



AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



AĞRI
İBRAHİM ÇEÇEN
ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL
BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ
DERGİSİ

ISSN:2149-3006

e-ISSN:2149-4053

NİSAN/APRİL

VOLUME: 1/1 2015

ULUSAL HAKEMLİ BİR DERGİDİR.

AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YAYIN KURULU

Prof. Dr. Kemal POLAT
Doç.Dr. Zübeyir SALTUKLU
Yrd. Doç. Dr. Metin ERKAL
Yrd. Doç. Dr. Songül KEÇECİ KURT
Yrd. Doç. Dr. Sefa YILDIRIM
Yrd. Doç. Dr. Esra KADANALI
Yrd. Doç. Dr. Alperen KAYSERİLİ
Yrd. Doç. Dr. Meral DİNÇER
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Selçuk AKDEMİR
Arş. Gör. Salih ÖZYURT
Arş. Gör. Mustafa GENÇ
Arş. Gör. Nurullah ŞAHİN
Okt. Fatih CAN

Sosyal Bilimler Enstitüsü
adına İmtiyaz sahibi

Prof. Dr. İrfan ASLAN
Rektör

EDİTÖR

Prof. Dr. Kemal POLAT

EDİTÖR YARDIMCILARI

Yrd. Doç. Dr. Metin ERKAL
Arş. Gör. Salih ÖZYURT

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Prof. Dr. Kemal POLAT

BASKI

İlkay Ofset/Ankara

Dizgi ve Tasarım

Salih ÖZYURT

Dergi Sekreteryası

Temel ATMACA
Sümeyra ATASEVER
Hasan AKBOĞA



Tarafından Desteklemektedir.

DANIŞMA KURULU

- Prof. Dr. Ahmet BEŞE (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet KIRKILIÇ (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet KOÇ (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BALCI (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali EROĞLU (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi)
Prof. Dr. Alparslan CEYLAN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Besim ÖZCAN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Burhanettin DÖNMEZ (İnönü Üniversitesi)
Prof. Dr. Cem SAATÇIOĞLU (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Cevat BAŞARAN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Erdoğan KÖSE (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)
Prof. Dr. Fatma GEÇİKLİ (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Haldun ÖZKAN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin CERTEL (Isparta Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin ÖZER (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. İnyet PEHLİVAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kazım KÖKTEKİN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet ARSLAN (Cumhuriyet Üniversitesi)





- Prof. Dr. Mehmet TAKKAÇ (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet ATALAY (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AYDIN (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet ŞİŞMAN (Osman Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Memmed RIZAYEV (Nahcivan Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Muammer DEMİREL (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Münir YILDIRIM (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Nimet YILDIRIM (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Orhan Kemal TAVUKÇU (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman GÜNDÜZ (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer YILMAZ (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan ARI (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep KILIÇ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Saliha KODAY (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Sedat ADIGÜZEL (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Selami KILIÇ (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Serhat ZAMAN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman ÇİĞDEM (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Üstün ÖZEN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Vedat DAĞDEMİR (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup ÇELİK (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Zeki YILDIRIM (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Akif ARSLAN (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
Doç. Dr. Ersin GÜLSOY (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Faruk KAYA (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)

Doç. Dr. Gülnara GAMBEROVA (Nahcivan Devlet Üniversitesi)
Doç. Dr. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Kerim GÜNDOĞDU (Adnan Menderes Üniversitesi)
Doç. Dr. Lokman TURAN (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet VURAL (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Osman MERT (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf ÇETİN (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
Doç. Dr. Zübeyir SALTUKLU (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)

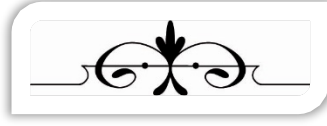
Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi



HAKEM KURULU

Prof. Dr. Ahmet BEŞE
Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU
Prof. Dr. Davut YAYLALI
Prof. Dr. Fazlı POLAT
Prof. Dr. İsmail TAŞ
Prof. Dr. Kemal POLAT
Prof. Dr. Mehmet TAKKAÇ
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR
Prof. Dr. Nevzat H. YANIK
Prof. Dr. Osman ELMALI
Prof. Dr. Ömer YILMAZ
Prof. Dr. Selami BAKIRCI
Prof. Dr. Şamil DAĞCI
Prof. Dr. Veyis DEĞİRMENÇAY





SUNUŞ

Çok Kıymetli meslektaşlarım, öncelikle “*Doğudan Yükselen Işık*” parolasıyla yola çıkan üniversitemizin, kısa zamanda fiziki kuruluşunu büyük oranda tamamladığını ve bilimsel faaliyetlere ağırlık vererek gelişmeye devam ettiğini belirtmek isterim. Bu bağlamda “*Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*” adlı bilimsel yayımla karşınıza çıkmanın gurur ve sevincini hep birlikte yaşamaktayız.

Günümüzde üniversiteler; bilgiye ulaşmanın daha da kolaylaşması, eğitimin yaşamın her alanına yayılması, kıyasıya rekabetin hâkim olması gibi sebeplerle buldukları yörenin ekonomik, sosyal ve kültürel kaynaklarıyla güçlü ilişkiler kurmak, kendi yaşamını devam ettirebilecek gücü kendi çalışmalarından almak durumundadır. Üniversitelerin en temel özelliklerinden birisi, bilgi, bilim ve teknolojiyi üretmek, ürettiği bu değerleri geleceğin teminatı olan nesillere, ait olduğu bölge ve ülke insanının hizmetine sunmaktır. Çünkü Üniversitelerin sorumluluğu sadece yetiştirdikleri öğrencilere meslek edindirmekle sınırlı değildir. Üniversiteler, bilimsel, teknolojik, kültürel ve sosyal imkânların toplumla paylaşıldığı kurumlardır. Diğer bir ifadeyle üniversitelerin bir başka sorumluluğu da kurumsal önderliktir. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi bu sorumluluk bilinci içerisinde, topluma olduğu kadar; resmi ve özel kurumlara da gerektiğinde rehberlik ederek yön vermekte ve bu kurumlarla çok önemli işbirlikleri yapmaktadır. Disiplinler arası işbirliğini geliştirerek, bu işbirliği içerisinde gerçekleştirilen çalışmaların toplumsal, kültürel, teknolojik ve ticari bir ürüne dönüşmesi için elinden gelen gayreti göstermektedir.

Bize göre Üniversite; muhakeme etmenin, akıl yürütmenin, sorgulamanın, sorumluluk duygusunun, hayal kurmanın, uluslararası bir vizyonun, yaşama ve öğrenmeye karşı heyecan ve heves beslemenin, tüm

bunlarla birlikte asıl olarak öğrenmenin öğrenildiği yerdir. Üniversitelerde şartlar ne olursa olsun bilgiye ulaşmanın ve tüm veriler arasından doğrusunu seçmenin yöntemleri tespit edilir.

Üniversiteler evrensel ve dinamik kurumlardır. İnsan, toplum, ülke, dünya ve medeniyet kalkınmalarının lokomotifidir. Sürdürülebilir, faydalı, insani, barışçıl ve çevreye saygılı kalkınma, sürekli eğitim ve öğretimi gerektirmektedir. Üniversite eğitimi ve öğretimi, eğitimin en önemli aşamalarından birisi olup, üniversiteler; faydalı ve güncel bilimsel bilgilerin üretildiği, üretilen bilgilerin ve tecrübelerin öğretildiği ve aktarıldığı, bilgiye ulaşma tekniklerinin ve yöntemlerinin verildiği, her türlü düşüncenin bilimsel metotlarla tartışıldığı ve insanlık adına faydalı projelerin üretildiği, her türlü insan ve kurum ile fikir alışverişinde bulunulan, evrensel barış ve sevgi düşüncesinin mayalandığı ve insanların en hayırlısı, insanlara faydalı olandır evrensel prensipinin öğretildiği yerlerdir.

vi



Büyük hedefleri olan, geniş ve derin bir vizyona sahip; topluma karşı sorumluluklarının farkında olan *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi* kurulduğu günden bu yana; özgür düşünce ortamında bilgi üretmeyi ve öğrencilerinin vizyonunu genişletip yenilikçi ve girişimci ruhlarını ortaya çıkarmayı temel hedef edinmiştir.

Üniversitemizin vizyonu, Atatürk İlke ve İnkılapları doğrultusunda, Medeniyet Geçidi'nde, dünya üniversiteleri içerisinde yer alan ve tanınan saygın bir üniversite oluşturarak, dünya kalitesi ve standartlarında eğitim, öğretim vererek, araştırma yaparak 21. yüzyılın küresel rekabet ortamının gerekli kılacağı meslek ve iletişim becerilerine sahip; bölgesel kaynakları en ideal biçimde kullanıp sürdürülebilir kalkınmayla birlikte insan odaklı çalışan, bilim, teknoloji, sanat ve spor alanlarında uluslararası rekabet gücüne sahip, sosyal sorumluluk ve yurttaşlık bilincine sahip gençler yetiştirilmesi, ayrıca; Çağdaş Eğitim Programları'nın uygulanması, bu programları belirli sayıda sosyal, kültürel ve insan bilimleri programları ile ülkemizin ve yörenin

bilim, teknoloji, kültür hayatına katkıda bulunarak öncü bir üniversite olmaktır. Ayrıca, üniversitemizdeki bilimsel yayın faaliyetlerinin akademik dergiler bünyesinde toplanarak kurumsallaşması, üniversitemizin başlıca hedeflerinden biridir.

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi içinde faaliyet gösteren İslami İlimler Fakültesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi bölümlerinin tamamı; Eğitim Fakültesi ve Fen Edebiyat Fakültelerinin ise çoğu bölümleri sosyal alanlarda eğitim vermektedir. Üniversitemiz İngilizce, Rusça, Çince Farsça, Arapça vb. çeşitli yabancı dil bölümlerini bünyesinde bulundurduğu için uluslararası bir karaktere sahiptir, dolayısıyla çok sayıda sosyal alan mevcuttur. Üniversitemizde ve hemen her üniversitede atama kriterlerinin olması sebebiyle makale yayımlatmak için yeni bilimsel dergilere ihtiyaç hasıl olmuştur. Sosyal Bilimler Enstitü dergimizin yayın hayatına başlamasıyla öğretim üyelerimiz, yayanlarını kendi dergimizde yayımlatma imkânı bulacak ve bu da Üniversitemizde bilimsel yayın sayısını ve kalitesini artıracaktır.

Üniversite olarak Ağrı'nın eğitim ve öğretim açısından önemli bir merkez olmasını amaçlamaktayız. Gerek Hz. Nuh'un gemisi gerek Ağrı Dağı gibi doğal zenginlikleri ve gerekse turistik öneme sahip ilçelerinin oluşu bu durumu adeta zorunlu kılmaktadır.

Ağrı, çevresindeki illerden ve ilçelerden sürekli göç almaktadır. Ağrı'da bulunan tarihi potansiyel ve insanımızın sosyal yatkınlığı ilmi bir derginin çıkarılmasını elzem kılmaktadır. Ayrıca, başta İran ve Rusya olmak üzere diğer birçok gelişmekte olan ülkelerle yakın oluşundan dolayı Üniversitemizin çıkardığı dergi, uluslararası tanınabilirlik noktasında da önemli rol oynayacaktır. Diğer yandan dergimizde yayımlanan bilimsel makaleler, hem ilimizin hem de bölgemizin kültürel kalkınmasında çok önemli rol üstlenmiş olacaktır.

Sosyal Bilimler Dergisi'yle hem öğrencilerin ve araştırmacıların sağlam bilgiyi kaynağından öğrenmelerini temin etmiş, hem de öğretim

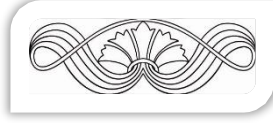


elemanlarımızın kaliteli bilimsel makalelerini, araştırmalarını dergimizde yayımlayarak Üniversitemizin adını dünyaya duyurma ve bilim dünyasına tanıtma imkânı bulmuş olacağız.

Başta dergi editörümüz olmak üzere yayın ve hakem kurulu ve emeği geçen herkese teşekkür ediyor, hayırlı yayınlar diliyorum. Ayrıca, Üniversitemize her zaman maddi ve manevi yardımlarını esirgemeyen değerli işadamaı Sayın İbrahim Çeçen Bey ve çalışma arkadaşlarına, IC Vakfı yetkililerine şükranlarımı sunarım.

Prof. Dr. İrfan ASLAN
Rektör





EDİTÖRDEN

Değerli okuyucular, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*'nin ilk sayısıyla karşınıza çıkmamın heyecan ve sevinci içindeyiz. Bir yıllık ön çalışmanın ürünü olan bu derginin sosyal bilimler ve eğitim bilimleri alanında önemli hizmetler vereceğini ve ideal üniversite oluşturma ülkümüze katkı sağlayacağını umuyoruz.

Üniversitemiz, kuruluş tarihi itibarıyla kısa bir geçmişe sahip olmasına rağmen Sosyal Bilimler Enstitüsü, ortak yürütülen on Yüksek Lisans ve bir de Doktora programıyla Lisansüstü eğitimini sürdürmekte ve mezun vermektedir. Öğretim elemanlarımızın ve lisansüstü öğrencilerimizin sayısı ve bilimsel çalışmaları göz önüne alındığında enstitümüzün öz kaynaklarıyla sosyal bilimlere ait hakemli bir dergi çıkarıp sürdürülebilirliğini sağlayacak düzeye eriştiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

İlk sayısıyla akademik yayın hayatına başlayan *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sosyal bilimler disiplinlerine uygun, ulusal hakemli bir dergidir. Nisan ve Ekim ayları olmak üzere yılda iki sayı hem basılı hem de e-dergi olarak yayımlanacaktır. Bizce bilginin üretimi kadar paylaşılması ve insanlığın, bilim dünyasının istifadesine sunulması da çok önemlidir.

Dergimiz, sosyal bilimlerin; tarih, din, dil, sosyoloji, felsefe, coğrafya, arkeoloji, sanat tarihi, hukuk, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, iktisat ve güzel sanatlar vb. gibi geniş yelpazede yerli ve yabancı araştırmacıların Türkçe ve İngilizce çalışmalarına yer vererek bu çalışmalarını akademik camianın istifadesine ve tartışmasına sunmayı gaye edinmiştir. Dergimizde eğitim bilimlerinin araştırmalarına da yer verilecektir. İngilizce dışındaki yabancı dillerde yazılan makalelerin yayımlanması ve özel sayı çıkarılması, yaygın kurulunun kararına bağlıdır. Dergimiz, özgün makaleler, kitap



tanıtımları, tercüme vb. yazıları yayımlayarak bilim dünyasına hizmet etmeyi, sosyal bilimler ve eğitim bilimlerinin gelişimine katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Dergimiz, Tübitak DergiPark sistemine dâhil olup dergiye gönderilen çalışmalar, hem hakemlerin hem de yazarların birbirlerini bilmediği sistemle (double blind), iki hakem tarafından değerlendirilmektedir. Dergimize gönderilen çalışmaların değerlendirme sürecinin daha şeffaflaştırılması ve hızlandırılması için ikinci sayıdan itibaren online makale değerlendirme ve takip sistemi uygulamaya konulacaktır. Çalışmalarını göndermek isteyen yazarlar, dergi sayfamızdan (www.agri.edu.tr/tr/e-dergiler/sbed) kayıt yaptırarak, özgün bilimsel çalışmalarını online olarak gönderebilir ve süreci takip edebilirler. Dergimize hem hakem hem de yazar olarak katkılarınızı beklemekteyiz.

X



Dergimizin yayın hayatına başlamasında Sayın Rektörümüz Prof. Dr. İrfan Aslan'ın ve İC Vakfı yetkililerinin maddi ve manevi destekleri bize cesaret vermiştir, kendilerine şükranlarımı sunuyorum. Yine *dergimizin* ilk sayısına makaleleriyle katkı sağlayan değerli bilim adamlarına, hakemlerimize, dergimizin yönetim ve yayın kurulunda özveriyle görev yapan bütün arkadaşlarımıza teşekkür eder; dergimizin Türk bilim ve eğitim dünyasına katkı sağlamasını temenni ederim.

Prof. Dr. Kemal POLAT
Editör

İÇİNDEKİLER

Farsça Dinî-Edebî Metinlerde Gökler ve Göklere Yükselen Kutsallar 1-24

Heavens and Celestial Divines in Persian Religious and Literary Texts

Prof. Dr. Nimet YILDIRIM

Kırgızlarda Ramazan ve Bayram Etkinlikleri 25-48

Ramadan and Eid Activities in Kyrgyz

Prof. Dr. Kemal POLAT

Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Tevessül/Şefaât Dileme ve Yakarış Şiirleri 49-76

*The Poem of Tawassul/Intercession and Appeal in Arabic Literature at
Ottoman Period*

Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK

An "Occult" History of Tudor England: Hilary Mantel's *Wolf Hall* 77-96

Tudor İngiltere'sinin "Esrarengiz" Tarihi: Hilary Mantel'in Wolf Hall Romanı

Yrd. Doç. Kubilay GEÇİKLİ

Yahya Kemal ve Tasavvuf 97-124

Yahya Kemal and Sufism

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

Yurtdışında Ramazan'ın Sosyo-Psikolojik Yönleri (Amerika Örneği) 125-158

Socio-Psychological Aspects of Ramadan in Abroad (Sample of America)

Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR - Prof. Dr. Fazlı POLAT

Büyük Üstad Ebû Hanîfe 159-176

The Great Master Abu Hanifa

Prof. Dr. Murtaza KÖSE

Kırgızistan'da Dini Kurumsallaşma ve Toplum 177-209

Religious Institutionalization and Society in Kyrgyzstan

Doç. Dr. Timur KOZUKULOV

FARŞA DİNİ-EDEBÎ METİNLERDE GÖKLER VE GÖKLERE YÜKSELEN KUTSALLAR

*Heavens and Celestial Divines in Persian Religious and Literary
Texts*

*Prof. Dr. Nimet YILDIRIM**

Özet

Dinî edebiyatın temel konularından biri de, fizikötesi evreni, ölüm sonrası hayatı keşfetme amacıyla berzah alemine, görünmeyen dünyalara, fizik ötesi coğrafyalara, göklere, kabir ötesine, yerin derinliklerine ziyaretlerde bulunmaktır. İnsanoğlu göklere her zaman hayret, şaşkınlık ve heyecanla bakmıştır. İlkel insanın algılayışıyla yerler de alabildiğine büyük, erişilmez irilikte olsa da, üzerinde yaşandığı için göklere oranla keşfedilebilir, birçok bölgesine ulaşılabilir olarak görülüyordu. Göklere yükseliş ve yüce makamlara erişme yolunda yerler ile gökleri birleştiren dağların da önemli ve aracı rolü vardır. Bu yüzden eski bazı inanışlarda dağlar tanrıların ruhlarının makamları olarak kabul edilir.

Anahtar Kelmeler: Gök, Kutsal, Peygamber, Ardaviraf

Abstract

One of basic topics of religious literature is visiting the intermediate realm, invisible universes, metaphysical places, heavens, beyond the grave, down to the underworld in order to explore the life after death or metaphysical cosmos. Human being has observed the heavens with great astonishment, confusion and excitement. Though the earth itself was also great and untouchable, it was reasonably easy to explore compared to heavens as it was lived on. The mountains, as they bridge the earth and the heavens, has an important role in ascension and reaching at divine locations. Thus, in some of old beliefs, mountains is accepted as the places of the souls of gods.

Key Words: Celestial, Divine, Prophet, Ardaviraf



* Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

İslâm öncesi dönemlerde, özellikle de Zerdüş inancının yaygın olduğu çağlarda İranlılar da, yaratıcı tarafından özel yeteneklerle donatılmış oldukları kabul edilen, kötülüklerden sakınan üstün özellikli kişiliklerin kutsal makamlarca özel görevlendirilmiş olarak “fizikötesi evren”e; “göklere”e, “yüceler”e ya da yaygın ifadesiyle “ölüler diyarı”na gittiklerine, yüce makamlarda tanrılar, melekler ve diğer kutsallarla görüşüp dönüşte de dindaşları için birtakım kutsal mesajlar getirdiklerine inanırlardı. ¹

Dinî edebiyatın temel konularından biri de, fizikötesi evreni, ölüm sonrası hayatı keşfetme amacıyla berzah alemine, görünmeyen dünyalara, fizik ötesi coğrafyalara, göklere, kabir ötesine, yerin derinliklerine ziyaretlerde bulunmaktır. Bu tür ziyaretler eski dünyada ilkel kavimlerin de dikkatlerini çekmiştir. Şamanlara göre ötelere seyahatlerde bulunma, insanları hastalıklardan ve doğal afetlerden koruma aracıdır. Eski dünya efsanelerindeki inanışlara göre bu seferler, ötelere bulunan ve sevilen akrabaları azaptan kurtarmakta, aynı zamanda gezilen yerler ve ölüm sonrası hayatın gizemi hakkında insanlara ipuçları vermektedir. ²

2

Fizik ötesi evrene seyahatlerde bulunma yoluyla “cennet”, “cehennem” ve “berzah” konularında gizemli, içsel birtakım metafizik algılamalar, İran dinlerinde çok eski bir geçmişe sahiptir. Zerdüş’ün kutsal kitabı *Avestâ*’nın bazı bölümlerinde; insanoğlunun ölüm sonrası serüvenleri ve hayatıyla ilgili pasajlar, İran dinsel inanışlarında, görünmeyen öteki evren hakkında yapılacak açıklamaların temel taşları konumundadır. Bu konu, Pehlevî dilinde değişik dönemlerde kaleme alınmış *Mînu-yi Hired*³, *Bundehîşn-i Bozorg* ya da *Bundehîşn-i Êrânî*⁴ gibi klasik dinsel eserlerde de



¹ Boyce, Mary, *Târîh-i Kîş-i Zertuş* (çev. Humayûn-i San’atizade), Tahran 1998, s. 186.

² Zerrînkûb, Abdülhuseyn, *Der Kalemrov-i Vicdân*, Tahran 1375 hş., s. 275.

³ *Dâdistân-i Mînu-yi Hired/Dâdestân-i Menog-i Xred* adıyla da bilinen Pehlevî dilinde *Mainyo ī Xrad* şeklinde yazılan *Mînu-yi Hired*; ahlak, mitoloji ve din konularında ayrıntılı bilgilere yer veren çok önemli eserlerden biridir. Sasanîler döneminin sonlarına doğru Husrev Enuşîrvân zamanında (531-579) kaleme alınan eserin Pâzend dilindeki metni, Sanskrit ve *Avestâ* diline de çevrilmiş, *Avestâ* diline çevirisi, mübed Neriosengh (M. XV. yüzyıl) tarafından yapılmıştır.

⁴ Pehlevî dönemi İran’ından kalma önemli Pehlevîce metinlerden ikincisi olarak kabul edilen *Bundehîşn* ya da *Bundehîş*, Orta Farsça’da; “yaratılışın, varlığın aslı”, “yaratılışın başlangıcı” anlamlarında bir kelimedir. Kitabın ağırlıklı konusu da yaratılıştır. Pehlevî dilinde kaleme alınmış bir bakıma Sâsânî dönemi *Avestâ*’sı ve *Zend*’inin bir özeti olan, tarih, din ve coğrafya konuları yanında, dünyanın yaratılışı,

yansımasını bulur. *Avestâ*'nın Behmen Yaşt adlı bölümünde de; Zerdüş'tün, kendisine Ahura Mazda'nın bütün bilgileri kavrayacak akıl gücünü verdikten sonra fizikî varlığıyla o makamlarda cennet ve cehennemi, insanoğlunun alın yazısını bizzat gözleriyle nasıl gördüğü anlatılır.⁵

Gökler

İnsanoğlu göklere her zaman hayret, şaşkınlık ve heyecanla bakmıştır. İlkel insanın algılayışıyla yerler de alabildiğine büyük, erişilmez irilikte olsa da, üzerinde yaşandığı için göklere oranla keşfedilebilir, birçok bölgesine ulaşılabilir olarak görülüyordu. Eski dünyada tamamı baştanbaşa kat edilebilir olmasa da, tamamı görülemezse bile insanın gözüne çok uzun gelen mesafeler kat edilebiliyor, en azından bir zamanlar dünyanın çevresinin dolaşılacağı ve bir ya da birkaç kuşağın ömürleri yeterli olmadığı taktirde sonraki kuşakların bu işi devam ettirebileceklerine inanılıyordu. Ancak gökler bambaşkaydı. Son derece gizemliydi. Orada bir adım atma imkânı bile yoktu. İnsanoğlu, sadece hayretler ve şaşkınlıklar içerisinde gözlerini ona dikerek izleyebilir, uzaklara erişebilen hayal kuşunu göklerin derinliklerine gönderip birtakım hayaller kurabilirdi.⁶

Feleklerin parlak cisimleri, tarihin ilk çağlarından, hatta tarih öncesi devirlerden bu yana insanoğlunun dikkatini çekmiştir. İnsan yıldızların kılavuzluğuyla yeryüzünde yön belirlemiş, zaman ve mekânı onlarla tesbit etmiş, gezegenler ve yıldızların hareketleriyle takvimler yapmış, ayın aydınlığı ve güneşin hayat veren ışınlarıyla hayatını renklendirmiştir. Tarihin çok eski devirlerinden beri insanoğlu, dünyanın ve bedeninin fizikî sınırlamalarından kurtulabildiği andan itibaren gökleri görebilmiş, göklere yönelebilmiş, ancak onlara erişemeyeceğini algılamış olduğundan gökleri hep tanrıların makamları, her güçlü, çok etkili varlığı ve olağanüstü gücü göksel varlıklar arasında düşünmüş, ancak bir yandan da bu erişilmesi imkânsız alabildiğine uzak dünyalara ulaşmayı hedeflemiştir. Alabildiğine büyük ve

hikayeler ve efsaneler, doğa ve daha başka konulara yer veren Zerdüş inancı eksenli dinî ve tarihî önemli metinlerinden biridir. (Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, I, 105; Safâ, Zebîhullâh, *Târih-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş. I, 136).

⁵ Utaş, Bo, "Sefer Be Cihân-i Dîger, Der Surâyiş-i Kohen-i Pârsî" (trc. Dâryûş-i Kârger), *Îrânşinâsi*, Rockville, Maryland 1377 hş., X/2, s. 311; Meşkûr, Muhammed Cevâd, "Kerdîr Yâ Tansar", *Nâme-yi Bastân*, (Tahran 1378 hş.), s. 205-210.

