiği tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler

İslam Mezhepleri Tarihi, Selefilik, Ehl-i Hadis, Hanbelilik, Vehhâbîlik, İbn Teymiyye.

Atıf Bilgisi

Akkoyunlu, İsmail. “Din ve Hayat Dergisi “Seleflilik” Özel Sayısı Bağlamında Bir Seleflilik Analizi”. Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 431-468.

<https://doi.org/10.15745/da.1541400>

Geliş Tarihi	31.08.2024
Kabul Tarihi	27.10.2024
Yayım Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Kõrleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	dinarastimalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Salafism Analysis in the Context of the Special Issue of Salafism of the Journal of Religion and Life

İsmail AKKOYUNLU | ORCID: [0000-0002-2256-5120](https://orcid.org/0000-0002-2256-5120) | ROR ID: <https://ror.org/025y36b60>

E-Posta: ismail.akkoyunlu@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, History of Islamic Sects, Ankara, Türkiye

Abstract

Unlike the historical Salaf phenomenon, which traces back to the early periods of Islamic thought, Salafism has emerged as a significant structure in the last few centuries. This movement seeks to understand and experience Islam as practiced by the early generations, or Salaf. Since its emergence, Salafism has been the focus of extensive research and discussion, analyzed through various frameworks. Researchers have examined the relationship between Salafism and the Salaf phenomenon, as well as its similarities and differences with Ahl al-Hadith, Hanbalism, Ahl al-Sunnah, Wahhabism, reform movements, radical movements, and even the Kharijites. The connections between Salafism and key figures such as Ahmad ibn Hanbal, Ibn Taymiyyah, and Muhammad ibn Abdul-Wahhab have also been scrutinized. Critical issues regarding the dating, definition, and classification of Salafism have emerged as pivotal points in these scholarly efforts.

Salafism has increasingly attracted scholarly attention, especially in the current century, where it has been subjected to rigorous analysis, distinguishing it from contemporary religious-political movements. The rising volume of publications on Salafism globally, including in Türkiye, underscores its relevance as a subject of inquiry. Although Salafism originated in the Arabian Peninsula, its influence has spread throughout much of the world, particularly in Islamic countries, capturing the interest of numerous nations.

Salafism has become a prominent topic of discussion across various disciplines. It is frequently addressed in articles, theses, and books. Recent literary activities include symposiums and special journal issues dedicated to Salafism, which provide organized platforms for

scholarly discourse. Notably, the Salafism special issue of the Religion and Life Journal, published by the Istanbul Mufti's Office in July 2023, features contributions from 19 academics with diverse expertise, offering a comprehensive analysis of the Salafism phenomenon.

This article examines the contributions within the Religion and Life Journal special issue to illuminate the current understanding of Salafism in the Turkish theological academy. A comprehensive and comparative analysis of relevant texts is conducted, focusing on key issues such as definition, dating, association, and positioning—areas that present challenges in Salafism research. The aim is to highlight problem areas within the study of Salafism and propose potential solutions. The methodology of this article is grounded in the principles of mental analysis, textual deepening, and comparative source criticism. By employing recent texts, the study aims to identify ongoing challenges in Salafism research, particularly concerning definition, dating, and association. Through this comprehensive analysis, the article seeks to reveal the persistent issues within Salafism research and offer insights into how these challenges can be addressed in future studies.

Keywords

History of Islamic Sects, Salafism, Ahl al-Hadith, Hanbalism, Wahhabism, Ibn Taymiyyah.

Citation

Akkoyunlu, İsmail. "A Salafism Analysis in the Context of the Special Issue of Salafism of the Journal of Religion and Life". *Religious Studies* 67 (December 2024), 431-468.

<https://doi.org/10.15745/da.1541400>

Date of Submission	31.08.2024
Date of Acceptance	27.11.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimlar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Batı'da ve İslam dünyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi ülkemizde de Seleflilik, önemli bir araştırma konusu olarak varlığını sürdürmektedir. Selefliliğin başta Müslümanlar olmak üzere dünyanın geniş bir kesimini ilgilendirmesinin birden çok nedeni bulunmaktadır. Müslümanlar açısından bakıldığında selef olgusunu içerisinde barındırması; ehl-i hadis, Hanbelîlik, Ehl-i Sünnet ve Vehhâbîlik gibi yapılarla olan ilişkisi; hadis ve sünnet tasavvuru ayrıca ihya, ıslah, tecdid ve reform hareketlerine kaynaklık etmesi önemlidir. Yine iman tasavvuru, tekfir söylemi, siyaset anlayışı, klasik İslam düşüncesiyle ilişkisi ve çağdaş İslam düşüncesindeki yeri gibi önemli tartışma konuları özelinde gündemde tutulduğu görülür. Selefliliğin ifade ettiği anlama Batı dünyası açısından bakıldığında daha farklı bir manzarayla karşılaşılır. Batı dünyasının Selefliliği araştırma konusu yapmasında bu zihniyeti çözümlene isteği önemli olmakla birlikte bunlara güvenlik arayışı, uluslararası siyasetin dizaynı, islamofobik yaklaşımların tahkimi ve çağdaş İslam düşüncesinin dahası mevcut din anlayışlarının yönlendirilmesi gibi motivasyon kaynaklarının da eşlik ettiği fark edilir.

Seleflikle ilgili özellikle ülkemizde yapılan araştırmalara bakıldığında bu olgunun klasik İslam mezheplerinden ve çağdaş dinî-siyasî akımlardan farklı olarak asla dair tartışmalara konu edildiği görülür. Söz konusu Hâricîlik ve Mürcie gibi fırkalar; Hanefîlik ve Hanbelîlik gibi mezhepler veya Vehhâbîlik ve İhvân-ı Müslimîn gibi dinî-siyasî akımlar olduğunda tartışmalar, kendi mecrasında ilerlerken sıra Selefliliğe geldiğinde durum değişmektedir. Bu durum, çoğunlukla sert bir makas değişimi şeklinde kendini göstermektedir. Böylece söz konusu Seleflilik olduğunda tarihsel akış kronolojik bir biçimde okunamamakta, düşünsel gelenekler birbirine karıştırılmakta bazen aynileştirilmekte bazen de birbirleriyle çatıştırılmaktadır. Başta Seleflilik olmak üzere ilişkili kavramlar, oldukça serbest bir şekilde bazen de tek bir yapıyı andırır gibi iç içe geçmiş bir biçimde kullanılmaktadır. Seleflikle ilgili oldukça basit aynı zamanda tarihsel ve düşünsel gerçekliklerle örtüşmeyen kimliklendirmeler yapılmakta, bu kimlikler Selefliliğe giydirilmekte bazen de Seleflilik, dinî hassasiyetler gözetilerek tamamen

farklı bir çehreye büründürülmektedir. Tüm bu karmaşa içerisinde Selefliğin mahiyetiye aydınlatılamamaktadır.

Seleflikle ilgili ülkemizde yapılan araştırmaların önemli bir bölümünde yukarıda bahsedilen hususların birçoğuna tesadüf etmek mümkündür. Bu sorunların kayıt altına alınarak farklı yönleriyle değerlendirilmesi, Seleflik ile ilgili literatürün büyük bir kısmının etüt edilmesini gerektirmektedir. Bununla birlikte bize bu imkânı daha dar bir alanda sunan yayın faaliyetlerinin var olduğu bilinmektedir. Bu yayın faaliyetlerinin başında Selefliğe hasredilmiş sempozyumların ve akademik dergilerin özel sayılarının geldiği söylenebilir. Dolayısıyla özellikle akademik dergilerin özel sayıları üzerinden Seleflikle ilgili yukarıda bahsedilen sorunların analiz edilmesi mümkündür. Zira özel sayılarda ele alınan konular, daha derinlemesine ve analitik bir şekilde işlenmekte, farklı yönleriyle ele alınmakta, geniş, mukayeseye dayalı dahası çok yönlü bir analizle okuma ve değerlendirme imkânı sunmaktadır. Hele söz konusu Seleflik gibi birbirinden oldukça farklı bağlamların ürünü olarak değerlendirilen bir yapılanma olduğunda özel sayıların önemi bir kat daha artmaktadır. Bu amaçla makalemizde Seleflik, Din ve Hayat Dergisi Seleflik özel sayısı bağlamında bir analize tabi tutulmuştur. Böylece makalemizde Seleflik, bir özel sayıda, dar bir alanda, karşılaştırmalı olarak etraflı bir biçimde aynı zamanda farklı sahalarda uzmanlaşmış akademisyenlerin birikiminden süzülmiş haliyle ele alınmış olacaktır. Bu doğrultuda çalışmamızın bir kritik metni ya da değerlendirme yazısı olmadığı hususen vurgulanmalı ve temel hedefimizin Seleflikle ilgili tanımlama, tarihlendirme, konumlandırma ve ilişkilendirme gibi temel problematik noktaların aydınlatılmaya çalışılması olduğu belirtilmelidir.

Makalemizin önemi ise Selefliğin farklı alanların düşünsel birikimi, zihniyet analiz tarzı ve kavram okuma biçimi üzerinden karşılaştırmalı olarak sunulmasının yanında bu sunumun oldukça yakın bir dönemde yayımlanan yazılar üzerinden gerçekleştiriliyor olmasında yatmaktadır. Böylece hem farklı alanların bakış açısı ve müktesebatı mukayeseli bir biçimde ortaya koyulmuş olacak hem de bu çaba, yakın bir döneme şahitlik edecek şekilde tespit

edilmeye çalışılacaktır. Farklı alanların birikimini yansıtmaları ve yakın döneme ışık tutmasının yanında makalemiz, Seleflilik araştırmalarının yani ülkemizdeki Seleflilik anlayışının gelmiş olduğu noktayı dar bir alanda da olsa kayıt altına alarak göstermesi açısından ayrıca önem ifade etmektedir. Makalemizin önem arz eden bir başka yönü ise Selefliliğin tanımlanması ve ilişkili olduğu kavram ve oluşumların tespiti gibi Seleflilik araştırmaları açısından önem arz eden sorunlu noktalara değinilerek metnin bu hususlar üzerinden kurgu ve kompozisyonunun gerçekleştirilmiş olmasıdır.

Makalemizin kapsamı, Din ve Hayat Dergisi Seleflilik özel sayısındaki makalelerden oluştuğu için tartışma ve değerlendirme konusunda makalemiz bu metinlere odaklanacaktır. Bununla birlikte yeri geldiğinde hem bu makalelerin kaynaklarına hem de diğer bazı kaynaklara yine bu makalelerle bağlantılı olarak değinilecektir. Bu kaynak zenginliğinin ve geniş bakış açısının sağlanmasıyla araştırmamızın bir kritik yazısı veya değerlendirme metni biçiminde vücut bulmasının da önüne geçilmiş olacaktır. Makalemizin temel sınırlılıkları ise analiz edilen metinlerin müelliflerinin büyük bir kısmının uzmanlık alanının doğrudan Seleflilik olmaması, araştırmalarda yeterince çağdaş kaynak kullanılmaması, kavramsal anakronizme düşülmesi, süreç merkezli fikrî takip ilkesinin gözetilmemesi ve Selefliliğin çoğunlukla fırka-laşma olgusu bağlamında analiz edilmemiş olmasıdır. Tüm bu nedenler, makalemizin veri üretme kapasitesini daraltan temel sınırlılıklar şeklinde belirlemektedir.

Makalemizin kavramsal çerçevesinin merkezinde selef özellikle Seleflilik kavramının olduğu belirtilmelidir. Selef, İslam'ın ilk üç neslini ifade ederken Seleflilik, bu neslin bıraktığı mirasa sahip çıkarak İslam'ı bu mirasa dayalı olarak anlama şeklindeki zihniyete karşılık gelmektedir. Bununla birlikte hemen ifade edilmelidir ki makalemizin kavramsal çerçevesi bağlamında selef ve Seleflilikle ilişkili birçok kavrama ve terkiibe tesadüf edilmektedir. Bunların başında ehl-i hadis, Hanbelîlik, Ehl-i Sünnet ve Vehhâbîlik gelmektedir. Dolayısıyla bu kavram ve terkipler de çalışmamız açısından önem ifade ederek kavramsal çerçevenin temel bileşenlerini oluşturmaktadır. Böylece makalemizin Seleflilikle ilgili değerlendirmelerin bu kavram

ve terkiplere değinmeden kayıt altına alınamaması gibi bir gerçekliğinin bulunduğu vurgulanmalıdır.

Makalemizin temel kaynakları, Seleflik özel sayısında yer alan metinlerdir. Temel kaynaklarımızın yanında bazen bu makalelerin kendi kaynaklarına inilmiş bazen de başka kaynaklara müracaat edilerek hem kaynak zenginliğinin sağlanmasına çalışılmış hem de tartışma ve değlendirmelerin oldukça çok sayıda metin üzerinden mukayeseli ve tahlilî olarak ortaya koyulmasına gayret edilmiştir. Makalemizin yöntemiyse metinler üzerinde derinleşmeye dayalı mukayese odaklı kavram ve zihniyet okuması şeklinde somutlaşmaktadır. Bu doğrultuda öncelikle Seleflik kavramının okunmasına odaklanılmış ayrıca Seleflikle ilişkili kavramlar, kavram setleri ve nitelermeler anlama çabasına dâhil edilmiştir. Mezkûr çabanın gerçekçi bir zeminde seyretmesi adına zihniyet analizine odaklanılmış dahası zihniyet ile fırkalar, mezhepler ve akımlar hatta şahıslar arasındaki ilişki ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Böylece gelenekçi-zâhirî bir tutum olan ehl-i hadis zihniyetinin modern bir tezahürü şeklinde karşımıza çıkan Seleflik, kavramlar ve zihniyetler dahası fırkalar, mezhepler ve şahıslarla olan ilişkisi bağlamında tarihsel ve düşünsel gerçekliklerle bağı sorgulanarak dahası günümüzdeki tezahürlerine odaklanarak aynı zamanda karşılaştırmalı bir biçimde analiz edilmeye çalışılmıştır.

Yöntemle ilgili bir başka nokta, makalemizde “Seleflik Kavramı” ile “Seleflikle İlişkili Kavramlar ve Oluşumlar” başlıkları birbirinden ayrılmakla birlikte metin içerisinde veri analizi yapılırken bu iki hususu birbirinden kesin hatlarla ayırmanın bir sorun olarak belirmesidir. Böyle bir zorluğun ortaya çıkma nedeniyse Seleflik adlı modern yapılanmanın ilişkili kavram ve oluşumlardan tamamen yalıtılmış bir biçimde tahlil edilmesinin zorluğudur. Buna rağmen daha net verilere ulaşma adına bu iki başlık birbirinden ayrılmış ve her ne kadar bazı geçişlilikler olsa da geçişliliklerin olmadığı bağlamlar söz konusu edilerek analiz çabası güdülmüştür. Makalemizin yöntemsal kurgusu bağlamında temas edilmesi gereken son nokta, araştırmamızda yalnızca deskriptif bir tarzda ilgili metinlerin analizine odaklanılmayarak aynı zamanda olması gerekene dair öneri ve eleştirilerde bulunulmuş olmasıdır.

1. Seleflilik Kavramının Kullanımı

Makalemizin amaçladığı üzere bir Seleflilik analizinin yapılabilmesi için öncelikle Seleflilik kavramının ilgili metinlerde nasıl kullanıldığı etraflı bir biçimde analiz edilmelidir. Bu analiz faaliyetine dair veri edinme adına ilk olarak makale başlıklarındaki kullanımlar ele alınabilir. Başlıklara bakıldığında “selef-i sâlihîn”, “Seleflilik”, “selefî akımlar”, “Neo-Seleflilik”, “ehl-i hadis”, “ehl-i rey”, “selefî zihniyet”, “selefî Vehhâbîlik”, “A-politik Seleflilik”, “devrimci Seleflilik”, “tekfirci Seleflilik”, “cihâdî selefî paradigma” ve “Amerikan Selefliliği” şeklinde kullanımların olduğu görülür. Bu kullanımların Seleflilikle farklı şekillerde ilişkilendirilerek kendisine yer bulduğu belirtilmelidir. Öncelikle ifade edilmelidir ki bir olguyu nitelemek veya adlandırmak için bu kadar fazla kullanıma yer verilmesi, başlıca bir sorundur. Bu sorunun içeriğinin ise bir zihin yarılması ve parçacı okuma şeklinde kendini gösterdiği söylenebilir. Ayrıca bu sorun, tarihte hiçbir fırka veya mezhep için kendini göstermemiş olmakla birlikte son dönemlerde ortaya çıkan hiçbir çağdaş dinî-siyasî akımda karşılaşılan bir durum da değildir. Yalnızca başlıklardaki ibareler göz önünde bulundurulduğunda bile Selefliliğin parçalı bir biçimde bazen klasik bazen modern dönemlerle ilişkili bazen akım bazen zihniyet olarak bazen bölgesel bazen de farklı yönleri ön plana çıkarılarak ele alındığı sonucuna varılır.

Metinlerde Seleflilikle ilgili ilk veriye bakıldığında Selefliliğin dünyanın farklı bölgelerinde siyasî ve ekonomik nedenlerle benzer nitelikli ancak farklı özelliklere de sahip akımlar şeklinde ortaya çıktığı vurgulanmaktadır. Bu birbirinden farklı Seleflilik tasavvurlarının temel nitelikleriyse hakikat tekelciliği yaparak sadece kendi anlayışını doğru kabul etmesi, diğer din yorumlarını tasfiye etmesi ve dindarlık yarıştıran bir anlayışa sahip olmasıdır.¹ Bir başka metinde Seleflilik, “İslam’ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda Kur’an-ı Kerim, sünnet ve ilk üç nesli model kabul eden dahası bu modelin tarihin ve zamanın doğal bir sonucu olarak

¹ Safi Arpaguş, “Selef-i Salihin’den Selefliliğe”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 5.

değil de dinin bir parçası olarak görülmesi gerektiğini iddia eden ve bu yaklaşımın ilelebet devam etmesini savunan bakış açısı” şeklinde sunulmuştur.²

Yapılan bu tanım, tarihsel ve düşünsel gerçekliklerle uyum içerisinde olmasına rağmen tanımdan hemen sonra bu şekildeki isimlendirmenin mimarının İbn Teymiyye (öl. 728/1328) olduğunun vurgulanması sorunludur. Bir başka metinde Selefîyye şeklindeki kullanımın İbn Teymiyye’ye ek olarak İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), İbn Kesîr (öl. 774/1373) ve Zehebî (öl. 748/1348) gibi isimlerle ilişkilendirilmesi³ de benzer bir bakış açısını yansıtmaktadır. Hâlbuki aynı müellif tarafından bir akım, hareket veya zihniyete karşılık gelecek şekilde Selefîyye kavramının kullanımında en çok referans gösterilen isim olarak yukarıdaki isimlerden çok sonraları yaşamış Reşid Rıza (1865-1935) gösterilmektedir.⁴ Bu bağlamda Reşid Rıza’nın yanında Cemaleddin Kâsımî (1866-1914), Abdurrezzâk Bitâr, Tâhir el-Cezâirî (1852-1920) ve Muhammed Şükrî Âlûsî (1857-1924) gibi son dönem isimleri sayılmaktadır.⁵ Bu isimlerin Selefîlik anlayışlarının merkezindeyse taklit karşıtlığı sergilemek ve herhangi bir mezhebe bağlı olmadan serbest içtihadı savunmak şeklindeki yaklaşım yer almaktadır.

Yine İbn Teymiyye ile ilişkilendirilerek yapılan bir başka tanıma göre Selefîlik, İbn Teymiyye’nin düşünce sisteminin adı olmaktadır.⁶ İfade edilmelidir ki İbn Teymiyye’nin düşünce

² Hatice K. Arpağuş, “Geçmişten Günümüze Selefîliğin Kısa Tarihçesi”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 6.

³ M. Ali Büyükkara, “M. Ali Büyükkara ile Selefîlik Üzerine”, (Görüşmecî: Fulya İbanoğlu, Görüşme Transkripsiyonu), *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 67.

⁴ Büyükkara, “Selefîlik Üzerine”, 67. Konuyla ilgili müstakil bir araştırma için ayrıca bk. Mustafa Aydın, “Muhammed Reşid Rızâ Hayatı, Eserleri, Kişiliği, Tecdîd ve Islâh Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (2018).

⁵ Büyükkara, “Selefîlik Üzerine”, 68. Yukarıda sayılan isimler arasında Reşid Rıza ile birlikte ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Cemaleddin Kasımî ve Selefîlikle ilişkisini konu edinen araştırmalar için bk. H. Mehmet Günay, “Suriye Selefîliğinin Önderi Cemâleddîn el-Kâsımî (1866-1914): Hayatı, Islahatçı Kişiliği ve Fikhî Eserleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4/6 (2005); Mehmet Kalaycı, “Jamal Al-Din Al-Qasımî and Syrian Reformism”, *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research - İslam Araştırmaları*, 2/2 (2009).

⁶ Muammer Erbaş, “Müteahhirun Dönemi Bağlamında İbn Teymiyye’nin Kur’an Tefsirinde Yöntemi”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 28.

dünyasında selef olgusu çok önemli bir yere sahip olmakla birlikte Selefiyye şeklinde bir oluşum karşılık bulmamıştır. Zira İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde Selefiyye şeklinde bir kavramsallaştırma veya akım olmadığı gibi onun düşünce dünyasını Selefiyye değil selef olgusunun yanında ehl-i hadis zihniyeti ve Hanbelî fıkıh tasavvuru daha genel anlamdaysa Ehl-i Sünnet olgusu etki altında bırakmıştır.⁷

Selefliliğin bir başka tanımı, yukarıdaki tanımla benzer şekilde şöyle yapılmıştır: “Seleflilik, İslamiyet'in selef nesli denilen ilk neslinin İslam'ı anlama ve yaşama biçimini kendi dinî düşünce ve pratiğinde esas aldığı iddiasında olan akımdır.”⁸ Bu yönüyle çağdaş dinî-siyasî bir akım olarak Seleflilik, Ehl-i Sünnet bünyesindeki tarihî ehl-i hadis zihniyetinin ve Hanbelî geleneğin yeni ismi olmaktadır.⁹ Selefliliğin önce selef nesline dayalı olarak ortaya çıkan bir akım şeklinde nitelendirilmesi ardından ehl-i hadis-Hanbelî geleneğin yeni bir okuma biçimi olarak sunulması son derece önemlidir. Buna rağmen Seleflikle tarihî ehl-i hadis-Hanbelî geleneğin arasının neredeyse hiç ayrılmaması dahası Selefliliğin nevezuhur bir hareket şeklinde nitelendirilemeyeceğinin vurgulanması¹⁰ ise analiz edilmelidir. Zira Seleflilik, ehl-i hadis-Hanbelî gelenek içerisinden çıkmakla birlikte Seleflikle tarihî ehl-i hadis-Hanbelî geleneği bir görmek, Seleflilik içerisindeki ilgili gelenekten kopuşu resmeden savrulmaları da yok saymak anlamına gelmektedir. Hâlbuki Selefliliği Seleflilik yapan nokta, tam olarak burasıdır.

2. Seleflikle İlişkili/İlişkilendirilen Kavramlar ve Oluşumlar

Seleflilik kavramıyla ilişkili ilk kullanımına bakıldığında karşımıza “selef-i sâlihîn” çıkmaktadır. Müslümanların Kur'an ve Hz. Peygamber ile bağlantısını sağlayan nesil olarak sunulan bu terkip yani sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn nesli, aynı zamanda “İnsanların en hayırlıları, benim asrımında yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip

⁷ Konuyla ilgili ayrıntılı tespit ve değerlendirmeler için bk. İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi (Minhâcü's-Sünne) Selefî Geleneğin Şiîlik Eleştirisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 109-148.

⁸ Büyükkara, “Seleflilik Üzerine”, 65.

⁹ Büyükkara, “Seleflilik Üzerine”, 69.

¹⁰ Büyükkara, “Seleflilik Üzerine”, 69.

edenlerdir.”¹¹ şeklindeki hadisle de tahkim edilmektedir. Böylece selefe kulluk ve ahlak açısından ayrıcalık tanınmıştır. Ardından selef ile ehl-i sünnet arasında bir bağlantı kurulmuş ve selef, ehl-i sünnetin özü biçiminde sunulmuştur. Buna göre ehl-i sünnet; akide, fıkıh ve ahlakta selefin mirasçısı olarak sunulmaktadır. Böylece ehl-i sünnet, selefin mirasını devralmış olmaktadır. Gerek selef gerekse ehl-i sünnet, bu misyonları nedeniyle başka hiçbir kavram ve oluşumla karşılaştırılmayacak derecede bir kuşatıcılığa ve derinliğe sahip olmaktadır.¹²

Metnin ilerleyen satırlarında yeniden ehl-i sünnet terkibi merkeze yerleşmekte ve bu terkibe dair Seleflikle bağlantı kurulmaksızın bilgiler sunulmaktadır. Buna göre klasik dönemde kuşatıcı bir söylem şeklinde beliren ehl-i sünnete rağmen günümüzde bazı ötekileştirici söylemlerin selef kavramı üzerinden işletilmesi, ehl-i sünneti zorlu gündemlerin zemini haline getirmiştir. Böylece siyasal ve ekonomik krizlerle karşı karşıya bulunan zihinler için selef vurgusu veya Seleflilik, karşıt söylemlerde bir çözüm önerisi olarak sunulmuş ve zamanla ciddi bir toplumsal taban oluşturmuştur.¹³ Böylece selef kavramı üzerinden ehl-i sünnetin bütününe hanel getiren aynı zamanda ıslah amaçlı görünse de bütünü tasfiyesine yönelik bir Seleflilik anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayış, selef kavramına yüklenen anlamı da sıkıntıya sokmuştur. Yine de ehl-i sünnetin kuşatıcı bakış açısı korunmalı, dışlayıcı anlatımlar iyi analiz edilmeli ve kaynakların hem çeşitliliğine hem de çözüm odaklılığına yer verilerek gerilimli yaklaşımlara karşı anlamlı tavırlar sergilenmelidir.¹⁴

Buraya kadarki veriler değerlendirildiğinde Selefliğin selef nesli ve ehl-i sünnet ile ilişkili olarak sunulduğu görülmektedir. Bu kurguya göre Seleflilik, selef nesline dayanmakta ve selef nesli de ehl-i sünnetin aslî zeminini oluşturmaktadır. Ancak zamanla Seleflilik adı altında varlık kazanan oluşumlar selef ile özellikle de ehl-i sünnet ile bağdaşmayan sorunlu ve

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Şehâdât”, 9

¹² Arpaguş, “Selef-i Salihin’den Selefilige”, 4.

¹³ Arpaguş, “Selef-i Salihin’den Selefilige”, 4.

¹⁴ Arpaguş, “Selef-i Salihin’den Selefilige”, 5.

dışlayıcı yaklaşımlar ortaya koymuştur ki anlaşıldığı kadarıyla bu sorunun çözümü de yine selefi bir başka deyişle Selefliliği ehl-i sünnet bütünü içerisinde okumaktan geçmektedir. Görüldüğü üzere bu kurguda Seleflilik, selef nesli ve ehl-i sünnet ile ilişkili dahası iç içe bir biçimde ele alınmıştır. Bununla birlikte son zamanlarda ortaya çıkan bazı Seleflilik tasavvurlarının gerek selef nesli gerekse ehl-i sünnet ile olan ilişkisinin sorgulanmasından da kaçınılmamıştır. Selefliliğin metinde özellikle ehl-i sünnet ile yakın ilişkili bir biçimde sunulduğu ifadeler gözden geçirilmelidir. Seleflilik, kategorik olarak ehl-i sünnet içerisinde yer almakla birlikte tekfir söylemi, iman anlayışı ve cihat vurgusu gibi konularda Seleflilikle genel ehl-i sünnet çizgisinin birtakım farklı algılara sahip olduğu bilinmektedir. Selefliliğin selef nesline indirgenemeyeceği de bu bağlamda ifade edilmelidir.

Bir diğer metinde kavram analizi ve tarihsel arka plan vurgusu yapılarak Selefiyye'nin anlaşılması hem selef, Seleflilik ve Selefiyye kavramlarının analiz edilmesine hem de Selefiyye'nin geçirmiş olduğu evrelerin iyi okunmasına bağlanmıştır. Selefliliğin tarihsel süreçler işletilerek anlaşılması yönündeki vurgunun yanında Seleflilikle ilişkili kavramların analizine dikkat çekilmesi son derece önemli olmakla birlikte Seleflilik ve Selefiyye kavramlarının ayrı kavramlar olarak sunulması dikkat çekmektedir. Her ne kadar selef ile Seleflilik birbirinden ayrı olsa da Selefiyye ile Selefliliğin ayrıştırılması, zannedilenden daha fazla bir çabayı ve kavram analizini gerektirmektedir. Buna rağmen metinde bu iki kavramın farklılığına dair herhangi bir noktaya temas edilmemiştir. Önce Seleflilikle ilişkili olması bakımından selef kavramının “önde gelmek, geçmişte kalmak” şeklindeki sözlük anlamı verilmiş daha sonra ise “sonradan gelenler” anlamındaki halef kavramının zıddı olduğu vurgulanmıştır. Devamındaysa selefin vahye ve Hz. Peygamber dönemine yakın olan ve hicrî ilk üç asırda yaşayan sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîni kapsayan kavram şeklindeki terim anlamı, ilgili hadisle bağlantılı olarak verilmiştir.¹⁵

¹⁵ Arpaguş, “Selefliliğin Kısa Tarihçesi”, 6.

Seleflikle ilişkili diğer kavram setleri, “Suûdî Seleflilik” ve “Cihâdî Seleflilik” şeklindedir.¹⁶ Suûdî Seleflilik nitelendirmesine bakıldığında bununla Vehhâbîliğin ifade edildiği görülür. Esasen gelenekçi-muhafazakâr selef vurgusundan ötürü Selefiyye nitelendirmesini Vehhâbîliğin hak ettiği belirtilmelidir. Zira Vehhâbîlik, yoğun selef vurgusu, bid’at hassasiyeti ve yenilik karşıtlığıyla selef vurgusunu içerisinde barındıran yenilikçi ıslahat hareketlerinden de ayrılmaktadır. Cihâdî Seleflilik ise Selefliğin radikal kanadına karşılık gelmektedir ve bu radikalliklerini siyasal İslam düşüncesiyle yaşamış oldukları yakınlaşmaya borçludur. Bir el-Kâide iştiraki olan eş-Şebab’ın Somali’de yönetimi ele geçirerek ülkenin yarısını yönetmesi bunu da şiddete dayalı olarak yapması, Selefliğin siyasal İslam düşüncesiyle harmanlanmış halinin cihat olgusuyla meşrulaştırılmış şiddet ve sertlik potansiyelini göstermesi açısından önemlidir.

Cihâdî Seleflilik, bir başka metinde çağdaş İslam akımları arasında görülmüş, temsilcileri olarak el-Kâide ve DAİŞ gösterilmiş, akidevî boyutta selefi öğretiyi, üslupta tekfiri, hareket boyutundaysa cihat mefhumunu merkeze alan bir akım şeklinde tanımlanmış ve Haricîlikle benzeşen yönleri üzerinden sunulmuştur. Cihâdî Selefliği diğer İslam akımlarından ayıran nokta, cihat adı altında şiddeti ve terörü metodunun temel unsuru haline getirmiş olmasıdır. Tam olarak bu şiddet eylem ve söylemleriyle Cihâdî Seleflilik, Haricîliğin çağdaş bir versiyonu olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Ayrıca bu akım, nasları literal okumaları nedeniyle çağdaş Zâhirîler olarak da anılmıştır.¹⁷ Yukarıdaki satırlarda dikkat çeken en önemli nokta, Cihâdî Selefliğin bir tür Seleflilik okuma biçimi şeklinde değil de çağdaş İslam akımlarından biri olarak sunulmasıdır. Suûdî Seleflilik diğer bir deyişle Vehhâbîlik, bir tür dinî-siyasî akım şeklinde sunulma potansiyeline sahipken Cihâdî Selefliğin bu potansiyele sahip olduğunu söylemek

¹⁶ Büyükkara, “Seleflilik Üzerine”, 71-72.

¹⁷ Fevzi Çakmak, “Cihâdî-Selefi Paradigma ve Kritiği”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 108-109.

güçtür. Kaldı ki Cihâdî Seleflilik, Suûd Selefliliğinin yani Vehhâbîliğin siyasal İslam düşünce-
siyle harmanlanması ve merkezine cihat söyleminin yerleşmesiyle ortaya çıkan daha sert ve
tekdüze bir din okuma biçimine karşılık gelmektedir. Öyleyse yapılması gereken, Cihâdî Se-
lefliliğin çağdaş İslam akımlarından biri şeklinde sunulması değil ana akım Seleflilikle ilişkisi-
nin ortaya koyulmasıdır. Ancak böyle yapılarak Cihâdî Seleflilik olgusu daha net aydınlatılabi-
lecek dahası bu yaklaşım, tersinden düşünüldüğünde ana akım Selefliliğin anlaşılmasını ko-
laylaştıracaktır. Cihâdî Selefliliğin Haricîlik ve Zâhirîlikle bağlantılı sunulması da gözden geçi-
rilmelidir. Her ne kadar bu yapılar arasında bazı benzerlikler olsa da Cihâdî Seleflilik'ten farklı
olarak Haricîliğin siyasî-itikadî bir fırka Zâhirîliğin ise bir fıkıh mezhebi olduğu vurgulanma-
lıdır.

İlgili metinde Seleflilik tanımlanırken yöntem, mezhep ve zihniyet kavramlarına yer
verildiği görülmektedir. Buna göre Seleflilik, İbn Teymiyye ile başlayan süreçte artık bir yön-
tem, mezhep veya zihniyet hüviyeti kazanmıştır.¹⁸ Selefliliğin İbn Teymiyye ile bir mezhep hü-
viyeti kazandığı yönündeki iddia tashihe muhtaçtır. Zira Seleflilik, İbn Teymiyye döneminde
bir mezhep hüviyeti kazanmadığı gibi günümüzde de bir mezhep halini almamıştır. Dahası
son birkaç asra gelinceye kadar Selefliliğin bir mezhep şeklinde nitelendirilmesi yaklaşımına
rastlanmamaktadır. Selefliliğin bir yöntem ya da zihniyet olarak sunulmasıysa daha makul bir
bakış açısını yansıtmaktadır. Her ne kadar burada vurgulanan, modern dönemlerde ortaya
çıkan Seleflilik değil de içerisinde selef vurgusunu barındıran ehl-i hadis zihniyeti ve bu zih-
niyetin temsil ettiği yöntem anlayışı olsa da Selefliliğin bir mezhep olarak değil de yöntem
veya zihniyet biçiminde sunulması, tarihsel ve düşünsel gerçekliklere daha fazla uymaktadır.

¹⁸ Arpağuş, "Selefliliğin Kısa Tarihçesi", 6. Metinde her ne kadar Selefliliğin bir mezhep mi yoksa zihniyet mi ol-
duğu yönünde tartışmaların sürdüğü ve bu soruya henüz net bir cevabın verilmediği vurgulansa da yazar, ka-
naatini mezhep üzerinden kullanmayı tercih etmiştir. Bunun yanında yazar, Selefliliği bir zihniyet şeklinde ta-
nımlamış ve buna gerekçe olarak mevcut çizginin bir ekolleşme süreci olmasını, modern dönemlerdeki birbirin-
den farklı görünümünü ve Hanbelîlik dışındaki farklı mezheplerdeki yönelimlerini göstermiştir. Bk. Arpağuş,
"Selefliliğin Kısa Tarihçesi", 6. Özellikle kullanılan argümanlar söz konusu edildiğinde Selefliliğin bir mezhep de-
ğil de zihniyet olarak konumlandırılması, daha makul bir yaklaşımdır.

Kaldı ki bir başka metinde oldukça isabetli bir biçimde Selefliliğin mezhep olarak değil birçok dinî, siyasî ve sosyal harekette izine rastlanan bir zihniyet şeklinde görülmesi gerektiği vurgulanmaktadır.¹⁹

Selefliliğin mezhep olarak nitelendirildiği bir başka okuma biçimine göre Seleflilik, ehl-i hadis zihniyeti, Hanbelîlik özellikle de Ehl-i Sünnet ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda mezhepsel bir oluşum şeklinde değerlendirilmelidir. Dahası Selefliliğin temsilcilerinin kendilerini bir mezhep şeklinde nitelendirmemeleri, bu gerçeği değiştirmemektedir.²⁰ Belirtilmelidir ki Selefliliğin ehl-i hadis, Hanbelîlik ve Ehl-i Sünnet ile olan ilişkisi, bu yapıyı bir mezhep olma potansiyeli üzerinden değil mezhep olmama potansiyeli üzerinden değerlendirilecek bir argümandır. Zira Seleflilik, ehl-i hadis-Hanbeli gelenekle dolayısıyla da Ehl-i Sünnetle yoğun bir etkileşim halindeyse dahası bu yapıların günümüzdeki yeni bir okuma biçimiye nasıl müstakil bir mezhep olarak nitelendirilebilmektedir? Selefliliğin tam da tarihsel bağlarıyla geliştirdiği sıkı ilişki biçimi, bu yapının müstakil bir mezhep şeklinde nitelendirilmesini engellemez mi? Bu bağlamda temas edilmesi gereken bir başka husus, Selefliliğe mensup kesimlerin kendilerini ayrı bir mezhep olarak nitelendirmeye karşı çıkma şeklindeki yaklaşımlarının yok sayılmasıdır. Oysa burada Selefliliğe mensup olanlar, kendilerini tanımlayarak kimliklerini ortaya koymaktadırlar. Buna rağmen hareket mensuplarının bu yaklaşımının yok sayılarak onlara yeni bir kimlik giydirilmeye çalışılması, dışarıdan yapılan zoraki bir adlandırma gibi durmaktadır.

Selefliliğin mezhep olarak kabul edilmesi, bazı metinlerde Selefliliğin zihniyet olarak nitelendirilmesine yönelik itirazın da zeminini oluşturmaktadır. Buradaki temel iddia, eğer Seleflilik bir mezhepse o zaman zihniyet değildir²¹ şeklinde kendini göstermektedir. Seleflilik

¹⁹ M. Raşit Akpınar, “Selefi Bir Zihniyetin Temsilcisi Olarak Kadızadeliler”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 82.

²⁰ Büyükkara, “Seleflilik Üzerine”, 70-71.

²¹ Büyükkara, “Seleflilik Üzerine”, 70-71.

bir mezhepse veya herhangi bir yapılanma mezhep şeklinde temayüz etmişse o yapılanmanın zihniyet olarak nitelendirilmesi elbette mümkün değildir. Zira zihniyetler, mezheplerin öncesinde yer alarak mezheplerin zeminini ve aslî unsurlarını oluşturur. Mezheplerle zihniyetler arasında sıkı bir ilişki olmasına rağmen mezhepler, hiçbir şekilde zihniyetler biçiminde sunulamaz. Örneğin ehl-i hadis bir zihniyettir, bu zihniyetten Hanbelîlik ortaya çıkmıştır ancak ehl-i hadis, Hanbelîliğe indirgenemez. Yine ehl-i rey bir zihniyettir, bu zihniyetten Mürcie ve Hanefilik gibi fırka ve mezhepler ortaya çıkmıştır ancak ehl-i rey zihniyeti, bu yapılara indirgenemez. Bu tartışmada odaklanılması gereken noktaysa iddia edildiği gibi Selefliliğin bir mezhep olup olmadığıdır. Bakıldığında Seleflilik, ehl-i hadis zihniyetinin ve Hanbelî fıkıh tasavvurunun nisbî farklılıklar arz eden yeni bir okuma biçimi olması nedeniyle mezhep olarak nitelendirilememektedir.

Bu açıdan bakıldığında Seleflilik, müstakil bir mezhep olarak değil Hanbelîlikle iç içe geçmiş ehl-i hadis zihniyetinin yeni bir okuma biçimi yani bir zihniyet olarak nitelendirilebilir.²² Ayrıca belirtmelidir ki Selefliliğin mezhep şeklinde nitelendiği satırların hemen öncesinde ehl-i hadis, Hanbelîlik ve Ehl-i Sünnet ile olan ilişki ve aidiyet geliştirme biçimine temas edilmektedir. Bu klasik yapılarla yoğun ilişki içerisinde olan ve bu yapılardan bağımsız değerlendirilemeyen bir oluşumun yine bu yapıların dışında bir mezhep olarak nitelendirilmesi, izahı güç bir durumdur. Son kertede ifade edilmelidir ki Seleflilik, bir mezhep olmadığı gibi ehl-i hadis-Hanbelî geleneğinin aslından uzaklaşmadan aynı zamanda bu geleneği yeni bir okumaya tabi tutarak oluşturulmuş bir zihniyeti temsil etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Seleflilik, gelenekçi-zâhirî din anlayışının ehl-i hadis-Hanbelî gelenek üzerinden farklı bağlamlarda yeniden okunmasıyla vücut bulan bir zihniyet olarak görülebilir.

²² Selefliliğin gelenekçi-zâhirî din anlayışının günümüze yansımış zihniyet eksenli formu biçiminde takdimiyle ilgili değerlendirmeler için bk. Sönmez Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri," *Zâhirî ve Seleflî Din Yorumu Sempozyumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 24.

Selefliğin zihniyet olarak değil de mezhep olarak nitelendirilmesi, “Şîilik ve Hanefilik gibi yapılar nasıl zihniyet değilse Seleflik de zihniyet değildir”²³ şeklindeki argümana da kaynaklık etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere buradaki temel sorun, Selefliğin mezhep biçiminde kabul edilmesidir. Seleflik, mezhep olma potansiyeli ortaya koyulmadan mezhep kabul edildiğinde elbette Hanefilik ve Şîilik gibi yapıların zihniyet şeklinde değerlendirilemeyeceği bu tartışmada ilgili yaklaşım argüman olarak kullanılabilir. Ancak hemen ifade edilmedir ki Seleflik, kendine özgü sistematik teoloji, fıkıh tasavvuru ve usûl anlayışı geliştiremediğinden müstakil bir mezhep olarak nitelendirilemez. Bu durumda Hanefilik ve Şîilik gibi yapılarla aynı kategoride ele alınarak mezhep olma iddiasının temellendirilmesi, tarihsel ve düşünsel gerçekliklerle örtüşmemekte ve yeniden gözden geçirilmeyi gerektirmektedir.

Seleflikle ilişkilendirilerek sunulan diğer yapılar, ehl-i hadis zihniyeti ve Hanbelîliktir. Buna göre Seleflik, her ne kadar İbn Teymiyye ile inşa edilmekteyse de Selefliğin temelinde ehl-i hadis²⁴ ve Hanbelîlik²⁵ bulunmaktadır. Selefliğin temelinde ehl-i hadis zihniyetinin ve Hanbelîliğin bulunduğu vurgulanması önemli olmakla birlikte devamında Selefliğin ehl-i hadis ve Hanbelîlikle başlatılması gerektiğinin vurgulanması²⁶ sorunludur. Zira Selefliğin arka planında bu yapıların olması, modern bir yapılanma olan Selefliğin bu yapılarla başlatılmasını dahası bu yapılarla aynileştirilmesini mümkün kılmaz. Burada yapılması gereken, bunları birbirine indirgemek değil Seleflikle ehl-i hadis ve Hanbelîlik arasındaki ilişkiyi, benzerlikleri ve farklılıkları üzerinden tarihsel süreci de göz önünde bulundurarak analiz etmektir. Selefliğin ehl-i hadis ve Hanbelîlikle aynileştirilemeyeceğini dahası başlatılamayacağını

²³ Büyükkara, “Seleflik Üzerine”, 71.