⁶ Mahcûb, Muhammed Cafer, "Bûye-yi Pervâz", *Îrânnâme*, II/4 (Washington 1984), s. 543-544.



erişilmesi imkânsız olarak görülen bu alemlere, insanoğlu hayal dünyasında, düşünce evreninde yollar aramış, bu idealine ulaşmak için renkli hayaller dünyasında özgün araçlar kullanıp sınırsız ve sonsuz seyahatlere çıkmıştır. ⁷

Dinler tarihinde; gök ile yerin birleşmesi tanrıların örnek aldıkları ilk evlenme olmasından dolayı övülmektedir. Yunan ve Roma mitolojileri gök ve yerin **Uranus** ve **Gaia** adıyla ilk mitolojik tanrılar olduklarını söyler. Çin mitolojik rivayetlerine göre gökler ve yerlerin yaratılışı; “Yang: *eril, gök*”, “Yin: *dişil, yer*” adındaki iki ögenin birleşmesiyle gerçekleşmiş, bu birleşmenin meyvesi ise insan olmuştur. Mazdeizm’de; ilk yaratılan gök, üçüncü sırada yaratılan ise yerdir. *Tevrat*’a göre ilk yaratılan gök ve yerdir. ⁸

Gökyüzü, kutsallığın en eski tecellilerinden biri, dinsel mitolojik değerlerle dopdolu, ilahî gücün egemenlik alanı, sonsuz yüceliği ve genişliğiyle tanrıların ülkesi, yücelere ve ötelere ötesine yükseliş makamıdır. Dinsel inanışlarda yücelerde ve yükseklerde bulunanlar, yüceliğin ve üstünlüğün simgesi olarak algılanırlar. Bu yüzden Moğollar en büyük ilahlarını “*gökyüzü*” anlamındaki “Tengri” kelimesiyle adlandırmışlardır. *Tevrat*’ta da, aynı anlamda ayetler yer alır, Allah’ın göklerde bulunduğu ve oradan insanlara seslendiği aktarılır. Fars edebî metinlerinde de; gökyüzünün Allah’ın makamı olduğu ifade edilir. Mazdeist inanışta; gökler övgülere konu olmuş, kutsanmış ve Ahura Mazda’nın ikametgahı olarak nitelenmiştir. Aynı zamanda Fars edebiyatında gökler ve yedi feleğin övülmeleri yanında, yemin edilerek kutsanmaları da oldukça dikkat çeker. Bu, aynı zamanda eski inanışlarda göklerin kutsandığının göstergesidir. Bütün bunların yanı sıra dinlerde ilk cezbe hali, ruhun göklere yükselmesi ya da yeryüzünde seyahate çıkmasıdır. Yine tasavvufta; iç dünyadaki seyahatler ve yükselişler hep göklere doğru kanatlanma şeklinde olmaktadır. Göklere yükseliş simgesi, Feridüddîn Attâr’ın *Mantuku’t-tayr*’ında; göklerin yedi tabakasıyla örtüşen “sulûk”un “yedi vadi” sini kat etme şekliyle kendinî gösterir. Behrâm Gûr’un “heft peyker”i (heft saray, heft gonbed), “*yedi gezegen*”, “*yedi felek*” ile örtüşür ve göklerde egemenlik kurma adına tanrılarla benzerlik gösterme mitinin simgesi olarak da alınır. ⁹

Göklere yükseliş ve yüce makamlara erişme yolunda yerler ile gökleri birleştiren dağların da önemli ve aracı rolü vardır. Bu yüzden eski bazı

⁷ Mahcûb, “Bûye-yi Pervâz”, *İrânnâme*, II/4, s. 544.

⁸ Zumurrudî, Humeyrâ, *Nakd-i Tatbiki-yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme-yi Firdevsî, Hamse-yi Nizâmî ve Mantuku’t-tayr*, Tahran 1382 hş., s. 5-6.

⁹ Zumurrudî, *Edyân ve Esâtîr*, s. 11-14.

inanişlarda dağlar tanrıların ruhlarının makamları olarak kabul edilir. Zerdüş, kutsal vahyi bir dağın üzerinde almış, Musa peygamber Tûr Dağı'nda Allah'ın tecellisine tanık olmuş, Hz. Muhammed, Hira Mağarası'nda ilk vahyi alarak peygamberlik görevine başlamıştır. İnsanlık tarihinde her zaman dağlar tapınma yerleri ve kutsanan ögeler olmuşlardır. Bu bağlamda gökler ile yerleri birleştiren bir diğer öge de ağaçlardır.¹⁰

“Sipehr” ve “felek” kelimeleriyle de anılan gökyüzünün bu kelimeyle adlandırılması konusunda Farşların birtakım rivayetleri de vardır. Bunlardan birine göre göklere; “âs: *değirmen*” kelimesinden esinlenilerek “*değirmen gibi*” anlamındaki bu isim verilmiştir.¹¹

Dinlenmez hiç, değirmen gibidir,

Adı o yüzden hep âsumân'dır.

Feridüddîn-i Attâr

Klasik kaynaklarda; gökyüzü, ilk gözle görülen yaratık ve Ahura Mazda'nın yaratılış yılının ilk kırk beş gününde yarattığı ilk eseridir. Genişliği, uzunluğu ve derinliği eşittir. Gök dünyasında Ahura Mazda gökyüzünü yeryüzünden ayrı tutması ve düşmemesi için diğer yaratıklardan da yardım almaktadır. Ancak görünen evrende gökyüzünü koruyan bir nesne görülmemekte ve bu yüzden de “direksiz gökyüzü” olarak bilinmektedir. *Kur'an*'da¹² da göklerle ilgili buna benzer ifadeler geçer.¹³

Mezdiyesna inanişında tanrılardan birinin adı olarak anılan Âsumân, *Avestâ*'da yer yer geçmektedir. *Avestâ*'da; “âsmana”, Pehlevî dili ve Farşça'da; “âsumân” şeklinde bilinir. Zerdüş dininde, gökyüzü tanrısının, aynı zamanda güneş takviminde her ayın 27. gününün sorumlusunun adı olarak geçer. Bu yetkili, aynı zamanda “Îzed Mihr: *Tanrı Mihr*” olarak da bilinir.¹⁴ Mezdiyesnâ'da kutsanan bu tanrının adı, “zemîn: *yeryüzü*” ile birlikte

¹⁰ Zumurrudî, *Edyân ve Esâtîr*, s. 15-16.

¹¹ Yahakkî, Muhammed Ca'fer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 46.

¹² “Allah odur ki, gökleri direksiz yükseltmiştir; görüyorsunuz onları...”, Ra'd (13), 2.

¹³ Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 46.

¹⁴ Affî, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Niviştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş., s. 419-420.

geçer. Defalarca her ikisinden; gök ve yerden sorumlu tanrılar olarak söz edilir. *Bundehišn*'e göre, rengi beyaz ve yumurta şeklindedir.¹⁵

Çok eski dönemlere ait Fars rivayetlerinde gökyüzünün dört kat halinde olduğu inancı vardır: yıldızlar katı, ay katı, güneş katı ve son olarak da sonsuz aydınlık/cennet katı. Gökyüzünün yedi kattan oluştuğu düşüncesi ise Sasanîler döneminden itibaren yaygınlaşmıştır.¹⁶ Söz konusu yedi ya da dokuz felekten dördüncüsü, güneşin katı olması ve İsa Peygamber'in göğe yükseltilirken ötesine geçememesi gerekçesiyle Fars edebiyatında birtakım mazmunlara temel oluşturur. Gökyüzünün dumandan yaratıldığına inanılır. İslâm öncesi rivayetlerde ise göklerin kırmızı yakuttan yaratıldığı aktarılır.

“Sonra duman halindeki göğe yöneldi de ona ve yerküreye şöyle seslendi: “İsteyerek veya istemeyerek gelin!” Onlar şöyle dediler: “İsteyerek geldik!” Fussilet (41), 11.

İsrailoğulları rivayetlerinde iki tür gökyüzünden söz edilir. Bunlardan birisi fiziki gökyüzü, diğeri de manevi gökyüzüdür. Maddi ya da fiziki gökyüzü yeryüzünün karşısındaki göktür. Bu gözle görülür. Ancak diğeri Allah'ın makamının bulunduğu, mutluluk gökyüzüdür. Allah'ın arşı oradadır. Orası cehennemin karşılığındaki göktür. Mesîh, bu gökten yeryüzüne indirilmiş ve sonunda da yine oraya yükseltilmiştir. Melekler burada bulunmakta ve Allah, emirlerini orada bildirmektedir. Mesih öğretilerinde; gerçekte “cennet” ya da “firdevs-i a'lâ” olarak bilinen ebedî mutluluk yurdu iyilerin ve inanan kulların gönderileceği yer burasıdır. Bazen de gökyüzü “yüce alem”, “ğayb alemi” anlamında kullanılmış ve gökyüzünün mavi rengeyle, maneviyat ve ibadet arasında çok yakın bağlar kurulmuştur. İslâm kültüründe genellikle cennet gökyüzünde tasavvur edilir ve meleklerin buldukları makam, Allah'ın emirlerinin çıktığı yer ve insanların ölümden sonra ruhlarının dönüş yeri olarak bilinir. Belki de bütün dualar ve yakarışların göklere yüz çevrilerek yapılması bu gerekçeden kaynaklanır.¹⁷

Aralarında; Sümer, Mısır, Bizans ve daha başka eski kültür ve medeniyetlerin de yer aldığı kültürlerin çoğunda; gökyüzü hakkında yoğun efsaneler bulunmaktadır. Göksel simgelerde; yıldızlar, “göklerin gözleri” olarak kabul edilir. Yasnalar'da gökler, “on bin göz” ile nitelenir. *Rig Veda*,

¹⁵ Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 46.

¹⁶ Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 46.

¹⁷ Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 47.

yıldızların mitolojik nitelendirmelerinde “bin göz”den söz eder. Hem eski inanışlarda ve hem de İslâm sorası inanışta, “yıldızların şeytanları ve devleri kovmaları”¹⁸ da edebiyatta işlenen konular arasında yer alır. ¹⁹

Hemen hemen tüm inanışlarda evreni yaratan ve gönderdiği yağmurlarla toprağa bereket veren “göksel bir varlık” yer alır. Bu tür varlıklar, sonsuz bilgeliğe ve ayrıcalığa sahiptirler: kabilenin ahlak kurallarını ve ritüellerini dünyada buldukları kısa süre içinde bu tanrılar belirlemiştir. Kurallarına uyulup uyulmadığını kontrol ederler ve aksi durumda kurallarını çiğneyenlere yıldırımlarını gönderirler. Göğün kendisini doğrudan doğruya bir “aşkınlık”, “güç” ve “kutsallık” olarak ortaya koyduğunu görmek için mitsel kıssalara bakmaya gerek yoktur. Yalnızca “göğe bakmak” bile ilkel insana dinsel duygular verir. Elbette bu tür bir deneyim ille de gökyüzü “doğacılık” gerektirmez, ilkel zihniyet için doğa her zaman “doğal” değildir. ²⁰

“Göğe bakma” deneyiminin, bizim anlayamayacağımız bir biçimde günlük yaşamında sürekli olarak mucizelerle karşılaşmaya açık olan ilkel insan açısından anlamı farklıdır. Göğe bakmak; “aydınlanmak” demektir. Gök ilkel insana gerçekte nasılsa öyle görünür: sonsuz ve aşkın. Gök, insanın ve yaşam gücünün temsil edemediği “bambaşka bir şeyi” mükemmel bir biçimde temsil eder. Aşkınlığın simgesi sonsuz olmasından kaynaklanır. “En yüksek” olmak, doğal olarak tanrılara özgü bir niteliktir. İnsanın ulaşamadığı yukarı bölgeler, yıldızlı gök, tanrılara özgü aşkınlık, mutlak gerçeklik, sonsuzluk gibi ayrıcalıklara sahiptir. Bu tür bölgeler tanrıların mekânlarıdır. Bu bölgelere, ancak birkaç ayrıcalıklı kişi göğe yükselme ayiniyle ulaşır. Bazı dinlere göreyse buralar ölümlerin ruhlarının gittiği yerlerdir. “Yüksek”, insanların ulaşamayacağı bir boyuttur; doğal olarak insanüstü güçlerin ve varlıkların sahip olduğu bir yerdir. Tapınağın basamaklarını törensel olarak çıkan ya da göğe uzanan ayinsel bir merdivene tırmanan kişi artık insan değildir; ayrıcalıklı ölümlülerin öldükten sonra serbest kalan ruhları, göğe yükselirken insan olma durumundan sıyrılırlar. ²¹

Tüm bunlar yalnızca göğe bakarken edinilen gözlemlerdir; ama bu çıkarsamayı mantıklı ve rasyonel bir işlem olarak görmek büyük bir hata

¹⁸ “Yemin olsun ki, biz en yakın göğü kandillerle süsledik ve onları şeytanlara ateş taneleri yaptık. O şeytanlar için çilgin ateş azabını da hazırladık.” Mülk (67), 5.

¹⁹ Zumurrudî, *Edyân ve Esâtîr*, s. 26.

²⁰ Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş* (çev. Lale Arslan), İstanbul 2003, s. 61.

²¹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 61.

olacaktır. “Yüksek”in aşkın ya da dünya dışı, sonsuz olma niteliği insana, insanın zihnine ve ruhuna doğrudan ulaşan bir bilgidir. Kendinî tüm doğallığıyla keşfeden, evrendeki yerinin bilincine varan insan, simgeleri doğrudan algılar. Bu temel keşifler, insanın dünya üzerindeki dramına organik bağlarla o kadar bağlıdır ki, aynı simgeler hem insanın bilinçaltı etkinliklerini hem de ruhsal yaşamının en gelişmiş ifadelerini belirler. Gök, dinsel bir değer kazanmadan önce de aşkındı. Gök doğal olarak varlığıyla aşkınlığı, gücü ve değişmezliği simgeler. Gök yüce, sonsuz, dokunulmaz ve güçlüdür.²²

İranlıların da bir yüce gök tanrısı vardır; çünkü Herodot’a göre; “Adını, tüm gökyüzüne verdikleri Zeus’a sungular vermek için yüksek dağlara çıkarlardı.” İran dillerinde bu ilk gök tanrının adının ne olduğu bilinmemektedir. *Avestâ*’da karşımıza çıkan ve Zerdüş’tün dinsel devriminin merkezine yerleştirerek değiştirmeye çalıştığı tanrı, “**Bilge Efendi**” ve “**Her şeyi bilen**” anlamlarındaki “**Ahura Mazda**” adını taşıyordu. Adlarından bir tanesi de “Vouru Casanfydi: “her şeyi engince gören” bu özelliği de bize bu tanrının göksel bir yapı taşıdığını göstermektedir. Ama Zerdüş’tün devrimi Ahura Mazda’yı doğaya özgü özelliklerden arındırmıştır ve ancak İran’daki eski çoktanrılığa dönüşü işaret eden daha geç dönemlere ait metinlerde yaşlı gök tanrısıyla ilgili daha somut izlere rastlamaktayız.²³



Karşılaştırmalı incelemelerde en başından beri “Ahura Mazda”nın “Varuna”yla örtüşen bir figür olduğu düşünülmüştür. Her ne kadar bu örtüşme bazı bilimciler tarafından reddedilse de bu görüşü tamamen terk etmenin doğru olduğunu sanmıyoruz. Varuna gibi Ahura Mazda da “egemen tanrı”dır. *Avestâ*’da, oldukça yaygın biçimde kullanılan eski bir kelime Mitra-Ahura’dır. Bu kelime, daha çok Veda metinlerindeki “Asura”yı çağrıştırmaktadır; “Varuna”, yani *Avestâ* döneminin “**Mitra-Ahura**”sı böylece Veda deyişi “**Mitra-Varuna**”yla örtüşmektedir. Tüm öteki gök tanrıları gibi Ahura Mazda da uyumaz ve hiçbir uyuşturucu onu uyuşturamaz. Onun “parlak gözünden” hiçbir sır kaçamaz. Ahura Mazda imzalanan antlaşmaların ve verilen sözlerin güvencesidir; Ahura Mazda, Zerdüş’e “Neden Mitra’yı yarattığını” söylerken, “bir anlaşmayı bozan tüm ülkenin mutsuzluğuna neden olur” der. İnsanlar arasındaki kozmik güçler ve toplum refahı arasındaki dengeyi sağlayan ilişkilerin güvencesidir. Bu nedenle Mitra her şeyi bilir, on bin gözü ve bin kulağı vardır. Ahura Mazda gibiler aldanmaz, güçlüdür,

²² Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 62.

²³ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 91

uyumaz, her zaman uyanıktır; “yanılmaz” ve “her şeyi bilen” olarak adlandırılır.²⁴

Arya ırkının en büyük ve en eski tanrısı evreni kaplayan göktür. Sanskrit dilinde ve bu dilde yazılmış en eski kitap olan *Rig Veda*’da gökyüzü önceleri “Dyauh” (Fransızca’daki Dieu/Latince’de Deus) iken daha sonraki devirlerde “Vārūn” ve “Vārūne” şekillerine dönüşmüştür. Hintliler ve İranlılar şüphesiz birçok tanrıya tapmışlar, ancak bunlar arasında gök için alabildiğine yüce ve erişilmez makamlar düşünmüşlerdir. Bu yüzden “Dyauh” ve “Vārūn”’a bazen büyük anlamındaki “Asûra” kelimesini de sıfat olarak ekleyerek birlikte kullanmaktadırlar. O gökleri ve yerleri kuran ve döşeyendir. Dünyayı idare eden insanın mutluluğunu sağlayan Vārūne’dir. Bu yüzden günahlardan arınmak için eller ona açılarak dualar yapılır, başışlanma istenir. Onun huzurunda en büyük günah yalandır.²⁵

Mitolojilerde temel öğelerden biri olarak yer alan dağlar, yaratıcıyla aralarında var olduğuna inanılan ilişkilerden dolayı kutsal ve gizemli varlıklar olarak dikkat çekerler. Doğanın derinlikleri ve göklerin yüceliklerine uzanan bu öğeler, yerler ile gökler arasında irtibat kurma yolu olarak insanların zihinlerinde göklere yükseliş kapılarının bulunduğu makamlar olarak algılanmış, buradan hareketle göklere açılan kapılar, göklere yükselme araçları, ötele dünyasına erişme basamakları olarak kabul edilmiştir. Bu mitolojik boyutlarıyla dağlar sadece İranlıların değil, diğer milletlerin de dikkatlerini çekmiş ve önemli mitler arasında yer almıştır. Birçok milletin mitolojilerinde dağlar; tanrılar, kutsallar, azizler, abid ve zahitlerin makamları olarak yer almışlardır. Mazdeist inanışa göre; kötülüklerden arınmış dünyanın ve güzel yaratılışın koruyucusu Zerdüş’in en sevimli meleği Surûş’un bin sütunlu makamı, dağların zirvesinde bulunmaktadır. Anahita, insanların işlerini bir dağın doruklarından yönlendirir. Yaştlarda; Anahita’dan söz edildiğinde, onun için adanan kurbanların dağların tepelerinde kesildiği aktarılır.²⁶

Gılgamış efsanesinde, Babil tanrıları hep kutsal dağlarda bulunmaktadır. Yunan tanrıları da Olympus Dağı’ndadır. Zamyad Yaşt’ta; dağlar sayılıp övüldükten sonra “Ferr-i keyânî: *tanrısal güç*” övgülerle anılır.

²⁴ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 92

²⁵ Muîn, Muhammed, *Mezdiyese-nâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş., I, 38.

²⁶ Caferî Kemânfer, Fâtıma-Mudebbirî, Mahmûd, “Kûh ve Tecellî-yi Ân Der *Şâhnâme*”, *Pejûhişhâ-yi Edebî*, I/2 (Tahran 1382 hş.), s. 63-64.

Bu ilahide ödülün cennetlerden dünyaya gönderildiği ve dağlarda tecelli ettiği ifade edilir.²⁷

Mitolojilerde özel bir yeri olan dağlar, yerleri göklere bağlayan ögeler olarak tanrıların güçlerini simgelerler. Bu simgesellik bütün kutsal alanlarda; örneğin kilise sütunlarında, ehram burçlarında, mescit minareleri ve dergahlarda hep görülür. Bu yüzden bazı eski dünya inanışlarında dağlar, tanrıların yerleri olarak kabul edilmiştir. Hint rivayetlerinde de dağ, tanrıların güçlerinin simgesidir. Yunan mitolojisinde Olympus Dağı, gök tanrıların yeri ve kutsallığın simgesidir. Mazdeist inanişaya göre kutsal Elburz Dağı, yerkürenin merkezinde yerler ile gökleri birleştiren noktada bulunur. *Rivâyet-i Pehlevî*'nin ifadeleriyle, iyilerin ruhları oraya gidip yerleşmektedir. Bu dağda tanrısal güçler egemendir. Şeytanlar oraya yol bulamazlar. Oradakiler soğuktan ve sıcaktan rahatsızlık duymaz, hastalık, ölüm ve şeytanların kötülüklerinden uzak yaşarlar. *Bundehişn*'e göre; ölümlerin ruhları Elburz Dağı'na çıkar ve orada tanrı Reşn kıyamet günü terazisini Elburz'un zirvesine kurarak insanların iyilikleriyle kötülüklerini tartar. Attâr'ın *Mantuku't-tayr*'ında güneşi simgeleyen Simorğ'un yuvası Elburz Dağı'nın zirvesinde bulunur.²⁸



Özellikle *Şâhnâme*'de ve Nizâmî-yi Gencevî'nin dizelerinde; Kâf Dağı, son derece dikkat çekici özellikleriyle anlatılır. Eski İran'da son derece kutsanan Âzerfernbâğ, Âzergoşesp ve Âzerborzînmihr gibi ateşkedelerin dağlarda bulunması da dağ ögesinin söz konusu önemini göstermektedir. Bunlardan daha genel ve dinlerin ortak noktalarından olan örneğin; Zerdüş, Musa ve Hz. Muhammed gibi peygamberlerin hayatlarında ve peygamberlik görevleri sırasında dağlarla olan çok sıkı ilişkileri ve dağların onların dinsel hayatlarındaki rolleri de son derece dikkat çekicidir. İran mitolojisinde aynı zamanda ilk insan olarak kabul edilen Keyûmers'in makamı da dağlardır.²⁹

Keyûmers, dünya hükümdarı oldu.

İlk zamanlar dağlarda oturdu.

Bahtı ve tahtı dağlarda yüceldi.

Emrindkilerle birlikti kaplan postu giyerdi.

²⁷Caferî Kemânfer, Fâtıma-Mudebbirî, Mahmûd, "Kûh ve tecellî-yi Ân Der *Şâhnâme*", *Pejûhişhâ-yi Edebî*, 1/2, s. 64.

²⁸Zumurrudî, *Edyân ve Esâtîr*, s. 167.

²⁹Zumurrudî, *Edyân ve Esâtîr*, s. 168.

Fırdevsî

*Önce dağı, yerin çivisi yaptı.**Sonra yeri, denizlerle yıkadı.*

Feridüddîn-i Attâr

Tevrat'ta; dağlar, kutsal makamlar arasında sayılmakta, tanrısal ruhların makamı olarak kabul edilmektedir. Fars edebiyatında da dağlar; gizemli, kutsal makamlar ve kutsallığın merkezleri olarak algılanır. Mazdeist inanışta kutsanan ögeler arasında yer alan dağlar hep övülen nesnelere olmuşturlardır. Bu arada dağlarla birlikte dağlarda yer alan mağaralar da çeşitli dinlerde kutsanan yerler arasındadır.³⁰

Gerek mitolojik devirlerde meydana gelmiş mitlerde, gerekse daha sonra ortaya çıkan mitolojik parçalarda dağlar ve taşlara yakın olmak, onların oluşmasını sağlamış olan Tanrıya veya tanrılara yakın olmak anlamına gelir. Dağlarla birlikte çeşitli taşlar da kutsal sayılır. Mitolojik çağlarda Tanrı yeryüzünü yarattıktan sonra bir taşın üzerine oturmuştur. Tanrı'nın üzerine oturduğu, yaratılış sembolü olan ve dünyanın merkezini meydana getirdiğine inanılan taş kutsaldır. Kâf Dağı da, bu yüzden kutsal sayılmıştır. İnsan zihni bu dağların üzerinde bir de Anka'yı düşünmüştür. Kuşlar kanatlı hayvanlardır, uçarlar. Kuşların bilinmeyen esrarengiz bir atmosferde bu dünya arasında haber getirip götürdüklerine inanılır. Kâf Dağı'nda da böyle bir kuş oturmakta ve her tarafa hükmetmektedir. Dağlar, tanrılar tarafından yerli yerine konuldukları için kutsanmış, ayrıca yüksekliklerinden dolayı da her zaman saygı görmüşlerdir.³¹

Kâf Dağı'yla ilgili eski İran kaynaklarından alıntılanarak önemli ölçüde bilgiler veren Mutahhar b. Tâhir, eskilerin Kâf Dağı'na Elburz Dağı adını verdiklerini aktarır. *Kur'ân*'daki Kâf Sûresi adıyla bilinen sûrenin ilk kelimesinin "kâf" olması da özellikle *Kur'ân* yorumcularının dikkatlerini çekmiş, tarih boyunca Kâf ve o bölgeyle ilgili efsanevî anlatılar önemsenmiş, bu kelime etrafında oluşan rivayetler tefsir alanında kaleme alınmış eserlere de girmiştir.³²

³⁰ Zumurrudî, *Edyân ve Esâtîr*, s. 173.

³¹ Seyidoğlu, Bilge, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, Kayseri 1995, s. 37.

³² Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefî, *Mantıku't-tayr-i Attâr*, Tahran 1383 hş., s. 534.



Göklere Yükselmiş Peygamberler ve Kutsallar Adem Peygamber

Göklere erişen ve cennetlere yerleşen ilk insan Adem Peygamber'dir. Allah, Adem'i yaratmak istediğinde Cebrail'i yeryüzüne gönderdi; siyah, beyaz, kırmızı, sarı, yeşil, tuzlu ve tatlı olmak üzere her renk ve her tattan karışık olarak bir avuç toprak getirmesini emretti. Yeryüzü isteksiz davranınca Cebrail Allah'ın huzuruna dönerek yerin toprak vermek istemediğini belirtti. Bunun üzerine Allah bu iş için Azrail'i görevlendirdi ve gerekirse sert davranarak bir avuç toprak getirmesini diledi. O da sert davranarak bir avuç toprak aldı ve Mekke ile Taif arasındaki bölgeye saçtı.³³

Allah, Adem'in yaratılacağı toprağa kırk gün üzüntü yağmuru, bir saat da mutluluk yağmuru yağdırmış, daha sonra kudret eliyle onun hamurunu yoğurmuş ve en değerli kısmından Adem'i yaratmıştır. Adem yaratılırken, bedenine can verilmeden önce balçıktan şekil verilmiş bir halde Mekke ile Taif arasına bir yere bırakılmış, orada kırk yıl kalmış, daha sonra kendisine ruh üfürülmüştür.³⁴ Daha sonra Allah, cennetten kırmızı altından, üzerinde değerli mücevherler ve ipekten yapılmış elbiselerin bulunduğu bir taht göndermiş, Adem bu elbiseleri giyerek tahta binmiş ve melekler tarafından göklere yükseltilerek cennete götürülmüştür.³⁵

Adem Peygamber'in serüveni, İslâm kültüründe ve Fars edebiyatında çok geniş olarak yansımaları bulmuş, hem nesirde hem de şiirde ilginç mazmûnlar ve temalar oluşturmuştur. Cennet; sekiz, cehennem yedi tanedir. Birinci cennetin karşısında bir zıddı yoktur. Ancak diğer cennetlerin karşısında hep zıtları yer almaktadır. Adem ile Havva, başlangıçta birinci cennette bulunmaktadırlar. Orada tensel varlık yoktur, dolayısıyla karşısında cehennem de yoktur. Onlar, "kun: ol" emriyle birinci cennetten ikinci cennete geçtiler ve yokluk göklerinden varlık yerine ayak bastılar. Bu cennette; açlık, susuzluk, çıplaklık vb. özellikler yoktu. Onlara; yasak ağaca yaklaşmamaları emredildi. Şeytan durmadı, vesvese yapmaya başladı. Yasak ağaca onun kışkırtmalarıyla yaklaştılar, cezalandırılarak oradan çocukların ve ahmakların

³³ Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i Telmihât*, Tahran 1375 hş., s. 65-66; Yahakkî, *Ferheng-i Esâtir*, s. 38; Vehhâbî, Nesîm, "Adem", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, I, 7; Pedersen, J., "Adam", *EL²* (İng.), I, 177.

³⁴ Şemisâ, *Telmihât*, s. 66; Yahakkî, *Ferheng-i Esâtir*, s. 38; Mahcûb, "Büye-yi Pervâz", *Îrânnâme*, II/4 (Washington 1984), s. 545.

³⁵ Mahcûb, "Büye-yi Pervâz", *Îrânnâme*, II/4, s. 545.

yeri olan üçüncü cennete gönderildiler. Bu cennette ihtiyaçları arttı ve aç kaldılar. Bireysellik gökyüzünden toplumsallığın alanı yeryüzüne indiler.³⁶

Melektim ben ve yerim, yücelerde Firdevs idi,

Adem getirdi beni bu virane diyarına.

Hâfız-i Şirazî

Cennetin Adem 'iyim ben, ancak bu seferde;

Şimdi esiriyim ay yüzlü genç güzellerin.

Hâfız-i Şirazî

Vatanım, cennet bahçesiydi benim ama,

Günahıyla Adem babamızın toprağa düştüm.

Alî Şîr Nevaî

Yeri cennet idi atan Adem 'in,

Secde ettiler huzurunda kutsallar.

Şeyh Bahaî

Çıktı cennetten diye gülmedi hiç yüzü Adem 'in,

Sevgiliden ayrılmışım, nasıl ağlamam ki ben?!

Sâib-i Tebrizî

İdris Peygamber

İnsanoğlunun göklere yaptığı ikinci seyahatin kahramanı, dinsel rivayetlere göre İdris Peygamber'dir. Adem'den sonra ilk peygamber olarak kabul edilen İdris'e, Allah tarafından otuz sayfa kutsal emirler mecmuası gönderilmiştir. İnsanları doğru yola çağırmak için çok yoğun olarak ders vermesi gerekçesiyle "İdris" adıyla anıldığı söylenir. İdris, Yemen'de yaşıyordu. Harût ve Marût olayı da onun yaşadığı çağda gerçekleşmiştir. Kaynaklarda ilk yazı yazan, ilk elbise diken kişinin İdris Peygamber olduğu aktarılır. Bunların yanı sıra; elbise giyme, şehirler kurma, astronomi bilgisi ile takvim kullanmanın da, onun icatlarından olduğu kabul edilir. Allah'ın desteğiyle, çıplak gözleriyle yıldızları ve gökteki gezegenleri görebiliyor ve onlarla ilgili incelemeler yapabiliyordu. Belki de bu yüzden usturlab ve

³⁶ A.g.e., s. 39.



kimyanın mucidi olarak da İdris bilinmektedir. III./IX. yüzyılda Harran Sabîileri, onu kendi peygamberleri ve kutsal kitaplarının sahibi olarak kabul ediyorlardı. İdris, inanırlarına; ayı, deve, köpek ve eşek eti yemelerini, sarhoşluk veren içkilerden içmelerini yasaklamıştı. İlan etmiş olduğu özgün birtakım bayramlarda namaz ve kurban gibi ibadetleri gelenek haline getirmişti.³⁷

“Kitap’ta İdris’i de an. Çünkü o, özü, sözü tam uyuşan bir kişiydi, bir peygamberdi. Onu yüce bir mekâna yükselttik.” Meryem (19), 56-57.

İslâmî kaynaklarda İdris’in, Hâbil soyundan olduğu, ibadete çok düşkün bir kişilik olduğu, etrafındaki insanların hepsinin putlara taptıkları aktarılır. Günün birinde çocuklarından biri öldüğünde çok üzülmüş. Bunun üzerine İdris, “Allah’ım senin emrine razıyım. Ancak benim soyundan birilerinin benim kitabımı okumasını ve inanışımı devam ettirmesini istiyorum” demiş, bunun üzerine Cebrail, kendisine gelerek: *“Ey İdris Allah, o çocuğunun yeniden diriltilmesini istiyor mu diye sana sormamı söyledi?”* dediğinde, İdris de, kendisine; *“Bu dünyada ölmüş olan birinin diriltilmesi mümkün müdür?”* diye sormuş. Cebrail; “Evet mümkündür” cevabını vermiş. Bunun üzerine İdris: *“Bunu kendim için isterim Allah’tan”* demiş. İdris Allah’a dua ederek yakarıştta bulunmuş ve Allah da kendisini öldürerek yeniden diriltmiş. Bir daha ölümü tatmadan göklere yükseltilmiştir.³⁸ İdris, yeryüzünde 365 yıl yaşadı. Bir akşam vakti kendisini göklere götürmelerini istedi. Göklere yükseltildi. Dördüncü katta yerleşti ve orada bulunan ölümsüzler arasına katıldı.³⁹

Taberî, hayatta bulunan peygamberlerden söz ederken İdris Peygamber’i de anarak onun serüvenini farklı bir biçimde de anlatır: hayatta olan; göklerde, cennetlerde bulunan peygamberlerden biri de İdris’tir. İbadete çok düşkün olduğundan dolayı, ölüm meleği kendisini çok sevmiş ve onunla yakın dostluk kurmuş, sürekli olarak yanına gelip gidermiş. Bir gün kendisine bir ihtiyacın olursa söyle yerine getireyim demiş. Ölüm meleğinin bu sözü karşısında o da, “beni göklere götür” demiş. O da kendisini götürmüş. Daha sonra bir gün melekten kendisini götürüp cennet ve cehennemi göstermesini istemiş. Melek de Allah’ın izniyle İdris’i cennet ile cehennemi göstermek için

³⁷ Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 66-67.

³⁸ Mahcûb, “Bûye-yi Pervâz”, *İrânnâme*, II/4 (Washington 1984), s. 548.

³⁹ Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 67.

o ilginç diyarlara götürmüş. Önce İdris'i elinden tutarak⁴⁰ göklerin yüce katlarına, oradan cehenneme götürmüş, cehennemi gezdirdikten sonra onu cennetin aydınlık iklimine götürmüş, birlikte cenneti gezmişler ve İdris cennetin tam orta yerinde oturduktan sonra artık kalkmak istememiş, bunun üzerine Azrail kendisine: “Kalk, buradan çıkıp gidelim” dediğinde, o kendisine “Hiç cennete girip de çıkan bir Allah'ın kulunu gördün ya da duydu mu sen? Allah'ın cennet ödülü sonsuzdur. Buradan çıkılmaz” diyerek cevap vermiştir. Cennetin sorumlu meleği Rıdvan bu durumu duyduğunda bizzat İdris Peygamber'in yanına gelmiş, tam o esnada aydınlık, gizemli göklerin derinliklerinden; “Ona dokunmayın, bırakın kalsın cennette” şeklinde bir ses gelmiş ve İdris artık çıkmamak üzere cennette kalmıştır.”⁴¹

İdris, *Kur'ân*'da adı İsmail ve Zülkifl peygamberler ile birlikte, sabreden kullar arasında sayılan bir peygamber. Yunan efsanelerinde İdris hikayeleri, ticaret ve fesahat tanrısı olarak kabul edilen Hermes ile birlikte anılır. İbrani dilinde; bilgi ve hikmetin kurucusu Uhnuh/Hunuh ile ilişkilendirilir. Mısırlılar da, onun Hermes Trismegiste adıyla bilindiğini bir tanrı ya da bilge kişiliklerinin olduğunu ifade ederler. İslâmî rivayetlerde İdris; peygamberlik, saltanat ve hikmeti bir arada bulundurduğu için “bilgelik üçgeni” nitelemesiyle anılır. Belki de bu özelliklerinden dolayı İdris, “hikmetin kaynağı” ve “bütün bilgelerin üstadı” olarak kabul edilir. Şeyh-i İşrâk, onu; “vâlidu'l-hukemâ: *bilgelerin babası*” olarak niteler. Ortaçağda; İdris, Mısırlıların Thoth'u, Yahudilerin Uhnuh'u, İranlıların Hüşeng'i ve Müslümanların İdris'i olarak bilinirdi.⁴²

Fars şairleri dizelerinde İdris'in göklere yüceltilmesini yoğun olarak işlerler:

Öl ey dost, ölümden önce yaşamak istiyorsan eğer;

İdris, böyle bir ölüşle, cennetlik oldu bizden önce.

Senaî-yi Ğaznevî

⁴⁰Cennet ve cehennem seyahatlerinden biri olan ve Ardâvîrâf tarafından gerçekleştirilen, *Ardâvîrâfnâme*'de anlatılan serüvende de, ölüm meleğinin İdris Peygamber'in elinden tutarak göklere cehennem ve cennete götürüp gezdirmesi gibi, Kutsal Surûş ve Tanrı Âzer de, ünlü Zerdüş mûbedi Ardâvîrâf'ın elinden tutarak kendisini cennet, Berzah ve cehennemi gezdirmişlerdir. Her iki olaydaki benzerlik dikkat çekmektedir.

⁴¹*Tercüme-yi Tefsîr-i Taberî* (yay. Habîb-i Yağmâyi), Tahran 1341 hş., IV, 949-951; Mahcûb, “Bûye-yi Pervâz”, *İrânnâme*, II/4 (Washington 1984), s. 571.

⁴²Yahakkî, *Ferheng-i Esâtir*, s. 66.

Uyumluymdu İdris, o yüzden yükseldi yerden göklere,
Uyumsuzdu İblis, o yüzden cennetten düşüverdi ateşlere.

Senaî-yi Ğaznevî

İdris 'teki cinsiyet yıldızlardandı;

O, yedi yıl Zuhâl ile birlikte gezmekteydi.

Kayboluştan sonra yeryüzüne geldiğinde;

Yeryüzünde astronomi dersi veriyordu.

Yıldızlar güzelce dizilmişti önünde,

Yıldızlar hazır bulunmuştu dersinde.

Mevlanâ Celaluddîn

İsa ve İdris göklere yükseldiler,

Onlar, meleklerle aynı cinsten oldular.

Mevlanâ Celaluddîn

İlim verildi İdris'e, altın ve mal Karûn'a;

Yükseldi biri göklerin üzerine, diğeri balıkların altına!

İbn Yemîn

İlyas Peygamber

İsrailoğullarının büyük peygamberlerinden biridir. İlyas, "Ba'l" adında bir puta ya da kadına tapan bir kavme uyarıcı olarak gönderilmiş ve kendisine sonsuz hayat verilmiş bir peygamber'dir. Ancak kendilerini doğru yola çağırarak üzere gönderilen İlyas'a söz konusu kavim inanmamış, bunun üzerine İlyas, korkusundan onlardan kaçarak gizlenmiş ve yaptığı dua üzerine yedi yıl yağmurlar kesilmiş her tarafta kıtlık ve kuraklık baş göstermiş, bütün bitkiler kurumuştur.⁴³

İslâmî kaynaklarda da, İlyas'ın Kral Ahab (874-853) döneminde yaşadığı bildirilir. Kral Ahab putlara tapıyor ve kavmini de buna zorluyordu. İlyas, onları Ba'l'e tapmayı bırakıp Allah'a kulluğa davet etti. Kral, İlyas'ın davetine uyararak putperestliği terk etti. Bir ara karısı İzabel komşusunu

⁴³ Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 101; Mahcûb, "Bûye-yi Pervâz", *İrânnâme*, II/4, s. 547; *Luğatnâme*, "İlyas", VIII, 120.

öldürterek bahçesini ele geçirince, Allah onları ikaz etmek ve bahçeyi iade etmelerini, aksi takdirde cezalandırılacaklarını bildirmek için İlyas'ı gönderdi. Ahab, buna kızarak putperestliğe döndü ve İlyas'ı öldürmeye kalkıştı. Bunun üzerine İlyas, yedi yıl dağlarda ve mağaralarda gizlendi. Bir ara ortaya çıktıysa da kralın düşmanlığı devam ettiği için tekrar dağa döndü. Anlatıldığına göre; uzun zaman sonra dağdan inen İlyas, Mettâ oğlu Yunus'un annesinin evine misafir olur ve burada altı ay kaldıktan sonra dağa döner. Kavminin putperestlikte ısrar etmesinden dolayı çok üzülen İlyas, yedi yıl sonra İsrailoğullarının yaptıklarından bıktığını ifade ederek Allah'tan ruhunu almasını dilerse de, bu dileği kabul edilmez. Ancak İlyas'a üç yıllığına yağmura hükmetme yetkisi verilir. Onun, yağmuru durdurmasıyla büyük bir kıtlık ve kuraklık baş gösterir. Üç yılın ardından meleklerin araya girmesiyle kuraklık sona erer, İlyas'ın duasıyla yağmur yağar, bolluk ve bereket olur. İsrailoğullarının yine de isyandan vazgeçmemesi üzerine İlyas, kendisini bu dünyadan kurtarması, katına çağırması için Allah'a duada bulunur. Müridi Elyesa ile birlikte iken ateşten bir at gelir. İlyas ata binip göğe yükselir.⁴⁴

İlyas'ın, öğrencisi Elyesa ve elli öğrenciyle birlikte bulunduğu bir an kendisini almaya gelen nurdan bir faytona bindirilerek göklere yüceltildiği rivayet edilir. Onun göklere gidişi esnasında Elyesa ağlayıp feryad etmiş, ancak hiçbir şey duymadığı gibi, ne olduğunu da anlayamamıştır. Bu gelişmenin ardından sözü edilen oradaki elli öğrenciyle birlikte bütün etraf dağlar ve ovalar aranmış, ancak İlyas'tan herhangi bir ize rastlanamamış, bir haber alınamamıştır.⁴⁵ İlyas peygamberin halen hayatta olduğuna dair çeşitli rivayetler vardır. Bir rivayete göre; dört peygamber halen sağdır. Bunlardan İdris ve İsa gökte, İlyas karalarda, Hızır ise denizlerde darda kalanların imdadına yetişmekle mükelleftir.⁴⁶

İbrahim Peygamber

İbrahim, gökler ve felekler konusunda derin derin düşünen, mağaradan çıktığında yıldızları görüp, onların rabbi olduğunu sanan, ardından ayı gördüğünde, bunun daha büyük olduğu için rabbi olduğu kanısına varan ve daha sonra güneşi gördüğünde bütün büyüklüğüyle ancak bunun rab

⁴⁴ Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 102; Harman, Ömer Faruk, "İlyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi/DİA*, XXII, 162; Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş. "İlyâs", VIII, 120.

⁴⁵ Mahcûb, "Bûye-yi Pervâz", *İrânâme*, II/4, s. 547-548.

⁴⁶ Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 102; Harman, Ömer Faruk, "İlyâs", *DİA*, XXII, 162.

olabileceği yargısına varan, onun da zamanı geldiğinde batarak yoklar arasına katılmasıyla düşüncesiyle gerçek rabbi bulabilen⁴⁷ üstün kavrayışlı bir kişilik, düşüncesinde felekleri gezen bir üstün yetenekli kişi olduğu dikkatleri çeker. Rivayetlere göre; Allah, İbrahim Peygamber'e bir sahrada aradaki perdeleri kaldırarak göklerin kapılarını açmış ve arşın bulunduğu yere kadar bütün makamları kendisine göstermiştir. İbrahim, cennetteki kendi makamını da görmüştür. Yerküreden, göklerin bütün katlarını, oralardaki bütün sıraları ve ilginç yaratıkları izlemiştir.⁴⁸

Süleyman Peygamber

Davud Peygamber'in oğlu olan Süleyman, İsrailoğullarının büyük peygamberleri ve hükümdarlarından biridir. MÖ. 973 yılında tahta çıkmıştır. Kur'an'da defalarca Süleyman'ın bilgisi, bilgeliği ve üstün kişiliğinden söz edilir. Rivayete göre; Allah, rüyasında ona görünmüş ve: "Ne istersen sana verilecektir." demiş, o da "hikmet" ile "karalara, denizlere ve cinlere egemenlik kuracağı bir hükümdarlık" istemiştir. Bu isteği üzerine kendisine, hiç kimseye verilmemiş büyüklükte ülkeler ve istediği her şey verilmiştir. Bilgisi ve iktidar gücüyle; bitkiler, kuşlar, haşereler, balıklar vb. çok geniş yelpazede yaratıklar, çok çeşitli varlıklar üzerinde egemenlik kurmuştur. Kuşlar, onun mesajlarını ve emirlerini her yere ulaştıran postacılar, emir ulaklarıydı. Rüzgar, onun emrindeydi. Zamanla iktidarı ve egemenlik alanı çok genişlemiş, Sebe kraliçesi Belkıs gibi diğer ülkelerin hükümdarlarını da sarayına çekmiştir. Rivayete göre; Süleyman'ın bütün dünyayı görüp izleyebildiği bir aynası vardır.

Süleyman Peygamber'in büyüklüğü, ihtişamı ve padişahlıktaki üstün yetenekleri, klasik dönemlerden bu yana dillere destan olmuştur. Mülkü, sahip olduğu geniş imkânlar, atasözlerine de konu olmuştur. Cinler bile onun emri altında bulunan varlıklar kategorisinde yer aldıklarından, "Süleyman'ın cinleri" ifadesi de yaygınlaşmıştır.



⁴⁷ "Gece onun üstünü örtünce bir yıldız gördü de "İşte Rabbim bu!" dedi. Yıldız battığında ise "Batıp gidenleri sevmem!" diye konuştu. Ay'ı doğar halde görünce, "Rabbim bu!" dedi. O batınca da şöyle konuştu: "Eğer Rabbim bana kılavuzluk etmeseydi sapıtan topluluktan olurum." Nihayet Güneş'in doğmakta olduğunu gördüğünde, "Benim Rabbim bu, bu daha büyük!" dedi. O da batıp gidince şöyle seslendi: "Ortak koştuğunuz şeylerden uzağım ben." (En'am (6), 76-78).

⁴⁸ Mahcûb, "Bûye-yi Pervâz", *İrânnâme*, II/4, s. 549.

Süleyman'ın yüz fersah büyüklüğünde bir sergisi vardı ve bir yere gitmek istediğinde saf altından yapılmış ve üzerinde iki akbaba bulunan tahtı onun üzerine konuluyor, kendisi tahta oturduğunda akbabalar uçmaya başlıyor ve tahtıyla istediği yere gidiyordu. Rivayetlerde; Süleyman ve ordusunun olağanüstü özellikler gösteren bir halıları olduğu, o halı üzerinde bulduklarında kuşların gökyüzünde üzerlerinde kümelenerek kendilerini gölgelediği aktarılır.⁴⁹ Yine bu büyük Peygamber'in emrinde olan rüzgar da, söz konusu tahtını ve Süleyman'ın gemilerini onun istediği yere götürürdü. Emrindeki cinler ve diğer üstün yetenekli yaratıklarla bakır madenini eritip kullanarak güçlü binalar da yaptırırdı. Denizin derinliklerinden çok değerli mücevherler; inci ve mercan çıkartıp değişik amaçlarla kullanırdı. Öte yandan Süleyman, rüzgarı haberleşme aracı olarak da kullanır, egemenliği altındaki bölgelerde yaşanan gelişmeler rüzgar tarafından kendisine iletilirdi.⁵⁰

İsa Peygamber

Kur'ân'da adı geçen ve kendisine kutsal kitap *İncil* gönderilen peygamberlerden İsa *İncillere* göre; ömrünün son günlerinde Yahudilerce çarmıha gerilmiştir. Ancak inanışa göre; İsa, üç gün sonra dirilmiş ve kabrinden çıkarak on iki gün sonra da göklere yükselmiştir. Birtakım Hıristiyan grupların inanışlarına göre, Mesîh çarmıha gerilmemiş, ona çok benzeyen biri yakalanarak onun yerine yanlışlıkla çarmıha gerilmiştir. *Kur'ân*'a göre de, İsa çarmıha gerilmemiş ve de öldürülmemiştir. Onlar yanlışlarından dolayı onu öldürdüklerini sanmışlardır. Ancak öldürülen onların İsa'ya benzetilerek çarmıha gerdikleri başka biridir (Nisâ (4), 155-158).

Ardavirâf

Mezdiyesnâ inanırları tarafından kutsal, üstün nitelikli, dürüst ve kötülüklerden sakınan bir kişilik olarak bilinen Ardavirâf, Zerdüş geleneğinde büyük mübedler arasında yer alır. Ardavirâf, Mezdiyesnâ din adamları ve mübedler üst kurulu tarafından seçilerek özel bir görevlendirmeye dinî konulara ilişkin birtakım bilgiler getirmesi ve dindaşlarına sunması amacıyla metafizik evrenin “cennet”, “cehennem” ve “a'râf” adlarıyla bilinen bölgelerine, bir başka ifadeyle “diriler dünyası”ndan

⁴⁹ Hurremşâhî, Bahâuddîn, *Hâfıznâme*, Tahran 1372 hş., I, 430; Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 252.

⁵⁰ Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 252.

“ölüler diyarı”na gönderilmiş bir kutsal, bir azizdir. Bu ötelere yolculuğu, Zerdüşt bağlularınca son derece kutsanan üç büyük tapınak arasında yer alan Âzerfernağ Âteşkedesi’nden başlamış ve yine aynı yerde sona ermiştir.⁵¹

Mûbedlerin ifadeleriyle; ömrü boyunca bir tek günah bile işlememiş olan Ardavîrâf, bu seyahate gitmek üzere ok çekme kurasıyla belirlenmiş, yıkanıp temizlendikten sonra yeni elbiseler giymiş, birtakım yiyecekler yedikten sonra, temiz yataklar üzerinde dinlenmiş, vasiyetini yapmış, din önderlerinden alarak üç kadeh meng içip baj okuduktan sonra uykuya dalmış, yedi gün-yedi gece boyunca iki büyük meleşin beraberinde cennet, cehennem ve a’râfi gezmiş, iyilere yaptıklarının karşılıkları olarak verilen ödülleri, günahkarların da kötülüklerinin karşılığı çarptırıldıkları cezaları ayrıntılarıyla görmüş, son olarak da Ahura Mazda’nın huzuruna kabul edilerek kendisiyle görüşmüş, yedinci gün dünyaya geri dönerek gördüklerini ergin ve bilge bir katibe yazdırmıştır.⁵²

Büyük İskender’in İran’a saldırısının ardından, özellikle Zerdüşt dinsel kaynakları ve din adamlarının hissedilir ölçüde azalmasıyla Zerdüşt inanisinde baş gösteren zayıflama ve güç kaybını durdurmak, dinin asıl şeklini kaybolmaktan kurtarmak ve gerçek dinî inanışları güçlendirerek toplumdaki kargaşaya son vermek amacıyla din adamlarının önderliklerinde yapılan bir dizi toplantılar sonucu Mezdiyesnâ inanışları, içlerinden birinin metafizik evrene giderek inançlarını güçlendirecek, dinî değerlerini yeniden canlandıracak birtakım mesajlar getirmesini istemişler, bunun üzerine belirtilen amaçla seçilen Ardavîrâf, fizik ötesi alemlere giderek cennet, cehennem ve a’râfi gezdikten sonra gerçek din bilgileriyle dönmüş, bu bilgilerin Ardavîrâf’ın anlatımıyla yazıya aktarılmasıyla da *Ardavîrâfnâme* adlı eser ortaya çıkmıştır.⁵³

Hz. Muhammed

Metafizik dünyaya ve yüce alemlere seyahatte bulunmuş, cennet ile cehennemi görmüş ve ardından da dünyaya insanların arasına dönmüş olan

⁵¹ Gignoux, Philippe, *Ardâvîrâfnâme* (çev. Amuzgâr, Jâle), Tahran 1383 hş., s. 41-44; Oşiderî, Cihângîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 86; Tefezzulî, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslâm*, Tahran 1376 hş., s. 167-168; Gignoux, Ph., “Ardâ Wîrâz”, *EIr.*, II, 357.

⁵² Amuzgâr, *Ardâvîrâfnâme*, s. 45-46; Oşiderî, *Dânişnâme*, s. 86; Tefezzulî, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, s. 169; Gignoux, Ph., “Ardâ Wîrâz”, *EIr.*, II, 357.

⁵³ Amuzgâr, *Ardâvîrâfnâme*, s. 1; Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I, 223.

son peygamber, Hz. Muhammed'tir. Bütün Müslümanlar, Hz. Muhammed'in bedeni ve ruhuyla mirac'a gittiğine ve gökleri, yerleri, cennet ve cehennemi, arş ve kürsüyü gördüğü, Allah ile konuştuğuna ve bütün bunlardan sonra yeryüzüne döndüğüne inanmaktadırlar.