²⁴ Ehl-i Hadis’in Selefliğin öncüsü olarak nitelendirildiği değerlendirmeler için ayrıca bk. Büyükkara, “Seleflik Üzerine”, 65-66.

²⁵ Büyükkara, Seleflikle Hanbelîlik arasında ilişki kurarken hem Hanbelîliği Selefliğin köklerinden biri olarak görmekte hem de Hanbelîliğin bu ilişki içerisinde diğer fıkıh mezhepleri gibi değerlendirilemeyeceğine dikkat çekmektedir. Bk. Büyükkara, “Seleflik Üzerine”, 66.

²⁶ Arpağuş, “Selefliğin Kısa Tarihçesi”, 6-7.

metnin ilerleyen satırlarında Seleflikle ilişkisi bağlamında ehl-i hadis ve Hanbelîlik'ten bahsederken Seleflikten neredeyse hiç bahsedilmemesi ve sadece ehl-i hadis ve Hanbelîlikle ilgili bilgiler verilmesi şeklindeki yaklaşımdan da çıkarsamak mümkündür.²⁷

Selefliğin ehl-i hadis üzerinden sunulduğu bir başka metinde ehl-i hadisin iman nazariyesi, Selefliğin iman nazariyesi olarak sunulmuştur.²⁸ Metin boyunca ehl-i hadis gelenek mensuplarının da selefler şeklinde nitelendirildiği görülmektedir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak "selefî iman nazariyesi" şeklinde İslam düşünce tarihinde karşılığı olmayan bir kullanıma yer verilmiştir.²⁹ Selefî iman nazariyesiyle kastedilenin ehl-i hadisin iman teorisi olduğu bilinmektedir. Selefî iman nazariyesi olarak sunulan ehl-i hadisin iman anlayışıysa çoğunlukla İbn Teymiyye üzerinden temellendirilmiştir.³⁰ Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta, metnin başlığında "Selefliğin iman nazariyesi" şeklinde bir kullanıma yer verilmişken bu kullanımın metinde "selefî iman nazariyesi"ne dönüşmesidir. Bu durum, Seleflilik adlı oluşumun ehl-i hadis-Hanbeli gelenek dışında müstakil bir iman nazariyesine sahip olmadığını göstermektedir. Başlıktaki Seleflilik ibaresinin metin içerisinde selefler dolayısıyla ehl-i hadis gelenek mensuplarına dönüşmesi de bu duruma işaret etmektedir.

Seleflikle ilişkilendirilerek sunulan bir başka yapı, Vehhâbîliktir. Buna göre Seleflilik, İbn Teymiyye sonrası dönemde farklı görünüşler kazanmıştır ki bu görünüşlerden biri de Vehhâbîliktir.³¹ Bu yaklaşım tarzında Vehhâbîlik, Selefliğin içerisinden çıkmış bir akım şeklinde sunulmuştur. Oysa bilinmektedir ki Vehhâbîlik Selefliğin içerisinden değil Seleflilik

²⁷ Seleflikle ilişkisi bağlamında ancak Seleflikle ilişkilendirilmeden ehl-i hadis ve Hanbelîlikle ilgili yapılan değerlendirmeler için bk. Arpağuş, "Selefliğin Kısa Tarihçesi", 7-9.

²⁸ Ülfer Karabulut, "Selefliğin İman Nazariyesi", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 13.

²⁹ Karabulut, "Selefliğin İman Nazariyesi", 14.

³⁰ Karabulut, "Selefliğin İman Nazariyesi", 14-15. Ehl-i hadisin iman anlayışıyla ilgili müstakil bir araştırma için bk. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002).

³¹ Arpağuş, "Selefliğin Kısa Tarihçesi", 6.

Vehhâbîliğin içerisinden çıkmıştır. Vehhâbîliğin bid'at vurgusunun ve tevhid anlayışının Selefliği etkilediği yönündeki ifadeler,³² bu anlamda önemlidir. Selefliğe kaynaklık eden Vehhâbîlik ise ehl-i hadis-Hanbelî geleneğin yeni bir okuma biçimi olarak vücut bulmaktadır.³³ Buradaki temel kurgu hatasının Selefliğin Vehhâbîlik öncesi döneme çekilmesi ve bu dönemin ehl-i hadis-Hanbelî gelenek üzerinden değil Seleflik üzerinden okunması şeklindeki anakronik yaklaşımla ilgili olduğu söylenebilir. Oysa bilinmektedir ki ehl-i hadis-Hanbelî gelenek, zamanla Vehhâbîlik üzerinden Selefliğe evrilmiştir. 19. ve 20. yüzyıllara gelindiğindeyse Seleflik; ehl-i hadis, Hanbelîlik ve Vehhâbîliği en karakteristik biçimde temsil edecek bir muhtevaya bürünmüştür.³⁴

Seleflik-Vehhâbîlik ilişkisine dair analizler, metnin ilerleyen bölümlerinde sürdürülmektedir. Buna göre Muhammed b. Abdilvehhâb'ın (öl. 1206/1792) dinî-siyasî görüşleri etrafında şekillenen Vehhâbîlik, Seleflik içerisindeki bir kırılma şeklinde karşımıza çıkar.³⁵ Bu kurguda Vehhâbîlik, Seleflik içerisinden çıkan bir yapılanma olmaktadır. Oysaki durum, yukarıda da belirtildiği şekliyle tam tersidir. Bilinmektedir ki Seleflik, bir topluluğa ve zihniyete karşılık gelecek şekilde ilk olarak Vehhâbîlik'ten sonra ve Vehhâbîlik için kullanılmıştır. Metinde de vurgulandığı şekliyle kendisini ehl-i hadis-Hanbelî geleneğe dayandıran hareket,³⁶ dışarıdan yapılan Vehhâbîlik adlandırması yerine kendi zihniyetini daha iyi yansıtan Selefiyeye nitelemesini kullanmayı tercih etmiştir. Böylece Selefiyeye, Vehhâbîlik içerisinden neşet etmiştir. Diğer bir deyişle Selefiyeye, Vehhâbî hareket mensuplarının kendileri için kullandıkları bir addır. Yukarıda Vehhâbîliğin Selefiyeye içerisinden çıktığı şeklindeki iddianın tashihi, Vehhâbîliğin ehl-i hadis-Hanbelî gelenek içerisinden Selefliğin ise Vehhâbîlik dolayısıyla da ehl-i hadis-Hanbelî gelenek içerisinden çıktığı vurgulanarak yapılabilir.

³² Büyükkara, "Seleflik Üzerine", 67.

³³ Arpaguş, "Selefliğin Kısa Tarihçesi", 6.

³⁴ Konuyla ilgili tespit ve değerlendirmeler için bk. Büyükkara, "Seleflik Üzerine", 68.

³⁵ Arpaguş, "Selefliğin Kısa Tarihçesi", 11.

³⁶ Arpaguş, "Selefliğin Kısa Tarihçesi", 11.

Seleflikle ilgili nitelermelerden biri de ıslahatçı/reformist Selefiyye'dir. Islahatçı/reformist Selefiyye, Selefliğin düşünce yapısını ve doktrinel duruşunu temsil etmemekle birlikte İbn Teymiyye ve takipçilerine müracaat etmeleri, gelenek eleştirisinde bulunmaları ve sahih din anlayışını öncelermeleri, ıslahatçı/reformist Selefiyye'yi Seleflikle ilişkili hale getirmektedir. Islahatçı/reformist Selefiyye'nin normal Seleflilik veya Vehhâbilik'ten doğan selefi akımlardan farklı olduğu ve Hanbelî temelden gelmediği ayrıca vurgulanmaktadır.³⁷ Zira ıslahatçı/reformist Selefiyye, gelenek eleştirisinden hareketle ilk dönem vurgusu yaparak selef olgusunu öne çıkarsa da akıl vurgusunun yanında entelektüel ve ilmî karakteri nedeniyle normal Seleflilikten ayrılmaktadır.³⁸

Yukarıdaki kurguya bakıldığında Seleflilik içerisinde ıslahatçı/reformist Selefiyye şeklinde bir ayrıma gidildiği ve bu Selefiyye'nin Selefliği temsil etmeyip bazı yönleriyle Seleflilik içerisinde konumlandırılabilceğine dair değerlendirmelerin olduğu görülmektedir. Buradaki temel sorunun farklı Seleflilik tasavvurlarının Seleflilik potansiyellerinin veya Selefliği temsil etme keyfiyetlerinin birbirleriyle mukayese edilerek ortaya koyulması şeklindeki çabadan kaynaklandığı söylenebilir. Bu noktada yapılması gereken, farklı Seleflilik tasavvurlarını birbirleriyle değil bağılı bulunduğu zihniyet ve geleneklerle ilişkisi üzerinden analiz etmek daha sonraysa nasıl bir Seleflilik tasavvuruna sahip olunduğuna dair yorumlarda bulunmaktır. Merkeze temeller değil bu temellere dayalı olarak farklılaşan Seleflilik tasavvurlarından biri koyulduğunda mukayese ve değerlendirmeler eksen kaymasına uğramakta bu durum da Seleflikle ilgili değerlendirmeleri aslî mecrasından uzaklaştırmaktadır. Yukarıdaki şekilde bir yaklaşım denendiğindeyse tüm Seleflilik tasavvurlarının temelleriyle ve aslî unsurlarıyla farklı değişkenler üzerinden bir şekilde ilişkilendirilebileceği görülecektir. Böylece Seleflikle ilgili yorum ve değerlendirmeler, daha sıhhatli bir zeminde sürdürülecektir.

³⁷ Arpağuş, "Selefliğin Kısa Tarihçesi", 10-11.

³⁸ Arpağuş, "Selefliğin Kısa Tarihçesi", 10-11.

Tüm bu tartışmaların anlam kazanması adına ehl-i hadis-Hanbelî gelenekten gelmeyen ve ıslahatçı reformist Selefiyye olarak nitelendirilen akımların Selefiyye şeklinde nitelendirilmesi yerine Islahatçılık şeklinde nitelendirilmesi teklifinde bulunulabilir. Böylece anlam kodlarında dinin asılları, selef vurgusu ve gelenek eleştirisi hatta karşıtlığı var diye bazı fikir hareketlerinin Selefiyye biçiminde adlandırılmasının da önüne geçilmiş olur. Zira bu fikir hareketlerinin zihin yapılarına bakıldığında dinin asılları, selef vurgusu ve gelenek karşıtlığı etkili olmakla birlikte ihya ve ıslah düşüncesinin daha baskın olduğu görülür. Hatta bu zihniyette dinin asılları, selef ve gelenek, ihya ve ıslah düşüncesine hizmet edecek şekilde kurgulanarak kullanılır. Böylece selef dönüş şeklindeki yaklaşımın ikinci planda olduğu gerçeğiyle karşılaşılır. Bu durumun doğal bir neticesi olarak ihya ve ıslah hareketlerinin selef vurgusu üzerinden Seleflilik şeklinde değil ihya ve ıslah vurguları üzerinden Islahatçılık şeklinde nitelendirilmesi, daha gerçekçi bir yaklaşım halini alır. Böylece son dönemde vücut bulan dinî-siyasî akımların zihniyetlerinin genel karakteristiğiyle o zihniyeti oluşturan alt unsurlar birbirlerine karıştırılmamış dahası birbirlerine indirgenmemiş olur.

Seleflikle ilişkilendirilerek sunulan bir başka kullanım, “mütekaddim selefiyye” şeklindedir. Bu kullanımla Müslümanların ilk üç neslini ifade eden sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn nesline tâbî olan ulemanın kastedildiği vurgulanmaktadır.³⁹ İlk üç neslin takipçileri için Selefiyye ibaresinin kullanılması sorunluyken bu neslin mütekaddim olarak sunulması ayrı bir sorundur. Zira İslam düşünce tarihinde mütekaddim ve müteahhir ayrımı, Selefiyye ve Halefiyye şeklindeki kullanımı anımsatmaktadır. Yani tanımda ifade edildiği şekliyle zaten ilk üç neslin takipçilerinin ve erken dönemi ifade edecek şekilde kurgulanan yapılanmanın kendi içerisinde ayrıca mütekaddim ve müteahhir şeklinde ikiye ayrılması mümkün değildir. Anlaşıldığı kadarıyla her ne kadar ilk üç nesille ilişkilendirilse de mütekaddim Selefiyye ile kaste-

³⁹ Zekeriya Güler, “Selefi Akımların Hadis ve Sünnet Anlayışı”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 34.

dilen, ehl-i hadis-Hanbelî geleneğin erken dönemdeki tezahürüdür. Bu denklemde ehl-i hadis-Hanbelî geleneğin geç dönem tezahürü müteahhir Selefiyye olmaktadır ki özellikle Selefiyye kavramının kullanımı açısından bu yaklaşım da tashihe muhtaçtır. Kaldı ki metnin ilerleyen kısımlarında müteahhir Selefiyye, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'ın içinde bulunduğu yönelim şeklinde sunulmaktadır.⁴⁰ Belirtilmelidir ki bu iki ismin konumlandığı yönelim, müteahhir Selefiyye değil Hanbelîliktir. Diğer bir deyişle bu iki isim, müteahhir Selefiyyenin temsilcileri olarak değil geç dönem Hanbelîliğin temsilcileri olarak sunulabilir.

Seleflikle ilişkilendirilen diğer bir deyişle Selefliği nitелеmek amacıyla yer verilen kullanımlardan biri de Neo-Seleflilik'tir. Bir ekol olarak nitelendirilen Neo-Seleflilik, yeni Seleflilik veya Batı'daki kullanımıyla modern Seleflilik anlamında kullanılmaktadır. Buna göre Neo-Seleflilik, İslam dünyasının 19. ve 20. yüzyıllarda Batı'nın gerisinde kalmasıyla önce kendi durumlarını sorgulaması daha sonra geleneksel düşünce sisteminin bu soruna çözüm üretemeyeceğini düşünüp yeni ve çağdaş bir Seleflilik hareketi başlatmasıyla ortaya çıkmıştır. Cemaladdin Efgânî (1838/1897), Muhammed Abdûh (1849/1905) ve Reşid Rıza'nın (1865/1935) önderliğinde başlatılan bu yeni Seleflilik hareketinin temel iddiası, Müslümanları taklit ve durağanlıktan kurtarıp İslam'ın özüne dönerek ahlâkî, kültürel ve siyasî yönden iyileştirmektir. Bu Neo-Seleflilik hareketi, bid'atlerle mücadele, öze dönüş ve tevhid konusunda klasik Seleflilikle örtüşse de bazı yöntem farklılıklarıyla klasik Seleflilik'ten ayrılmaktadır. Bu yöntem farklılığının zemininde akla, bilime ve teknik gelişmelere önem verilmesi ayrıca klasik Seleflilikte gözlemlenmeyen te'villerde bulunulması yer almaktadır.⁴¹

Yukarıdaki Neo-Seleflilik, yeni Seleflilik ya da modern Seleflilik şeklindeki kullanımlar, birkaç açıdan analiz edilmeyi gerektirmektedir. Birincisi, Selefliğin zaten son birkaç asırda

⁴⁰ Güler, "Selefi Akımların Hadis ve Sünnet Anlayışı", 35.

⁴¹ Mustafa Aydın, "Neo-Seleflilik Ekolü'nün Hadis Anlayışı", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 39. Neo-Seleflilik ekolünün yeni Seleflilik olarak nitelendirildiği benzer değerlendirmeler için bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 31.

ortaya çıkan modern bir yapılanma olması nedeniyle klasik ve modern şeklinde ikiye ayrılmasının imkânsızlığıdır. Bilindiği üzere Seleflik, bir kavram ve oluşum olarak 19. yüzyılın sonlarından itibaren Vehhâbîlik için kullanılacak şekilde literatüre girmiştir. 20. yüzyılın başlarında Vehhâbîlik adlandırmasının kötü ününden kurtulmak isteyen hareket mensupları ve liderleri, Selefiyye ismini özenle seçerek kullanmaya başlamıştır. Hatta bu tarihlerde Vehhâbiyye isminin yasaklandığı ifade edilir. Böylece Seleflik, muhafazakâr Vehhâbî çizginin ismi haline gelmiştir.⁴² Daha sonraysa zamanla Vehhâbîlikle diğer bir deyişle ehl-i hadis-Hanbelî gelenekle bağlantılı veya bağlantısız çok sayıda Seleflik tasavvuru kendisine yer bulmuştur. Reşid Rıza (öl. 1935) gibi yakın dönemde yaşamış isimlerin Seleflik kavramının kullanılmasında referans noktalarından biri olarak karşımıza çıkması⁴³ da bu bağlamda göz önünde bulundurulmalıdır. Bu açıdan bakıldığında Vehhâbîlik öncesi dönemde zaten adına klasik Selefiyye diyebileceğimiz bir yapılanmanın olmadığı dahası bu yapılanmanın ehl-i hadis-Hanbelî gelenek şeklinde varlık kazandığı görülür. Vehhâbîlikle birlikte literatüre girmiş bulunan Seleflik ise zaten modern dönemlerin bir söylemi olduğundan bu yapıyı ayrıca Neo-Seleflik, yeni Seleflik ya da modern Seleflik şeklinde isimlendirmek, doğru bir yaklaşım değildir.

Tüm bu söylenenlerin anlam kazanması adına vurgulanması gereken bir başka önemli nokta daha vardır ki o da Neo-Seleflik adlı yapılanmayla aslında İslam modernizmine ek olarak ihya, ıslah ve tecdid hareketlerinin ifade ediliyor olmasıdır. Kaldı ki müellifin bizzat kendisi, metnin ilerleyen satırlarında Neo-Selefliği yenilikçi yaklaşımı savunan bir akım şeklinde nitelendirmektedir.⁴⁴ Ayrıca metinde Neo-Selefliğin çoğunlukla Reşid Rıza'nın hadis usûlüne dair bazı farklı görüşleri üzerinden sunulması, bu yapının Neo-Seleflik şeklindeki yeni bir

⁴² Büyükkara, "Seleflik Üzerine", 69.

⁴³ Büyükkara, "Seleflik Üzerine", 67.

⁴⁴ Aydın, "Neo-Seleflik Ekolü'nün Hadis Anlayışı", 44.

oluşumu değil ehl-i hadis zihniyetinin belirli bir dönemdeki okuma biçimini temsil etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum da Reşid Rıza'nın temsil ettiği hareketin Neo-Seleflilik olarak değil bir tür yeni ehl-i hadis yaklaşımı olarak nitelendirilmesine imkân sunmaktadır.

Neo-Seleflilik adlı yapılanmanın Efgânî ve Abdûh gibi isimler üzerinden sunulması, bu isimlerin de son dönem modernist yaklaşımların yanında ihya ve ıslah hareketlerinin temsilcilerinden olması, Neo-Seleflilik şeklindeki kullanımla ıslahat hareketleri ve modernizm arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir.⁴⁵ Bu isimlerin öze dönüş gibi Seleflikle örtüşen bazı söylemlerinin olması, bu durumu değiştirmemektedir. Zira bu isimler, Seleflikten farklı olarak öze döndükten sonra özde kalmamayı, özden hareketle çağa hitap edecek yeni bir söylem geliştirmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla her ne kadar ihya ve ıslah hareketleriyle Seleflilik arasında bazı ortak yönler bulunsa da ihya ve ıslah hareketlerinin Seleflilik şeklinde sunulması hatta Neo-Seleflilik olarak nitelendirilmesi sorunludur. Efgânî ve Abdûh gibi ıslahatçı-modernist isimlerin Seleflilik kavramını kullandıklarına dair herhangi bir kanıtın olmaması⁴⁶ bu anlamda önemlidir. Ayrıca belirtmelidir ki ıslahatçı-modernist eğilimleri nedeniyle Efgânî-Abdûh çizgisi, Seleflilik tarafından mahkûm edilme gibi bir durumla karşı karşıya kalmıştır.⁴⁷

Bir başka açıdan ifade edilecek olursa Seleflilik veya Neo-Seleflilik şeklinde isimlendirilen yapılanmalar, son dönemlerde varlık kazanan ıslahatçı yaklaşımların nispî benzerlikler taşıyan farklı tezahürleridir. Bu tür yapılar, selef vurgusu, taklit karşıtlığı ve mezhep sınırlarını aşmak gibi doğrudan Seleflikle ilişkilendirilebilecek söylemlere sahip olsalar da Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) eserlerini basıp görüşlerini etüt edecek kadar yenilikçi bir yaklaşım da sergilemiştir. Aslında bu yaklaşım, ilgili yapıların ehl-i hadis-Hanbelî

⁴⁵ Konuyla ilgili müstakil araştırmalar için bk. Hakan Atalay, *Islahat Hareketleri ve Seleflilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Hanifi Şahin, "İhya İslah Hareketleri ve Seleflilik İrtibatı", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 9/1 (Bahar 2016).

⁴⁶ Büyükkara, "Seleflilik Üzerine", 68.