Hadis kaynakları ile siyer kitaplarında miracla ilgili birçok rivayet mevcuttur. Olay şu şekilde gelişmiştir: Bir gece Kabe'de iken ya da uykuda bulunduğu sırada veya uyku ile uyanıklık arası bir halde Cebrail geldi; göğsünü açtı, zemzemle yıkadıktan sonra içine iman ve hikmet doldurup kapattı. Burak adlı bineğe bindirip Beytülmakdis'e götürdü. Peygamber Mescid-i Aksâ'da iki rekat namaz kılıp dışarı çıktığında Cebrail biri süt, diğeri şarap dolu iki kap getirdi. Peygamber süt dolu kabı seçince Cebrail kendisine "fitratı seçtin" dedi, ardından onu alıp dünya göğüne yükseltti. Gök katlarının her birinde sırasıyla Adem, İsa, Yusuf, İdris, Harun ve Musa peygamberlerle görüştü; nihayet Beytülmamûr'un bulunduğu yedinci gökte İbrâhim Peygamber ile buluştu. Sidretü'l-müntehâ denilen yere vardıklarında yazıcı meleklerin kalem cızırtılarını duydu ve Allah'ın huzuruna çıktı.⁵⁴

Sonuç

Fizik ötesi evrene; göklere seyahatlerde bulunma yoluyla "cennet", "cehennem" ve "berzah" konularında gizemli, içsel birtakım metafizik algılamalar, İran dinlerinde çok eski bir geçmişe sahiptir. En eski İran dinlerinden Zerdüş inancı Mazdeizm'e, Mazdeizm'den İslâm inancına kadar İranlıların inandıkları dinlerde gökler ve fizik ötesi evren hep kutsanmış, başta peygamberler, din azizleri ve kutsanan kişiliklerin göklerle hep temas içerisinde oldukları kabul edilegelmiştir. Bu tür fizikötesi seyahatlerin sonucu olarak da söz konusu yolculuklara çıkan kutsalların toplumlarına getirip sundukları önemli mesajlar hem dinsel ve hem de edebî metinlerin konuları arasında yoğun olarak yer almıştır.

Conclusion

Some metaphysical conceptions about 'heavens', 'hell' and 'ravine' by visiting metaphysical cosmos or heavens have a very old history in Persian religions. Since Mazdeizm, one of archaic Persian Zoroastrianism, to Islamic period, in all religions of old Persians, celestials and metaphysical cosmos were blessed; prophets as well as sants and blessed people were believed to have contacts with heavens. As a result of those metaphysical visits, the

⁵⁴ Yavuz, Salih Sabri, "Mirac", *DİA*, XXX, 132.

messages those blessed people bring to their societies have existed among both in religious and literary texts.

KAYNAKÇA

Afifi, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i İrân Der Niviştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.

Boyce, Mary, *Târîh-i Kîş-i Zertušt* (çev. Humâyûn-i San'atîzade), Tahran 1998.

Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, I-IV.

Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî, Tahran 1375-1378, I-III.

Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş. I-L.

Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş* (çev. Lale Arslan), İstanbul 2003

Gignoux, Philippe, *Ardâvîrâfnâme* (çev. Jâle Amuzgâr), Tahran 1383 hş.

Hanlerî, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I-III.

Hurremşahî, Bahauddîn, *Hâfiznâme*, Tahran 1372 hş.

Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefî, *Mantuku't-tayr-i 'Attâr*, Tahran 1383 hş.

Kiyayî Nejâd, Zeynuddîn, *Cilvehâ-yî Ez 'İrfân Der İrân-i Bâstân*, Tahran 1377 hş.

Meşkûr, Muhammed Cevâd, "Kerdîr Yâ Tansar", *Nâme-yi Bastân*, (Tahran 1378 hş.

Muhammed Hüseyin b. Halef-i Tebrizî, *Burhân-i Kâtû* (yay. Muhammed-i Muîn), Tahran 1391 hş.

Muîn, Muhammed, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş., I-II.

Oşîderî, Cihângîr, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş.

Safâ, Zebîhullâh, *Hemâseserâyî Der İrân*, Tahran 1367 hş.

Safâ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*, Tahran 1371 hş. I-V.

Seyidoğlu, Bilge, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, Kayseri 1995,

Şemisâ, Sirûs, *Ferheng-i Telmîhât*, Tahran 1375 hş.

Tefezzulî, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Pîş Ez İslâm*, Tahran 1376 hş.

Tercüme-yi Tefsîr-i Taberî (yay. Habîb-i Yağmayî), Tahran 1341 hş.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1988-2014, I- XLIV.

FARŞA DİNİ-EDEBİ METİNLERDE GÖKLER VE GÖKLERE YÜKSELEN KUTSALLAR |

Utas, Bo, “Sefer Be Cihân-i Dîger, Der Surâyîş-i Kohen-i Pârsî” (çev. Daryûş-i Kârger), *Îrânşinâsî*, Rockville, Maryland 1377 hş., X/2.

www.iranicaonline.org

Yahakkî, Muhammed Ca’fer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.

Zerrinkûb, Abdülhuseyn, *Der Kalemrov-i Vicdân*, Tahran 1375 hş.

Zumurrudî, Humeyrâ, *Nakd-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme-yi Firdevsî, Hamse-yi Nizâmî ve Mantuku ’t-tayr*, Tahran 1382 hş.

Soyyal Bilimler Enstitüsü Dergisi



KIRGIZLARDA RAMAZAN VE BAYRAM ETKİNLİKLERİ

Ramadan and Eid Activities in Kyrgyz

*Prof. Dr. Kemal POLAT**

Özet

Günümüzde çoğunluğu Kırgızistan'da yaşayan Kırgızlar, tarihî verilere göre en eski Türk toplumlarından biridir. Onlar, geleneksel toplum yapısının hâkim olduğu, göçebe bir hayat tarzına sahip, muhafazakâr bir karakter sergileyen, gelenek ve inançlarına sıkı sıkıya bağlılığı ile bilinen bir toplumdur. Bu özelliklerinden dolayı onların günlük hayatında atalarından kalan birçok gelenek ve görenek tüm canlılığı ile yaşamaktadır.

Bu makalede Kırgızların arefe günleri, ramazan günleri, kandil geceleri ve Ramazan bayramı ile ilgili günümüzde yaşayan gelenek ve inanışlar ele alınacaktır. Konu işlenirken bu hususlarla ilgili dinî bilgiler vermekten ziyade, tamamen Kırgızların yerel dinî inanış ve âdetlerine yer vermeye çalışılacak, Anadolu'daki uygulamalarla karşılaştırma yoluna gidilecek, Ramazan ve bayram etkinlikleri fenomenolojik olarak yorumlanacaktır.

Anahtar kavramlar: Kırgız, Ramazan, bayram, fenomenoloji, gelenek.

Abstract

The Kyrgyz, the majority of whom live in Kyrgyzstan today, are one of the oldest Turkish societies, according to historical data. Dominated by a traditional social structure, they are known to be a community which has a nomadic lifestyle, and exhibits a conservative character. They are also closely



* Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Öğretim Üyesi.

tied to their customs and beliefs. Because of these features, many customs and traditions inherited from their ancestors are still very much alive.

In this article, current Kyrgyz customs and beliefs related to their eves, Ramadan days, blessed nights, and Ramadan Festival will be dealt with. While dwelling on the subject, we will try fully to involve in the local Kyrgyz religious beliefs and customs, make comparisons with the applications in Anatolia, and interpret Ramadan and festival events as phenomenological, rather than giving religious information regarding these matters.

Key Words: Kyrgyz, Ramadan, festival, phenomenology, custom

Giriş

26

Günümüzde çoğunluğu Kırgızistan'da yaşayan Kırgızlar, tarihî verilere göre en eski Türk toplumlarından biridir. Onlar, geleneksel toplum yapısının hâkim olduğu, göçebe bir hayat tarzına sahip, muhafazakâr bir karakter sergileyen, gelenek ve inançlarına sıkı sıkıya bağlılığı ile bilinen bir toplumdur. Bu özelliklerinden dolayı onların günlük hayatında atalarından kalan birçok gelenek ve görenek tüm canlılığı ile yaşamaktadır. Kırgızların, geçmişleriyle olan bağlarını koparmadan devam ettirme özellikleri ve söz konusu gelenekleri, onların varlıklarını, milli ve manevi değerlerini korumalarında ve bağımsızlıklarına kavuşmalarında büyük rol oynamıştır.

Kaynakların verdiği bilgilere göre Kırgızların İslam'ı kabul etmeleri uzun yıllar almış; diğer Türk toplumluluklarına nazaran onlar, daha geç Müslüman olmuşlardır. Bunda Kırgızların göçebe bir toplum olmaları ve dağlık bölgelerde yaşamalarının etkisi büyüktür. Bütün bunlara rağmen günümüzde Kırgızların tamamı Müslüman'dır ve geçmişte onlar bu manevi değerlerini çok ağır bedeller ödeyerek korumuşlardır. Kırgızların koruyarak günümüze kadar getirdikleri manevi değerlerinden biri de oruç ibadeti ve Ramazan bayramıdır. Bilindiği gibi her konuya ekonomik açıdan yaklaşan



Sovyet yönetimi, orucun ortaya çıkışında ekonomik sebeplerin olduğunu ileri sürmüştü; kurbanı ise ilk dönemlerde tabiat karşısında yenik düşen ve güçsüz kalan insanın, onun merhametini kazanmak için başvurduğu bir çare olarak yorumlamış, aleyhinde yayınlar yapmış ve dinî bayramları da ideolojiyi tehlikeye düşüreceği endişesiyle yasaklamıştır. Dolayısıyla dinî hayatın önemli bir bölümünü teşkil eden oruç ve Ramazan bayramı ile ilgili yaşanan gelenek ve inanışların tespit edilmesi, Kırgızları tanıma ve onların günümüzdeki dinî durumları hakkında bir kanaate varma açısından önem arz etmektedir.

Doktora yapmak üzere Kırgızistan'da iki yıl bulunduğumuz için bu çalışma**, tecrübi bir araştırmancının ürünüdür. Ancak Kırgızların yazılı kaynaklarından yararlanma yoluna da gidilmiştir. Yani sadece katımlı gözlem, mülakat ve izlenimlerimize dayalı bir araştırma olmayıp yazılı kaynak ve belgelerle de desteklenen bir çalışmadır.

Arefe Günleri

Arefe, haccın en önemli farzı olan “*vakfe*”nin yapıldığı yerin (Arafat) diğer adıdır. Vakfe, kurban bayramının bir gün öncesi olan zilhicce ayının dokuzuncu günü burada yapıldığından bu güne “*yevmu arefe*” (arefe günü) veya Türkçe’de kısaca arefe denmiştir. Kurban bayramından bir gün öncesine mahsus olan “*arefe*” tabiri, Türkçe’de Ramazan bayramından bir gün öncesi için de kullanılmaktadır. Bunun gibi belli gün ve bayramlardan bir gün öncesine veya önemli bir olay ya da olayların cereyan ettiği bir dönemden önceki günlere de Türkçe’de arefe denmektedir¹. Kırgızlar’da “*arefe*” kelimesinin yerine “*arapa*” kavramı kullanılmaktadır.

** Bu çalışma Temmuz 2012’de 1.Uluslararası Ramazan Sempozyumu’nda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş ve makale formatına dönüştürülmüş hâlidir.

¹ Bk. M. Özgü Aras, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “*Arefe*” mad. c. 3, İstanbul 1991, s. 351-352.



Türkiye’den farklı olarak Kırgız Türklerinde üç arefe günü mevcuttur. Bunlar:

1. Arapa (şek günü),
2. Ramazan Arapası (Ramazan Arefesi),
3. Kurman Arapası (Kurban Arefesi)’dir.

1. Arapa (şek günü): Ramazan orucunun başlamasından bir önceki gündür. Bu gün Kırgızlar’da âdeta bayram gibi kutlanır. Erkenden kalkılarak sabah namazına gidilir. Namazdan sonra yaşlılar imamla beraber toplu hâlde mezarlığa giderler. Mezarlıkta ölümlere hitaben topluca “*Assolom aleyküm! Müslüman mominler*”(Esselam aleyküm Müslüman müminler) denir ve Kur’an okunup dua edilir. Sonra herkes kendi yakınının mezarının başına giderek Kur’an okur. İhtiyarlardan sonra o gün gençler ve kadınlar mezarlığa gidip yakınlarına Kur’an okur, dua ve niyazda bulunurlar. Ayrıca mum (cırak) yakıp mezarın üstüne koyarlar. Yaygın bir uygulama olarak mum, pamuk yağına batırılarak yakılır. Çünkü çıkan dumanı ölümlerin ruhunun kokladığına ve bundan çok memnun olduğuna inanılır. Dolayısıyla sevap kazandıran bir iş olarak telakki edilir. Belli günlerde mezarlıklarda mum yakma âdeti Hristiyanlıkta da mevcuttur. Dolayısıyla Kırgızların, mezar üzerinde mum yakma uygulamasında Hristiyanlık’tan etkilenmiş olabilecekleri akla gelebilir. Ancak kaynak kişilerimiz bunun, böyle bir etkilenmeden değil de ata-babalarından kalan bir uygulama olduğunu ifade etmektedirler. Anadolu’nun çeşitli yerlerinde de arefe günü kabir ziyaretleri yapılmaktadır. Bazı yörelerde bu ziyaretler bayram namazını müteakip yapılır. Ancak yaygın uygulama, arefe günü yapılmasıdır.

Arefe günü uygulanan başka bir pratik de şöyledir: Mezarlığı ziyaret eden bazı ziyaretçiler bir piyale (kâse) içine yemek koyarak onu mezarın üzerine bırakırlar. İnanışa göre kişi, ölen yakınlarından birisini rüyasında görürse bu rüya, ölenin aç kaldığına ve kendisinden yiyecek istediğine yorumlanır. Dolayısıyla kişinin sevdiği yemekler yapılarak piyale içinde mezarın üzerine konur. Daha sonra tekrar giderek piyaleyi ters çevirip mezarın

üzerinde bırakırlar. Uğursuzluk getireceği ve günah olacağı inancıyla kimse bunu mezarın üzerinden almaz. Bu uygulamanın İslam'la ilgisi olmayıp geleneksel Türk dinî inancıyla doğrudan alakalı olduğu açıktır. Bunu sadece eski Türk inanışlarıyla sınırlandırmak da mümkün değildir. Zira Kırgızistan'ın yer aldığı coğrafyada da yaygın bir uygulamadır. Mesela, Hindistan'da Tanrı heykellerine yemekler sunulurken Çin'de ölülerin ihtiyacı olduğu düşüncesiyle mezarlara yiyecek ve içecekler konmaktadır. Benzeri bir uygulama eski Mısır'da da vardır. Kısaca ifade etmek gerekirse; kabirlere yiyecek ve içecek sunulması, pek çok toplumda müşterek olan bir uygulamadır.

Arefe günü sabah namazından sonra mezarlığı ziyaret eden yaşlılar, bundan sonra grup hâlinde, yakınları vefat eden kişilerin evlerini ziyaret eder, Kur'an okur, dua ederler. Gittikleri evde üzerine ekmekler konmuş vaziyette dastarkonu (sofrayı) hazır bulurlar. Kur'an okuyup dua eden misafirler, bu ekmeklerden bir lokma alıp yerler ve çıkarlar. Buna Kırgızlarda “*Nan oğuz tiyuu*” denir².

² *Nan Oğuz Tiyuu*, Kırgızlarda çok önemli bir gelenek olup misafirperverlikle alakalı bir husustur. Geleneğe göre, gerek davetli, gerekse davetsiz gelen misafiri Kırgızlar çok sıcak karşılar, adres sormaya geleni bile önce eve alıp ona sıcak çay, kımız ikram eder, sonra gideceği yeri gösterirlerdi. Çünkü Kırgız inancına göre eve gelen biri boş çıkmamalı, ona hiç olmazsa bir lokma ekmek ikram edilmelidir. Buna “*Nan Oğuz Tiyuu*” (Ağza bir lokma ekmek alma) denir. Kapıya gelen bir insana evin genç kızı, hemen evden birkaç ekmeği üst üste koyarak, büyük bir saygı ve nezaket içinde misafirin önüne getirir. Misafirda o ekmekten bir lokma keserek yer, dua ve teşekkür eder. Eve gelen bir insanın boş çıkmaması gerektiği gelenek ve inancı bir atasözünde şöyle dile getirilmektedir: “Üyge kirgen kuru çıkpayt, körgö kirgen tiruu çıkpayt” (Eve giren boş çıkmaz, kabre giren diri çıkmaz). Birisinin misafir geldiği ev kut düşmüş gibi kabul edilir, yedi adam misafir gelse birinin hızır olduğu söylenir (Bk. Akmataliyev, Amantur Seydaliyev, *Kırgızdın Köönörbos Döölöttörü*, Bişkek, 2000., s. 62-63). Misafirin eve bereket getireceğine inanılır (Bk. S., Esengeldiyev, *Uluttuk Cana Dinî Traditsiyalar Cönündö*, Frunze, 1969, s.19). Eve gelene bir şey ikram edememe durumu, Kırgızlar'da utanç vesilesidir. Nitekim bir atasözünde: “Bargança meyem uyalat; Bargan son üyesi uyalat” (Gidene kadar misafir utanır; gittikten sonra ev sahibi utanır) denerek bu hususa işaret edilmektedir (Bk. *Birmin Kirgiz Elinin Makal-Lakaptarı*, Bişkek 2000, s.102).



Arefe günü akşamı maddi durumu iyi ve zengin olanlar pilav pişirerek fakirlere dağıtır, komşularını da toplayarak bu pilavdan ikram eder. Eve toplanan komşular pilav yemeğe başlarken bir piyaleyle onlara azar azar soğuk su içirilir. Yemekten sonra ya o evde ya da camide topluca ilk teravih namazı kılınır.

2. Ramazan Arefesi, Ramazan bayramından bir önceki gündür. Bu arefe gününde de sabah namazdan sonra mezarlıklar ziyaret edilir, Kur'an okunur.

3. Kurban Arefesi: Kurban bayramından bir önceki gündür. Bu arefe gününde “*cıt çıkarma*”(koku çıkarma/salma) adı verilen bir âdet vardır. Buna göre önce tavada kaynatılan az miktardaki yağa biraz un dökülerek karıştırılır ve kokusunun yayılması sağlanır. Bu kokunun ata ruhlarına gideceğine ve onları memnun edeceğine inanılır. Sonra kutsal kabul edilen borsok (yağda kızartılmış küçük hamur parçası), kattama (katmer-kete) pişirilir, aile içinde yenir. Kur'an okunup ata ruhlarına bağışlanır, dua edilir. Bu uygulamaların büyük sevap olduğuna inanılır.

Kırgızlarda arefe günleri ile ilgili bazı halk inanışları vardır. Buna göre arefe günlerinde çamaşır yıkanmaz. Çünkü inanışa göre ölü ruhları arefe günlerinde evleri ziyaret etmeye gelir. Çamaşır yıkanır da kirli su etrafa dökülürse bu su, ölü ruhlarını rahatsız eder ve eve gelmelerini engeller. Ölü ruhlarının memnun edilmemesi ise ailenin başına bir bela ve felaket gelmesine yol açabilir. Yine arefe günlerinde iğne kullanılmaz ve elbise dikilmez³. Arefe günleri hiçbir iş ve temizlik yapılmadığı için bugünlerden önce temizlik işleri bitirilir. Kaynak kişilerimizin ifadesine göre arefe günleri banyo yapmak da hoş karşılanmaz ve banyo yapılmaz. Demek ki Türkiye’de yaygın bir inanış olan “Ârefe Suyu ile yıkanma” uygulaması Kırgızistan’da yoktur. Bilindiği



³Arefe günü dikiş dikilmeyeceği ve herhangi bir iş yapılmayacağı inanışı Türkiye’de bazı illerde mevcuttur. Geniş bilgi için Bk. Yaşar Kalafat, *İslamiyet ve Türk Halk İnançları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, s. 45-46.

gibi Anadolu'da “*Arefe Suyu*” kutsal kabul edilip birçok ruhi ve fiziki hastalıklara iyi geleceğine inanılır. “*Arefe Suyu*” olarak isimlendirilen arefe günü banyo yapma geleneği Türklerin, geleneksel Türk dinî inanışlarındaki su kültürünü devam ettirmesinin canlı örneği kabul edilmektedir⁴. Ancak bu uygulama, İslami bir format kazanmıştır. Zira arefe suyu, “*zemzem suyu*” gibi kabul edilmektedir. Dolayısıyla Kâbe'deki mukaddes kabul edilen zemzem suyunun arefe günü bütün evlerde aktığına ve bu suyla yıkananların maddi ve manevi şifa bulacaklarına inanılmaktadır.

Ramazın Günleri

Kırgızlarda, *oruç* kelimesi “*orozo*”, iftar kelimesi “*ooz açuu*”, sahur ise “*ooz bekituu, saarlık ve zoor*” kavramları ile ifade edilir.

Ramazın günleri Kırgızlar'da oldukça neşeli ve sevinç içerisinde geçmekte, İslami inanca uygun olarak Ramazan ayı, günahlardan arınma ve temizlenme ayı kabul edilmekte; orucun sosyal, tıbbi birçok hikmetlerinden bahsedilmektedir⁵. Her akşam sırayla beş-altı komşu birbirlerine iftar yemeği vermektedir. Bu yemekte muhakkak çorba ve aş (kırgız pilavı) yapılmaktadır. Yemekten sonra Kur'an okunmakta ve dua edilmektedir. Teravih namazı, ya evlerde topluca kılınmakta ya da camiye gidilmektedir. Teravih namazının kılınışı Türkiye'deki gibidir. Bazen dört, bazen de iki rekâta bir selam verilmektedir. Dört rekâta bir Hz. Peygamber'e selât-ü selam getirilmektedir.

Kırgızlar, genelde Ramazan oruçlarını tutarlar. Ramazan ayı girerken çeşitli dergi, gazete ve yıllıklarda ramazan ayı ve oruçla ilgili haber ve bilgilere yer verilir. Nitekim oruç hakkında şu bilgiler verilmektedir: “Oruç, sadece karnı aç bırakmak değildir. Gözün, kulağın, dilin ve yüreğin (kalbin)de

⁴ Bk. Ali Rafet Özkan, “*Geleneksel Türk Dini ve Nevruz*”, *İlkyaz Bayramı Nevruz Bildirileri*, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları: 6, Erzurum 1998, s. 26-27.

⁵ Bk. “*Orozo Ayt, Ramazan Ayı-Künöodön Tazalanuu Ayı*”, *Kırgızistan 2000*, (Kündör, Adamdar okuyalardın cılnaması), Bişkek 2000, s. 15.



oruç tutması lazımdır. Örneğin; dilin orucu, onu yalan söylemekten, bir insanı kötülemekten ve dedikodudan uzaklaştırmaktır. Gözü edepsiz, kötü şeylere bakmak, kulağı dedikodu vb. sözlere meylettirmek yerine; gözü din/iman derslerine, kulağı doğru söz ve Kur'an dinlemeye hasretmek gerekir"⁶.

Kırgızlarda Ramazan günlerinde düğün yapılmaz. Yine Ramazan ve kurban bayramı arasında düğün yapmak ve nikâh kıymak hoş karşılanmaz ve doğru sayılmaz. Bu uygulama, Türkiye'deki "*İki Bayram arasında nikâh kıyılmaz*" şeklindeki halk inancının aynısıdır. Diğer bir ifadeyle Anadolu'daki bu inanış Kırgız halk inanışlarında da aynen yer almaktadır. Bütün İslam âlemi ve Türkiye'de iki dinî bayram vardır. Şöyle bir düşündüğümüzde, iki bayram arasında olmayan gün yoktur. Diğer bir ifadeyle herhangi bir gün ya Ramazan bayramıyla kurban bayramı arasında, ya da kurban bayramı ile Ramazan bayramı arasında yer almaktadır. Dolayısıyla "*iki bayram arasında nikâh kıyılmaz*" demek, "senenin hiçbir gününde nikâh kıyılmaz" demekle aynı



anlama geleceğinden, büyük bir yanılığa düşülmüş olur. O hâlde bu inanış, dinî bir hüküm değildir. İki bayram arasında nikah kıyılmayacağı inancı, Ramazan ile kurban bayramı arasındaki iki aylık kısa zamanda sosyo-ekonomik şartların düğün yapmaya elverişli olmayacağı anlayışından kaynaklanmış olabileceği gibi, diğer taraftan dinî bayramların Cuma gününe rastlaması hâlinde, Cuma günü de Müslümanların bayram günü sayıldığı için, bayram namazı ile mecazi anlamda bayram kabul edilen Cuma namazı arasındaki telaşlanmayı önlemek amacıyla matuf olduğu şeklinde de izah edilmektedir⁷.

Kırgızlarda Ramazan gecelerini neşeli kılan bazı âdet ve gelenekler vardır. Bunlardan en önemlisi "*Caramazan*" geleneğidir.

⁶ Bk. a.g.m., *Kırgızistan 2000*, s. 15-16.

⁷ Bk. Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, (2.Baskı) Ankara 1995, s. 29-31; Kalafat, *İslamiyet ve Türk Halk İnançları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, s. 46; Cuma gününün, Müslümanlar arasında haftalık bayram olduğu konusunda geniş bilgi için Bk. İbrahim Bayraktar, *TDV İslam Ansiklopedisi*, "*Bayram*" mad., c.5, İstanbul, 1995, s. 260-261.

Caramazan

Caramazan hem millî hem de dinî bir gelenektir. “Caramazan” sözünün nereden geldiği, hangi milletin sözü olduğu tartışılmakta bunun iki sözcükten oluştuğu üzerinde durulmaktadır. Bunlardan biri, “ey!” anlamına gelen “Ya!” nidası, diğeri ise Arapça “Ramazan” kavramıdır. Buna göre Caramazan, bu iki kelimenin birleştirilmesiyle oluşmuş bir söz olup “ey ramazan” anlamına gelmektedir.

Caramazan geleneğine göre, Ramazanın on beşinci gününden sonra gençler toplanarak at üzerinde veya yaya olarak köyü dolaşır her eve uğrarlar. Caramazan şarkısını söylerler. Bunun üzerine cömert ve zengin adamlar caramazanı söyleyen gençlere bazen koyun, at vb. verdikleri gibi çoğunlukla kurut, yağ, şeker, borsok gibi yiyecekler verirler⁸.

Orta Asya’da caramazan söylemek Kırgızlar ve onlara komşu olan Kazaklar arasında yaygındır. Daha çok Kırgızlar’ın millî bir geleneği sayılan Caramazan, sadece Ramazan ayında söylenmektedir. İrticalen söylenip o anki duruma ve konuya göre yeni şiirler üretildiği için buna “*Halk Folkloru*” da denmektedir. Caramazan önemli bir gelenek olduğu için onun bazı kuralları ve şartları mevcuttur. Buna göre,

1. Caramazan söyleyen insan, eğer reşit çağda ise oruç tutmalıdır.
2. Caramazan sevap için söylenmeli, başka herhangi bir menfaat güdülmemelidir.
3. Caramazan söyleyenler, ev sahibi ne veriyorsa onu/onları almalı daha çok ve iyi şeyler verilmesi için ısrarcı olmamalıdır. Topladıkları yiyecek ve hediyeleri kendi aralarında adilce paylaştıkları gibi yoksullara, fakirlere, yetimlere de verip onlardan dua almalıdırlar.

⁸ Bk., Üsöyün Karasayev, *Nakil Sözdör*, Bişkek 1995, s. 126.

4. Bir eve iki defa Caramazan söylenmez. Dolayısıyla eskiden olduğu gibi kendi köyünde değil de mümkün olduğu kadar komşu köylerde söylemeye çalışılmalıdır⁹.

Caramazan ırları (şiir ve şarkıları), İslam dinî Kırgızlar arasında yayılmaya başladıktan sonra ortaya çıkan folklorik bir türdür. Ramazan ayında halk, orucunu açtıktan sonra her bir eve giderek söylenen bu şarkı ve şiirlere Kırgızlar “Caramazan” adını verir. Caramazan, söylenen şiirlerin adı olduğu gibi, bu geleneğin de adıdır. Eskiden caramazanı sadece çocuklar değil büyükler ve akınlar da söylerdi. Caramazan şarkılarını, gelenek gereği şarkıcılar veya hevesli ve kabiliyetli gençler söyleyip kendi maksatlarını dile getirirler. Caramazanı başta sevap için ya da zevk ve eğlence olsun diye söyleyenler bulunduğu gibi çoğunlukla ufak tefek hediyeler ve çeşitli yiyecekler almak için söyleyenler de mevcuttur. Bunu çoğunlukla çocuklar ve gençler söyler, temel metni caramazanın maksadı yönünde olup bu şiirlerin başına din ile ilgili sözler ve sonuna da dua eklenir. Eskiden daha yaygınken günümüzde yiyecek toplamak için pek yapılmamaktadır¹⁰. Caramazanın içeriği oruç tutma, fitır sadakası verme vb. gibi dinî görevleri hatırlatmaktan ibarettir. Yukarıda da bahsedildiği gibi Caramazan söyleyenlere ev sahibi, un vb. çeşitli şeyler verir. Caramazan söyleyenler bazen bununla yetinmeyip varsa evin küçük çocuğunu ya da yaşlısını överek şarkı söylemeyi uzatırlar. Ev sahibi de onları boş bırakmayıp para, mal, kalpak ve çeşitli büyük hediyeler verir¹¹.

Burada caramazan şiir ve şarkılarına örnekler vermek istiyoruz.

Assolom aleykum caramazan Esselam aleyküm, Caramazan,
On eki ayda bir kelgen orozo can Oniki ayda bir gelen ramazan can,

⁹ Bk. “Caramazan Aytkandı Bilesiz bi?”, Kırgızistan 94, Okuyalar Cıldaması, Bişkek 1993, s. 25-26.

¹⁰ Bk. Z. Bektenov- T. Bayciyev, *Kırgız Adabiyatı*, 2. baskı, Bişkek 1993, s. 59.

¹¹ Bk. Eminali Mambetkızı, “Irim-Cırım, Kaada Salttardan”, *Kırgızdar*, C.IV., Bişkek 1997, s. 579.

Orozonuz kabul bolsun bayeke can Orucunuz kabul olsun Ağabey can.
Bul orozo canı bar kaydan kelgen, Bu ramazan canı var nerden gelmiş,
Makka menen Madina caydan kelgen, Mekke ile Medine denen yerden gelmiş.

Adır adır toolordon ,
Aygır minip men keldim.
Aygır oozun tartalbay,
Uşul üyge tüş keldim.

Tepe tepe dağlardan,
Aygır binip ben geldim.
Aygır ağzını çekemeyip,
İşte bu eve düşüp geldim.

Uşul üydün üzügü,
Ak koçkordun çuudası,
Uşul üyde ceneyim,
Azırak uktap tındaçı.

İşte bu evin örtüsü,
Beyaz koçun derisi,
İşte bu evde yengeciğim,
Az uykuyla dinlenesin.

Töpödökü tört cıldız,
Batayın dep, baratat,
Bingenim caman tay ele,
Catayın dep baratat.

Tepedeki dört yıldız,
Batmak üzeredir,
Bineğim, kötü at idi,
Yatmak üzeredir.

Caramazan aytıp keldik eşiğinizge,
Kudayım uul bersin beşiğinizge

Caramazan söyleyip geldik eşiğinize,
Allah'ım oğul versin beşiğinize.

Kazan ayak kaldırayt,
Kurut alıp catatbeyim,
Kurut bolso alıp çık,
Katır kutur çıynaylı¹².

Kazan ayak kaldırır,
Kurut alır mıyım ki?
Kurut varsa alıp çık,
Katır kutur çıyneyelim.



¹² Bk. Bektenov- Bayciyev, *Kırgız Adabiyatı*, s. 59-60.

| PROF. DR. KEMAL POLAT

Assalam aleyküm catkan baylar, Esselam aleyküm yatan zenginler,
Altın menen kümüşge batkan baylar. Altın ile gümüşe batan zenginler.
Iramazan aytıp keldik, eşiginizge, Iramazan söyleyip geldik eşiginize,
Kök koçkordoy, bala bersin beşiğinizge¹³. Gök koç gibi çocuk versin beşiğinize.

Bu ve benzeri şiir ve şarkıları söyleyen gençler, yukarıda bahsettiğimiz hediyelerini alırlar. Sonunda şöyle bir dua ederler:

“Balanız Batır bolsun “Çocuğunuz kahraman olsun,
Kızınız Kanıkey olsun Kızınız Kanıkey olsun,
İlgeniz kilem bolsun Astığınız kilim olsun,
Mingeniz düldül bolsun. (âmin) Bindığınız düldül olsun.” (âmin)

Görüldüğü gibi bu duada çocukların kahraman olması istenmektedir.

Bu husus Kırgızlar için oldukça önemlidir. Çünkü onlara göre göçebe hayatın şartlarına dayanmak ve bağımsızlık mücadelesinde başarılı olmak, kahramanlık gerektirmektedir. Nitekim Kırgızlar, onlara benzemesi, onlardaki olağanüstü yeteneklerin kendi çocuklarına da geçebileceği dileği ve inancı ile günümüzde çocuklarına Manas, Balbay, Semetey vb. gibi Kırgız kahramanlarının adlarını koymaktadırlar. Kanıkey, Manas’ın hanımıdır. Dolayısıyla kızın Kanıkey olmasının istenmesi de anlamlıdır. Zira Kırgızlara göre en iyi evlilik örneği, Manas ile Kanıkey’in evliliğidir. Bu anlayış, Manas’ın mitolojik Kahraman olmasından kaynaklanabileceği gibi evliliğin şekliyle de alakalıdır. Çünkü Manas’ın babası, düntür giderek Kanıkey’i istemiş, başlık parası ödeyerek onu gelin etmiştir. Kırgızlara göre en mutlu aile de yine Manas ile Kanıkey’in ailesidir. Dolayısıyla günümüzde kız kaçırma ve boşanmaların arttığı gözlenen Kırgızistan’da her bir kızın, Kanıkey gibi bir evlilik yapıp mutlu bir yuva kurmasını istemek oldukça anlamlıdır. Yine kilim ve düldül fenomenleri göçebe hayatta asıl ihtiyaçlardan



¹³ Bk. *Kırgızistan 2000, (Kündör, Adamdar Okuyalardın Cılnaması)*, Bişkek 2000, s. 16-17.

olup zenginliğin de sembolüdür. Nitekim günümüzde, “*Bindiğiniz düldül olsun*” yerine “*Bindiğiniz Mercedes olsun*” diyenlere de rastlamaktayız. Çünkü geçmişte zenginliğin göstergesi at iken, günümüzde Mercedes kabul edilmektedir.

Kadir Gecesi

Bizim tespit ettiğimiz kadarıyla Orta Asya’da özellikle Kırgızistan’da kandil geceleri pek bilinmemekte dolayısıyla kutlanmamaktadır. Bunların içerisinde sadece Kadir gecesi bilinmekte buna oldukça da önem verilmektedir.

Kadir gecesi Kırgızlar için en ulu ve en kutsal gecedir¹⁴. Kadir gecesi hakkında Kırgızların bu konudaki anlayışlarını yansıtan şu bilgiler verilmektedir: “Kadir gecesi Ramazan ayı içinde bir gece olup başkalarından farklı olarak kendince bir öneme sahiptir. Çünkü Kur’an bu gecede yeryüzüne inmiş, Peygamberimiz Allah’ın kerametinin açılışını kabul etmiştir. Onun için Kadir gecesine çok büyük önem verilip Kur’an’ın hürmetine kutsal bir gece kabul edilmiştir. Ramazan ayı, insan için temizlenme, yenilenme ayıdır. İnsanın ruhi dünyasını zenginleştiren bu ayın içerisinde Kadir gecesinin hakikatine yetip onu dualarla, ibadetlerle geçiren insan, günahlarından kurtulur. Kadir gecesi bin aydan hayırlıdır. Bin ay seksen yıla karşılık gelir. Bir başka ifadeyle insanın, ömür boyu affettiremediği günahlarını Kadir gecesinde affettirmesi mümkündür”¹⁵. Onun için bütün Kırgızlar Kadir gecesini karşılamak üzere sabırsızlıkla beklerler. Buna Kırgızlarda “*Kadir Tün Tosu*”(Kadir Gecesini karşılama) denir¹⁶.

Ramazanın 27. gecesi, Kırgızlar tarafından büyük bir merak ve hürmetle beklenir. Kadir gecesinin kutsiyeti ve önemi Kırgızlar arasında

¹⁴ Bk. Kemaluddin Karı Sadıkcın -T. Kenceev “*Kadır Tün*”, *Oş Canırığı*, 20.11.2000. s.7.

¹⁵ Bk. “*Kadır Tün*”, *Kırgızistan 2000*, s.15-16.

¹⁶ Bk. Karasayev, *Nakıl Sözdör*, s. 140.



oldukça büyük olup bu gece, iyiliğe zenginliğe açılan bir kapı olarak kabul edilir¹⁷. Kırgızların dinî inançlarına göre bu gecede Müslümanların başına bir yıllık rızıkları bölünüp verilir. Cebrâil (a.s), yere iner Allah'ın emriyle insanın bir yıllık rızıkını hesaplayıp sıralar. Kim Allah'tan iyilik isteyerek bu gece zikir edip sabahlarsa melekler onların rızıklarını bol verir, dolayısıyla Kırgızlar bu gecede rızıklarının bereketli olması için dua ederler¹⁸.

Yukarıdaki dinî inançlar yanında, Kırgızlar arasında Kadir gecesiyle ilgili bazı halk inanışları da mevcuttur. İnanişe göre Kadir Gecesinde bir melek veya Hızır uçup yeryüzüne iner. Eğer o gözükmürse ağaçlar ona selam verir. Bu melek indiğinde, bir insan rastladığı bir demire dokunursa onun altın olacağına inanılır.

Genel kanaate göre Kadir Gecesi'nde ne dilenirse Allah, onu eksiksiz verir. Bu umutla gece kutlanır. Akrabalar ve komşular toplanır, geç saatlere bazen sabaha kadar yemek yer, namaz kılar, Kur'an okur, dinî sohbet yaparlar.

38



Kadir gecesi için özel yemekler yapılır, sofralar donatılır. O gün herkes erkenden evine gelir geceye hazırlanır. Kadınlar kadir gecesinin gündüzünde öğle vakti toplanıp Kur'an okur dua eder, akşamki programı netleştirirler. Kadir gecesine erkenden hazırlık yapmak âdettir. Karasu ilçesinin Otuz Adır köyünde ziyaret ettiğimiz Patıkan Kadırahunova adlı pazarcı bir kadının, iş nedeniyle kadınların Kur'an okuma programına katılmadığı, eve erkenden gelip geceye hazırlanamadığı için Kadir gecesinin feyiz ve bereketinden faydalanamayacağını söylediğine, bunun için çok üzülüp ağladığına şahit olduk.

Görünen o ki Kırgızistan'da diğer kandil gecelerinin bilinip kutlanmadığı hâlde sadece Kadir gecesinin tanınması ve ona bu kadar önem verilmesi, onun Kur'an kaynaklı olmasındandır. Bu gece yere melek indiğinde

¹⁷Bk. Karasayev, *Nakil Sözdör*, s.140; Seyfettin Erşahin, *Kırgızlar ve İslamiyet, Göçebe Bir Türk Boyunun İslamlaşma Tarihi Üzerine Bir Deneme*, S/E/K Yayınları, Ankara, 1999, s. 90.

¹⁸ Bk. Sadıkcın "Kadir Tün", s. 7.

dokunulan şeyin altın olacağına inanılması, altının Kırgızlarda bolluk ve bereketin, zenginliğin sembolü kabul edilmesindedir. Nitekim bütün toplumlarda altın zenginliği çağrıştırmaktadır.

Dinî Bayramlar

Bayram bolluk, bereket, rahatlık, sevinç ve neşe günü demektir. Bayram günleri, milletlerin hayatında önemli bir yer tutmakta dinî ve milli bir karakter taşımaktadır. Bayramlar, aynı zamanda her milletin kültür hayatının en güzel ifadelerinden birisidir¹⁹.

Bayramlar, toplumların hayatlarında olağanüstü günlerdir. Bu günlerde yaşanan heyecanın derecesi, insanların ahlak anlayışıyla orantılı olmakta bazı toplumlarda başka zaman yapılması hoş karşılanmayan hatta suç oluşturan hareketlerin büyük bir serbestiyet içinde yapıldığı görülürken²⁰ bazı toplumlarda da önceden yapılmasında sakınca görülmeyen birtakım davranışların, özellikle dinî bayramlarda yapılması yasaklanmaktadır. Örneğin Katolik ve Protestanlarda (Paskalya'dan önceki kırk gün) arefesine rastlayan karnaval ve faşing kutlamaları, günümüzde “toplucu deşarj olma” şeklinde yorumlanan bir eğlenme çılgınlığına dönüşmüş durumdadır. Diğer taraftan Kırgızlarda “içki içme” normal günlerde yadırganmayan bir durumken, dinî bayramlar ve nevruz bayramında içki içilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Kırgızların “Nevruz” gibi milli; “Ramazan”, “Kurban” gibi dinî bayramları vardır. Yaklaşık yetmiş yıldır Sovyetler Birliği'nin kutlanmasına müsaade etmediği bu bayramlar, günümüzde Kırgız Devleti tarafından da desteklenerek halk arasında birlik ve beraberliğin pekişmesi açısından önemli bir yer tutmaktadır. Bu bayramlar ekonomik olarak sıkıntılı anlara rastlarsa bile

¹⁹ Geniş bilgi için Bk. Abdurrahman Küçük, *İslam ve Günümüz Meseleleri*, Ankara 1991, s.72-83.

²⁰ Bk. Sargon Erdem, TDV İslam Ansiklopedisi, “Bayram” mad., c.5, İstanbul 1992, s.257-258.



oldukça büyük ilgi ve coşkuyla kutlanmaktadır²¹. Burada Kırgızların, Ramazan bayramı ile ilgili yaşayan gelenek ve inanışlar ele alınacaktır.

Ramazan Bayramı

Kırgızlarda Ramazan bayramı “*Orozo Ayt*”, “Büyük bayram” diye adlandırılır ve ileride bahsedileceği gibi ata ruhları ile ilgili uygulamalardan dolayı ölümlerin/ölenlerin bayramı olarak kabul edilir. Ayrıca atalar bayramı, atalar günü, atalardan kalan kutsal gün olarak da telakki edilir²². Yine Kırgızların dinî inançlarına göre Ramazan ayında ağzı, gözü, dili, ve eli ile oruç tutanlara Allah (cc) bu bayramı hediye etmiştir. Bu bayramı hediye etmesi O’nun oruç tutan kullarından razı olduğunun işaretidir²³. Ramazan bayramında herkes normal günlere göre daha temiz ve nispeten yeni elbiselerini giyer. Gelinler ve kızlar evlerin önünü, bahçe ve yolları süpürür, erkekler yanlarına erkek çocuklarını da alarak bayram namazına gider.

40

Namazdan sonra herkes tanış, dost ve komşularını evine davet eder, zengin sofralarda ağırlandır. Yemekten sonra Kur’an okunarak ölen anne baba ve akrabaların ruhuna bağışlanır²⁴. Bayram namazından sonra genelde mezarlıklar ziyaret edilir. Orada Kur’an okunup dua edilir, mezarlar temizlenerek evlere dönülür. Bayram günü özellikle daha bir yakını vefat edenlerin evleri ziyaret edilir, pata kılınır (dua edilir). Buralarda kesilen koyunun etinden ve pilavından yenir. Ramazan bayramı bu yönüyle matem havası taşıdığı için “*matem ayt*” veya yukarıda işaret edildiği gibi “*ölüler bayramı*” olarak da adlandırılır. Bunun dışında komşu ve akraba ziyaretlerine gidilir. Bu ziyaretlerde imkânlar ve yakınlık ölçülerine göre çeşitli hediyeler verilir²⁵.



²¹ Bk. Balbay Alaguşov, *Eldik Mayramdar*, Bişkek, 1993, s. 4.

²² Bk. Kymyz, *Computers, Custom, Other Writings*, Bişkek 1995, s. 52.

²³ Bk. “Kadır Tun”, *Kırgızistan 2000*, s. 15-16.

²⁴ Bk. Alaguşov, *Eldik Mayramdar*, s. 35.

²⁵ Bk. Erdem, *Kırgız Türkleri Sosyal Antropoloji Araştırmaları*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, Ankara, 2000, s. 248.

Bayram günü evlerde en güzel Kırgız yemekleri yapılır, misafirlere ikram edilir. Akşam olunca çocuklar da dâhil olmak üzere bütün fertler toplanır. Cin, şeytan ve kötü ruhlardan korunmak için tütsü yakılır. Sonra da dua edilir.²⁶ Kırgızlar, Ramazan bayramının birinci günü, geçmişlerinin ruhlarının kendilerini ziyaret ettiklerine inanırlar. Bu nedenle Ramazan bayramının birinci gününde geçmişlerinin ruhları için Kur'an okutup "borsok" adı verilen, yağda kızartılmış küçük ekmek parçalarını halka dağıtırlar.²⁷ Borsok yapmak üzere tavaya yağ koyarken "ölmüşlerimizin ruhuna" derler. Kırgızların inanışına göre bayram günü eve gelen ölü ruhları, yaşayanlardan dua bekler. Eğer onları hatırlayıp Kur'an okutulmazsa razı olmadan giderler anlayışı yaygındır.²⁸ Onun için yukarıda da ifade ettiğimiz gibi arefe ve bayram günleri ruhlara bağışlanarak Kur'an okutulur.

Ramazan bayramı çok derin ve temiz duygularla kutlanır, çocuklara bayramlık elbiseler alınır. Komşular birbirlerine ekmek, pilav ve borsok getirip ziyaret ederler. Bütün dargınlar barışır, hastalar ziyaret edilir. İki gün önce her taraf temizlenir. Çünkü temizlenmeyen evi "ata ruhları"nın ziyaret etmeyeceğine, ancak evler temiz olursa onların ziyarete geleceğine inanılır.

Bir yakını vefat edenler, Ramazan bayramı gelince muhakkak bir koyun kesip yukarıda bahsedildiği şekilde ziyarete gelenlere ikram ederler.

Görüldüğü gibi Kırgız Türklerinde Ramazan bayramı atalar kültü ile ilişkilendirilmiş; Ramazanın bitişi, bayram kutlaması yanında ataların anılması ve ata ruhlarını memnun etme gayreti olarak uygulama alanı bulmuştur. Bu günde yenilen yemekler, ataların ruhuna hasredilmiş görünmektedir. Ayrıca Ramazan bayramı, bir yakını vefat eden insanlara yeniden başsağlığı verme ve onların acılarını paylaşma gibi fonksiyon da icra etmektedir. Bu yönüyle Türkiye'deki ilk bayram anlayışına benzerlik arz

²⁶ Bk. Erdem, *Kırgız Türkleri*, s. 249.

²⁷ Bk. Karasayev, *Nakil Sözdör*, s. 91.

²⁸ Bk. Alaguşov, *Eldik Mayramdar*, s. 34; Börü Kenensarin "Kırgızdın Eski Mayramdari", *Kırgızdar*, Ed. Keneş Cusupov, c.1, Bişkek 1993, s. 616-617.

etmektedir. Bilindiği gibi Anadolu’da “*ilk bayram anlayışı*” vardır. Buna göre bir yakını vefat eden aileler için, ölüm olayından sonraki bayram “*ilk bayram*” olarak adlandırılır ve diğer bayramlara göre oldukça sönük, hatta matem içerisinde geçer. Bütün tanıdıklar, “*ilk bayram*”ı olan eve ziyarete giderler. Bu uygulamada büyük küçük farkı aranmaz. Bu ziyaretler, bayramlaşmadan daha çok taziye vermek içindir. Böylece bir taraftan yakını vefat edenin üzüntüsü giderilmeye çalışılırken diğer taraftan da âdeta yeni cenaze çıkmış gibi bir durum oluşmakta, küllenmiş acılar tazelenmektedir. Dolayısıyla, Türkiye’de de günümüzde bütün canlılığıyla devam ettirilen bu uygulama, eski Türk inanışlarının kalıntısıdır.

Ramazan ve Kurban Bayramı Arasındaki Farklı ve Ortak Unsurlar

42

Kırgızlarda kurban bayramıyla Ramazan bayramı arasında âdet ve inanışlar açısından bazı farklılıklar söz konusudur. Bu farkları şöyle sıralamak mümkündür:



Ramazan bayramında, söz konusu bayram sofrasında ikram edilen yiyeceklerden verilirse alıp gitmek doğru olmaz. Ancak kurban bayramında sofradaki yiyeceklerden verildiğinde kesinlikle almak şarttır. Hatta teklif beklemeden sofradaki yiyeceklerden alıp gidilebilir.

Ramazan bayramında bayrama has özel bir elbise giyilmez. Ancak kurban bayramında elbiselerin hiç olmazsa birisi yeni olmalıdır. Bu, Hz. Peygamber’in çocukları sevindirme âdetinden kalmıştır. Eğer yeni elbiseye gücü yetmiyorsa özellikle çocukların serçe parmağına yeni bir kumaştan küçük bir bez parçası bağlanır. Bu uygulamayla çocukları sevindirmenin yanında, ailenin maddi durumunun pek de iyi olmadığı, dolayısıyla çocuklarına bayramlık alamadıkları mesajı verilir. Dolayısıyla bunu gören zenginler, ellerini öpen bu çocuklara bol miktarda para verir veya onlara bayramlık elbise veya herhangi bir hediye alırlar. Böylece onlar da

sevindirilmiş olur. Bunun hem sevap hem de toplumda dayanışma ve kardeşlik duygularını geliştiren güzel bir davranış olduğu vurgulanır.

Ramazan bayramında ölümler için Kur'an okumak ve eşe dosta, misafirlere ikram için bir koyun kesmek gerekir. Diğer bir ifadeyle Ramazan bayramında kesilen koyun "ölüler için", kurban bayramında kesilenler ise "Allah için" kurban sayılır.

Ramazan bayramı gününe farkında olmadan evde kirli çamaşır, bulaşık kap kaşık vb. kalırsa, "Ramazanın şırası kaldı" denerek normal karşılanır. Ancak kurban bayramına kesinlikle kirli bir şey kalmamalıdır. Bu durum kalbin temizliği, bayramın sevinci ve kurbanın kabulü için şart sayılır.

Ramazan bayramında bayram namazından önce su içilir. Bu fenomen orucun tamamlandığını belirtir. Kurban bayramında ise namaza kadar bir şey yenip içilmez.

Kurban bayramında kız-gelinlerin selkinçek (salıncak) oynaması geleneği Ramazan bayramında yoktur.

Ramazan bayramı, "büyük bayram" ve "ölülerin bayramı" diye kabul edilirken; kurban bayramı ise "küçük bayram" ve "dirilerin bayramı" diye telakki edilir. Bu anlayışın temel esprisi kanaatimizce şudur: Ramazan ayı kutsal üç aylar içerisinde ve Allah'a ait hususi bir ay olarak kabul edilir. Yani bu ayda insanlar, manen Allah'a yaklaşma şansına daha fazla sahiptirler. Dolayısıyla manen arınan bu insanlar, Ramazan bayramında, yakınlarını kaybetmenin üzüntüsü ile Ramazan'ın bu manevi hazzını tadamayan kardeşlerini ziyarete gitmekle, bu manevi havayı onlara ve ölümlerin ruhlarına da yansıtma şansına sahip olduklarına inanırlar. Dolayısıyla yakınları vefat eden kişileri ve ölümlerini memnun ederler. Oysa kurban bayramı, manevi yönü yanında sosyal yönü de ağır basan ve fakirlerin sevindirildiği bir bayramdır.

İki bayram arasında bu gibi farklar olmakla birlikte, bayramlar arasında ortak unsurlar da mevcuttur. Buna göre iki bayramda da sabah



erkenden kalkılır, abdest alınır, “assolom aleykum” denerek dış kapı ve bahçe kapısı açılır. Buralara su serpilir ve temizlenir. Etrafa tütsü yapılır. Evde dastarkon (yer sofrası) hazırlanır, eve güzel kokular salınır. Bayram günleri asla içki içilmez.

Bayram namazlarından sonra imama (moldoya) “*namaz hakkı*” adıyla para verilir. Bu uygulama Kırgızistan’da imamların konumu ile alakalı bir husustur. Çünkü buradaki kanuni düzenlemelere göre; imamların maaşları devlet tarafından verilmemekte, eskiden Türkiye’de olduğu gibi halktan toplanan paralarla temin edilmektedir. Bağımsızlık sonrası birçok konuda yeni düzenlemelere gitmek isteyen ve model arayan Kırgız yönetimi, din eğitimi ve dinî kurumların işleyişi hususunda da yeni arayışlar içinde olup hangi ülkeyi ve hangi modeli örnek alacağını tartışmaktadır. Bu konu ile ilgili, 2000 yılının mayıs ayında katıldığımız bir tartışmada- ki devlet yetkilileri de bulunmaktaydı- camilerle ilgili düzenlemelerde Türkiye’nin örnek alınabileceği ve imamların maaşlarının devlet tarafından verilebileceği ifade edilmiştir. Ayrıca bundan sonraki görevlendirmelerde Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi²⁹ mezunlarına öncelik tanınması gerektiği belirtilmiştir. Çünkü birçok konuda yetersiz oldukları gözden kaçmayan Medrese mezunu eski imamlara göre hâliyle İlahiyat Fakültesi mezunları dinî bilgi ve kültür bakımından daha donanımlı ve yeterli görülmektedir.

Namaza başlarken “*Sappan sappan sâp*” diye üç kere söylenir. Bu tabir “Safa gelin, safa durun” anlamında olup bayram namazının başladığını bildirir. Bilindiği gibi bayram namazından önce ezan okunmadığı için, bu uygulama ezanın fonksiyonunu icra etmektedir.

Ramazan günlerinde doğan çocuklara Roza, Orozbek vb. adlar konurken Kadir gecesinde doğanlara Kadir, Abdikadir; bayram günlerinde



²⁹ Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1993 yılında Ankara Üniversitesi ile Oş Devlet Üniversitesi arasındaki bir kültür anlaşması gereği Kırgızistan’ın Oş vilayetinde açılmış olup giderleri Türkiye Diyanet Vakfı tarafından karşılanmaktadır. Geniş bilgi için Bk. Erdem, *Kırgız Türkleri*, s. 89-90.

doğan çocuklara ise Bayram, Bayrambek, Aytırza, Bayramgöl vb. adlar konur.