⁴⁷ Büyükkara, "Seleflilik Üzerine", 69.

geleneğin yanında Vehhâbîlikle ilişkisini de tartışmalı hale getirmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla bu tartışmalı potaya Selefîliğin dâhil edilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Batılı paradigmanın zihniyet okuma ve kavram kullanım biçiminin İslam düşüncesi üzerindeki istenmeyen bir etkisi olarak karşımıza çıkan bu durum yani ıslahat hareketlerinin tamamının ve ıslah düşüncesinin Selefîlik veya Neo-Selefîlik biçiminde sunulması bazen de bu iki yaklaşımın eşitlenmesi ciddi bir sorundur. Bu sorun; kavramların yerli yerinde kullanılmaması, zihniyet analizinin yeterli düzeyde yapılmaması, fırka, mezhep, çağdaş İslam akımları ve ıslahat hareketleri arasında herhangi bir ayrıma gidilmemesi dahası bu yapıların tarihsel süreçler aşındırılıp sikleştirilerek birbirlerinin yerlerine kullanılması şeklindeki anakronik yaklaşımdan kaynaklandığı söylenebilir.

Selefîlikle ilişkilendirilerek sunulan diğer kullanımlar, “a-politik Selefîlik”, “politik Selefîlik” ve “devrimci Selefîlik” şeklindedir. Sermayeye barışık, modernite ve toplumsal sözleşme mantığıyla uyumlu Selefîlik, a-politik Selefîlik olarak tanımlanırken politik Selefîlik, siyasete mesafeli olmakla birlikte sivil siyaset araçlarını da kullanmaktan vazgeçmeyen Selefîlik olarak tanımlanmaktadır. Devrimci Selefîlikse katı politik ve sert aksiyoner yönleriyle cihâdî ve tekfirî Selefîlik şeklinde belirlemektedir ki aslında cihâdî ve tekfirî Selefîlik de ayrı Selefîlik yaklaşımları sunmaktadır. Müellifin ifadelerine göre bu farklı Selefîlik tasavvurlarının anlaşılması, benzeşen yönlerin yanında özellikle farklılaşan yönlerin merkeze alınmasıyla gerçekleşebilir.⁴⁹

Bu ifade göstermektedir ki yukarıda farklı şekillerde isimlendirilerek kategorize edilen Selefîlikler, birbirinden tamamen farklı yapılar değildir. Zira bu farklı tasavvurların he-men tamamında selefînin uygulamalarını önceleyerek bid’at ve taklit karşıtlığı sergilemek dahası ötekileştirici ve müsamahasız bir din anlayışını benimsemek, vazgeçilmez unsurlardır.

⁴⁸ Büyükkara, “Selefîlik Üzerine”, 68.

⁴⁹ Halil Aydınalp, “A-Politik Selefîlikten Devrimci Selefîliğe: Tekfirci Selefîlik”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 101. Müellif, ilgili kısımda ayrıca “gezgin Selefîlik” şeklinde bir kategoriye de yer vermektedir.

İşte bu aslî unsurların üzerine basılarak yükselen ve yeni bazı söylemlerle farklılaşan en azından farklılaştığı iddia edilen yapıların aslî unsurlarda birleşmeleri nedeniyle birbirinden çok farklı yapılar olarak sunulması hatta bu farklılıklar üzerinden ayrı ayrı tanımlamaya çalışılması, gözden geçirilmesi gereken bir yaklaşımdır. Aslında buradaki temel sorun, Seleflilik içerisindeki bu farklılıkların diğer bir deyişle değişik ton ve desenlerin ortaya koyulması değil buradan hareketle Selefliliğin birbirinden farklı kategoriler üzerinden farklı kimliklerle sunulmaya ve tanımlanmaya çalışılmasıdır.

3. Seleflikle İlişkili Şahıslar

Seleflikle ilişkilendirilerek sunulan en önemli isimlerden biri, Ahmed b. Hanbel’dir (öl. 241/855). Ancak Ahmed b. Hanbel, isabetli bir biçimde Seleflikle doğrudan değil İbn Teymiyye üzerinden dolaylı bir biçimde ilişkilendirilmiştir.⁵⁰ Bilindiği üzere Ahmed b. Hanbel’in yaşadığı hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda Seleflilik bir yana Hanbelîlik bile tarih sahnesine çıkmış değildir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel, Seleflilik veya Hanbelîlikle değil ancak ehl-i hadis zihniyetiyle ilişkilendirilebilir. Ahmed b. Hanbel, metinde Seleflikle doğrudan ilişkilendirilemeyecek bir isim olarak sunulmasına rağmen ilerleyen satırlarda Selefliliğin Ahmed b. Hanbel ile başlatılması gerektiğinin vurgulanması⁵¹ hem kendi içerisinde çelişkili hem de sorunludur.

Seleflikle ilişkilendirilerek sunulan bir başka isim, Hanbelî geleneğin önemli temsilcilerinden Ebü’l-Vefâ İbn Akîl’dir (öl. 513/1119). Buna göre İbn Akîl, Seleflilik içerisinde te’vil kapısını aralayan isim olarak sunulmaktadır.⁵² Bu cümledeki ifadelerle yakından bakıldığında İbn Akîl’in hem Selefiyye içerisinde konumlandırıldığı hem de Hanbelîlikle ilişkilendirildiği görülmektedir. İbn Akîl’in yaşadığı dönemde Selefiyye şeklinde bir akım olmadığından dahası İbn Akîl’in Hanbelîlik dışında herhangi bir mezhebî kimliği olmadığından İbn Akîl, Selefiyye ile değil sadece Hanbelîlikle ilişkilendirilebilir. İbn Akîl’in Selefiyye ile ilişkilendirilmesiyle

⁵⁰ Arpaguş, “Selefliliğin Kısa Tarihçesi”, 6.

⁵¹ Arpaguş, “Selefliliğin Kısa Tarihçesi”, 7.

⁵² Güler, “Selefi Akımların Hadis ve Sünnet Anlayışı”, 34.

anakronik bir biçimde Selefliğin İbn Akîl'in yaşadığı döneme taşınması şeklindeki tarih yansamasının karşımıza çıkardığı önemli bir sorundur.

Metinlerde Seleflikle ilişkilendirilerek sunulan en önemli şahsın İbn Teymiyye olduğu görülür. Buna göre İbn Teymiyye, Seleflik adlandırmasının mimarı konumundadır ve onunla başlayan süreçle birlikte Seleflik, artık bir yöntem, mezhep veya zihniyet denilecek bir oluşuma işaret etmektedir. İbn Teymiyye'nin yanında Seleflikle ilişkili bir biçimde sunulan diğer şahıslar, İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) ve İbn Kesîr'dir (öl. 774/1373). Buna göre İbn Teymiyye ile başlayan süreç, öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Kesîr ile birlikte belirginleşerek yazılı edebiyatta kendisine yer bulmaya başlamıştır. Ayrıca bu isimler, selef vurgusunu daha işlevsel bir boyuta taşıyarak kendilerinden önceki dağınık yapıyı daha sistemli bir hale getirmişlerdir. Böylece Seleflik, İbn Teymiyye sonrası dönemde birbirinden farklı görünümde kendisini göstermiştir.⁵³ Selefliğin İbn Teymiyye ile ilişkilendirildiği bir başka metinde İbn Teymiyye, Selefliğin özünü oluşturan dinin asıllarına dönerek nasların yorumlanması sırasında selefin yaklaşımının öncelenmesi ve aklın kullanımının sınırlandırılması şeklindeki yaklaşımın sistematik nazariye haline gelmesini sağlayan kişi olarak sunulmuştur.⁵⁴ Bu yaklaşım biçiminde İbn Teymiyye'nin doğrudan Seleflikle değil Selefliğin özünü oluşturan aynı zamanda önceki dönemlerde ehl-i hadis-Hanbelî gelenek mensupları tarafından dillendirilen zihniyetin teorisyeni şeklinde görülmesi, tarihsel ve düşünsel gerçekliklere uygunluk arz etmesi açısından önemlidir.

Bazı metinlerdeyse İbn Teymiyye, Seleflikle ilişkisi üzerinden değil ilişkisizliği üzerinden ele alınmıştır. Seleflik kavramının kullanımı ve Selefliğin tarih sahnesine çıkışı göz önünde bulundurulduğunda ikinci yaklaşımın daha isabetli olduğu söylenebilir. Zira ilgili metinde sıkça vurgulandığı üzere İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde Selefliyye kavramı kullanılmadığı gibi Selefliyye şeklinde bir farklılaşma hareketine rastlanmamaktadır. Zira Selefliyye,

⁵³ Arpaguş, "Selefliğin Kısa Tarihçesi", 6.

⁵⁴ Akpınar, "Selefi Bir Zihniyetin Temsilcisi Olarak Kadızadeliler", 82.

İbn Teymiyye’den çok sonraları vücut bulan Vehhâbîlikle birlikte literatüre girmiştir. Bu denklemde İbn Teymiyye’nin doğrudan ilişkilendirilebileceği kimliklerse ehl-i hadis-Hanbelî gelenek olmaktadır.⁵⁵ Böylece İbn Teymiyye’nin Seleflikle doğrudan ilişkilendirilmesinin diğ er bir deyişle Selefliğin kurucusu veya teorisyeni olarak nitelendirilmesinin tarihsel, toplumsal ve düşünsel bir karşılığının olmadığı görülmektedir. İbn Teymiyye’nin teorize ederek sistematik hale getirdiği yapıların ise ehl-i hadis zihniyeti ve Hanbelî fıkhı olduğu bilinmektedir. Çağdaş araştırmalarda İbn Teymiyye-Seleflilik ilişkisine dair tam aksi yönde iddiaların yani Selefliğin bir kavram ve oluşum olarak İbn Teymiyye ile doğrudan ilişkilendirilmesinin temel nedeniyse müellifin ifadelerine göre İbn Teymiyye-Seleflilik ilişkisinin kavramlar ve dinî-toplumsal yapılanmalar üzerinden değil birbirleriyle benzerlikler taşıyan zihniyetler ve gelenekler üzerinden aynı zamanda anakronik bir biçimde kurulmasıdır.⁵⁶

Selefliğin İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye ve İbn Kesîr gibi isimlerle ilişkili sunulması, gözden geçirilmesi gereken bir yaklaşımdır. Zira İbn Teymiyye, Seleflilik adlandırmasının mimarı olmadığı gibi İbn Kayyım el-Cevziyye ve İbn Kesîr’in eserlerinde bu kavrama rastlanmaz. Bu üç isme Seleflilik bağlamında yüklenen misyonsa ehl-i hadis zihniyeti ve Hanbelî fıkhıyla ilişkilidir. Dolayısıyla bu isimler, Selefliği değil selef vurgusuna dayalı ehl-i hadis zihniyetini ve Hanbelî fıkıh tasavvurunu belirgin ve sistematik hale getirerek eserlerinde kayıt altına almışlardır. Kaldı ki aynı metnin ilerleyen satırlarında İbn Teymiyye, Selefliğin değil ehl-i hadis zihniyeti ve Hanbelîliğin teorisyeni olarak takdim edilmiştir.⁵⁷ Yine İbn Teymiyye’nin Selefliğin değil ehl-i hadis-Hanbelî geleneğinin icmâlen ele aldığı konuları tafsîlen ele aldığına vurgulanması da bu bağlamda değerlendirilmelidir.⁵⁸

⁵⁵ İbn Teymiyye’nin Seleflikle değil ehl-i hadis-Hanbelî gelenekle ilişkilendirildiği benzer değerlendirmeler için bk. Büyükkara, “Seleflilik Üzerine”, 66.

⁵⁶ İsmail Akkoyunlu, “Çok Uzak Çok Yakın: İbn Teymiyye ve Seleflilik”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 55-58. Konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için ayrıca bk. İsmail Akkoyunlu, “İbn Teymiyye’de Selef ve Selefiyye Kavramları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019).

⁵⁷ Arpaguş, “Selefliğin Kısa Tarihçesi”, 9.

⁵⁸ Arpaguş, “Selefliğin Kısa Tarihçesi”, 9.

Seleflikle ilişkilendirilen bir başka isim, Muhammed b. Abdilvehhâb'tır. Buna göre Muhammed b. Abdilvehhâb'ın 18. yüzyılda Necid bölgesinde başlattığı hareket, Seleflik içerisindeki bir kırılmaya karşılık gelmektedir.⁵⁹ Belirtilmelidir ki Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye gibi Muhammed b. Abdilvehhâb'ın da Seleflikle doğrudan ilişkilendirilmesi veya Seleflik içerisindeki bir kırılma olarak görülmesi mümkün değildir. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın doğrudan ilişkilendirileceği yapıya adına nispetle kendisinden sonra oluşan Vehhâbîlikdir. Dolayısıyla Muhammed b. Abdilvehhâb ve başlattığı hareket, Seleflik içerisindeki bir kırılmaya değil ehl-i hadis-Hanbelî gelenek içerisindeki bir kırılmaya karşılık gelmektedir. Bu kırılmanın ortaya çıkardığı farklılaşmaysa önce Vehhâbîlik daha sonra Seleflik adını alacaktır.

4. Kaynak Kullanımı

Makalelerdeki kaynak kullanımına bakıldığında ilk başta hadis eserlerinden bahsedilmelidir. Bu doğrultuda Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Neseî'nin eserleri kaynak olarak kullanılmış ve bu kaynaklardan hadis aktarılmıştır.⁶⁰ Bunun yanında son dönemlerde kaleme alınmış çeşitli kitap ve makaleler ile yüksek lisans ve doktora tezlerinin kullanıldığı görülür. Ayrıca bazı internet sitelerine de bilgi kaynağı olarak yer verilmiştir. Klasik döneme ait eserler de bazı makalelerde yoğun bir biçimde bilgi kaynağı olarak kullanılmıştır. Bu klasik eserlerin usûl, kelâm, akâid, tefsir, firâk, makâlât, ricâl ve tabakât edebiyatı etrafında şekillendiği ve çoğunlukla Hanbelî gelenekten seçildiği belirtilmelidir. Seleflik modern bir yapılanmayken Seleflikle ilgili bazı makalelerde yoğun klasik kaynak kullanımının bulunması, Selefliğin modern bir yapılanma şeklinde günümüzdeki tezahürleri üzerinden değil gelenekçi-zâhirî din anlayışını yansıtan ehl-i hadis-Hanbelî gelenek üzerinden sunulması şeklindeki yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu metinlerde çoğunlukla Seleflik değil Seleflik başlığı al-

⁵⁹ Arpaguş, "Selefliğin Kısa Tarihçesi", 11.

⁶⁰ Arpaguş, "Selef-i Salihin'den Selefliğe", 4.

tında gelenekçi-zâhirî din anlayışı, ehl-i hadis zihniyeti veya Hanbelî fıkıh tasavvuru anlatılmaktadır. Bu duruma bağlı olarak kaynak kullanımında klasik kaynaklar daha fazla öne çıkmaktadır. Yoğun klasik kaynak kullanımının bulunduğu bazı makalelerdeyse Selefliğe hiç temas edilmeyip Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye gibi ehl-i hadis-Hanbelî gelenek mensuplarının iman, tefsir, hadis veya fıkıh anlayışlarının değerlendirildiği görülmektedir.⁶¹ Bu durum, Seleflilik adı altında ehl-i hadis-Hanbelî geleneğe, temsilcilerine ve bu temsilcilerin görüşlerine temas etme yaklaşımının veya Selefliği bunlara temas etmeden izah edememe şeklindeki gerçekliğin çağdaş yayın faaliyetlerindeki zorunlu bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

19. ve 20. yüzyıllarda Vehhâbîlikle birlikte kendisini gösteren ve Müslümanların dinî-siyasî söylemlerinde karşılık bulmaya başlayan Seleflilik, 21. yüzyılın başında gerçekleşen 11 Eylül 2001 saldırılarıyla daha önemli bir konuma ulaşmıştır. O tarihlere kadar özellikle Osmanlı tecrübesi ve farklı coğrafyalardaki tezahürleriyle çoğunlukla Müslümanların gündemini meşgul eden Seleflilik, 11 Eylül sonrasında küresel çapta ün kazanarak bütün dünyada tartışılan bir konu haline gelmiştir. Bu tarihlerden itibaren insanlığın ortak sorununa dönüşen ve giderek bir ideoloji halini alan Seleflilik hem İslam düşüncesinden çıkmış olması hem de kendisi olmasa da kökleri İslam düşünce tarihinin ilk asırlarına kadar uzanması nedeniyle özellikle Müslüman toplumların ilgisini çekmiştir. Böylece bir olgu, zihniyet veya dinî-siyasî akım olarak Seleflilik, ilim mahfillerinde farklı mecralarda oldukça değişik bağlamlarda tartışılmaya başlanmıştır. Hakkında ülkemizde çok sayıda kitap ve makalenin yayımlandığı, tebliğlerin sunulduğu ve tezlerin yapıldığı Seleflilik, güncelliğini hâlâ korumakta ve tartışılmaya devam etmektedir. Bu tartışmaların yer aldığı alanlardan biri de Selefliğin farklı yönleriyle analiz edildiği özel sayılardır. İstanbul Müftülüğü'nün resmî yayın organı olan Din ve Hayat

⁶¹ "Mütekaddimun Dönemi Tefsir Geleneği: Ahmed b. Hanbel Örneği", "Müteahhirun Dönemi Bağlamında İbn Teymiyye'nin Kur'an Tefsirinde Yöntemi" ve "Ahmed b. Hanbel'in Fıkıh Düşüncesi: Bir Hâsıla" başlıklı makaleler, bu duruma örnek gösterilebilir.

Dergisinin geçtiğimiz yıl yayımlanan Seleflik özel sayısı, bu anlamda önemlidir ve akademik araştırmalara konu olacak bir yoğunluk ve çeşitliliğe sahiptir.

Seleflik özel sayısında yayımlanan makaleler ele alındığında makalelerin farklı alanlarda uzmanlaşmış akademisyenlerin Seleflik birikimini değişik konular bağlamında oldukça yakın bir dönemde bize sunmuş olması nedeniyle ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte ilgili metinlerde Selefliğin tasviriyile ilgili elde edilen bazı bulgulara temas edilmelidir. İlk başta vurgulanmalıdır ki metinlerde Seleflik, tanımlanma, tarihlen-dirme ve konumlandırma sorunlarıyla karşı karşıyadır. Bazen bir dinî-siyasî akım, yöntem veya zihniyet şeklinde sunulan Seleflik bazen de bir gelenek ya da mezhep şeklinde sunulmuştur. Çoğunlukla ise Selefliğin net bir tanımının yapılmasından kaçınılmıştır. Selefliğin irtibatlandırıldığı yapılarla olan ilişkisinin muhtevası da yeterli düzeyde aydınlatılamamıştır. Seleflik içerisindeki farklı okuma biçimleri de neredeyse birbirinden ayrılmış yapılar olarak sunulmuştur. Selefliğin ne zaman ortaya çıkıp nasıl şekillendiğiyle ilgili tartışmalar, Seleflikle ilişkili şahıslar noktasında da karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Selefliğin içinden çıktığı yapı, ilişkili olduğu zihniyet, mezhep ve şahıslar, net bir biçimde ortaya koyulamamıştır. Bu da göstermektedir ki Selefliğin tanımlanması, kategorilendirilmesi, ilişkili olduğu zihniyet, fırka, mezhep ve şahısların ortaya çıkarılması, farklılaşma süreçlerinin takip edilmesi ve mevcut durumunun aydınlatılması gibi çok önemli hususlar, varlığını sorun olarak devam ettirmektedir. Makalemizin içeriğinde ayrıntılı biçimde sunulan veriler, bu yaklaşım ve analiz sorununun günümüzde hâlâ devam ettiğinin en önemli göstergelerindedir. Selefliğin tanımlanması, analiz edilmesi ve konumlandırılması gibi hususların sorun olmaktan çıkması, bazı hassasiyetlerin gözetilmesine bağlıdır. Bu hassasiyetlerin başında Seleflik kavramının ilk kullanımının sağlıklı bir şekilde tespit edilmesi; tarihsel, toplumsal ve düşünsel gerçekliklerle uyumlu bir tanımının yapılması, gerçekçi bir kategoriye yerleştirilmesi, ilişkili olduğu zihniyet, fırka, mezhep ve şahısların açığa çıkarılması ve farklı tezahürlerinin göz önünde bulun-

durulması gelmektedir. Tüm bu gerekliliklerin sağlanması ise merkezinde firkalaşma olgusunun yer aldığı anakronizmden uzak süreç merkezli bir yaklaşımın benimsenmesiyle mümkündür.

Kaynakça | References

- Akkoyunlu, İsmail. "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 545-562. <https://doi.org/10.18505/cuid.540686>
- Akkoyunlu, İsmail. "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Teymiyye ve Seleflilik" *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 55-60.
- Akkoyunlu, İsmail. *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi (Minhâcü's-Sünne) Selefî Geleneğin Şiîlik Eleştirisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Akpınar, M. Raşit. "Selefi Bir Zihniyetin Temsilcisi Olarak Kadızadeliler". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 82-86.
- Arpaguş, Hatice K. "Geçmişten Günümüze Selefliliğin Kısa Tarihçesi". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 6-13.
- Arpaguş, Safi. "Selefi Salihin'den Selefliliğe". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 4-6.
- Atalay, Hakan. *Islahat Hareketleri ve Seleflilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Aydın, Mustafa. "Neo-Seleflilik Ekolü'nün Hadis Anlayışı". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 39-47.
- Aydın, Mustafa. "Muhammed Reşîd Rızâ Hayatı, Eserleri, Kişiliği, Tecdîd ve Islâh Anlayışı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (2018), 845-858.
- Aydınalp, Halil. "A-Politik Seleflikten Devrimci Selefliliğe: Tekfirci Seleflilik". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 101-108.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Şehâdât", 9.
- Büyükkara, M. Ali. "M. Ali Büyükkara ile Seleflilik Üzerine". (Görüşmecisi: Fulya İbanoğlu, Görüşme Transkripsiyonu), *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 65-75.
- Çakmak, Fevzi. "Cihâdî-Selefi Paradigma ve Kritiği". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 108-111.
- Erbaş, Muammer. "Müteahhirun Dönemi Bağlamında İbn Teymiyye'nin Kur'an Tefsirinde Yöntemi". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 28-34.
- Güler, Zekeriya. "Selefi Akımların Hadis ve Sünnet Anlayışı". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 34-39.
- Günay, H. Mehmet. "Suriye Selefliliğinin Önderi Cemâleddîn el-Kâsimî (1866-1914): Hayatı, Islahatçı Kişiliği ve Fıkhî Eserleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4/6 (2005), 119-140.
- Kalaycı, Mehmet. "Jamal Al-Din Al-Qasimî and Syrian Reformism". *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research - İslam Araştırmaları* 2/2 (2009), 89-100.
- Karabulut, Ülfer. "Selefliliğin İman Nazariyesi". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16/47 (Temmuz 2023), 13-19.

- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu Sempozyumu*. ed. Sönmez Kutlu. 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Şahin, Hanifi. "İhya İslah Hareketleri ve Seleflilik İrtibatı". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 9/1 (Bahar 2016), 1-37. <https://doi.org/10.18403/emakalat.13683>
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Neslin Korunması İlkesi Bağlamında “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyetsizlik”

Söylemlerine Eleştirel Bakış

Meryem CİHANGİR | ORCID: [0000-0002-7835-0997](https://orcid.org/0000-0002-7835-0997) | ROR ID: <https://ror.org/011y7xt38> | E-Posta: maricangir@hotmail.com

Çankırı Karatekin Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku, Çankırı, Türkiye

Öz

Toplumsal cinsiyet, erkek ve kadının toplumsal yönden belirlenmiş olan rol ve sorumluluklarını ifade etmek üzere ortaya çıkmış bir kavramdır. Cinsiyetsizleştirme veya cinsiyetsizlik kavramı ise doğuştan gelen ve yaratılış gereği sahip olunan cinsiyet kalıplarının gereksizliğine vurgu yapan, cinsiyet üzerinden oluşan toplumsal kabullerden sıyrılmayı hedefleyen bir zihniyetin dışı vurumudur. Her iki düşünce yapısında eleştirdiğimiz husus ise ataerkil toplum yapısının adaletsiz ve ayrımcı olduğuna dikkat çekilmek istenirken biyolojik cinsiyet özelliklerinin yok sayılmak istenmesidir. Cinsiyet seçiminin bireylerin kendilerine bırakılması fikrine kadar uzanan bu özgürlük anlayışı, insan fıtratının ve toplumsal değerlerin tahrip edilmesine neden olmaktadır. Oysa İslam dini fıtratı bozmaya yönelik her türlü müdahaleyi şer'î ve hukukî açıdan sakıncalı görerek yasaklamıştır. Bu yönüyle cinsiyetsizleştirme projeleri İslam'ın dayandığı temel esaslara aykırıdır. Bu çalışma ile cinsiyet temelli güncel tartışmaların dayanak noktalarının tespiti sağlanmıştır. Çalışmanın amacı, İslam hukukunun cinsiyetler arasında ayrımcı ve imtiyazcı bir tavrı benimsemediğini ortaya çıkarmaktır. Zira İslam'ın temel kaynaklarında toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin dengeleyici bir politika izlenmektedir. Cinsiyet savunucularının düşüncelerinin aksine, cinsiyet ayrımının temeli dinî kaynaklardan değil ataerkil düşünce yapısından kaynaklanmaktadır. Bir diğer amaç ise cinsiyetler arası eşitlikten ziyade cinsiyet rolleri üzerinde sağlanacak adaletin toplum değerleri açısından dengeleyici bir yaklaşım olacağına altını çizmektir. Toplumsal düzen arayışında adil, dengeleyici ve bütünleştirici bir tutum benimsemek cinsiyetler arasında ortaya çıkan sorunların aşılması noktasında tutarlı bir yaklaşım oluşturacaktır.

Çalışmamız, nitel bir yaklaşımla literatür tarama yöntemi ve veri analizi tekniği ile gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede toplumsal cinsiyet ve cinsiyetsizlik söylemlerinin neslin korunması adına oluşturabileceği problemler ele alınmıştır. Bu çalışma, cinsiyetsiz toplum söyleminin, bireylerin kişilik haklarına yönelik bir müdahale olduğu görüşünü ortaya koymaktadır. Ayrıca bu tür söylemlerin, toplumun temelini oluşturan aile değerlerini tehdit ettiği ve dolayısıyla toplumsal yapıyı bozduğu yönündeki endişelere dikkat çekmektedir. Çalışmayı önemli kılan bir diğer husus, cinsiyetler üzerinden kullanılan çatışmacı dilin, kadın ve erkeği birbirleriyle rekabet etmeye yönlendirerek karşı karşıya getirdiğini vurgulamasıdır. Toplumsal konuların erkek ve kadın değil, insan hakları perspektifinden ele alınması, insanların dillerine, dinlerine, renklerine, mesleklerine veya cinsiyetlerine göre değerlendirilmemesi gerektiği yönüne dikkat çekilmiştir. Çalışmamız neticesinde toplumsal cinsiyet düşüncesinin toplumda ahlaki, hukuki, dinî ve kültürel değerler ile ilgili pek çok problemi beraberinde getirdiği saptanmıştır.

Anahtar kelimeler

İslam Hukuku, Toplumsal Cinsiyet, Cinsiyetsizleştirme, Neslin Korunması, Cinsiyet Kavramı.

Atıf Bilgisi

Cihangir, Meryem. “Neslin Korunması İlkesi Bağlamında “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyetsizlik” Söylemlerine Eleştirel Bakış”. Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 469-494.

<https://doi.org/10.15745/da.1525023>

Geliş Tarihi	30.07.2024
Kabul Tarihi	11.11.2024
Yayın Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	dinarastimalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Critical Look at the Discourses of “Gender and Genderlessness” in the Context of the Principle of Preserving Generation

Meryem CİHANGİR | ORCID: [0000-0002-7835-0997](https://orcid.org/0000-0002-7835-0997) | ROR ID: <https://ror.org/011y7xt38> | E-Posta: maricangir@hotmail.com

Çankırı Karatekin University, Faculty of Law, Islamic Law, Çankırı, Türkiye

Abstract

Gender is a concept that emerged to express the socially determined roles and responsibilities of men and women. The concept of gender neutralization or sexlessness, on the other hand, is the manifestation of a mentality that emphasizes the unnecessaryness of innate and inherent gender stereotypes and aims to break away from social acceptance based on gender. What we criticize in both schools of thought is that they want to draw attention to the fact that the male-dominated social structure is unjust and discriminatory while ignoring biological sex characteristics. This understanding of freedom, which extends to the idea that gender selection should be left to individuals, causes the destruction of human nature and social values. However, Islam prohibits any intervention aimed at disrupting nature as objectionable in terms of sharia and law. In this respect, gender neutralization projects are contrary to the fundamental Islamic principles. This study has determined the main points of current discussions based on gender. The aim of the study is to reveal that religion is not a factor that adopts a discriminatory or privileged attitude between genders. In the fundamental sources of Islam, a balancing policy is followed regarding gender roles. Contrary to the ideas of gender advocates, the basis of gender discrimination does not stem from religious sources but from the patriarchal mindset. Another aim is to emphasize that justice to be provided on gender roles rather than equality between the sexes will be a balancing approach in terms of social values. Moving away from the patriarchal structure in the search for social order and adopting a fair, balancing, and integrative attitude will create a consistent approach to overcoming the problems that arise between the sexes. Our study is based on a qualitative approach and literature review method. In this framework, the problems that gender

and genderlessness discourses may create in terms of protecting the generation are discussed. This study puts forward the view that the discourse of a genderless society is an intervention against the personal rights of individuals. It also draws attention to the concerns that such discourses threaten the family values that form the basis of society and thus disrupt the social structure. Another aspect that makes the study important is that it emphasizes that the conflicting language used on the basis of genders pits women and men against each other by directing them to compete with each other. It is a noteworthy approach that social issues addressed within religious definitions are addressed from a human rights perspective rather than from a male or female perspective, and that people should not be evaluated according to their language, religion, color, profession or gender.

Keywords

Islamic Law, Gender, Desexualization, Protection of Generation, Gender Concept.

Citation

Cihangir, Meryem. “A Critical Look at the Discourses of “Gender and Genderlessness” in the Context of the Principle of Preserving Generation”. *Religious Studies* 67 (December 2024), 469-494.

<https://doi.org/10.15745/da.1525023>

Date of Submission	30.07.2024
Date of Acceptance	11.11.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimlar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Geçmişten günümüze pek çok platformda İslam’da kadının statüsü, toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden tartışılmalıdır. Muhafazakâr düşünce yapısına göre, fıkhi hükümlerde yer alan toplumsal cinsiyet rolleri benimsenirken, son dönem kadın hakları savunucularının düşünce yapısına göre, cinsiyet rolleri hususunda hukuki bir reforma ihtiyaç duyulmaktadır. Her iki düşüncenin ortak fikri, cinsiyetin bireyin hukuki statüsünün temelini oluşturduğu ve şekillendirdiğidir. Cinsiyet, insan tabiatına ait değişmez ve ayrılmaz özelliklerden birisidir. Cinsiyet rollerinin oluşumu anne karnında başlayarak ailede şekillenmeye başlar, toplumun beklentisi ile de pekişir. Böylelikle yaşayarak öğrenilen bu kalıplar, değişmez yargılara dönüşür. Din ve toplum, kadın ve erkeğin vazifelerini birbirinden ayırarak, toplumsal rolleri paylaşır. Bu roller, toplum içerisinde kadın ve erkeğin davranış ve sorumluluklarını belirler. Buna göre her bir bireyin toplumsal cinsiyet rolüne münasip davranışlarda bulunması beklenir.¹

İslam’ın temel kaynaklarında toplumsal cinsiyet rolleri ile ilgili dengeleyici bir politika izlenmektedir. Cinsiyet rollerine eşitleyicilikten ziyade dengeleyici ve uzlaştırıcı bir perspektif üzerinden yaklaşıldığı görülmektedir. Toplumsal cinsiyet eşitliğinin savunuculuğunu yapan kişilerde ise, bu görüşün aksine çatışmacı bir tutum dikkat çekicidir. Eşitlikçi söylemlerde bulunanlar, adaleti değil rakamsal veya birebir eşitliği öne çıkarmaktadır.

Bütünüyle kadını savunan, bunu yaparken erkeği yok sayan, ötekileştiren söylem ve çabalar da toplumda var olduğu düşünülen ve itiraz edilen düzenin düzeltilmesi için yetersiz kalmaktadır. Zira bu düşünce yapısı da erkek ve kadın cinsini birbirine karşı rekabete yöneltmekte ve çatışma dilini kullanmaktadır. Oysa hukuki kimlik ve kişilik anlayışında, ataerkillikten uzaklaşılarak adil, dengeleyici ve bütünleştirici tavrın tercih edilmesi, sorunların aşılması anlamında tutarlı bir yaklaşım oluşturacaktır. Zira ataerkillik toplumsal yapıyı; değişime kapalı, cinsiyet rolleri bakımından dengesizlik ve kadına sosyal, iktisadi ve siyasi alanlarda

¹ Simge Saraç, “Toplumsal Cinsiyet”, *Toplumsal Cinsiyet ve Yansımaları*, ed. Lerzan Gültekin vd. (Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları, 2013), 27.

fırsat eşitliğini yeterince sağlamıyor oluşundan dolayı kadın hakları savunucuları tarafından sıklıkla eleştirilmektedir.

“Toplumsal cinsiyet” konusunu ele alan Nazife Gürhan tarafından kaleme alınan ve meseleyi din ile ilişkilendiren “*Toplumsal Cinsiyet ve Din*” “*Toplumsal Cinsiyet ve İslami Feminist Söylem*” çalışmalarının yanı sıra M. Hanefi Palabıyık’a ait olan “*Toplumsal Cinsiyet ve İslam Düşüncesinde Kadın*” eserinde olduğu gibi konuyu kadınlar açısından inceleyen veya kadın erkek ayrımcılığı yönüyle inceleyen pek çok akademik çalışma bulunmaktadır. Çalışmamızı özgün kılan özellik ise toplumsal cinsiyet düşüncesinin cinsiyetsizlik kavramı ile birlikte incelenmesi ve eleştirel bir yaklaşımla sunulmasıdır. Çalışmamızda öncelikle toplumsal cinsiyet kavramını açıkladıktan sonra bu kavramın günümüzdeki kullanım amaçlarına değinilecektir. İslam hukukunun hedeflediği beş temel gayeden birisi olan neslin korunması ilkesi bağlamında, “cinsiyet eşitliği” ve “cinsiyetsizleştirme” fikirleri fıkhi açıdan ele alınarak toplumsal yönden etkisi üzerinde durulacaktır.

1. Toplumsal Cinsiyet Kavramı

Toplumsal cinsiyet kavramı, toplumun ve kültürün cinsiyetlere yüklediği anlamlar ve bu anlamlar sonucunda oluşan beklentileri ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Cinsiyet kavramı, bireyin biyolojik yapısına bağlı olarak kadın veya erkek şeklinde sınıflandırılmasını ifade eder. Toplumsal cinsiyet konusu, sosyal bilimlerin ve sosyal psikolojinin önemli konularından biridir. Kadın ve erkek olmanın biyolojik özellikler dışında toplumsal anlamı da vardır ve aslında kadın ve erkek denildiğinde aklımıza gelenlerin önemli kısmı bu toplumsal anlamla ilişkilidir.² Toplumsal cinsiyet, bireyin kendi cinsiyeti ile ilgili bilgiye, bu bilgi dâhilinde toplumsal düzlemde bireyden beklenen toplumsal konuma işaret eder.³ Ayrıca her iki cins için,

² Zehra Y. Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009), 19-20.

³ Celalettin Vatandaş, "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı", *Istanbul Journal Of Sociological Studies* 35 (2007), 29.

zihinde canlanan imge ve anlamlandırmalar sonucunda bireyin statüsünün kadınsı veya erkeksi olarak nitelendirilmesini sağlayan toplumsal beklentilerdir.⁴

Toplumsal cinsiyet ile ilgili bilimsel araştırmaların geçmişi en erken 1970'li yıllara dayandırılabilir ama en çok araştırma 1990'lı yıllardan bu yana yapılmıştır.⁵ Toplumsal cinsiyet kavramının ilk defa kim tarafından kullanıldığı hususunda farklı bilgiler bulunmakta ise de kavramla ilgili, cinsiyetlerin toplum tarafından belirlenen ve öğrenilen roller, davranışlar ve beklentilerle şekillendiği noktasında çalışmaların yoğunlaştığı görülmektedir. Toplumsal cinsiyet ile ilgili tartışmaların temelinde "hak" veya "haksızlık" argümanı kullanılır. Kavramın, cinsiyetler arası eşitlik adına toplum önünde ayrıma uğramadan eşit muamele görmek anlamında kullanıldığı açıktır. Cinsiyet adaleti ise biyolojik ve sosyolojik yönden cinsiyetler arasında yer alan uygulamalarda adil olanın istenmesi şeklindeydir. Cinsiyete bakılmaksızın fırsat eşitliğinin sağlanması, yazılı veya yazılı olmayan yasalar önünde ayrıma tabi tutulmadan yaşamayı istemek her bireyin hakkıdır. Eşitlik ilkesi, temel hak ve özgürlüklerin herkes için olduğunu teminat altına alırken; adalet ilkesi, her bireyin hak ettiğini elde etmesi, hak ettiği şekilde muamele görmesini amaçlar.

Cinsiyet rollerinin ortaya çıkmasında, genlerden gelen yazılımanın etkisi ile beraber toplumun kültürel öğretileri ve buna kişinin kendisine kattığı birikimler etkili olmaktadır. Kadın ve erkeğin biyolojik ve genetik yapılarının bilinmesi, toplumun kültürel öğretileri, kadın ve erkek rollerinin bir aradalığı ve iletişimi gibi pek çok konu cinsiyet rol kalıplarının anlaşılmasında önem arz etmektedir.⁶ Toplumsal cinsiyet rolleri, kadınlığın ve erkekliğin sosyal ortamlarda ifade edilişidir. Cinsiyet rolü, daha çok kültürel beklentileri yansıtan, kadın ve erkeğe uygun görülen kişilik özelliklerini ve davranışları ifade eder. Bir erkek için uygun olduğu düşünülen davranışlar erkeksi (maskülen), kadınlar için uygun olduğu düşünülen davranışlar

⁴ Pelin Vargel Pehlivan, "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kuramsal Yaklaşımlar: Bir Literatür Taraması", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 31/1 (2017), 519.

⁵ Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, 20.

⁶ Nevzat Tarhan, "Kadın Psikolojisi ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Rol Kalıpları", *Sakarya Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1/1, 1-18, (2022), 1-3.

ise kadını olarak nitelendirilir.⁷ Bu türden nitelendirmelerde bulunulduğunda erkeğin de kadının da yapabileceği ortak iş, görev ve roller olduğu gibi cinsiyet farklılıklarından kaynaklı her bir cinsiyetin kendisi için daha kolay ve doğasına uygun iş ve görevler de söz konusudur. Cinsiyetçi yaklaşımda, kadın - erkek eşitliğinden ziyade cinsiyet kavramının gereksizliğinin ön plana çıkarılmış olduğu görülmektedir. Toplumsal cinsiyet eşitliği fikrinden hareket edilerek kadın ve erkeğe yüklenen toplumsal rollerin bütünüyle nötrleştirilmesinin veya reddedilmesinin doğru bir yaklaşım olmadığı açıktır.⁸ Her ne kadar yaygın kullanıma sahip olsa da “toplumsal cinsiyet” şeklindeki kullanımın zaman içerisinde insanların zihninde ideolojik bir düşünce yapısına dönüştüğü fikri yaygındır. Her iki cinsi de kuşatan bir kavram olan cinsiyet kavramının “toplumsal cinsiyet” ile daha ziyade kadın üzerinden şekillendiğini görmek de mümkündür.⁹

2. Ataerkil (Erkek Egemen) Düşünce ve Toplum Yapısı

Ataerkil zihniyet yapısı İslamiyet’in gelişi ile oluşmuş bir yapı değildir. İslam tarihinden daha eski bir geçmişe sahip olan bu düşünce yapısı, diğer dinler gibi İslam’ın da muhatap aldığı toplum kültürünü yansıtmaktadır. Ataerkilliğin tarihsel arka planında, ilk insanın yaratılışında Hz. Havva’nın Hz. Adem’in kemiğinden yaratıldığı, bunun için de kadının erkekten sonra anılması gerektiği düşüncesi yer almaktadır.¹⁰

Ataerkil düşünce neticesinde yaşamın pek çok alanında kadına ikinci sınıf insan muamelesi yapıldığı fikri, kadınları hak arayışına itmektedir. Kadınların hak arayışı, toplumda oluşan erkek egemen zihniyetin kırılması çabasıdır. Ataerkil toplumlarda sorumlulukların

⁷ Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, 25.

⁸ Fikret Yaman, “Kadına Yönelik Hukuki Düzenlemelerin Aile Kurumu Üzerindeki Etkileri: İstanbul Sözleşmesi ve 6284 Sayılı Kanun Örnekleri”. *II. Uluslararası İnsan Hakları Sempozyumu Ailenin Korunması Hakkı Bildiriler Kitabı*, ed. Ali Arslan (Ankara: Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu, 2019), 671.

⁹ Judith E. Tucker, *İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Zeynep Esra Koca, (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 14.

¹⁰ Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, (New York: Oxford University Press, 1986), 1/180-182.

paylaşımında kadına tanınan cömertliğin, hakların dağıtımı noktasında göz ardı edilmesi, kadınların eğitime erişiminin ve iş gücüne katılımının sınırlandırılması, mirastan ve mülkiyet edinme hakkından yeterince faydalandırılmaması gibi hususlar toplumsal cinsiyet adaletinin varlığını yeniden sorgulatmıştır.

Erkek egemen düşünce yapısında, hukukun kadına ve erkeğe tanıdığı haklar, kadına kimi zaman tanınmak istenmez. Oysaki hukuk sistemleri süje olarak insanı tanır, kadını erkeği birbirinden üstün veya eksik görmez. Konuyla ilgili yapılan bir araştırma da bu durumu kanıtlar niteliktedir. Kadınlara yöneltilen pek çok soruya verilen cevaplarda, toplum içerisinde kadının bir erkek akraba tarafından korunmaya muhtaç bir biçimde yaşaması gerektiği, karar verme yetkisinin daha çok erkeğe tanınmış olmasının daha doğru olacağı düşüncesinin öne çıktığı görülmektedir.¹¹

Kendisini İslami Feminist olarak tanımlayan Amine Wedud'a göre, ataerkilliğin özünde istikbâr duygusu bulunur. İstikbâr, büyüklenmek, kendini başkasından daha iyi ve üstün görmek anlamına gelir. Her türlü baskıcı uygulamanın temelinde yer alan bu duygu, özünde yaratılışta var olan eşitliğe ve adalete karşı çıkiştır. Erkeklerin üstün olduğu düşüncesi ile kadını ikincil konuma indiren bu yanlış kültürleşme, çifte standarta zemin hazırlamaktadır. Wedud, ataerkil düzende kadınların fedakarlıkları ne kadar büyük olursa olsun emeklerinin sömürülme eğiliminde olduğu görüşündedir. Bu eğilim neticesinde kadın, evde ailesine ve çocuklarına birincil olarak bakıcı rolünü yerine getirirken aynı zamanda kamusal alanda erkeklerle rekabet halindedir. Bu yapı içerisinde kadın her zaman erkeğe tâbi ve bağımlıdır. Ayrıca bu düşünce yapısına göre kadınların sessiz ve itaatkâr olmaları beklenen tavidir.¹² Wedud, bu görüşü ile her ne kadar marjinal bulunarak eleştirilse de kibir yani kendini üstün

¹¹ Şule Toktaş- Mary Lou O'Neil, "Competing Frameworks of Islamic Law And Secular Civil Law in Turkey: A Case Study on Women's Property and Inheritance Practices", *Women's Studies International Forum* 48 (2015), 29-38.