Bayram namazlarından sonra komşular birbirlerini davet eder. Davete gidenler yemek yer, sofrada Kur'an okunarak Hz. Peygamber'e, ölen ebeveyn ve akrabalara bağışlanır. Bazı yerlerde ölünün yıllığı³⁰ Ramazana ve arefe günlerine rastlarsa bayram günlerine alınır. Ölünün yıllığı töreni Ramazan bayramı günü yapılır.

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki dinî günler ile dinî ve milli karakter taşıyan bayramların, toplumların hayatında önemli bir yeri bulunmaktadır. Kırgızlar dinî gün ve bayramlarını günümüzde büyük bir coşku ve samimiyet içinde kutlamaktadırlar. Araştırmamız göstermiştir ki gerek Sovyet öncesi dönemde hayat şartları gereği, gerekse Sovyet dönemindeki baskı ve yasaklamalar nedeniyle din eğitimi alma imkânı bulamayan Kırgızlar, buna rağmen dinî günler ve bayramlarla ilgili bilgilerden tamamen yoksun değillerdir. Kulaktan dolma bilgilerle de olsa yine de bir dinî bilgi birikimine sahiptirler. Bu dinî birikimlerini gelenekleriyle birleştirerek dinî gün ve bayramlarını günümüze kadar yaşatmışlardır. Diğer bir ifadeyle, Kırgızlarda birçok konuda olduğu gibi ramazan bayramı ve arefe günleriyle ilgili kutlamalarda da eski Türk dinî inanışlarının izleri görülmektedir. Arefe ve bayram günlerinde Ata ruhlarının evi ziyaret edeceğine dair inanışlar, özellikle Ramazan bayramının “*Ata ruhlarını anma*” şeklinde geçmesi ve “*ölülerin bayramı*” olarak adlandırılması bunun delilidir. Dolayısıyla Müslüman olmalarına rağmen,



³⁰ Kırgızlarda definden sonra ölünün üçü, yedisi, kırkı ve yıllığı gibi belli günleri vardır. Ölen kişinin yıllığı ölümünden bir yıl sonra yapılan törendir. Bunda başta at olmak üzere inek, koyun vb. kesilerek gelenlere ikram edilir. Kur'an okunup dua edilerek ölünün ruhuna bağışlanır. Ölünün yıllık töreniyle beraber kadınların yas tutması da sona erer ve yasaklar kalkarak hayat normale döner. Bu konuda geniş bilgi için Beşikten Mezara Kırgız Türkleri'nde Gelenek ve İnanışlar, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara 2005) adlı eserimize bakılabilir (K. Polat).

| PROF. DR. KEMAL POLAT

Orta Asya Türk toplulukları içinde, İslam öncesi geleneksel Türk dinî inanışlarını en çok yaşatan toplumun Kırgızlar olduğu söylenebilir.

Conclusion

All in all, it could be said that holly days and festivals with a religious and national character have a prominent role in the life of societies. The Kyrgyz celebrate their holly days and festivals with great enthusiasm and sincerity today. Our research has shown that although the Kyrgyz were not able to get a religious education due to the living conditions of the pre-Soviet period and Soviet-era repressions and prohibitions, are not totally deprived of information about the holy days and festivals. They still have hearsay religious knowledge. By combining this knowledge with their traditions, they lived their holy days and festivals up to this day. In other words, we can see the traces of old Turkish religious beliefs in the celebrations related to the Ramadan Festival and eves as well as many other issues. Beliefs about their ancestors to pay a visit to their homes on eves and festival days, especially celebrating the Ramadan Festival as “commemoration of ancestral spirits” and its being called “day of the dead” are all evidence for this. Henceforth, it could be said that despite being Muslim, The Kyrgyz, are a community in which Traditional Pre-Islamic Turkish Religious beliefs are cherished most among other Central Asia Turkish communities.



KAYNAKÇA

- Akmataliyev, Amantur Seydaliuulu, Kırgızdın Köönörbös Döölöttörü, Şam Basması, Bişkek 2000.
- Alağuşov, Balbay, Eldik Mayramdar, Bişkek, 1993.
- Aras, M. Özgü, TDV İslam Ansiklopedisi, “Arefe” mad. c. 3, İstanbul, 1991.
- Bayraktar, İbrahim, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Bayram” mad., c. 5, İstanbul 1992.
- Bektenov, Z.-T. Bayciyev, Kırgız Adabiyatı, 2. baskı, Bişkek 1993.
- Birmin Kırgız Elinin Makal-lakeptarı, Bişkek 2000.
- “caramazan Aytkanı Bilesiz bi?”, Kırgızistan 94, Okuyalar Cıldaması, Bişkek 1993.
- Erdem, Mustafa, “Kırgızistan’da Dinî Hayat”, Türk Yurdu, Kasım 2001, c. 21, sayı 11.
- Erdem, Mustafa, Kırgız Türkleri, Sosyal Antropoloji Araştırmaları, Ankara, 2000.
- Erdem, Sargon, TDV İslam Ansiklopedisi, “Bayram” mad., c.5, İstanbul 1992
- Erşahin, Seyfettin, Kırgızlar ve İslamiyet, Göçebe bir Türk Boyunun İslamlaşma Tarihi Üzerine Bir Deneme, S/E/K Yayınları, Ankara 1999.
- Erşahin, Seyfettin, Türkistan’da İslam ve Müslümanlar (Sovyet Dönemi), İlahiyat Vakfı yayınları, Ankara 1998.
- Esengeldiyev, S., Uluttuk Cana Dinî Traditsiyalar Cönündö Frunze, 1969.
- “Kadır Tün”, Kırgızistan 2000, (Kündör, Adamdar Okuyalardıñ Cılınması), Bişkek 2000.
- Kalafat, Yaşar, İslâmiyet ve Türk Halk İnançları, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996.
- Kalafat, Yaşar, Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri, (2.Baskı) Ankara 1995.
- Karasayev, Üsöyün, Nakıl Sözdör, Bişkek 1995.
- Kenensarin, Börü, “Kırgızdın Eski Mayramdarı”, Kırgızdar, Ed. Keneş Cusupov, c.1, Bişkek 1993, s. 616-617.



| PROF. DR. KEMAL POLAT

Kymyz, Computers, Custom, Other Writings, Bişkek 1995.

Mambetkızı, Eminali, “İrım-Cırım, Kaada Salttardan”, Kırgızdar, c. 4. Bişkek 1997, s. 570-580.

“Orozo Ayt, Ramazan Ayı- Künöödön Tazalanuu Ayı”, Kırgızistan 2000, (Kündör, Adamdar okuyalardın cılınması), Bişkek 2000.

Özkan, Ali Rafet , “Geleneksel Türk Dinî ve Nevruz”, İlk yaz Bayramı Nevruz Bildirileri, Atatürk Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları: 6, Erzurum 1998.

Polat, K., Beşikten Mezara Kırgız Türkleri’nde Gelenek ve İnanışlar, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara 2005.

Polat, Kemal, “Kırgız Türklerinin Günlük Hayatında Gelenekler ve Halk İnanışları”, Türkler, c.19, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002.

Polat, K., “Kırgızistan’da Dinî Günler ve Bayramlar”, Dinî Araştırmalar, Cilt: 5, Sayı: 14, s.169-182, Ankara 2002.

48

Sadıkcan, Kemaluddin Karı-T. Kenceev, “Kadır Tün”, Oş Canırığı, 20.11.2000.



OSMANLI DÖNEMİ ARAP EDEBİYATINDA TEVESSÜL/ŞEFAAT DİLEME VE YAKARIŞ ŞİİRLERİ

The Poem of Tawassul/Intercession and Appeal

In Arabic Literature at Ottoman Period

*Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK**

Özet

Teveessül ile Hz. Peygamberi, bir din büyüğünü, bir veliyi, ermiş olduğuna veya Allah katında kabul görüp isteği reddedilmediğine inanılan bir büyüğü aracı kılmak suretiyle, Allah'tan şefaata dilemek kastedilir. Arap edebiyatında Hz. Peygamberi methetmek amacıyla nazmedilen şiirlerin çoğunlukla son kısmında şefaata umularak dua mahiyetinde bölümler oluşturulmuştur. Bazen aracı kılınan kişi Peygamber dışında Allah'a yakınlığı ile bilinen bir veli, ermiş, tasavvuf ehli vb. olabilir. İslam'da şefaata konusu tartışmalı bir konu olmakla birlikte, gerek günlük hayatta gerek edebiyatta yaygın olarak karşılaşılan bir inanç biçimidir.

Anahtar Kelimeler: Teveessül, Medih şiirleri, Şefaata, Tasavvuf.

Abstract

Tawassul means to intercede to God by making the prophet Muhammed as a messenger is accepted and believed that his request is not denied by God who is a great religious scholar, a guardian and saint.

In Arabic literature it is mostly in the last part of the poem in the hope of intercession formed pray sections In order to praise the Prophet. Sometimes apart from Prophet the messenger could be a saint or sofi. Despite being a controversial issues, the matter of intercession in islam is a very common belief both in Daily and literature life.

Key Words: Tawassul, poem of Praise, intercession, mysticism.

* Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi
kdemirayak@agri.edu.tr



Giriş

Sözlükte “Bir aracı vasıtasıyla maddî veya manevî derecesi yüksek birine yaklaşmayı arzu etmek, iyi amellerle Allah’a yaklaşmayı ummak” anlamındaki “vesl” kökünden türeyen tevessül, bir Müslümanın işlediği salih amelleri, Hz. Peygamberi yahut velileri vesile yaparak Allah’a yakın olmaya çalışmasını ifade eder. Vesîle, üstün konumdaki birine yaklaşmaya aracı olacağı umulan şey veya kimsedir. Kurân-ı Kerim’de tevessül kelimesi geçmemekle birlikte, hadislerde vesile ve tevessül kelimeleri yer almakta olup, çeşitli rivayetlerde belirtildiğine göre kuraklık dönemlerinde ashap Hz. Peygamberle tevessülde bulunarak Allah’a dua ediyor ve duaları kabul görüyordu. Allah’ın zâtı, isimleri ve sıfatlarıyla tevessül; Hz. Peygamberle tevessül; amel-i sâlih ile tevessül; muttaki ve salih müminlerin duasıyla tevessül; hayatta olan veliler ve salih müminlerin zatıyla tevessül; peygamberler, veliler ve salihlerin zatıyla Allah’a yemin ederek tevessül; peygamberler, veliler ve salih kullarla ölümlerinden sonra tevessül etmek başlıca tevessül çeşitleridir.¹

50



Arap edebiyatında dînî şiirler başlığı altında incelenmesi gereken bu tür ile Türk Edebiyatında Tekke Edebiyatının bir tarzı olan, Hz. Peygamberi, bir din büyüğünü, bir veliyi, ermiş olduğuna veya Allah katında kabul görüp isteği reddedilmediğine inanılan bir büyüğü aracı kılmak suretiyle, Allah’tan şefaahat dilemek kastedilir. Türk Tekke edebiyatında bu tarz için henüz tam olarak bir terim belirlenmemiş olmakla birlikte, daha çok duanâme, niyaznâme veya şefaahnâme olarak adlandırmak mümkündür.²

Aslında Arap edebiyatında bu tür, Ka’b b. Zuheyr (öl. 26/646)’in, her ne kadar şefaahat ve yakarış konusunu içermese de, özür ve af dileme amacıyla Hz. Peygamber’in huzurunda okuduğu ve sonuçta O’nun affına mazhar olduğu, daha sonraki dönemlerde Burde kasidesi olarak bilinen itizar şiiriyle başlatılabilir.

Arap edebiyatında Hz. Peygamberi methetmek amacıyla nazmedilen şiirlerin çoğunlukla son kısmında şefaahat umularak dua mahiyetinde bölümler oluşturulmuştur. Allah’a ve methettiği kimseye kendi halini arz etmek, yakarmak, isteklerini dile getirmek tarzında düzenledikleri dua bölümünde şairler, mesela kıyamet gününde kimsesiz ve çaresiz kaldıkları zaman peygamberi aracı koyarak hatalarının bağışlanmasını, affına aracı olmasını

¹ Bilgi ve bibliyografya için bkz. Yavuz, “Tevessül”, *DİA*, XLI, 6-8.

² Tanım için bkz. Akkuş, *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası*, s. 234 vd.

dileyen ifadelerle yer verirler. Bazen aracı kılınan kişi Peygamber dışında Allah'a yakınlığı ile bilinen bir veli, ermiş, tasavvuf ehli vb. olabilir. İslam'da şefaet konusu tartışmalı bir konu olmakla birlikte, gerek günlük hayatta gerek edebiyatta yaygın olarak karşılaşılan bir inanç biçimidir.

Osmanlı dönemi Arap şairlerinden Ebu'n-Necâh Ahmed b. Ali el-Osmânî el-Menînî³ (öl. 1172/1759)'nin tamamen yakarış şiirlerinden oluşan *et-Teveşsul bi şuhedâi Bedr*⁴ adlı bir şiir divanı telif ettiğini biliyoruz.⁵

Hz. Peygamberle Teveşsul

Hz. Peygamberle teveşsulün Arap edebiyatında en yaygın teveşsul biçimi olduğu söylenebilir. Bu hususa, çeşitli eserlerde Hz. Peygamber'le teveşsulün yararlı olduğunu ve olumlu sonuçlar ortaya koyduğunu anlatan rivayetlerin etkisi olduğu muhtemeldir. Nitekim anlatıldığına göre gözleri görmeyen bir zât, Hz. Peygambere gelerek, gözlerinin görmesi için dua etmesini ister. Hz. Peygamber de ona gidip iki rekât namaz kılmasını ve namazın ardından da Allah Rasûlünü vesile yaparak gözlerinin açılması için (اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ، يَا مُحَمَّدُ، إِنِّي قَدْ تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي فِي) *Allahım, ben senden istiyorum ve rahmet peygamberi olan peygamberin Muhammed adıyla sana yöneliyorum, ey Muhammed! Ben, bu müşkilimin giderilmesine ihtiyaç duyduğumdan, Rabbime senin adınla yöneldim. Ey Allah'ım, Peygamberinin benim için aracı olmasına/şefaet etmesine izin ver*) şeklinde dua etmesini söyler. Adam denilenleri yapar ve gözleri birden açılır.⁶

Yine Hz. Osman döneminde muhtaç bir kişi ihtiyacı için onunla görüşmek üzere uzun süre yanına gidip gelir, fakat görüşemez. Bir gün adam Osman b. Huneyf ile karşılaştığında durumunu ona arzeder. O da kendisine "Git, güzel bir abdest al. Sonra iki rekât namaz kıl ve Cenab-ı Hakk'a şöyle dua et: *Allahım! Rahmet Peygamberin Muhammed (s.a.v.)'i vesile ederek sana yöneliyorum. O'nun hatırı ile senden diliyorum. Ya Muhammed, ben seninle Rabbime yöneliyorum. Bu ihtiyacım hallolsun*" de. Sonra da ihtiyacını Allah'a arzet", der. Söylenen yapan adam Hz. Osman'a gittiğinde kapıcı onu

³ Hayatı hak. Bkz. el-Murâdî, *Silku'd-durer*, I, 133-145; el-Bağdâdî, *Îdâhu'l-meknûn*, I, 103; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 181.

⁴ Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'arabi*, VIII, 43.

⁵ Bu hususta başka eserler için bkz. Yavuz, "Teveşsul", *DİA*, XLI, 8.

⁶ İbn Mâce, *Sünen*, III, 412, Hadis no: İkâme, 189.

tutup huzura çıkarır. Hz. Osman da onun bütün ihtiyacını giderir. İşi görülen adam Osman b. Huneyf'e teşekkür edip, "Allah seni hayırla mükâfatlandırısın. Sen benim hakkımda onunla konuşuncaya kadar benimle ilgilenip ihtiyacımı görmüyordu" deyince Osman b. Huneyf de "Allah'a yemin olsun ki onunla senin hakkında hiçbir şey konuşmuş değilim" deyip kör adamla Hz. Peygamber arasında geçen konuşmayı anlatır.⁷

Arap edebiyatının Osmanlı döneminde de birçok şair bu inançtan hareket ederek, Hz. Peygamberle tevessülü konu alan pek çok şiir nazmetmiştir. Dönemin biyografî yazarlarından, zaman zaman da şiirler söyleyen el-Muhibbî (öl. 1111/1699)'nin Hz. Peygamberin şefaatinin dilediği bir şiiri şöyledir:⁸

- 1- يَا خَيْرَ مَنْ يَشْفَعُ فِي الْحَشْرِ وَمَنْ
- 2- كُنْ لِي شَفِيعًا يَوْمَ لَا مَشْفَعُ
- 3- قَدْ عَظَمَ الْخَوْفُ لِمَا جَنَيْتُهُ
- 4- وَلَيْسَ لِي عُذْرٌ سِوَى تَوَكُّلِي
- 5- لَوْلَا الدُّنُوبُ ضَاعَ قَيْضُ جُودِهِ
- 6- وَهَاكُهَا خَرِيدَةٌ مَقْصُورَةٌ
- 7- إِنْ قُبِلَتْ فَيَا لَهَا مِنْ نِعْمَةٍ
- 8- صَلَّى عَلَيْكَ ذُو الْجَلَالِ كُلَّمَا
- أَفْلَحَ قَاصِدٌ لِبَابِهِ النَّجَا
- سِوَاكَ يُنْجِي الْخَائِفِينَ مِنْ لَطَى
- وَالْعَفْوُ عِنْدَ الْأَكْرَمِينَ يُرْتَجَى
- عَلَى الْكَثِيرِ عَفْوُهُ لِمَنْ عَصَى
- وَلَمْ يَبْنِ قَضَاكَ بَيْنَ الشُّفَعَا
- عَلَى مَعَالِيكَ وَمَهْرَهَا الرِّضَا
- وَهَلْ يَخَافُ وَارِدُ الْبَحْرِ الظَّمَا
- صَلَّى عَلَيْكَ مُخْلِصٌ وَسَلَّمَا



1- "Ey haşir günü şefaata edenlerin en hayırlısı, ey kapısına varıp sığınanın kurtulduğu kimse,

2- Ateşten korkanları kurtarmak üzere kendisinden başkasına şefaata yetkisi verilmeyen günde benim şefaataçım ol.

3- İşlediklerimden dolayı korkum iyice arttı, oysa soylu ve cömertler nezdinde af umulur.

4- Günahkârı çokça affeden Allah'a tevekkülden başka bir özrüme yoktur.

⁷ et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, IX, 17-18, Hadis no: 8311.

⁸ en-Nebehânî, *el-Mecmû'atu'n-nebehâniyye*, I, 358-359.

5-Günahlar olmasaydı Allah'ın cömertlik kaynağı yok olur, senin de şefaata edecekler arasındaki üstünlüğün belli olmazdı.

6-İşte yüce zatına bir hediye olarak çok şahane bir kaside, bu kasidenin mihri ise senin rızandır.

7-Eğer kabul edilirse ne büyük nimettir o. (Senin cömertlik) denizine gelen kişi susuz kalmaktan korkar mı hiç?

8-Samimi bir kimse sana salat ve selam ettikçe Allah da sana salat ve selam etsin.”

Dönemin önemli şairlerinden İbnu'n-Nahhâs el-Halebî⁹ (öl. 1052/1642)'nin Hz. Peygambere bir yakarış şiiri şöyledir:¹⁰

- 1- يَا أَكْرَمَ الْخَلْقِ فَاغْدُرْ شَاعِرًا وَقَفْتُ عَنْ دَرْكِ أَوْصَافِكَ الْعُلْيَا قَرَابُحُهُ
- 2- صَفَرَ الْيَدَيْنِ غَرِيبَ الدَّارِ مُنْكَسِرًا أَتَاكَ وَالذَّنْبُ أَخَى الظَّهْرِ فَادِخُهُ
- 3- يَهْوَى النَّجَاةَ وَلَمْ يُسَلِّفْ لَهُ عَمَلًا يَسُرُّ يَوْمَ يَسُرُّ الْمَرْءَ صَالِحُهُ
- 4- يَا وَيْلَهُ يَوْمَ يَأْتِي لِلْحِسَابِ عَدَا إِنَّ لَمْ يَكُنْ بِكَ مَوْلَاةً يُسَامِحُهُ
- 5- عَسَى بِقُرْبِكَ أَنْ تُنْفَى رُغُونُهُ وَتَسْتَمِيلُ إِلَى الْحُسْنَى قَبَائِحُهُ
- 6- وَإِنَّمَا طَالِبُ الْحَاجَاتِ دُو قَلْقِ كُلُّ عَلَى مَنْ بِهِ تُقْضَى مَصَالِحُهُ
- 7- فَالْفَتْحُ بِالْبَابِ لَا تَخْفَى عِلَاقَتُهُ لَا سِيَّمَا بَابُ جُودٍ أَنْتَ فَاتِحُهُ

1-“Ey yaratılmışların en şerefli! Yetenekleri senin yüce sıfatlarını saymaktan aciz kalan bir şairi mazur gör.

2-Eli boş, yersiz ve yurtsuz, kırılmış bir halde, ağır günahlar da sırtını bükmüş bir vaziyette sana gelmiştir bu şair.

3-Bu şair kurtulmayı dilemektedir fakat salih amellerin sahibini sevindireceği o günde kendisini sevindirecek bir amel de işlememiştir.

4-Yarın hesap günü geldiğinde senin gibi bağışlayıcı bir efendisi yoksa vay o şairin haline!

⁹ Hayatı hak. bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, III, 257-266.

¹⁰ en-Nebehânî, *el-Mecmû'atu'n-nebehâniyye*, I, 610-611.

5-Belki senin göstereceğin yakınlıkla hataları yok sayılır ve işlediği kabahatler güzelliğe dönüştürülür.

6-Herhangi bir şey isteyen bir kimse her zaman endişeli olur, herkes kendi ihtiyacının giderileceği yere doğru gider.

7-Fethullah (b. en-Nahhâs) kapıda ya Rasulullah, özellikle de senin açtığın cömertlik kapısında beklemektedir ve (senden giderilmesini arzu ettiği) ihtiyaçları da ortadadır.”

Dönemin mutasavvıf şairlerinden Abdulğani en-Nâblusî (öl. 1143/1730) Hz. Peygamber’in niteliklerini sayıp methederek onu, Allah katında bir şefaatçi ve dileği reddedilmeyen yüce bir kul olarak görür:¹¹

- | | |
|---|---|
| 1- أَلَا يَا رَسُولَ اللَّهِ يَا مَنْ هُوَ الْمُتَى | رُؤُوفٌ بِكُلِّ الْمُؤْمِنِينَ رَحِيمٌ |
| 2- وَيَا خَيْرَ خَلْقِ اللَّهِ يَا عَلَّمَ الْهُدَى | وَمَنْ بَعَثَهُ لِلْعَالَمِينَ عَمِيمٌ |
| 3- وَيَا صَاحِبَ الْمِعْرَاجِ يَا مَنْ رَفَى إِلَى | مَقَامٍ سِوَاهُ فِيهِ لَيْسَ يُقِيمُ |
| 4- وَيَا كَامِلَ الْخَلْقِ الَّذِي كَانَ دَائِمًا | لَهُ خُلُقٌ بَيْنَ الْأَنْبَاءِ عَظِيمٌ |
| 5- لَقَدْ خَصَّكَ الرَّحْمَنُ مِنْهُ بِرُؤْيِيَةٍ | وَقَبْلَكَ عَنْهَا صُدَّ كَلِيمٌ |
| 6- وَمَنْ يَكُ فِي ضَيْقٍ تَوَسَّلَ كَيْفَ لَا | يُجَابُ وَعِنْدَ اللَّهِ أَنْتَ كَرِيمٌ |



1-“Ey Allah’ın elçisi, ey umut edilen ve arzulanen kişi, ey bütün müminlere Rauf ve Rahim olan peygamber,

2-Ey Allah’ın yarattıklarının en hayırlısı, ey hidayet bayrağı, ey bütün âlemlere gönderilen kişi,

3-Ey Miracın sahibi, ey kendisinden başka birinin oturması mümkün olmayan yere (Sidretul-müntehâ) kadar varıp yükselen kişi,

4-Ey insanlar arasında yüce ahlakıyla bilinen, mükemmel yaratılışlı peygamber,

5-Senden önce Allah Musa’ya kendisini görmesine izin vermemiş olmasına rağmen Allah sadece senin kendisini görmeni sağlamıştır.

¹¹ en-Nebehâni, el-Mecmû‘atu’n-nebehâniyye, IV, 152.

6-Darda kalan senden yardım ister, sen Allah nezdinde değerli biri olduğun halde sana yakaranın yakarışına nasıl olur da icabet edilmez?”

İbrâhîm b. Mansûr ed-Dîmaşkî¹² (öl. 1098/1687)'nin yakarış şiiri şöyledir:¹³

- | | |
|--|---|
| 1- كُنَّا سَيِّدِي إِلَيْكَ نُؤُوبُ | مَا لَنَا لَا نَعِي إِلَيْكَ وَنُؤُوبُ |
| 2- إِنَّ عُمْرَ الشَّيْبَابِ وَوَلِي وَأَبْقَى | مَا جَنَّاهُ فِيهِ وَذَاكَ الدُّنُوبُ |
| 3- فَاِلَى كَمْ هَذَا التَّوَانِي وَقَدْ جَا | ءَ نَذِيرُ الْحَمَامِ وَهُوَ الْمَشْيَبُ |
| 4- نَدَّعِي الْحُبَّ فَرِيَةً إِنَّمَا أَلْ | حُبُّ حَرِيٍّ بِأَنْ يُطَاعَ الْحَبِيبُ |
| 5- إِنَّ أَعْدَاءَنَا تَوَالَتْ عَلَيْنَا | نَفْسُنَا وَالْهَوَى وَعَقْلٌ مُرِيبُ |
| 6- كَيْفَ يَرْجُو الْخَلَاصَ مِنْهُمْ مَعْنَى | فِي عَمَاهُ مُكَبَّلٌ مَجْبُوبُ |
| 7- مَنْ نُرَجِّي لِدَفْعِ دَاءٍ غَضَالٍ | غَيْرَ خَيْرِ الْوَرَى وَذَاكَ الطَّبِيبُ |
| 8- سَيِّدُ الْمُرْسَلِينَ خَيْرُ نَبِيِّ | شَافِعِ الْخَلْقِ يَوْمَ تُثْلَى الْعُيُوبُ |
| 9- يَا نَبِيَّ الْهُدَى وَغَوْثَ الْبَرَايَا | وَوَجِيدًا وَلَيْسَ فِي دَا عَجِيبُ |
| 10- كُلُّ مَنْ لَمْ يَرِ افْتِرَاصَ هَوَاكُمُ | فَهُوَ فِي النَّارِ حَقُّهُ التَّغْذِيبُ |

1-“Hepimiz sana döneriz ey efendim, bize ne oluyor da sana kavuşacağımızı anlamıyor ve tövbe etmiyoruz?”

2-Bu gencin ömrü geçip gitti ve geride yaptıklarını bıraktı, işte o yaptıkları da bu günahlardır.

3-Ölüm denen şey hakkındaki uyarıcı geldiği halde (Allah'a tövbe edip yaklaşmak için) ne zamana kadar bu ağır davranış ki bu uyarıcı da yaşlılıktır.

4-Yalan yere dost olduğumuzu ve sevdiğimizi söylüyoruz, oysa sevgi denen şeyin hakkı sevgiliye itaat edilmesidir.

¹² Hayatı hak. bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-reyhâne*, I, 294-296; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, I, 51-53.

¹³ Şiir için bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-reyhâne*, I, 296; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, I, 53; 'İd Fethî, *İtticâhâtu'l-edebi'l-'arabî*, s. 247.

5-Düşmanlarımız bizim üstümüzde bir araya gelmiştir: (Bunlar) Nefsimiz, hevâ ve arzularımız ile her zaman şüpheli olan aklımızdır.

6-Körlüğe yakalanmış, eli kolu bağlanıp götürülen biri bu düşmanlardan kurtulmayı nasıl isteyebilir?

7-Onulmaz hastalıktan kurtulmak için insanların en hayırlısından –ki o tabiptir- başka kimden bir şey umabiliriz ki?

8-O, peygamberlerin efendisi, en iyi peygamber, kusurlar sayılıp döküldüğü kıyamet günü yaratılmışların şefaatisidir.

9-Ey hidayet peygamberi, insanların kurtarıcısı ve eşsiz olan peygamber, bunda şaşılacak bir husus yoktur,

10-Seni sevmeyi farz olarak görmeyen her kim varsa onun hakkı cehennemde azap görmektir.”

Dönemin mutasavvıf şair ve yazarlarından Abdurrahîm b. Abdilmuhsin eş-Şa'rânî¹⁴ (öl. 1048/1638) Hz. Peygambere şöyle yakarmaktadır:¹⁵

56



- 1- يَا سَيِّدَ الرَّسُولِ وَمَنْ جُودُهُ لِكُلِّ خَلْقٍ اللَّهُ مُسْتَرْسِلٌ
 2- قَدْ جُنْتُ أَبْغِي تَوْبَةً يَنْمَجِي عَنِّي بِهَا الْوَزْرُ الَّذِي يُثْقَلُ
 3- وَالسَّئِرَ فِي دِينِي وَأَهْلِي وَمَنْ يَحُوبِهِ بَيْتِي أَوْ بِهِ يَنْزَلُ
 4- فَأَنْتَ بَابُ اللَّهِ أَيُّ امْرِيٍّ أَتَاهُ مِنْ غَيْرِكَ لَا يَدْخُلُ

1-“Ey peygamberlerin efendisi, ey cömertlik ve lütfu Allah’ın bütün yaratılmışlarına bolca aktığı kişi,

2-Sana, kendisiyle, omuzlarımı çökerten günahlarımın silinip gideceği bir tövbe,

3-Dinimde beni, ailemi, evimde bulunanları ve hatta evime gelenleri koruyacak bir muhafaza istemek üzere geldim.

4-Çünkü sen Allah’ın, senden başka gelenin giremeyeceği kapısısın.”

¹⁴ Hayatı hak. bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-reyhâne*, IV, 267-268; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, II, 410.

¹⁵ Şiir için bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-reyhâne*, IV, 268; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, II, 410; ‘Îd Fethî, *İtticâhâtu'l-edebi'l-'arabî*, s. 248.

Dönemin önemli şairlerinden el-Hasan el-Bûrînî (öl. 1024/1655)'nin şöyle bir yakarış şiiri vardır:¹⁶

- 1- يَا سَيِّدِي يَا رَسُولَ اللَّهِ دَعْوَةٌ مِنْ
أُضْحَىٰ إِلَيْكَ مَدَى الدُّنْيَا تَشْوُقُهُ
- 2- عَلَيْكَ مِنِّي تَحِيَّاتٌ مُّوَبَّدَةٌ
مَا لَاحَ مِنْ جَانِبِ الْخَنَانِ أَبْرُقُهُ
- 3- عَلَيْكَ مِنْ كُلِّ مَخْلُوقٍ تَحِيَّتُهُ
خَتَامُهَا الْمَسْكُ فِي الْأَفَاقِ تُنْشِقُهُ
- 4- وَالْأَلِ وَالصَّحْبِ مَا هَبَّ النَّسِيمُ وَمَا
عَنَى عَلَى الدَّوْحِ مِنْ شَوْقٍ مُّطَوِّفُهُ

1- “Ey efendim, ey Allah’ın resulü, bu dua, sana hayatı boyunca özlem duyan birinin duasıdır.

2-Hannân olan (Allah’ın) katından (yağmur yağdıran) şimşekler görüldüğü sürece benden sana sonsuz selamlar olsun.

3-Her yaratılmışın selamı senin üzerine olsun ki bu selamların sonu gökyüzünde kokladığımız misktir.

4-(Her yaratılmışın selamı yine) senin âline ve ashabına olsun, meltemler estiği ve ağaçların dallarında güvercinler sana olan özlemiyle nağmeler söylediği sürece.”

Abdullâh eş-Şubrâvî (öl. 1091/1171) Hz. Peygambere olan sevgisini kendisini kurtaracak tek çıkış yolu olarak görmekte, O’nun vesilesiyle Allah’a şöyle yakarmaktadır:¹⁷

- 1- يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي مُذْنِبٌ
وَمِنَ الْجُودِ قَبُولُ الْمُذْنِبِ
- 2- يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَالِي حَيْلَةٌ
غَيْرَ حُيِّي لَكَ يَا خَيْرَ نَبِي
- 3- وَيَقِينِي فِيكَ يَا خَيْرَ الْوَرَى
أَنَّ حُيِّي لَكَ أَقْوَى سَبَبِ
- 4- عَظَمَ الْكُرْبُ وَلِي فِيكَ رَجَا
فِيهِ يَا رَبِّ فَرَجْ كُرْبِي
- 5- وَأَعِثْنِي يَا إِلَهَ الْعَرْشِ مِنْ
نَفْسٍ سُوءٍ فِي الْهَوَى تَلْعَبُ بِي
- 6- وَتَدَارِكُ مَا بَقِيَ لِي فَلَقَدْ
ضَاعَ عُمْرِي فِي الْهَوَى وَاللَّعِبِ

¹⁶ en-Nebehânî, *el-Mecmû‘atu’n-nebehâniyye*, II, 465.

¹⁷ Şiir için bkz. eş-Şubrâvî, *Dîvân*, s. 8; en-Nebehânî, *el-Mecmû‘atu’n-nebehâniyye*, I, 487-488.

1- “Ben bir günahkârım ey Allah’ın resulü, günahı (affetmeyi) kabul etmek de kerem ve cömertliktendir.

2-Ey Allah’ın peygamberi, benim sana olan sevgimden başka bir çıkış yolum yoktur ey peygamberlerin en hayırlısı.

3-Ben içtenlikle inanıyorum sana olan sevgimin kurtuluşum için en güçlü sebep olduğuna, ey insanların en hayırlısı.

4-Hüznüm artmıştır, Ey Allah’ım, benim senden bir umudum vardır, Hz. Peygamber sebebiyle hüznlerimi gider.

5- Kötü yolda benimle oynayan kötü nefsimden beni kurtar ey arşın ilahı,

6-Kalan ömrümü bir düzene koy Allah’ım, çünkü benim ömrüm oyun ve oynaşla geçip gitmiştir.”

Dönemin şairlerinden Abdullâh el-İdkâvî¹⁸ (öl. 1184/1770)’nin yakarışı ise şöyledir:¹⁹

1- يَا رَبِّ بِالْهَادِي الشَّفِيعِ مُحَمَّدٍ مَنْ قَدْ بَدَا هَذَا الْوُجُودُ لِأَجْلِهِ

2- وَيَالِهِ الْأَمْجَادِ ثُمَّ بِصَاحِبِهِ الْأَخْ—يَار يَا مُعْنِي الْوَرَى مِنْ فَضْلِهِ

3- كُنْ لِي مُعِينًا فِي مَعَادِي وَأَكْفِينِي هَمَّ الْمَعَاشِ وَمَا أَرَى مِنْ ثِقَلِهِ

4- وَأَسْتُرْ بِفَضْلِكَ زَلَّتِي وَاعْفُورْ بَعْدَ إِلِك سَائِبَتِي وَأَشْفِ الْحَثَا مِنْ غَلِّهِ

1- “Ey Allah’ım, hidayete götüren ve şefaate eden, bu varlığın kendisi uğruna var olduğu kimse olan Muhammed,

2-Onun soylu âl ve seçkin ashâbı hatırına, ey insanları keremi ve lütfuyla zengin kılan Allah’ım,

3-(Ölümümle birlikte) sana döndüğümde bana yardım et, yaşam zorluğunu ve yaşam şartlarının ağırlığından gördüğüm sıkıntıları benden gider,

4-Lütfunla benim hatalarımı ört, adaletinle benim kötülüklerimi bağışla, kalbimi içindeki haset ve kin hastalığından şifaya kavuştur.”

¹⁸ Hayatı hak. bkz. el-Bağdâdî, *Hediyyetu’l-‘ârifîn*, I, 484; ez-Ziriklî, *el-A‘lâm*, IV, 99; Kehhâle, *Mu‘cemu’l-muellifîn*, II, 255.

¹⁹ el-Cebertî, *‘Acâibu’l-âsâr*, I, 553-554.

Dönemin şairlerinden el-Emîr Mencik b. Muhammed el-Yûsuffi²⁰ (öl. 1080/1669) de Hz. Peygamberi bir yandan methederken bir yandan da ona yakarmaktadır.²¹

- 1- الْعَبْدُ عَبْدُكَ يَا مَنْ أَنْتَ سَيِّدُهُ
- 2- وَكَيْسَ عَبْدُكَ فِي الْأَوْصَابِ يُجِدُهُ
- 3- أَنْتَ الَّذِي لِسَبِيلِ الْخَيْرِ تُرْشِدُهُ
- 4- مَالِي سَوَاكَ رَسُولَ اللَّهِ أَقْصِدُهُ وَمِنْ جَنَابِكَ فِي الدَّارَيْنِ مُلْتَمِسِي
- 5- لَا أَسْتَعِينُ بِأَنْصَارٍ وَلَا عَدَدٍ
- 6- وَلَا بِجَاهٍ وَلَا مَالٍ وَلَا وَدٍ
- 7- بَلْ أَنْتَ أَنْتَ الرَّجَا يَا خَيْرَ مُعْتَمِدٍ
- 8- لَوْلَاكَ مَا خُلِقْتُ رُوحِي وَلَا جَسَدِي وَلَا حَيَاتِي وَلَا نَفْسِي وَلَا نَفْسِي
- 9- أَنْتَ الَّذِي حَازَ رَايَاتِ الْعُلَى وَعَلَى
- 10- مَثْنِ الْبُرَاقِ إِلَى السَّنْعِ الطَّبَاقِ غَلَا
- 11- مَا حَابَ قَاصِدُكَ الرَّاجِي وَلَا حَجَلَا
- 12- حَطَّطْتُ رَحْلَ رَجَائِي فِي ذُرَاكَ تَجْعَلُ رَجَائِي بِمَرْدُودٍ وَمُنْعَكِسِ
- 13- أَشْكُو إِلَيْكَ تَبَارِيحًا وَفَرَطَ أَسَى
- 14- مِنْ اِعْتِلَالِ ذُنُوبٍ حَازَ فِيهِ أَسَا
- 15- أَدْرِكُ بِلُطْفِكَ أَنَّ الصَّبْرَ قَدْ دَرَسَا
- 16- وَأَمْطِرْ عَلَيَّ سِجَالًا مِنْ نَدَاكَ عَسَى يَخْضَرُ مِنْ رَوْضِ حَظِي جَانِبِ الْيَبْسِ

1- "Bu kul senin kulun ey bu kulun efendisi,

2-Senden başka onu acılarından kurtaracak kimse yoktur,

²⁰ Hayatı hak. bkz. el-Hafâcî, *Reyhânetu 'l-elibbâ*, I, 135-149; el-Muhibbî, *Hulâsatu 'l-eser*, IV, 409-423;

²¹ el-Emîr Mencik Bâşâ, *Dîvân*, s. 8.

- 3-Sensin ona iyilik yolunu gösterecek olan.
 4-Ey Allah'ın resulü, senden başka kapısına yöneleceğim biri yok, her iki yurttan da tutunacağım şey senin eteklerindir.
 5-Yardımcılardan ya da sayısal olarak çok olanlardan yardım dilemem,
 6-Makamdan, paradan ve evlattan da yardım dilemem,
 7-Aksine sadece, ama sadece dileğim sensin ey kendisine güvenilenlerin en hayırlısı,
 8-Sen olmasaydın ne ruhum ve bedenim, ne de hayatım, nefsim ve nefesim yaratılırdı.
 9-Sensin yücelikler sancağını ele alıp,
 10-Burak'ın üstünde yedi kata yükselen,
 11-Senden bir şey dileyip de sana yönelen kişi eli boş dönmez, utanmaz da.
 12-İşte umut yükümü senin yüce kapına getirip indirdim, artık benim bu dileğime karşılık ver, boş çevirme.



- 13-Aşırı üzüntülerimi ve sıkıntılarımı sana şikâyet ediyorum,
 14-Tesellinin bir yol bulamadığı günahlarımdan dolayı,
 15-Bana lütfunu ver, sabır kalmadı artık,
 16-Üstüme rahmet yağmurundan bol miktarda akıt, böylece umulur ki bahçenin kuruyan kısımları yeniden yeşerir.”

Hız. Peygamberin dünyayı şereflendirdiği zamanı anmak için yapılan törenler ve doğduğu esnada veya ondan önce ya da sonra meydana gelmiş olayları anlatan eserler olarak tanımlanan Mevlidlerde de Hız. Peygamber ile tevessülü içeren bir bölüm genellikle bulunmaktadır. Nitekim İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî (öl. 974/1567) mevlidinde Hız. Peygamber ile tevessül edip şöyle yakarıştta bulunmaktadır:²²

- 1- يَا أَحْمَدَ الْمُخْتَارِ إِنَّكَ تَدْرِي الدُّنْبَ يَا مَوْلَايَ أَثْقَلَ ظَهْرِي
 2- يَا سَيِّدَ الرُّسُلِ تَشْفَعُ بِي فِي كَيْ لَا أَكُونَ فِي الْحَشْرِ عَبْدًا شَقِيًّا

²² el-Heytemî, *en-Ni‘metu l-kubrâ*, s. 40.

1-“Ey Allah’ın seçkin kulu Ahmet! Efendim, sen sırtımı büken günahlarımı biliyorsun,

2-Ey Peygamberlerin efendisi, günahlarım için şefaata et ki, haşır günü bahtsız bir kul olmayayım.”

Ca’fer b. Hasan el-Berzencî (öl. 1177/1763) de Mevlidinde Hz. Peygamberi aracı kılarak Allah’a şöyle yakarır:²³

- | | |
|--------------------------------------|--------------------------------|
| 1- عَبْدُكَ الْمَسْكِينُ يَرْجُو | فَضْلَكَ الْجَمَّ الْعَفِيرِ |
| 2- فِيكَ قَدْ أَحْسَنْتُ ظَنِّي | يَا بَشِيرُ يَا نَذِيرِ |
| 3- فَأَعِزَّنِي وَأَجِزْنِي | يَا مُجِيرُ مِنَ السَّعِيرِ |
| 4- يَا وَلِيَّ الْحَسَنَاتِ | يَا رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ |
| 5- كَفِّرْ عَنِّي الذَّنُوبَ | وَاعْفِرْ عَنِّي السَّيِّئَاتِ |
| 6- أَنْتَ عَفَاؤُ الْخَطَايَا | وَالذَّنُوبِ الْمُؤَبَّاتِ |
| 7- أَنْتَ سَتَّارُ الْمَسَاوِي | وَمُقِيلُ الْعَثَرَاتِ |
| 8- عَالِمُ السِّرِّ وَأَخْفَى | مُسْتَجِيبُ الدَّعَوَاتِ |
| 9- رَبِّ ارْحَمْنَا جَمِيعًا | بِجَمِيعِ الصَّالِحَاتِ |
| 10- وَصَلَاةُ اللَّهِ عَلَى أَحْمَدَ | عَدَّ تَخْرِيرَ السُّطُورِ |
| 11- أَحْمَدُ الْهَادِي مُحَمَّدُ | صَاحِبُ الْوَجْهِ الْمُنِيرِ |



1-“Bu zavallı kulun senden bol miktarda lütuf ummaktadır,

2-Ben senin için bu hususta hüsn-i zanda bulundum ey müjdeleyici ve uyarıcı.

3-Beni kurtar ve beni koru cehennem ateşinden, ey kurtarıcı.

4-Ey iyilikler sahibi, ey yüksek makamlar sahibi,

5-Günahlarımı bağışla, kötülüklerimi affet,

6-Sen hataları, günahları ve insanı ateşe sürükleyici suçları bağışlayıcısın.

²³ el-Berzencî, ‘Ikdu’l-cevher fi mevlidi’n-nebiyyi’l-ezher, s. 7.

- 7-Sen ayıpları örten, sürçmeleri bağışlayansın,
 8-Sen bütün gizli şeyleri bilen, dualara cevap verensin.
 9-Allah'ım, bütün salih ameller hakkı için bizlerin hepimize merhamet et,
 10-Allah'ın, yazdığım şüirdeki kelimeler adedince salat ve selamı Ahmet'in üzerine olsun.
 11-Doğru yola ileten Ahmet Muhammed'dir o, aydınlık yüzün sahibidir o.”

Abdurraûf el-Munâvî (öl. 1031/1621) mevlidinîn Hz. Peygamber'i medih kısmında O'nu övüp diğer peygamberlerden üstün tuttuktan sonra O'nu da aracı kılarak Allah'a şöyle yakarmaktadır:²⁴

- 1- بِجَاهِهِ يَا إِلَهِي وَجْهَهُ أَرْنَا وَآمَنُنَّ عَلَيْنَا بِتَعْزِيرِ بَطْلَعَتِهِ
 2- وَاسْمَحْ لَنَا بِالرِّضَا وَانْعَمْ بِمَرْحَمَةٍ فُؤَادِنَا أَرْوِيهِ مِنْ صَافِي مَوَدَّتِهِ
 3- وَاغْفِرْ لَنَا مَا مَضَى وَأَسْتُرْ فَضَائِحَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا وَوَقِّفْنَا لِسُنَّتِهِ
 4- وَارْحَمْ بِفَضْلِكَ عَبْدًا مَالَهُ عَمْدٌ سِوَاكَ يَا عَالِمًا أَسْرَارَ حَالَتِهِ
 5- فَهُوَ الْمُنَاوِيُّ أَوْزَارٌ لَهُ كَثُرَتْ يَرْجُو رِضَاكَ لِتَغْفُوَ عَنْ خَطِيئَتِهِ
 6- وَوَالِدَيْهِ وَأَوْلَادٍ وَإِخْوَتِهِ وَالْأَلِّ وَالصَّخْبِ جَمْعًا مَعَ قَرَابَتِهِ
 7- وَاخْتِمَ بِخَيْرِ لِكْلِ الْمُسْلِمِينَ وَلَا تُخْرِمُهُمْ يَوْمَ حَشْرِ مَنْ شَفَاعَتِهِ



1-“Ya Rabbim, O'nun makamı hakkı için bize O'nun yüzünü göster, O'nun cemali vasıtasıyla bize saygınlık nasip et.

2-Bize rızanla muamele edip müsamaha göster, bize merhametini lütfet, bizim gönüllerimizi O'nun en temiz sevgisiyle doldur (kandır).

3-Geçmişteki hatalarımızı bağışla, ayıplarımızı ört, tövbelerimizi kabul eyle, O'nun sünnetini takip etmemiz hususunda bizleri muvaffak eyle.

4-Senden başka dayanağı olmayan ve senin de durumunun gizli yönlerini bildiğin kula fazlınla merhamet et.

5-İşte el-Munâvî, günahları çoğalmış, hatalarını bağışlaman için senden rıza ummakta.

²⁴ el-Munâvî, *Mevlidü'l-Munâvî*, s. 19-21

6-Onun anne babasına, çocuklarına, kardeşlerine, ailesine ve dostlarına, bunlardan başka bütün yakınlarına,

7-ve bütün Müslümanlara hayırlı sonlar ver, haşir günü onları Hz. Peygamberin şefaatinde mahrum etme.”

Diğer Peygamberlerle Tevessül

Muhammed b. Sultân el-Hâfız er-Reşîdî²⁵ de, Hz. Peygamberin ismine Kurân'da açıkça zikredilen diğer peygamberlerin ismini de ekleyerek yakarıшта bulunur, şair bu şiirinde hemen hemen bütün peygamberlerin adını anar, Hz. Peygamberden başka peygamberlerle de tevessülün en güzel örneklerinden biri olan bu şiirin Hz. Peygamber başta olmak üzere, diğer bazı peygamberlerin de anıldığı birkaç beyiti şöyledir:²⁶

- | | |
|--|---|
| 1- أتى في كتاب الله أسماء جُملةٍ | مِنَ الْأَنْبِيَاءِ الْمُتَّقِينَ ذَوِي الْفَخْرِ |
| 2- فَأَبْدَيْتُ إِحْصَاءَ بِنَظْمٍ لِعَدَّتِهِمْ | بِأَسْمَائِهِمْ أَهْلَى مَذَاقًا مِنَ الْقَطْرِ |
| 3- مُحَمَّدٌ الْمُهْدَى إِلَى النَّاسِ رَحْمَةً | وَأَدَمٌ إِدْرِيسٌ وَنُوحٌ عَلَى الْإِثْرِ |
| 4- وَهُودٌ أَخُو عَادٍ وَصَالِحٌ الَّذِي | أَتَى بِالْمُهْدَى مِنْ رَبِّهِ لِدَوِي الْحَجْرِ |
| 5- كَذَلِكَ إِبْرَاهِيمُ ذُو الصُّخْفِ الَّذِي | عَلَيْهِ تَنَاءٌ اللهُ فِي مُحْكَمِ الذِّكْرِ |
| 6- عَلَيْنِهِمْ صَلَاةُ اللهِ ثُمَّ سَلَامُهُ | يَذُومَانِ أَحْقَابًا إِلَى أَمَدِ الدَّهْرِ |



1-“Allah’ın kitabında azamet sahibi, muttaki peygamberlerin hepsinin ismi geçmektedir,

2-Ben de, dilimde yağmur suyundan daha tatlı olacak bir biçimde, onların adını şiirimde sayarak zikrettim.

3-(Ben yaratılmışların en hayırlısı olarak önce zikrederim ki) Muhammed insanlara bir rahmet hediyesi olarak gönderilmiştir, O’ndan sonra (şu peygamberleri anarım): Âdem, İdrîs ve Nûh.

4-Âd’a gönderilen Hûd ve Rabbinden bir hidayetle el-Hıcr’a peygamber gelen Sâlih,

²⁵ Hayatı hak. bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu’r-reyhâne*, IV, 315-317.

²⁶ Şiir için bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu’r-reyhâne*, IV, 316; ‘İd Fethî, *İtticâhâtü’l-edebe’l-‘arabî*, s. 249.

5-Kurân-ı Kerim’de de kendisinden Allah’ın övgüsüyle bahsedilen, suhuf sahibi İbrâhim de öyle.

6-Allah’ın dünyanın sonuna kadar sürecek asırlarca devam eden salat ve selamı onların üzerine olsun.”

Evliya ve Salih Kullarla Tevessül

Şefaati umut edilerek duada şefaatchi kılınan kimseler arasında evliya ya da toplum nezdinde itibar ve saygı görmüş önemli dinî şahsiyetler bulunduğuna işaret etmiştik. Bu husustaki rivayetlerin birine göre Hz. Ömer devrinde bir kuraklık olur. Hz. Ömer, el-Abbas b. Abdilmuttalib’i yanına alarak yağmur duasına çıkar ve orada el-Abbas b. Abdilmuttalib’in elini havaya kaldırarak şöyle dua eder: “Allah’ım, biz peygamberimizi sana şefaatchi yapar ve sen de bize yağmur yağdırırdın. Ancak bu gün peygamberimizin amcasını aracı kılarak sana geldik. Bize yağmur ver!” Sonuçta gökten sağnak sağnak yağmur boşalmaya başlar.²⁷

Dönemin önemli mutasavvıf şairlerinden en-Nâblusî birçok şahsiyetin adını anarak yakarışlarda bulunur, onun tevessülde bulunduğu önemli mutasavvıflardan biri de uzun bir seyahate çıktığında Suriyenin Humus kentine bağlı er-Resten kasabasında bulunan mezarına uğrayarak mezarı başında yakarıшта bulunduğu Bayezid-i Bistâmî Tafyûr b. İsâ’dır:²⁸

- 1- لأبي يزيد إمامنا في الرستين قَبْرُ أَتَاهُ يَرُورُهُ عَبْدُالْعَنِيِّ
- 2- مُتَوَسِّلاً عِنْدَ الإلهِ بِجَاهِهِ وَكَمَالِ رِفْعَةٍ شَأْنِهِ فِي الأَشْنُونِ
- 3- أَنْ يَمْتَحَ المُسْتَنْجِدِينَ عِنَايَةً مِنْ فَضْلِهِ وَيَمَا نُحَاوِلُ يَغْتَنِي
- 4- وَسَقَى الإلهُ أَبَا يَزِيدَ وَثُرْبَةً ضَمَّتْهُ صَوْبَ نَوَالِهِ العُدْبِ الهَنِيِّ

1- “İmamımız Bayezid’in, Resten’de, Abdulğani’nin ziyarete geldiği bir kabri vardır,

2/3-(Abdulğani bu ziyaretinde) Bayezid’in Allah nezdindeki makamını, işlerin ve meselelerin idaresinde sahip olduğu kemali aracı kılarak Allah’tan

²⁷ el-Buharî, *Sahîhu’l-Buhârî*, Kitâbu’l-iskiskâ, s. 245, Hadis no: 1010, Fedâilu eshâbi’n-nebî, s. 914, Hadis no: 3710.