¹² Amina Wadud, "Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis", *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family* (2009), 95-112.

görme duygusunun haksızlıklara yol açması ile ilgili yorumu İslam'ın temel ahlaki öğretileriyle örtüşmektedir. Nitekim İslam ahlakı, büyülenmek suretiyle kendinden başkalarına zulmetmeyi adalete aykırı bulur.¹³

Ataerkil normların, kadının da erkeklerle aynı statüleri paylaştığı, evin iâşe ve geçimi noktasında paylaşımında bulunduğu günümüz toplumları için uyumsuzluk arz ettiği bir gerçekliktir. Dolayısıyla aile içerisinde emeğin paylaşılması, iş yaşamında kadının çalışma koşullarının iyileştirilmesi, kadının annelik vasfının iş hayatında dikkate alınarak düzenlemelere gidilmesi, adaletin bir gereğidir. İslam hukukunda kadına evin iâşesini temin etmek gibi mesuliyetler yüklenmediği gibi, kadının çalışma hayatına katılması, eğitim düzeyini yükseltmesi, ekonomik bağımsızlığını elde etmesi gibi hususlar yasaklanmamıştır. Kur'an-ı Kerim'de erkekler ve kadınlar birbirleri için veli¹⁴ yani dost, yardımcı ve destekleyici olarak tayin edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde kadın, toplumdaki tecrit edilmemiş aksine toplumsal görevlerde aktif rol almıştır. Örneğin Hz. Hatice ticaretteki başarısı ile, Hz. Aişe daha çok hadis rivâliği yönüyle bilinmekle birlikte askeri seferlerde hemşirelik yapması ile, Hz. Hafsa okuma yazma bilmeyenlere eğitim vermesi ile, Ümmü Seleme ise Hz. Peygamber'e Hudeybiye'de verdiği tavsiye neticesinde orduyu yönlendirmesi ile meşhurdur.¹⁵ Keza Osmanlı toplumunda da kadın, toplumsal ve kamusal hayatın içinde aktif bir unsur olarak yer almıştır. Kadın, kendi özgür iradesiyle evlenen, hukukunu sonuna kadar koruyabilen, mülkiyet haklarını elinde bulduran bir görünümdeydi.¹⁶ Bu durumu en doğru şekliyle mahkeme kayıtlarında¹⁷ yer alan

¹³ en-Nisâ 4/36; Lokmân 31/18.

¹⁴ et-Tevbe 9/71.

¹⁵ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003), 2/676-690.

¹⁶ Zekeriyâ Işık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamusal Alanda Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Kimliğiyle Kadın (1839-1900): Çorum Şer'iyye Mahkemesi Örneği", *Bilgi* 85 (Nisan 2018), 25-56.

¹⁷ "Mahmiye-i Kostantiniyye mahallâtından Atik Nişâncı ... mahallesinde sâkine Zeynep bt. Abdullah adlı kadın işbu akdin kendilerinden sudûruna kadar sâhibi ve mâliki olduğu, elinde ve taht-ı tasarrufunda bulundurduğu, mahmiye-i mezbûre mahallâtından Çukurbostan diye bilinen Cebecibaşı mahallesinde kâin, fevkânî ve tahtânî ikişer bâb evleri, helâ, ve avluyu hâvî, bir taraftan Hasan Çelebi mülkü, diğer taraftan Karabaş Sâlih mülkü, öbür taraftan Ayşe Hâtun mülkü ve diğer taraftan da tarîk-i âm ile mahdûd mülk menziline râyic fi'l-vakt yedi bin beş yüz akçe semen-i mu'ayyen-i makbûz ile hâmil-i hâze'l-kitâb el-Hâc Ali b. Ebûbekir'e icap ve kabûlü hâvî bey'-i bât ile sattığını ikrâr-ı sahîh-i şer'î ile ikrâr etti. Teslîm-i

tarihi bilgi ve belgelerden anlamak mümkündür.

3. Cinsiyetsizlik veya Cinsiyetsizleşme Olgusu

Günümüzde cinsiyet farkının ortadan kaldırılmasıyla cinsiyet eşitliğinin sağlanabileceğini düşünen zihniyet, fitratın aksine olacak şekilde projeler ortaya atmaktadır. Bu projelerle, biyolojik cinsiyete “doğumda atanmış cinsiyet” şeklinde bir imaj atfedilmekte, biyolojik kimlikler üzerinde cinsiyetin sabit olmadığı ve koşullara göre değiştiği belirtilen “akışkanlık” gibi formüller üretilmektedir. Toplumda kadın ve erkeğe biçilen rollerin adaletsizliğini gündeme getirmek isteyen birtakım aktivistler bunun ancak cinsiyet kavramından kurtulmak yolu ile gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Cinsiyetler ikiliymiş gibi görünse de toplumsal cinsiyetin iki ile sınırlandırılmasının mümkün olmadığı görüşü ortaya atılmaktadır.¹⁸ Cinsiyet kimliklerinin insanlar arasında ayrıma yol açtığı düşüncesinden hareketle biyolojik cinsiyetlerden sıyrılarak cinsiyetsiz toplum oluşturma düşünceleri gelecek nesillerin ahlaki ve hukuki yönden güvenliğini tahrip etmektedir.

Toplumsal cinsiyet eşitliğinin bir sonraki aşaması olan “nötr cinsiyet uygulamaları” bazı ülkeler tarafından hayata geçirilmeye başlanmıştır. Örneğin, İsveç’te cinsiyet eşitliği yeterli görülmemekle bazı kesimler tarafından nötr cinsiyetin olması gerektiği savunulmaktadır. Bununla ilgili olarak, İsveç dilinde “han” (erkek) ve “hon” (kadın) şahıs zamirlerinin yanı sıra “hen” (nötr cinsiyet) kavramı kullanıma girmiştir. Ayrıca, bazı Avrupa ülkelerinde okul öncesi eğitiminden başlayarak, pek çok yaşam alanında nötr cinsiyete yönelik çalışmalar yürütülmektedir.¹⁹

mebî ‘ve kabz-ı semenin ardından müşteri kibelinden vicâhen ve şifâhen satıcının beyânı tasdik edildi.” İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil Defteri (1027/ 1618), No. 437, 50’a-1, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 13/309.

¹⁸ Ali Erdoğan, *Cinsel Kimliklerin Ötesinde: Queer Hukuk Kuramı*, (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 27-32.

¹⁹ Yaman, *Kadına Yönelik Hukuki Düzenlemelerin Aile Kurumu Üzerindeki Etkileri: İstanbul Sözleşmesi ve 6284 Sayılı Kanun Örnekleri*, 656.

Sosyal bilimler literatürü için yeni bir kavram olan cinsiyetsizleşme, kişinin cinsiyet özelliklerini ortadan kaldırması ya da kişinin ait olduğu cinsiyet ile beraber ait olmadığı cinsiyet özelliklerini ortak olarak taşıması ile cinsiyetin belirsizleşmesi durumudur. Cinsiyetsizleşme, geleneksel cinsel kodlardan bağımsızlaşarak cinsiyet dayatmasından sıyrılmak şeklinde tanımlanabilmektedir. Bireysel tercih noktasında gelinen son aşama olan cinsiyetsizleşme, fikir bazında olabileceği gibi bedende, dilde, eğitimde, hukukta, insan ilişkilerinde giyim-kuşam gibi günlük tercihlerde de karşımıza çıkabilmektedir.²⁰

“Cinsiyet tarafsızlığı” şeklinde de tanımlanan bu ideolojinin bir neticesi olarak, cinsiyet kimliğinden uzak kıyafetler, cinsiyetsiz ortak alan ve tuvaletler, cinsiyetsiz diller şeklindeki somut olgular bu fikirlerin bir uzantısını oluşturmaktadır. Bunlara ilave olarak yapay rahim, suni dölleme, hormon takviye ve tedavileri, cinsiyet değiştirme operasyonları ile cinsiyetsiz cinsellikler fikri güçlendirilmektedir. Bu durum transhümanizme doğru gitmekte olan bir sürecin ilk basamağını oluşturmaktadır.²¹ Kadının kadın gibi, erkeğin de erkek gibi davranmasının anlamsızlığından bahsederek, kız çocukları ile erkek çocuklarının aynı tür giysileri giyinebilmesi fikrini ortaya atan, çocukların cinsiyet eğitimiyle büyütülmesinin yanlış olduğunu savunan görüşler ortaya atılmaktadır.²² Batı toplumlarında özgürlük ve cinselliğe tanınan serbestlik sonucunda oluşan “bedenimiz bizimdir, bedenimizi özgürce değiştirme, cinsel tercihimizi istediğimiz yönde kullanma hakkımız vardır” düşüncesi doğru değildir. Dinen insan mutlak ve sınırsız bir özgürlüğe sahip değildir.²³

²⁰ Şeyma Karatepe, *Üniversite Öğrencilerinde Cinsiyetsizleşme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 91.

²¹ İrem Çelikkol, *Modernizm ve Postmodernizm Tartışmaları Ekseninde Toplumsal Cinsiyet, Cinsel Yönelimler ve Cinsiyetsizleştirme* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 136-137.

²² <https://ideas.ted.com/how-to-raise-a-child-whos-free-from-gender-norms/> (Erişim Tarihi: 20.09.2024)

²³ Hilal Özay, “İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2016), 21.

Batıda cinsiyet kimliğinin insan yaşamının ilk iki senesinde şekillendirilmesinin mümkün olabileceği, cinsel kimliğin ve cinsel yönelimin yaratılıştan değil, bireylerin yetiştirilme tarzıyla belirleneceği, cinsiyetlerin zaman içinde benimsetilebileceği şeklinde farklı fikirlerden yola çıkılarak deney ve gözlemler yapılmıştır. Biyolojik cinsiyete meydan okunabileceği düşüncesini temellendirmek adına yapılan bu deneylerin en bilineni²⁴ Amerikalı araştırmacı John Money tarafından yapılmıştır. Money'in, gerçekleştirdiği cinsiyet atama girişimlerinin neticesi olarak, genetikten gelen cinsiyetin aykırı yönde değiştirilemeyeceği bilimsel olarak kanıtlanmıştır. Biyolojik cinsiyet olgusunun reddedilemez gerçekliği karşısında ortaya atılan fikirlerin pek çok problemi beraberinde getirmekten, sosyolojik yönden karmaşaya yol açmaktan öteye geçmediği görülmüştür.²⁵

4. İslam Hukukunun Cinsiyet Rollerine Yaklaşımı

İslam dini, insana insan olması hasebiyle, diğer canlılardan farklı bir değer atfetmiştir. İnsanı dilinden, dininden, renginden veya cinsiyetinden dolayı yüceltmemiş veya kişilerin bireysel farklılıklarından dolayı ötekileştirilmesine müsaade etmemiştir. İslam nazarında insanlar aynı mahiyettedir, dolayısıyla müsavidir. Herkes temel hak ve özgürlüklere sahiptir. Çeşitli mesleklere, farklı ırklara ayrılmaları, farklı cinsiyetten olmaları insanlar arasındaki fırsat eşitliğine engel değildir.²⁶

Yüce Kur'an'da "*Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.*"²⁷ buyurularak bütün ayrıştırıcı ideolojilerin önüne geçilmiştir. İslam hukukunda kadına veya erkeğe cinsiyeti ile değil insan olması yönüyle, temel insan hakları, ibadetler ve cezai yükümlülükler noktasında eşit haklar tanınmıştır. Her ne kadar haklar ve sorumluluklar paylaşılırsa da biri diğerinden üstün kılınmamıştır. Kur'an-ı Kerim'de, insanlık şerefi ve değeri

²⁴ David Reimer vakası olarak bilim tarihine geçen, cinsiyet dönüştürme deneyi ile, kız çocuğu gibi yetiştirilmeye çalışılan bir erkek çocuğunun cinsiyetinin yeniden belirleme girişimi neticesinde sonlanan yaşam hikayesi.

²⁵ Timothy Murphy, "Experiments in Gender: Ethics at the Boundaries of Clinical Practice and Research", *Ethics and Intersex*, ed. Sharon E. Sytsma (Netherlands: Springer, 2006), 139-151.

²⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), VIII/221.

²⁷ el-Hucurât 49/13.

bakımından insanlar arasında cinsiyet ayrımının olmadığı, her iki cinsiyetin de aynı ahlaki ve dini yükümlülüklerle sahip olduğu hususu özellikle bildirilmiştir. Yüce Allah, her iki cins için de tanınmış olan fırsat eşitliğini şu şekilde beyan etmiştir: “Şüphesiz müslüman erkeklerle müslüman kadınlar, mü’min erkeklerle mü’min kadınlar, itaatkâr erkeklerle itaatkâr kadınlar, doğru erkeklerle doğru kadınlar, sabreden erkeklerle sabreden kadınlar, Allah’a derinden saygı duyan erkekler, Allah’a derinden saygı duyan kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, namuslarını koruyan erkeklerle namuslarını koruyan kadınlar, Allah’ı çokça anan erkeklerle çokça anan kadınlar var ya, işte onlar için Allah bağışlanma ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”²⁸ Ayrıca bu ayetle, kadın ve erkeğin Allah katındaki değeri konusunda herhangi bir ayrım olmadığı vurgulanmıştır.

Allah katında mükellefiyet bakımından kadın ve erkek aynı konumdadır her ikisine de kul nazarıyla bakılmaktadır. Ahlaki yönden sorumluluk noktasında her ikisi de aynı sorumluluğa ve eşit mükafata sahiptir. “Kim bir kötülük yaparsa, ancak onun kadar ceza görür. Kadın veya erkek, kim, mü’min olarak salih bir amel işlerse, işte onlar cennete girecek ve orada hesapsız olarak rızıklandırılacaklardır.”²⁹ ayeti bu hususu ifade etmektedir. Bir başka ayet-i kerimede, “Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim. Sizler birbirinizdensiniz.”³⁰ buyrulmaktadır. Kadın ile erkek arasında ayrım yapılmaksızın herkese amelinin karşılığının verileceği belirtilirken, erkek ve kadının bir bütünün parçaları olduğu, biri olmaksızın diğeri de var olamayacağı ifade edilmektedir. Nitekim, iki cinsten her birinin diğeri olmayan özellikleri vardır. Ancak bunlar üstünlük veya eksiklik belirtisi değil birinin diğeri tamamlayarak ahenk oluşturmasını ifade eder. Bir diğer ayette “Mü’min olarak, erkek veya kadın, her kim salih ameller işlerse, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.”³¹ buyrulmaktadır. Mümin olup iyi işler yapan, güzel davranışlarda bulunanlar, cinsiyetleri ne

²⁸ el-Ahzâb 33/35.

²⁹ el-Mü’min 40/40.

³⁰ Âl-i İmrân 3/195.

³¹ en-Nisâ 4/124.

olursa olsun ödüllendirilirler, kendi seçimleri ve eserleri olmayan farklılıklardan dolayı zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.

İslam hukukunda, temel insan hakları erkeğe de kadına da eşit bir şekilde tanınmıştır. Buna göre, yaşama hakkı, mülkiyet hakkı, kanun önünde eşitlik hakkı, inanç ve düşünce hürriyeti, evlenme ve aile kurma hakkı, mesken dokunulmazlığı, özel hayatın gizliliği ve dokunulmazlığı gibi temel haklar bakımından kadınla erkek arasında hiçbir fark bulunmamaktadır.³² Bilhassa “Allah’ın, kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri (haset ederek) arzu edip durmayın. Erkeklerle kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır.”³³ ayeti ile kadınların tasarruflarında özgür oldukları, mülkiyet ve tasarruf haklarının erkeklerden farklı olmadığı yönünde hatırlatmada bulunmaktadır.

İslamiyet gelmeden önceki dönemlerde yaşama hakkı dahi tanınmayan kız çocukları, İslam’ın gelişi ile yaşama hürriyetlerini yeniden kazanmıştır. “Diri diri gömülen kız çocuğunun, hangi günahtan ötürü öldürüldüğü sorulduğu zaman”³⁴ ayetiyle hesap gününde katilleriyle hesaplaşacağı vaad edilmektedir. Aynı minval üzere gelen bir başka ayette, “Onlardan biri, kız ile müjdelendiği zaman içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir! Kendisine verilen kötü müjde (!) yüzünden halktan gizlenir. Şimdi onu, aşağılanmış olarak yanında tutacak mı, yoksa toprağa mı gömecek? Bak, ne kötü hüküm veriyorlar!”³⁵ buyurularak ayrımcı zihniyetin doğurduğu adaletsiz muameleler sert bir biçimde eleştirilmiştir. Toplumda kök salmış cinsiyetçi yaklaşımlara tepki olarak gelen bir diğer ayette şöyle buyrulur: “Göklerin ve yerin mülkü (hükümranlığı) Allah’ındır. O, dilediğini yaratır. Dilediğine kız çocukları, dilediğine erkek çocukları verir. Yahut o çocukları erkekler, dişiler olmak üzere çift verir, dilediği kimseyi de kısır yapar. Şüphesiz O, her şeyi hakkıyla bilendir, hakkıyla gücü

³² Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku -1* (İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 208-213.

³³ en-Nisâ 4/32.

³⁴ et-Tekvîr 81/ 8-9.

³⁵ en-Nahl 16/ 58-59.

yetendir.”³⁶ Nitekim Hz. Peygamber, çocuklar arasında yapılacak her türlü ayırımın cahiliye geleniği olduğunu vurgulamış, bu gibi haksız uygulamaların İslam’ın gelişi ile sona erdiğini bildirmiştir. Bu konu ile ilgili olarak, sahabenin ileri gelenlerinden Numan b. Beşir (ö. 64/684) ’in babası, Hz. Peygamber’in yanına gelerek “*Oğluma başışta bulundum. Ey Allah’ın resulü şahit ol.*” demiştir. Hz. Peygamber ise, “*Diğer çocuklarına da malından verdin mi?*” diye sorduğunda vermedim cevabını almıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “*Allah’tan korkunuz ve çocuklarınız arasında eşit muamelede bulununuz.*”³⁷ buyurarak çocukları arasında ayırım yapan kişilerin haksız muamelelerinde şahitlikte bulunmayacağını bildirmiştir.

Hz. Peygamber’in Veda Hutbesinde, üzerinde en çok durduğu hususlardan birisi de kadınların haklarının korunması gerekliliğidir. İslam, kadının ekonomik özgürlüğünü sağlamak için bazı düzenlemelerde bulunmuştur. Zira İslam’da kadının, cahiliye döneminin aksine, her türlü ticari faaliyette bulunabileceği, her türlü borç ve alışveriş ilişkilerinde taraf olabileceği, kefil veya vekil olabileceği hükümler ile bildirilmektedir. O dönemde Batılılarda bulunan, evlenirken kadının erkeğe ve ailesine maddi bedel ödeme uygulaması yani “drahoma” kaldırılmıştır. Aksine bir uygulama olarak kadının kocasından mehir ve nafaka alma hakkı getirilmiştir. Bu durum, kadının kocasına karşı konumunu kuvvetlendirmiştir.³⁸ Kadının evlenirken kocasından aldığı mehir sayesinde ekonomik hürriyeti sağlanmıştır.³⁹ İslamiyet’ten önce kadına, anne-babasının malından miras verilmezken İslamiyet kadına miras hakkı getirmiştir.⁴⁰ Bunun gibi daha pek çok hükümle cinsiyet dengesizliğinin önüne geçilmesi hedeflenmiştir.⁴¹

5. Cinsiyet Rollerinin Neslin Korunması İlkesi Bağlamında Değerlendirilmesi

İslam, insana ve topluma korunması gereken sınırları bildirerek sahip olduğu temel

³⁶ eş-Şûrâ 42/ 49-50.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Şahîhü'l-Buhârî* (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1987), “Hibe”, 13.

³⁸ Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 173.

³⁹ en-Nisâ 4/4.

⁴⁰ en-Nisâ 4/7.

⁴¹ Nazife Gürhan, "Toplumsal Cinsiyet ve Din" *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 4 (Kasım 2010), 73.

hakları öğretmiştir. Dokunulmazlık esasıyla kadın, erkek, çocuk fark etmeksizin bütün insanların saygınlığının ve onurunun muhafaza edilmesi gerektiği ayet ve hadislerde bildirilmiştir. Özellikle canın, malın ve neslin korunması veda hutbesinde Hz. Peygamber tarafından şöyle bildirilmiştir: “*Ey insanlar! Bu (zilhicce) ayınız, bu (Mekke) şehriniz, bu arefe gününüz nasıl saygın ise, kanlarınız, mallarınız ve ırzlarınız (neseb ve namuslarınız) da aynı şekilde saygın ve dokunulmazdır.*”⁴² İslam hükümlerinin temel hedefi, insan hayatı için gerekli olan faydaların temini, zararların giderilmesidir. Muhafaza edilmesi zaruri olan din, can, mal, akıl ve neslin herhangi birisine zarar getirilmemesi esastır.⁴³ İnsanların hukuk önündeki eşitliği, İslam hukuk felsefesinde “*Hepiniz Âdem’densiniz, Âdem ise topraktır.*” şeklindeki fitrata atıf yapılan bir eşitlik vurgusu ile anlatılır. Yaşama hakkı, renk, şekil, soy veya ülke ayırt etmeksizin her insan için vazgeçilmez bir haktır. Bu eşitlik ve haklılık durumu, neslin ve nefsin korunması gibi yaşamın asıllarında, malın korunması gibi yaşamın vesilelerinde sonuçlar doğurur. Yaşamın asıllarından olması yönüyle aklın ve dinin korunması hususu da büyük ehemmiyet arz eder.⁴⁴

İslam dini, kadın ve erkeğin fitratına uygun hak ve sorumluluklar yükleyerek toplumsal dengenin sağlanmasını amaçlar. Aile kurumunun güçlü kalması ile de neslin her türlü bozulmalardan korunmasını hedefler. Bunun için Allah evliliği helal, zinayı haram kılmıştır. Evliliğin teşvik edilmesi, fuhuş ve zinanın önüne geçilmesinin sağlanması; neslin bozulmadan korunması içindir. Neslin korunması kapsamında ele alınan evlilik ile sağlıklı bir toplum inşa edilmesi amaçlanırken, nesli ve toplum düzenini ifsad edecek olan zina, livatâ gibi meşru olmayan her türlü fiil yasaklanmıştır.⁴⁵ İslam hukukunun temel kaynağı olan Kur’an-ı Kerim’de

⁴² Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el- Müslim. *el-Câmiu’s-sahîh*. (Beyrut: Daru İhyait Turasi'l Arabi, 2018), “Kasâme”, 30, Buhârî, “İlim”, 9.

⁴³ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usulü*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 50.

⁴⁴ Muhammed Tahir b. Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 161.

⁴⁵ el-İsrâ 17/32; Nûr 24/2; en-Nisâ 4/15-16.

nesli bozarak yok edenler “bozgunculuk çıkarıcılar” olarak isimlendirilmekte ve Allah’ın bozguncuları sevmediği vurgulanmaktadır.⁴⁶ Ayrıca Allah’ın insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönelmesi gerektiği, Allah’ın yaratmasında değişme olmayacağı da bildirilmiştir.⁴⁷ Zira evrendeki düzenin sağlanması, fitrat ve yaratılıştaki maksat arasındaki ilişkinin gerçek anlamda anlaşılabilmesine bağlıdır.

İslam bilginleri tarafından İslâm hukukunun temel gayeleri, muhafaza edilmesi hedeflenen yararların ehemmiyet derecesi açısından üçlü tasnif ile taksim edilerek incelenmektedir. “Şer’î hükümlerin gayeleri” olarak ele alınan bu tasnif, “zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât” şeklinde adlandırılarak fıkıh literatüründeki yerini almıştır. Zarûriyyât kısmında, toplumsal düzen için vazgeçilmez temel hak ve değerler ve en üst düzeydeki yararlar ele alınarak incelenmektedir. Bu temel değerler; can, nesil, akıl, mal ve dinin korunması şeklinde özetlenmektedir.⁴⁸

Neslin korunması bağlamında ele alınan aile kurumu, toplumun yapı taşıdır. Nesep ve evlilik bağı ile bir araya gelmiş insanlar aileyi meydana getirir. Bir toplumun iç ve dış tehlikelerden korunması ailenin korunması ile mümkündür. Evlilik ile kişi kendisini ve eşini harama düşmekten korur. Neslin bekası ve muhafazası ancak nikah ile gerçekleşir. İslam dininin temel gayelerinden birisi neslin, nesebin ve ırzın korunması suretiyle toplum güvenliğinin sağlanmasıdır. Bu ilkenin uygulanabilmesi için yüce yaratıcı, her iki cinsin fitratına birbirine karşı meyil duygusunu yerleştirmiş ve insan neslinin devam etmesini bu duygunun tatmin edilmesine vesile kılmıştır. Bunun için yegâne yol olarak ise nikâh müessesesi şart koşulmuştur. Böylece neslin yok olmasının ve nesebin karışmasının önüne geçilmesi hedeflenmiştir.⁴⁹

⁴⁶ el-Bakara 2/205.

⁴⁷ er-Rûm 30/30.

⁴⁸ Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el- Mustasfa- İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/333-344; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Huber: Dâru İbn Affân, 1997), 3/176-180; Ertuğrul Boynukalın, “Makasidü’ş- Şeria”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/424-425.

⁴⁹ Mesut Bayar, "Neslin Korunması İlkesinin Kapsamına Dair Bir İnceleme", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 128.

Toplumun varlığını sürdürmesi, içten ve dıştan gelecek yıkıcı etkilere karşı mücadele edebilmesi ancak kendi kültürel değerlerine dönmekle ve bu değerleri yeni yetişen genç nesillere aktarmakla mümkündür. Bu, cemiyetin temelini oluşturan sağlam ve sarsılmaz aile yapısı için de şarttır. İslam dininin inanç esaslarına, ahlaki değerlerine, hukuki ilkelerine bağlı kalabilen toplumlar, geçici yozlaştırıcı akımların tesirinden uzak kalmak suretiyle varlıklarını sürdürmeyi başarabileceklerdir.⁵⁰

İnsan neslinin bir erkek ve bir dişiden üremesi Sünnetullah'ın (Allah'ın evrende değişmez yasaları) gereğidir. Evrende zaruri ihtiyaçların sağlanması için gerekli olan tüm donanımı sağlayan mükemmel işleyiş cinsiyet olgusunda da karşımıza çıkmaktadır. Bünyesinde sayısız hikmetler barındıran bu düzen içinde fitraten her tür, kendi cinsinin ve cinsiyetinin gerektirdiği şekilde davranmakla görevlidir. Tabiata ve tabiat kanunlarına aykırı davranmak ise, belirlenen sınırların aşılması anlamına gelir. Bireyin cinsiyetini beğenmeyerek değişmesi için çareler araması ve farklı cinsiyetlere bürünerek cinsel anlamda kendi cinsine yönelmesi, yalnızca kendi fitratının değil insan neslinin, ailenin ve dolayısıyla toplumun yıkımına yol açar. Hucurat Suresi 13. ayette "*Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır.*" buyurularak insanın teşekkülünün dayandığı cinsiyetler hatırlatılır. Başka bir ayette de insan türünün devam etmesi için beşeriyetin kadın ve erkek olarak farklı cinsiyetlerde yaratıldığından şöyle bahsedilir: "*Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip kabileler ve boylar halinde) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah, üzerinizde bir gözetleyicidir.*"⁵¹ Öte yandan cinsiyetlerin farklılığı, toplumsal düzeni sağlayacak bir zenginlik, ilahi bir lütuf olarak şöyle nitelendirilir: "*Allah, size kendi cinsinizden eşler var etti. Eşlerinizden de oğullar ve torunlar verdi ve sizi*

⁵⁰ Halime İnceler, "Cinsiyet Sapmaları ve Sosyal Yapımızdaki Etkileri", *İstanbul Journal of Sociological Studies* 23 (2011), 124-136.

⁵¹ en-Nisâ 4/1.

temiz şeylerden rızıklandırdı.”⁵²

Cinsiyet rollerinin eşitlenmesi, nötr cinsiyet uygulamaları, dünyaya gelen bir çocuğun cinsiyetinin belirtilmeden büyütülmesi, çocukların cinsiyetlerine büyüdüğünde kendisinin karar vermesi gibi yenilikçi yaklaşımlar psikolojik ve sosyolojik yönden pek çok problemi içerisinde barındırmaktadır. Öte yandan Batılı bazı aktivist ve düşünürler aile kurumunun sorgulanması gerektiğini vurgulamakta ve gelecekte aileye yer olmayacağını belirtmekte sakınca görmemektedir. Toplumsal cinsiyet eşitliği düşüncesinin savunuculuğunu yapan politikacı ve aktivistler, çarpık geleneğin kadın algısını dine mal etmek suretiyle, bireylerin dini inanışlarına yönelik yıkıcı bir tavır sergilemektedirler.⁵³ Buna karşılık, 2010’lu yılların başından itibaren “Toplumsal cinsiyet eşitliği” projesine tepki olarak oluşan “Anti Gender Movements (Toplumsal Cinsiyet Karşıtı)” hareketi ile, Kuzey Amerika, Latin Amerika, Avrupa, Rusya ve Türkiye gibi dünyanın pek çok bölgesinde itirazlar yükselmeye başlamıştır. Bu hareket, okullarda cinsiyetsizleştirme eğitimi verilmesi, cinsiyetlerin yakınlaştırılması, eşcinsel evlilik, eşcinsellerin evlat edinebilmesi gibi projelere karşı çıkararak; toplumsal cinsiyetin öncelikle ideolojik bir kavram olduğu ve bu ideolojinin doğal insan yapısını bozmaya yönelik bir projeye dayandığı hususunu vurgulamaktadır.⁵⁴

Toplumsal cinsiyet karşıtı hareketlenmeler seküler dünya görüşünü savunanlar, neo-liberal düşünce karşıtları, farklı inanç ve mezhep mensupları tarafından destek görmektedir. Cinsiyete yönelik oluşturulan yeni tasavvurlar neticesinde oluşan toplumsal cinsiyet telakkisi; kadın hakları düzleminden çıkartılmak suretiyle yeni bir sömürge ideolojisine dönüşmüş, insanlığa özellikle de ailenin yapısına yönelik büyük bir tehdit haline gelmiştir.⁵⁵

⁵² en-Nahl 16/72.

⁵³ Mücahit Gültekin, *Aile Niçin Dağılıyor: Aile Politikaları ve İstanbul Sözleşmesi* (Bursa: Aile Akademisi Derneği Yayınları, 2013), 27.

⁵⁴ Roman Kuhar, David Paternotte, “The Anti-gender Movement in Comperative Perspective”, *Anti-Gender Campaigns in Europe Mobilizing Against Equality*. ed. Roman Kuhar, David Paternotte (USA: Rowman ve Littlefield, 2017), 253-254.

⁵⁵ Meryem Şahin, “Dünyada Toplumsal Cinsiyet Düşmanı (Cinsiyet Karşıtı) Hareketler”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/3 (2020), 654-670.

Özünde dinî ve ahlaki kurallardan sıyrılarak özgürleşme düşüncesini taşıyan cinsiyet karşıtı ideolojik oluşumların kullandığı argümanlar hemen hemen ortaktır. Dinî ve ahlaki öğretilere başkaldırı niteliğini taşıyan bu oluşumlar, toplumun cahiliye döneminden kalan zihin yapısından beslenmektedir.

Sonuç

İslam hukuku nezdinde cinsiyet rolleri dengelidir. İslam hukukuna göre, her birey insan olarak eşit haklara sahiptir ve bu haklar cinsiyetten bağımsızdır. Toplumsal meseleler, kadın ve erkek arasında bir karşıtlık olarak değil, tüm bireylerin hakları ve onurları göz önünde bulundurularak, insan hakları perspektifinden ele alınmaktadır. İnsanlar; dili, dini, rengi, mesleği yahut cinsiyeti üzerinden değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır. Yüce yaratıcı katında insanı üstün kılan tek özelliği takvâsı yani hata yapmaktan elinden geldiğince imtina etmesi, bir başkasının hakkına ve hukukuna duyduğu saygısı, yaratıcısına olan bağlılığında duyduğu samimiyetidir. Ayrıca sosyal düzen içerisinde insanlar, "bir tarağın dişleri gibi" eşit mesabede görülmektedir. İslam'ın cinsiyet rolleri konusundaki yaklaşımı ise rekabet odaklı değil merhamet odaklıdır. Yüce Allah, kadın ve erkek cinsini birbirlerinde huzur bulmaları için yaratmıştır. Fıtraten kadın, erkeğe göre duygusal anlamda daha hassas, erkek ise zorlu yaşam koşullarına daha dirençli yaratılmıştır. Buna uygun olarak cemiyet içerisinde sosyal rolleri belirlenmek suretiyle denge sağlanmıştır.

Ataerkil zihniyete sahip toplum yapısı ise bir cinsiyete imtiyaz sağlayarak bir cinsi diğer cinsin insafına mahkûm etmiş, sonrasında birini diğerinden korumak için çareler aramaya muhtaç bir duruma getirmiştir. Cinsiyetler arasında imtiyaz sağlanırken de dinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanan argümanlar, haksız uygulamalar için dayanak kabul edilmiştir. Halbuki İslam, kadın ve erkeğe, adil ve dengeli bir yaşam sunmak suretiyle cinsiyet rolleri üzerinde oluşması muhtemel karışıklığın en başından önüne geçmek istemiştir.

Eğer toplumsal cinsiyet düşüncesinin asıl ve gerçek hedefi toplumda yaygın olan “cinsiyet ayrımcılığı” zihniyetinin önüne geçmek olsaydı böylesi bir yaklaşımın elbette eleştirilecek bir noktası bulunmazdı. Zira toplumların pek çoğunda cinsiyetten kaynaklanan haksız muamelelere rastlanması nadir değildir. Toplumda yer alan ataerkil zihniyetin bir ürünü olan haksız uygulamaların nihayete ermesi hukuk sistemlerinin ortak hedefidir. Toplumda, cinsiyet rolleri ve tutumları nedeniyle yaşanan problemlerin, gelişen ve değişen yaşam koşulları göz ardı edilmeden yeni bir toplumsal mutabakat ile giderilmesi gerektiği de aşıkardır. Bunu gerçekleştirirken toplumun ahlaki, hukuki, dinî ve kültürel değerlerinin ön planda tutulması, ailenin huzuru ve sağlam temeller üzerine inşa edilmesi ekseninde düzenlemelere gidilmesi çözüm odaklı bir yaklaşım olacaktır.

Toplumsal cinsiyet düşüncesinde eleştirdiğimiz temel nokta ise savunulan fikrin süreç içerisinde cinsiyet karşıtlığına ve cinsiyetsizlik ideolojisine dönüştürülmüş olmasıdır. Toplumsal cinsiyet teorisi ile, biyolojik cinsiyetin sabit ve değiştirilemez bir gerçeklik olarak kabul edilmesinden tercih edilebilir ve değiştirilebilir bir olgu olarak görülmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Çağdaşlık ve modernizm adı altında ortaya atılan cinsiyetsizlik söylemleri ile insan bedenine her türlü müdahalenin meşru olması gerektiği fikri temellendirilmektedir. Özünde dinî ve ahlaki kurallardan sıyrılarak özgürleşme düşüncesini taşıyan cinsiyet karşıtı ideolojik oluşumların kullandığı argümanlar, İslami değerlere ve neslin korunmasına zarar vermekte, toplumları, devletleri ve dünyayı ciddi sorunlarla karşı karşıya gelme konusunda tehdit etmektedir. Toplumsal cinsiyet ideolojisinin doğum yeri olan Batı’da da son yıllarda toplumsal cinsiyetçilik karşıtı hareket gittikçe ivme kazanmaktadır. Toplumsal cinsiyet eşitliği denilerek çıkılan yolda, toplumların cinsiyetsizlik akımına sürüklenmekte olduğu geç de olsa fark edilmektedir.

Kaynakça | References

- Bayar, Mesut. "Neslin Korunması İlkesinin Kapsamına Dair Bir İnceleme". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 128-143.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makasidü'ş- Şeria". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Şahîhü'l-Buhârî*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1407/1987.
- Çelikkol, İrem. *Modernizm ve Postmodernizm Tartışmaları Ekseninde Toplumsal Cinsiyet, Cinsel Yönelimler ve Cinsiyetsizleştirme*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Dökmen, Zehra Y. *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.
- Dursun, Akif. "İstanbul Sözleşmesi'nin İslâm Hukukuna Göre Değerlendirilmesi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 41-68.
- Ebu Dâvud, Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebi Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 11. Basım, 2013.
- Erdoğan, Ali. *Cinsel Kimliklerin Ötesinde: Queer Hukuk Kuramı*. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed. *el- Mustasfa- İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gültekin, Mücahit. *Aile Niçin Dağılıyor: Aile Politikaları ve İstanbul Sözleşmesi*. Bursa: Aile Akademisi Derneği Yayınları, 2013.
- Gürhan, Nazife. "Toplumsal Cinsiyet ve Din". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 4 (2010), 58-80.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara: Yeni Şafak, 2003.
- Işık, Zekeriya. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamusal Alanda Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Kimliğiyle Kadın (1839-1900): Çorum Şer'iyeye Mahkemesi Örneği". *Bilig* 85 (2018), 25-56.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- İnceler, Halime. "Cinsiyet Sapmaları ve Sosyal Yapımızdaki Etkileri". *İstanbul Journal of Sociological Studies* 23 (2011), 124-136.
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil Defteri (1027/ 1618)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. <https://www.kadısicilleri.org/goster.php?blm=ist003&bsm=ist003b309>
- Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku-1*. İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.
- Karatepe, Şeyma. *Üniversite Öğrencilerinde Cinsiyetsizleşme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Kuhar, Roman ve Paternotte, David. “The Anti-gender Movement in Comperative Perspective”. *Anti-Gender Campaigns in Europe Mobilizing Against Equality*. ed. Roman Kuhar, David Paternotte. 253-254. USA: Rowman ve Littlefield, 2017.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Lerner, Gerda. “*The Creation of Patriarchy*”. 1 Cilt. New York: Oxford University Press, 1986.
- Murphy, Timothy. "Experiments in Gender: Ethics at the Boundaries of Clinical Practice and Research ." *Ethics and Intersex*. ed. Sharon E. Sytsma. 139-151. Netherlands: Springer, 2006.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *El-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Daru İhyait Turasi'l Arabi, 1439/2018.
- Saraç, Simge. “Toplumsal Cinsiyet”. *Toplumsal Cinsiyet ve Yansımaları*. ed. Lerzan Gültekin vd. 27-32. Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Şahin, Meryem. “Dünyada Toplumsal Cinsiyet Düşmanı (Cinsiyet Karşıtı) Hareketler”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/3 (2020), 654-670.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ. *Muvâfaqât*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. Huber: Dâru İbn Affân, 1997.
- Tarhan, Nevzat. “Kadın Psikolojisi ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Rol Kalıpları”, *Sakarya Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1/1, 1-18, (2022), 1-3.
- Toktas, Şule- Mary Lou O’Neil. “Competing Frameworks of Islamic Law And Secular Civil Law in Turkey: A Case Study on Women’s Property and İnheritance Practices”. *Women’s Studies International Forum*. 48 (2015), 29-38.
- Tucker, Judith E. *İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*. çev. Zeynep Esra Koca, İstanbul: Açılım Kitap, 2015.
- Vargel Pehlivan, Pelin. "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kuramsal Yaklaşımlar: Bir Literatür Taraması". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 31/1 (2017), 497-521.
- Vatandaş, Celalettin. "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 35 (2007), 29-56.
- Wadud, Amina. “Islam beyond patriarchy through gender inclusive Qur’anic analysis” *Wanted: Equality and justice in the muslim family* (2009), 95-112.
- Yaman, Fikret. Kadına Yönelik Hukuki Düzenlemelerin Aile Kurumu Üzerindeki Etkileri: İstanbul Sözleşmesi ve 6284 Sayılı Kanun Örnekleri. *II. Uluslararası İnsan Hakları Sempozyumu Ailenin Korunması Hakkı Bildiriler Kitabı*, ed. Ali Arslan, 652-672. Ankara: Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu, 2019.

Monoteist Dinlerde Kadın –Tarihsel ve Çağdaş Yaklaşımlar-

Yazar: Nahide Bozkurt

Türkçe, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023, 173 sayfa.

Muhammet Ali TUZLU | [0000-0002-8755-6903](https://orcid.org/0000-0002-8755-6903) | ROR ID: <https://ror.org/04mmwq306>

E-Posta: muhammetalituzlu@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi, Trabzon, Türkiye

Atıf Bilgisi

Tuzlu, Muahmmet Ali. “Monoteist Dinlerde Kadın –Tarihsel ve Çağdaş Yaklaşımlar-”. Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 495-501.

<https://doi.org/10.15745/da.1557611>

Geliş Tarihi	28.09.2024
Kabul Tarihi	06.12.2024
Yayın Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	Kitap Kritiği Editörü
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Citation

Tuzlu, Muahmmet Ali. "Monoteist Dinlerde Kadın -Tarihsel ve Çağdaş Yaklaşımlar-". Religious Studies 67 (December 2024), 495-501.

<https://doi.org/10.15745/da.1557611>

Date of Submission	28.09.2024
Date of Acceptance	06.12.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Book Review Editor
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastirmalar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Değerlendirmeye konu olan eser, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı'nda görev yapan Prof. Dr. Nahide Bozkurt'un *Monoteist Dinlerde Kadın -Tarihsel ve Çağdaş Yaklaşımlar-* isimli kitabıdır. Bozkurt, “Dinlerde Kadın” başlıklı dersleri, danışmanlığını yürüttüğü lisansüstü tezleri, daha önce kaleme almış olduğu pek çok araştırma makalesi ve konuşmacı olarak katıldığı konferanslar ile konuya dair birikimi ve titiz çalışmaları ile dikkat çekmektedir.¹ Ankara Okulu Yayınları tarafından 2023 yılında basımı gerçekleştirilen ve yazarın uzun yıllar boyunca kazandığı deneyimlerinin bir sonucu olan mezkûr çalışma Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dinlerinde kadınların rollerine dair incelemelerin yer aldığı üç bölümden oluşmaktadır. Müellif, monoteist dinler başlığı altında ele aldığı bu üç dinin kutsal metinleri etrafında şekillenen kadının statüsünü tarihsel ve çağdaş yaklaşımlar ışığında ele almayı amaçladığını belirtmiş ve temel bir referans bağlamı oluşturmak suretiyle farklı perspektifleri kısa ve öz bir şekilde bir araya getirmeyi hedeflemiştir. Nitekim yazara göre, okuyucunun bu perspektifler ile tanışması kadının dinlerdeki rolü noktasında yeni bakış açılarının oluşmasına imkân tanıyacaktır (s. 8).

Giriş kısmının yer almadığı eserde bölümler, okuyucunun hazır bulunuşluğunu aşama aşama geliştirecek şekilde tasarlanmıştır. Örneğin, “Yahudilik ve Yahudilikte Kadın” başlıklı birinci bölüm, a) Yahudilik, b) Yahudilikte Kadın olmak üzere iki ana başlık altında inşa edilmiştir. Diğer bölümlerde de aynı yöntem takip edilmiştir. Bu noktada birinci başlık, kadının statüsünü inceleme konusu edinen dinin tarihçesi, kutsal kitapları, düşünce ekolleri vb. bilgilere ayrılmıştır. Muhtevası itibariyle bu başlık bölümlerin giriş aşaması olarak kabul edilebilir. Kanaatimize göre bu bilgiler, okuyucunun din ve kutsal metinler hakkındaki birikimini güçlendirip, ileri düzeydeki anlayışa geçiş yapabilmesine imkân sağlayacak

¹ Yazarın örnek bazı araştırmaları için bk. Nahide Bozkurt, “Geschlech, Mann, Frau, Familie/ Cinsiyet, Kadın, Aile”, *Der Mensch in Christentum und Islam/ Müslümanlık ve Hıristiyanlık'ta İnsan* (Stuttgart: Kohlhammer, 2019), 133-140; Nahide Bozkurt, “Kutsal Metinler ve Müslümanların Kadın Algısı Üzerine”, *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 13-38. Nahide Bozkurt, “Frauen im Koran und der historische Kontext”, *Islam, Frauen und Europa-Islamischer Feminismus und Gender Jihad-neue Wege für Musliminnen in Europa?*, ed. Ina Wunn - Mualla Selçuk (Stuttgart: Kohlhammer, 2013), 128-129.

niteliktedir. Zira bu bilgileri kavrayan okuyucu artık bir sonraki aşamaya geçmeye hazırdır.

Kitabın yaklaşık yarısını ihtiva eden “Yahudilik ve Yahudilikte Kadın” başlıklı birinci bölüm, Yahudilik tarihi ve kutsal kitapları hakkında giriş mahiyetinde açıklamalar ile okuyucunun zihnini konuya hazır hale getirirken “Tevrat Metinlerini Anlama ve Yorumlama Metodolojisi Üzerine” alt başlığı ile hem erken dönem hem de çağdaş dönem Yahudi hermenötiği ana hatlarıyla tasvir edilmektedir. Giriş mahiyetindeki bu hazırlık sürecinin sonunda okur, yazar tarafından ana konunun işlendiği “Yahudilikte Kadın” başlığına yönlendirilir. Ayrıca dönemin kadın algısı ve perspektifinin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla Tevrat’ta yer alan bazı kadın figürlerin klasik ve modern yaklaşımlar doğrultusunda nasıl ve hangi şekilde algılandıkları vurgulanmıştır. Böylelikle Yahudi kutsal metinlerinde geçmişten günümüze ileri sürülen farklı perspektifler, çağdaş yaklaşımlar ile bir arada değerlendirilebilmektedir. Bu durum, okuyucunun konuya daha geniş bir çerçeveden yaklaşmasını mümkün kılmaktadır. (ss. 23-84).

“Hıristiyanlık ve Hıristiyanlık’ta Kadın” başlıklı ikinci bölüm Hıristiyanlık tarihi ve kutsal kitapları hakkında giriş mahiyetinde açıklamalar ile başlamakta, kutsal metinlerde yer alan kadın statüsünü bütüncül bir bakış açısıyla sunabilme gayreti doğrultusunda devam etmektedir. Yazar, kutsal metinlerdeki ana yaklaşımı kadınların toplumsal ve sosyo-kültürel alanda kaybettiği itibarın İsa tarafından yeniden kazandırılması bağlamında sergilemiştir (ss. 96-97).

"İslâm ve İslâm’da Kadın" başlıklı üçüncü bölüm diğer bölümlere nazaran daha geniş kapsamlıdır. Nitekim bu başlık altında evlilik, cinsellik, boşanma ve ayrımcılık bağlamında birçok âyetin klasik ve modern yaklaşımlarda hangi bağlamlarda değerlendirildiği konu edilmiş, sırası geldikçe etimolojik detaylara da yer verilmiştir. Ayrıca örtünme ve ahirette kadının rolüne dair açılan özel başlıklar, özellikle bu başlık altında değerlendirilmiştir. İncelenen konuları tarihi süreç içerisinde şekillenen klasik, modern, tarihsel ve feminist yaklaşımların eşliğinde ele alan bu bölüm, Sebe Melikesi Belkıs ve Havle örneğinde Kur’ân-

ı Kerîm’de yer alan kadın portreleri ile sona ermektedir.

İncelemeye konu edilen eser kullandığı kaynaklar bakımından da ayrıca değerlendirilmeyi hak etmektedir. Zira eserde alanın uzmanları ve din görevlilerinin de araştırma notlarına başvurulmuştur. Nitekim “Yahudilik ve Yahudilikte Kadın” isimli birinci bölüm Türkiye Hahambaşılığı Müşaviri Yusuf Altıntaş’ın şahsi notlarından istifade edilerek oluşturulmuştur. Yine “Hıristiyanlık ve Hıristiyanlık’ta Kadın” başlıklı ikinci bölüm için Katolik Rahibe Marta Gratz’a’dan alınan notlara başvurulmuştur. Ayrıca esere, okuyucunun yararlanabilmesi amacıyla bazı haritalar eklenmiş, görsel materyal üzerinden okuyucunun dile getirilenleri daha iyi anlamasının önü açılmıştır.

Eserde giriş ve sonuç bölümlerinin bulunmaması kanaatimizce yazarın okuyucu üzerinde herhangi bir etki bırakmak istememesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim kendisinin de belirttiği gibi ana hedef okuyucuyu ele alınan konularda farklı bakış açılarıyla buluşturabilmek ve bu sayede kadının monoteist dinlerdeki statüsüne dair yeni bakış açılarının oluşabilmesini sağlayabilmektir (s. 8). Bu anlamda yazarın tutarlı bir yöntem takip ettiği dile getirilmelidir.

Bozkurt’un eseri ile olan mesafesine dair de birkaç söz söylemek gerekmektedir. Müellifin kitabının ön sözünde “İslâm’da Kadın” başlıklı bölümde okuyucusunu bir anlamda uyarmakta ve sahip olduğu ilahiyatçı akademisyen Müslüman kadın kimliğinin yorumlarında etkili olduğunu dile getirmektedir. Bilindiği gibi tarihsel bir metinde yazar ve kaleme aldığı eser arasında mutlak bir objektiflik sağlanabilmesi mümkün değildir.² Bu noktada Bozkurt’un dile getirdiği kimliğinin değerlendirmelerine ne ölçüde yansıdığı, onu objektif bir bakış açısından uzaklaştırıp uzaklaştırmadığı sorusu akıllara gelmektedir. Bu muhtemel soruya

² Carr, tarihçinin seçtiği olaylar, kaynaklar ve yorumlar aracılığıyla kendi dünya görüşünü yansıttığını ve bir tarihçinin politik, ideolojik arka planının yazım sürecine etki edeceğini dile getirir. Bk. Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Gizem Gürtürk (İstanbul: İletişim, 2018). Hayden White ve Peter Novick de bu minvaldeki düşüncelerini kaleme aldıkları çalışmalarında dile getirmişlerdir. Bk. Hayden White, *Metatarih Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası’nda Tarihsel İmgelem*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ketebe, 2022); Peter Novick, *That Noble Dream: The “Objectivity Question” and the American Historical Profession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

kanaatimizce şöyle bir cevap verilebilir: Yazar eserin akışında zaman zaman öznel çıkarımlarda bulunsa da (s. 148, 149, 153) tarihsel süreçte ileri sürülen yaklaşımların hangisinin doğru, yanlış ya da daha tutarlı olduğuna dair herhangi bir tercih yapmamış, okuyucuyu bir görüşe ikna etme çabası içinde olmamıştır. Bu anlamda Bozkurt'un çalışmada nesnel ve objektif bir tutum benimsediğini vurgulamak gerekecektir.

Sonuç olarak *Monoteist Dinlerde Kadın -Tarihsel ve Çağdaş Yaklaşımlar-* başlıklı kitabın Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da kadının statüsüne dair farklı perspektifleri bir arada bulundurması bağlamında mevcut literatüre önemli bir katkı sunmaktadır. Eserin kutsal metinler etrafında şekillen geleneksel ve modern yaklaşımların tarihsel süreçte nasıl bir değişiklik geçirdiğini anlamak ve çağdaş toplumsal normlar ile ne ölçüde ilişkilendirildiğini kavramak açısından değerli bir başlangıç kitabı olduğuna da ayrıca vurgu yapmak gerekecektir.

Kaynakça

- Bozkurt, Nahide. “Frauen im Koran und der historische Kontext”. *Islam, Frauen und Europa-Islamischer Feminismus und Gender Jihad-neue Wege für Musliminnen in Europa?* ed. Ina Wunn - Mualla Selçuk. 128-129. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- Bozkurt, Nahide. “Geschlecht, Mann, Frau, Familie/ Cinsiyet, Kadın, Aile”. *Der Mensch in Christentum und Islam/ Müslümanlık ve Hıristiyanlık'ta İnsan*. 133-140. Stuttgart: Kohlhammer, 2019.
- Bozkurt, Nahide. “Kutsal Metinler ve Müslümanların Kadın Algısı Üzerine”. *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 3/13-38. İstanbul: Ensar Nesriyat, 2021.
- Carr, Edward Hallett. *Tarih Nedir?* çev. Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim, 2018.
- Novick, Peter. *That Noble Dream: The “Objectivity Question” and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- White, Hayden. *Metatarih Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda Tarihsel İmgelem*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ketebe, 2022.

İslam Öncesi Dönemden Günümüze: Araplar

Yazar: Heinz Halm

Çeviren: Fahrettin Haliloğlu

Türkçe, İstanbul: Runik Kitap, 2023, 120 sayfa.

Fatih Muhammed ÇAKMAK | [0000-0003-1573-7892](https://ror.org/05mskc574) | ROR ID: <https://ror.org/05mskc574> | E-Posta: fatih.cakmak@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Atıf Bilgisi

Çakmak, Fatih Muhammed. "İslam Öncesi Dönemden Günümüze: Araplar". Dini Araştırmalar 67 (Aralık 2024), 502-507.

<https://doi.org/10.15745/da.1548658>

Geliş Tarihi	11.09.2024
Kabul Tarihi	17.12.2024
Yayın Tarihi	20.12.2024
Değerlendirme	Kitap Kritiği Editörü
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Yapay Zeka Bildirimi	Bu çalışma hazırlanırken yapay zeka araçları kullanılmamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Citation

Çakmak, Fatih Muhammed. "İslam Öncesi Dönemden Günümüze: Araçlar". Religious Studies 67 (December 2024), 502-507.

<https://doi.org/10.15745/da.1548658>

Date of Submission	11.09.2024
Date of Acceptance	17.12.2024
Date of Publication	20.12.2024
Peer-Review	Book Review Editor
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastirmalar98@gmail.com
Artificial Intelligence Statement:	Artificial intelligence tools were not used in the preparation of this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Araştırmalarını daha ziyade İslam ve mezhepler tarihi üzerine yoğunlaştıran 1942 doğumlu Alman tarihçi Heinz Halm tarafından kaleme alınan çalışmanın temel konusunu Araplar oluşturmaktadır. Yazar, dönüm noktaları itibarıyla Müslüman olmadan önce buldukları coğrafyada Arapların konumlarını, Arap olarak dünyaya gelen Hz. Muhammed'in toplumsal değişimdeki etkisini, risaletten sonra başlayan gaza hareketleri ile başka toplum ve milletlerle karşılaşma olgusunu, moderniteyle birlikte değişen siyasi ve kültürel ortamın Araplar üzerindeki etkilerini ele almaktadır.

Fahrettin Haliloğlu'nun tercüme ettiği eser; "İslam Öncesi Arabistan", "Arabistan ve İslam", "10. Yüzyıldan 15. Yüzyıla Kadar Arap Dünyası", "1500'den 1800'e Kadar Arap Dünyası", "19. Yüzyıl", "20. Yüzyılda Devlet Oluşumu ve Bağımsızlık" ve "21. Yüzyılın Başında" başlıklarıyla yedi bölümden oluşmaktadır.

Eserle ilgili genel tasvirten sonra çalışmanın içeriğine ve temel iddialarına geçtiğimizde, Halm'ın ilk bölümde İslam Öncesi Arabistan'ı tarife giriştiğini söyleyebiliriz. Tarife göre Arapların ismi ilk kez MÖ 853 tarihinde III. Şalmanezzer'e ait bir zafer kitabesinde geçmektedir. Burada, Suriye'deki Karkar'da Asurlulara karşı savaşan Suriyeli küçük müttefik prensliklerin -İsrail kralı dâhil- Arapların Kralı Gindibu'nun bin kişilik develi birlik tarafından desteklendiği nakledilmektedir. MÖ 8. ve 7. yüzyıllarda Asur krallarının kitabelerinde, Arapların kral ve kraliçelerinden Asurlulara vergi ödeyen vasallar ve yardımcı kuvvetler olarak pek çok kez söz edilmektedir. Halm, 'Bereketli Hilal' isimli bir yerden bahseder. Burası -Mezopotamya- tarih boyunca Arapların millet varlığını sürdürdüğü yerdir. Adlarının ilk ortaya çıktığı yer burasıdır ve onları bugüne kadar birleştiren bağın, yani Kuzey Arap dilinin kökleri de buradadır.¹

Halm'a göre ne kadar eskiye götürülürse götürülsün Arap tarihinin miladı, peygamber olarak Hz. Muhammed'in risaletiyle ve İslâmiyetle başlamıştır. Zira Arap Yarımadası, Hz. Muhammed peygamber olmadan önce dini ve siyasi bir düzene sahip değildi. Halm'ın

¹ Heinz Halm, *Araplar*, çev. Fahrettin Haliloğlu, (İstanbul: Runik Kitap, Mayıs 2023), 6-7.

ifadesiyle: “Eski Arap tanrılarının solmuş dünyasından artık memnun olmayan bir tür tek tanrı arayan monoteist Hanif fenomeni oluşmuş; böylece Muhammed Peygamber, davetine hiç de hazırlıksız olmayan bir ortamda ortaya çıkmıştır.”²

Medine’de etkin olduğu on yıl boyunca (622-632) Hz. Muhammed, ümmetini neredeyse tüm Arap Yarımadası’na yaymayı başarmış; yerleşik ve göçebe pek çok kabile, giderek daha güçlü hâle gelen topluluğa gönüllü olarak katılmıştır.³ Öte yandan onların sadakati, müellife göre, Hz. Muhammed’in şahsına idi ve vefatından sonra kendi peygamberlerine sahip olan bazı kabileler tarafından feshedildi.⁴ Bu noktada Halm’ın söz konusu anlayışının hatalı ve tarihi gerçeklerle uyuşmadığını ifade etmek gerekir. Ridde Olayları olarak bilinen dinden dönme hâdisesi henüz Hz. Peygamber hayattayken, Vedâ haccından dönüp Medine’de rahatsızlandığı günlerde bazı yalancı kimselerin peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmasıyla başlamış, vefatının ardından bir kısım bedevî kabilelerin namaz kılacaklarını ancak zekâtı ödemeyeceklerini ilân etmesiyle genişleyip isyana dönüşmüştür. Yani olaylar, Hz. Peygamber’in şahsına olan sevginin vefatıyla birlikte sona ermesine değil; dönem içerisinde meydana gelen birtakım dinî, siyasi ve ekonomik nedenlere dayanmaktadır.⁵

Yazara göre Hz. Muhammed, Medine’de İslâm devletinin temellerini atmıştı. Yeni toplumun siyasi ve askeri gücünün taşıyıcı seçkinleri ise yalnızca Araplardan oluşuyordu.⁶ Halm, bu perspektifi ile genellemeci bir yaklaşım sergilemektedir. Kompakt bir çalışma hazırladığı için bu tip genellemeler yapması kabul edilebilir olmakla birlikte bize göre hatalı bir tespittir. Sadece İslâmiyet’i kabul eden İran asıllı sahâbî Selmân-ı Fârisî’nin İslam toplumunun oluşumundaki katkıları dahi Hz. Muhammed’in dert ortakları ve silah arkadaşlarının yalnızca Araplardan oluşmadığı gerçeğini ortaya koymaktadır. Yine

² Halm, *Araplar*, 22.

³ Halm, *Araplar*, 24.

⁴ Halm, *Araplar*, 24.

⁵ İrfan İnce, "Ridde", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ağustos 2024).

⁶ Halm, *Araplar*, 25.

Habeşistanlı bir ailenin evladı olarak dünyaya gelen, ilk Müslümanlardan olan ve bunu açıktan ilan eden ilk yedi kişi arasında yer alan Bilâl-i Habeşî; Mekke döneminde Hz. Peygamber'in Tâîfe yaptığı yolculuk sırasında Müslüman olan Addâs gibi Arap olmayan sahâbî örneklikleri, Halm'ın yaklaşımının hatalı olduğunu ortaya koymaktadır.

Halm'e göre Abbasîlerden sonra hüküm süren Memlûk olgusunun ortaya çıkışı özellikle önemlidir. Çünkü yüzyıllar boyunca Arap dünyasına, gayr-i Arap ve Arap dilini benimsemiş olsalar bile yabancı uyruklu olduklarının farkında olan askeri ve siyasi seçkinler hâkimiyet sağlamışlardır.⁷ 10. Yüzyıla gelindiğinde, Fatımîlerin kurulmasıyla İslam Tarihinin önemli dönüm noktalarından birisi gerçekleşmiştir. Fatımî hükümdarı Ubeydullah el-Mehdî, Şîî-İsmâîlî karakteriyle iktidardaki Sünnîliğe dini bir alternatif sunan bir hanedanın ilk yöneticisi olarak tarihe geçmiştir. 929 yılında Kurtuba Emevî emiri III. Abdurrahmân (912-961) da halife unvanını alınca (Abbasîlerle birlikte) iki Sünnî ve bir Şîî olmak üzere üç 'Halife' realitesi ortaya çıkmış; böylece hilafetin fiilen uzun süredir devam eden parçalanması resmen kesinleşmiştir.⁸

Yazarın, Mağrib'i anlattığı bölümde İbn Haldûn ismine ayrıca değinmiş olması bize göre dikkat çekicidir. Halm, İbn Haldûn'un asabiyet kavramını yorumlarken "Son derece özgün eseri (Mukaddime) gerçekten de Ortaçağ literatüründe eşsizdir"⁹ ifadesine yer vermektedir. Arap tarihini konu edinen bir çalışmada kabile/nesep dayanışmasının bir ifadesi olan ve Araplarda yaygın olan asabiyet olgusuna ayrıca değinilmiş olması, eserin iyi bir araştırma sonucu hazırlandığının işaretlerinden biridir.

Aydınlanma, Rönesans ve Reform hareketleri karşısında Arap dünyasında baş gösteren "durgunluk" ve "gerileme" tartışmalarına yer verdikten sonra, ulus-devlet fikrinin güçlenmesiyle ilgili gelişmeleri anlattığı bölümde yazar, çarpıcı bir tespitte bulunmaktadır: Halm'e göre gerek Arap dünyası gerekse İslam dünyasına hükmeden Osmanlı, çağın yeni

⁷ Halm, *Araplar*, 54.

⁸ Halm, *Araplar*, 54.

⁹ Halm, *Araplar*, 68.

dinamikleri ve ihtiyaçları karşısında modernleşmeyi başlatmış ancak Avrupa'nın çeşitli engellemelerine maruz kalarak mesafe kat edememiştir.¹⁰ Bu yönüyle Halm'in çeşitli sosyal bilimler çevrelerince Osmanlı modernleşmesinin geç kaldığı ya da gerçekleşmediği yönündeki iddiaların aksi yönünde bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Nihayetinde yazara göre Birinci Dünya Savaşında, Osmanlı devletinin hâkimiyetini elinde tutan Jön Türkler, savaşa İttifak Devletlerinin yanında girerek sonun başlangıcını hazırlamışlardır.¹¹ 20. yüzyıl, yeni Arap devletlerinin oluşumu ve bağımsızlıklar dönemi olmuştur. İngilizlerin kontrolünde Ürdün, Suudi Arabistan ve Mısır devletleri kurulmuştur. Yaşanan bu gelişmeler, Müslüman Kardeşler Hareketinin kurulmasına, Selefiliğin doğuşuna, hâlâ devam eden Filistin meselesine zemin teşkil etmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Arap-İsrail Savaşı meydana gelmiş; Arap dünyasının birlik hareketi olarak Arap Ligi teşekkül ettirilmiştir.¹²

Kitabın genel değerlendirmesi sadedinde; kompakt bir çalışma olarak hazırlanan eserin genel itibarı ile tarihi gerçekliğe uygun olarak hazırlandığını, muhteva bakımından tatmin edici bilgiler içerdiğini söyleyebiliriz. Tercümesinin Türkçe dil kurallarına uygunluk bakımından akıcı bir üsluba sahip olmasının yanı sıra İslam Tarihi terminolojisine hâkim bir usulle hazırlanmış olduğunu; çalışmanın Türkçe literatüre kazandırılmış olmasını dahi başlı başına kayda değer bulduğumuzu ifade edebiliriz.

Kaynaklar/References

Halm, Heinz. *İslam Öncesi Dönemden Günümüze Araplar*, çev. Fahrettin Haliloğlu, İstanbul: Runik Kitap, Mayıs 2023.

İnce, İrfan. "Ridde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ağustos 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ridde>

¹⁰ Halm, *Araplar*, 90-95.

¹¹ Halm, *Araplar*, 96.

¹² Halm, *Araplar*, 98-100.