²⁸ Şiir için bkz. en-Nâblusî, *el-Hakika ve’l-mecâz* (Herîdî neşri), s. 43; ‘İd Fethî, *İtticâhâtu’l-edebi’l-‘arabî*, s. 250.

kendisine yardım isteyenlere lütfundan bir yardımda bulunmasını, elde etmek için çaba harcadığımız şeylerde bize yardım etmesini dilemektedir.

4-Allah Bayezîd-i Bistâmî'yi ve onu barındıran kabrini istediği tatlı ve güzel yağmurla sulasın."

Onun kendisini vasıta kılarak yakarıшта bulunduğu şahsiyetlerden biri de tarikat sahibi, mutasavvıf ve zahit, Sufyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve el-Fudayl b. İyâd (öl. 187/703) gibi mutasavvıfların dostu Ebû İshâk İbrâhîm b. Edhem b. Mansûr (öl. 161/778)'dur. en-Nâblusi, İbrâhîm b. Edhem'i methederken de yakarıшта bulunmaktadır.²⁹

- | | |
|--|--|
| 1- سُلْطَانُ إِبْرَاهِيمَ يَا بَنَ الْأُدْهَمِ | أَنْتَ الَّذِي لَكَ كُلُّ فَضْلٍ يَنْتَمِي |
| 2- يَا خَيْرَ مَنْ سَأَلَكَ الطَّرِيقَ إِلَى جَمِي | سِرِّ الْعِيَانِ بِعَزْمِهِ الْمُتَقَدِّمِ |
| 3- يَا فَيْضَ بَحْرِ الْأَكْرَمِينَ وَمَنْ بِهِ | كَمْ سَأِيلَ جُودٍ فِي الْوُجُودِ عَزْمَمِ |
| 4- يَا نُورَ كُلِّ الرَّاهِدِينَ وَمَنْ سَرَى | بِشُهُودِهِ فِي لَيْلِ غَيْبِ مُظْلِمِ |
| 5- أَنْتَ الَّذِي سَعِدَتْ بِرُؤُوسِكَ الْوَرَى | وَعَفَا الْمُهَيِّمُونَ عَنْ ذُنُوبِ الْمُجْرِمِ |
| 6- وَمَنْ اخْتَمَى بِكَ لَا يُضَامُ وَكَيْفَ لَا | وَهُوَ الَّذِي يَحْمِي الْأَكْرَامَ يَحْتَمِي |
| 7- أَبَدًا عَلَيْكَ تَحِيَّةٌ مَوْصُولَةٌ | بِسَلَامٍ صَابٍ فِي الْمَحَبَّةِ مُغْرَمِ |
| 8- مَا هَيَّجَتْ عَبْدًا لِعَنِي حَمَامَةٌ | عَنَّتْ عَلَى تِلْكَ الرَّبِّي بِتَرْئُمِ |

1-“Bilginlerin sultanı İbrahim, ey Ethem'in oğlu (İbrahim), sen her türlü lütfun kendisine nispet edildiği kimsesin,

2-Ey güçlü iradesiyle, Allah'ı bilme diyarına giden yolu (tarikat yolunu) takip edenlerin en hayırlısı olan (İbrahim),

3-Ey cömertlerin denizinin feyzi, ey varlığında kim bilir kaç cömertlik selinin bulunduğu (İbrahim),

4-Ey bütün zahitlerin ve karanlık gecelerde basireti ve mükâşefeti ile Allah'a yürüyenlerin nuru,

²⁹ Şiir için bkz. en-Nâblusî, *el-Hakika ve'l-mecâz* (Herîdî neşri), s. 57.

| PROF. DR. KENAN DEMİRAYAK

5-Sen bütün insanların seni ziyaret etmek suretiyle mutlu oldukları, Muheymin (olan Allah'ın da) günahkârların (seni ziyaret etmeleri nedeniyle) suçlarını bağışladığı kimsesin.

6-Kim sana sığınsa reddedilmez, nasıl reddedilsin ki? Kim cömert birine sığınsa korunur ve zulmedilmez.

7-Sana olan sevgisinde samimi ve içten olan birinin selamı daima senin üzerine olsun,

8-Bir güvercin bu bayırlarda terennüm ederek şarkı söyleyip Abdulğani'yi coşturduğu sürece.”

Yine o, Halil peygamberi aracı kılarak yakarır:³⁰

- 1- يَا مَقَامَ الْخَلِيلِ إِبْرَاهِيمَا زَادَكَ اللَّهُ فِي الْوَرَى تَعْظِيمَا
 2- قَدْ أَتَيْتَاكَ بِافْتِقَارٍ وَذَلِّ تَرْجِي الْعَفْوِ وَالْجَنَابِ الْكَرِيمَا
 3- فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَمُنَّ بِفَضْلِي وَقَبُولِ يِعْمُنَا تَعْمِيمَا

66



1-“Ey Halil İbrahim'in türbesi, Allah senin insanlar arasındaki saygınlığını artırsın,

2-Senden af ve senin korumanı dileyerek muhtaç ve zelil bir halde sana geldik,

3-Umulur ki Allah, hepimizi içine alan bir lütuf ve kabul ile bizlere iyilikte bulunur.”

Şihâbuddîn İbn Ma'tûk el-Mûsevî (öl. 1087/1676) de, Hz. Ali'yi methettiği uzun bir şiirinin bazı beyitlerinde onunla tevessül etmektedir:³¹

- 1- يَا إِمَامَ الْهُدَى وَمَنْ فَاقَ فَضْلًا وَمَلَأَ الْخَافِقَيْنِ بِالْإِيْتِلَاقِ
 2- قَدْ سَلَكَتُ الطَّرِيقَ نَحْوَكِ شَوْقًا وَرَجَائِي مَطِيئَتِي وَرَفَاقِي
 3- أَسِرْتَنِي الذُّنُوبُ آيَةً أَسْرٍ وَالْخَطَايَا فَمُنَّ فِي إِطْلَاقِي
 4- أَوَّلَ الْعُمَرِ بِالضَّلَالِ تَوَلَّى سَيِّدِي فَاصْلِحِ السَّيِّئِينَ الْبُؤَاقِي
 5- أَنَا رَقٌّ بِكَ اسْتُجِرْتُ فَكُنْ لِي مِنْ أَلِيمِ الْعَذَابِ بِالْبَعَثِ وَاقِ

³⁰ en-Nâblusî, *el-Hakika ve'l-mecâz* (Herîdî neşri), s. 20.

³¹ Tamamı için bkz. İbn Ma'tûk, *Dîvân*, s. 12-14.

- 6- رَفَّ فِكْرِي إِلَيْكَ بِكُرِّ قَرِيضٍ بَرَزْتُ فِي غَلَائِلِ الْأُورَاقِ
7- فَالْتَفَّتْ نَحْوَهَا بِعَيْنِ قَبُولٍ فَلَهَا بِالْقَبُولِ أَسْنَى صِدَاقِ
8- وَعَلَيْكَ السَّلَامُ مَا رَقَصَ الْعُصْفُ نُنْ وَعَنْتُ سَوَاجِعَ الْأُورَاقِ

1-Ey hidayet rehberi ve erdemi ile yüce olan, doğuyu ve batıyı aydınlıklarla dolduran kişi!

2-Ben ve dostlarım sana doğru arzuyla yola koyulduk, sana ulaşma umudumuz da bizim bineğimizdir.

3-Günahlar ve hatalar beni öylesine esir aldı ki! Benim bunlardan kurtulabilmem için bana iyilikte bulun.

4-Ömrün ilk yılları yanlgı ve sürçmelerle geçip gitti, sen benim kalan yıllarımı ıslah et ey efendim.

5-Ben bir kulum, sana sığındım, kıyamet günü diriltildiğimizde sen acıklı azaptan beni koruyucu ol.

6-Benim düşüncem sana, beyaz sayfalarda güzel elbiseler şeklinde görünen el değmemiş bir şiir olarak akmıştır,

7-Sen bu güzel elbiseli şiirime kabul niyetiyle yönel, senin kabul etmen bu (gelin gibi güzel) şiirim için bir mihir durumundadır.

8-Dallar bir sağa bir sola salınıp bu dallarda da kuşlar öttüğü sürece selam senin üzerine olsun.”

Dönemin şairlerinden İbnu'n-Nahhâs el-Halebî, Ahmediyye tarikatı kurucusu Ahmed el-Bedevî (öl. 1044/1634) aracılığıyla yakarıшта bulunur.³²

- 1- يَا أَحْمَدُ الْبَدَوِيُّ دَعْوَةٌ مُشْفِقٍ قَلِقِ الرِّكَابِ شَبَحَ قَصِيٍّ صَادِي
2- وَالذَّهْرُ نَارَ عَيْي رِذَاءِ شَبِيبَتِي وَأَنْتَ أَشْنُ طَارِفِي وَتِلَادِي
3- وَعَلِمْتُ إِذْ وَاقَيْتُ بَابَكَ أَنَّنِي أَنَا وَالْغِنَى كُنَّا عَلَى مِيعَادِ
4- هَلْ كَانَ يَأْتِي الْفَتْحُ بَابَ مُنْتَدَى الْبَدَوِيِّ فِيهِ لِحَاضِرٍ أَوْ بَادِي
5- فَمَدُّدٌ إِلَيْهِ يَدَ الْمُغِيثِ وَنَاجِهِ نَجْوَى الْكِرَامِ بِالسُّنَنِ الْإِمْدَادِ

³² Omer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu 'l-'edebi 'l-'arabi* (el-'Asru'l-Osmâni), s. 103-104.

6- وَأَمْسَحْ بِدَنْظَرَتِكَ الرَّحِيمَةَ زَيْغَهُ حَتَّى يَغُودَ مُتَّقَفَ الْمَادِ

1- “Ey Ahmed el-Bedevî, şefkate muhtaç, nereye gideceğini bilmeyen, zayıf ve çelimsiz, senden uzak ve kovulmuş bir şekildeki bu kişinin çağrısına cevap ver,

2-Felek (şartlar) benden gençlik ve yakışıklılığımı alıp götürdü, elimde yeni ve eskiden kalan ne varsa aldı.

3-Senin kapına geldiğimde anladım ki, ben zenginlik ile (senin kapında buluşmak üzere) vaatleşmişim.

4-el-Feth (İbnu'n-Nahhâs), el-Bedevî'nin, içinde hem şehirliye hem çölden gelene yer bulunan toplanma yerinin kapısına hiç gelir miydi?

5-Öyleyse ona kurtarıcı elini uzat ve onunla soylu ve cömertlerin yardım diliyle (sessizce konuştuğu şekilde) sessizce konuş.

6-Merhametli bakışınla onun şaşırması ve yolunu kaybetmişliğini yok et, ta ki senin kapından tertemiz dönsün.”

Konumuzu, Osmanlı döneminde Sultan I. Abdulhamid tarafından 1191/1777 yılında nazmedilen, 16 beyitlik bir tevessül şiiri ile bitirmek istiyoruz. Bu şiir, Osmanlı dönemi Arap dünyasında Türkçenin zorunlu hale getirilip bir telif dili olarak Arapçanın gerilediğini iddia eden oryantalist ve Arap entelektüele karşı, bizzat Osmanlı sultanları başta olmak üzere, Osmanlı bilim adamları, edebiyatçıları ve din adamlarının Arap Dili ve Edebiyatına olan düşkünlüklerini, Arap Dilini çok iyi bildiklerini, Hz. Peygamberin Arap olması ve Arapçanın da Kurân dili olmasına bağlı olarak bu dile son derece saygı gösterip koruduklarını, bu dili bilim dili olarak kabul etmelerinin yanında bizzat kendilerinin de bu dil ile şiirler yazdıklarını, Arapça bilenlerin Osmanlı toplumunda büyük bir saygı gördüklerini göstermek açısından da ayrı bir önem taşımaktadır.

Tarih alanında telif ettiği eserlerle tanınmakla birlikte Arap edebiyatına



vukufiyeti ile de bilinen Eyüp Sabri Paşa³³ *Mir'ātu'l-Haremeyn* adlı eserinde I. Abdulhamid tarafından nazmedilen bu kasidenin ahşap levhalara kabartma olarak işlendikten sonra Hz. Peygamber'in kabrini çevreleyen duvarların üst taraflarına, Hz. Peygamber'in nurlandırdığı odanın (Hücrenin) duvarlarına sıra ile konulduğunu anlatır. Bu kaside Hücre-i Saâdet'in kible duvarına sağ taraftan başlayarak nakşedilmiştir. Bundan dolayı bu kaside “el-

Kasîdetu'l-Hucriyye-Hücre/Oda Kasidesi” olarak anılmıştır. Arap aruz ölçülerinden Basît vezni ile inşad edilen ve bir yazma nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud No: 3989'da bulunan kaside şöyledir:³⁴

- | | |
|---|--|
| 1- يَا سَيِّدِي يَا رَسُولَ اللَّهِ خُذْ بِيَدِي | مَالِي سِوَاكَ وَلَا أَلْوِي إِلَى أَحَدٍ |
| 2- فَأَنْتَ نُورُ الْهُدَى فِي كُلِّ كَائِنَةٍ | وَأَنْتَ سِرُّ النَّدَى يَا خَيْرَ مُعْتَمِدٍ |
| 3- وَأَنْتَ حَقًّا غِيَاثُ الْخَلْقِ أَجْمَعِهِمْ | وَأَنْتَ هَادِي الْوَرَى لَهَّ ذِي السَّوْدِ |
| 4- يَا مَنْ يَقُومُ مَقَامَ الْحَمْدِ مُنْقَرِدًا | لِلْوَاحِدِ الْقَرْدِ لَمْ يُوَلَّدْ وَلَمْ يَلِدْ |
| 5- يَا مَنْ تَفَجَّرَتِ الْأَنْهَارُ نَابِعَةً | مِنْ إِنْصَبَعِيهِ قَارُؤَى الْجَيْشِ بِالْمَدَدِ |
| 6- إِيَّيْ إِذَا مَسَّنِي ضَيْمٌ يُرَوِّعُنِي | أَقُولُ يَا سَيِّدَ السَّادَةِ يَا سَيِّدِي |

³³ Sultan İkinci Abdülhamid Han dönemi amirallerinden Eyüp Sabri Paşa Rumeli'de Yenişehir'e bağlı Ermiye köyünde doğdu. Doğum târihi bilinmemektedir. 1308/1890 yılında İstanbul'da vefât etti. Yoğun askerlik ve memuriyet hayatına rağmen çok sayıda eser kaleme almıştır. Basılanlar arasında yer alan ve müellifin 1289/1872'de başlayıp on beş yılda tamamladığı *Mir'ātu'l-Haremeyn*, zamanının en geniş ve ilk Türkçe Haremeyn tarihidir. Üç cilt halinde basılan eserin ilk cildi Mekke'ye, II. cildi Medine'ye, III. cildi de Arap yarımadasına ayrılmıştır. Geniş bilgi ve bibliyografya için bkz. Özcan, “Eyüp Sabri Paşa”, *DİA*, XII, 8-9.

³⁴ Bkz. Eyüp Sabri Paşa, *Mir'ât-ı Medine*, I, 585; Bu şiirin başka çevirileri için bkz. Çögenli-Bakırca, “1. Abdülhamit ve Hücre Kasidesi”; Kılıç, “Türk İslam Kültüründe Hz. Peygamber Sevgisi”.

- 7- كُنْ لِي شَفِيعًا إِلَى الرَّحْمَنِ مِنْ زَلِّي
وَإِثْنُ عَلَيَّ بِمَا لَا كَانَ فِي خَلْدِي
8- وَأَنْظُرْ بِعَيْنِ الرَّضَا لِي دَائِمًا أَبَدًا
وَاسْتُرْ بِفَضْلِكَ تَقْصِيرِي مَدَى الْأَمَدِ
9- وَاعْطُفْ عَلَيَّ بِعَفْوِ مِنْكَ يَسْمَلِي
فَأَبْنِي عَنْكَ يَا مَوْلَايَ لَمْ أَجِدْ
10- إِيَّيْ تَوَسَّلْتُ بِالْمُخْتَارِ أَشْرَفِ مَنْ
رَقَى السَّمَوَاتِ سِرَّ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ
11- رَبُّ الْجَمَالِ تَعَالَى اللَّهُ خَالِفُهُ
خَيْرُ الْخَلَائِقِ أَعْلَى الْمُرْسَلِينَ ذُرِّي
12- بِهِ التَّجَاتُ لَعَلَّ اللَّهَ يَغْفِرُ لِي
فَمَدَّحُهُ لَمْ يَزَلْ دَائِبِي مَدَى عُمُرِي
13- عَلَيْهِ أَرْكِي صَلَاةً لَمْ تَزَلْ أَبَدًا
مَعَ السَّلَامِ بِلَا حَضَرٍ وَلَا عَدَدِ
14- وَالْأَلِ وَالصَّخْبِ أَهْلِ الْمَجْدِ قَاطِبَةً
بَحْرِ السَّمَاكِ وَأَهْلِ الْجُودِ وَالْمَدَدِ



1-“Efendim, Ey Allah’ın elçisi, tut elimden. Yoktur senden başka kimsem, kimseye de meyletmem.

2-Bütün varlığın içindeki yol gösterici ışıksın sen; cömertlik ve iyiliklerin sırrısın sen ey en hayırlı dayanak.

3-Sen gerçekten bütün yaratıklara Allah’ın gönderdiği rahmet ve yardımsın. Sen insanları hidayet sahibi Allah’a ulaştıransın,

4-Ey; tek, eşsiz, doğurulmayan ve doğurmayan Rabb’in huzurunda tek başına hamd makamında duran zât!

5-Ey iki parmağından kaynak halinde ırmaklar fışkıran ve bu ırmakların suyuyla ordunun susuzluğunu gideren Yüce Peygamber!

6-Bana korkutucu bir zarar dokunduğunda derim ki, “Ey efendiler efendisi! Ey dayanağım,

7-Hatalarımdan dolayı Rahmân’ın huzurunda bana şefaatçi ol, aklıma bile gelmeyen şeylerle bile bana iyilikte bulun!

8-Bana daima memnuniyetle bak, kusurlarımı her zaman lüffunla ört,

9-Beni de içine alan bir af ile bana şefkat eyle. Çünkü ey Efendim ben senin yolundan asla ayrılmam”.

10-Ben, Allah'ın seçkin kulu, gökyüzüne yükselip tek olan yaratıcının sırrına vakıf olanların en şereflişine yakarıyorum.

11-Güzelliğin Rabbi Allah Teâlâ O'nun yaratıcısıdır. Bütün yaratılmışların içinde ben O'nun bir benzerini görmedim.

12-Yaratılmışların en hayırlısı, peygamber olarak gönderilenlerin soyca en üstünüdür O; insanların kendisinden istifade edecekleri bir hazine, insanlara doğru yolu gösteren rehberdir O.

13-Ona sığındım. Umut ederim ki Allah beni bağışlar. Öyle zannediyorum ve öyle inanıyorum.

14-O'nu methetmek hayatım boyunca yapacağım tek iş olacaktır, O'na olan sevgim de arşın sahibi nezdinde dayanağımdır.

15-En temiz salât sayısız selamla birlikte hep O'nun üstüne,

16-Tamamı saygınlık sahibi, hoşgörü denizi, cömertlik ve yardım ehli olan Âl ve ashâbına olsun.”

Sonuç ve Değerlendirme

“Bir aracı vasıtasıyla maddî veya manevî derecesi yüksek birine yaklaşmayı arzu etmek, iyi amellerle Allah'a yaklaşmayı ummak” anlamındaki “vesl” kökünden türeyen tevessül, bir Müslümanın işlediği salih amelleri, Hz. Peygamberi yahut velileri vesile yaparak Allah'a yakın olmaya çalışmasını ifade eder. Vesîle üstün konumdaki birine yaklaşmaya aracı olacağı umulan şey veya kimsedir. Kurân-ı Kerim'de tevessül kelimesi geçmemekle birlikte, hadislerde vesile ve tevessül kelimeleri yer almaktadır. Allah'ın zâtı, isimleri ve sıfatlarıyla tevessül; Hz. Peygamberle tevessül; amel-i sâlih ile tevessül; muttaki ve salih müminlerin duasıyla tevessül; hayatta olan veliler ve salih müminlerin zatıyla tevessül; peygamberler, veliler ve salihlerin zatıyla Allah'a yemin ederek tevessül; peygamberler, veliler ve salih kullarla ölümlerinden sonra tevessül etmek başlıca tevessül çeşitleridir.

Arap edebiyatında dînî şiirler başlığı altında incelenmesi gereken bu tür için Türk Tekke edebiyatında henüz tam olarak bir terim belirlenmemiş olmakla birlikte, daha çok duanâme, niyaznâme veya şefaathâme olarak adlandırmak mümkündür.

Aslında Arap edebiyatında bu tür, Ka'b b. Zuheyr'in, her ne kadar şefaathâme ve yakariş konusunu içermese de, özür ve af dileme amacıyla Hz. Peygamber'in huzurunda okuduğu ve sonuçta O'nun affına mazhar olduğu,

daha sonraki dönemlerde Burde kasidesi olarak bilinen itizar şiiriyle başlatılabilir.

Osmanlı dönemi Arap şairlerinden Ebu'n-Necâh Ahmed b. Ali el-Osmânî el-Menînî (öl. 1172/1759)'nin tamamen yakarış şiirlerinden oluşan *et-Teveşsul bi şuhedâi Bedr* adlı bir şiir divanı telif ettiğini biliyoruz.

Hz. Peygamberle tevessülün Arap edebiyatında en yaygın tevessül biçimi olduğu söylenebilir. Bu hususa, çeşitli eserlerde Hz. Peygamber'le tevessülün yararlı olduğunu ve olumlu sonuçlar ortaya koyduğunu anlatan rivayetlerin etkisi olduğu muhakkaktır. Arap edebiyatında Hz. Peygamberi methetmek amacıyla nazmedilen şiirlerin çoğunlukla son kısmında şefaahat umularak dua mahiyetinde bölümler oluşturulmuştur. Allah'a ve methettiği kimseye kendi halini arz etmek, yakarmak, isteklerini dile getirmek tarzında düzenledikleri dua bölümünde şairler, mesela kıyamet gününde kimsesiz ve çaresiz kaldıkları zaman peygamberi aracı koyarak hatalarının bağışlanmasını, affına aracı olmasını dileyen ifadelerle yer verirler. Hz. Peygamberin dünyayı şereflendirdiği zamanı anmak için yapılan törenler ve doğduğu esnada veya ondan önce ya da sonra meydana gelmiş olayları anlatan eserler olarak tanımlanan Mevlidlerde de Hz. Peygamber ile tevessülü içeren bir bölüm genellikle bulunmaktadır. İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî (öl. 974/1567), Ca'fer b. Hasan el-Berzencî (öl. 1177/1763) ve Abdurraûf el-Munâvî (öl. 1031/1621) mevlidlerinde bu konuya yer vermişlerdir.

Bazen aracı kılınan kişi Peygamber dışında Allah'a yakınlığı ile bilinen bir velî, ermiş, tasavvuf ehli vb. olabilir.

İbnu'n-Nahhâs el-Halebî (öl. 1052/1642), Abdulğânî en-Nâblusî (öl. 1143/1730), Abdurrahîm b. Abdilmuhsin eş-Şa'rânî (öl. 1048/1638), Abdullâh eş-Şubrâvî (öl. 1091/1171) bu dönemde en çok tevessül şiiri nazmeden şairler arasında yer alır.

Conclusion and Assessment

Tawassul, having its roots in the word ‘vesl’ meaning ‘expecting reaching the level of someone whose spiritual or material rank is high; expecting reaching Allah with good practices’, means a Muslim’s good practices or effort to be close to Allah by the help of Prophet or saints. A conduce is a person or thing which is expected to be a means of approaching a superior person. Though not directly mentioned in Qur’an, the words tawassul or conduce (vesile) exists in hadiths. Tawassul with Allah’s entity, names or characteristics; tawassul with prophet, tawassul with good deed, tawassul with the prayers of good and religious muslims, tawassul with living saints or religious muslims, tawassul by vowing on Allah, prophets, saints or religious muslims; tawassul with prophets, saints and religious muslims posthumously are basic types of tawassul.

For this type of verse, which should be studied under the topic of religious poems in Arabic literature, there isn’t a concrete term in Turkish religious literature yet, however it is possible to name it as verse of prayer or verse of supplication or verse of intercession.

Indeed, this type can be traced back to Ka’b b. Zuheyr’s poem of apology which caused him to be apologized though not included intercession or apology when he read in the presence of prophet and which is known as the lyric of Burde since then.

We know that Ebu’n-Necâh Ahmed b. Ali el-Osmânî el-Menîni (d. 1172/1759), one of the Arabic poets of Ottoman period, published a diwan of poems, *et-Teveessul bi şuhedâi Bedr*, which consisted of apology poems.

Tawassul with prophet is known to be the most common type of tawassul in Arabic literature. It is obvious that several stories, telling the importance and benefit of tawassul with prophet, contribute to this situation. There is a part of prayer created with the aim of apology at the end of most poems written in Arabic literature in order to praise prophet. Poets use some expressions aiming at apology or begging for mercy from Allah or the person they praise; for example they tell that they ask for mercy from prophet at doomsday when they will be alone and hopeless. In Mawlid, poems written to commemorate the time when prophet was born, there exist a part of apology. İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî (d. 974/1567), Ca’fer b. Hasan el-Berzencî (d. 1177/1763) ve Abdurraûf el-Munâvî (d. 1031/1621) had this part in their works.



Sometimes, apart from the prophet himself, the person who is used as intermediary can be a saint who is believed to be close to Allah.

İbnu'n-Nahhâs el-Halebî (d. 1052/1642), Abdulğani en-Nâblusî (d. 1143/1730), Abdurrahîm b. Abdilmuhsin eş-Şa'rânî (d. 1048/1638), Abdullâh eş-Şubrâvî (d. 1091/1171) are among poets who wrote tawassul poems.

KAYNAKÇA

Akkuş, Metin, Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası, Fenomen, Erzurum, 2006.

el-Bağdâdî (İsmâil Paşa), Hediyetu'l-'ârifîn-Esmâu'l-muelliğîn ve âsâru'l-musannifîn, I-II, Milli Eğitim Bakanlığı yay., İstanbul, 1955.

-----, İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zunûn, I-II, Beyrut, tsz.

el-Berzencî (Ca'fer b. Hasan b. Abdilkerîm), 'Ikdu'l-cevher fi mevlidi'n-nebiyyi'l-ezher, bsm. Y. Yok, tsz.

Brockelmann (Carl), Târîhu'l-edebi'l-'arabî (Geschichte der Arabischen Literatur), trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî-Omer Sâbir Abdulcelîl, I-X, Kahire, 1995.

el-Buhârî (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil), Sahîhu'l-Buhârî, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut, 1423/2002.

el-Cebertî (Abdurrahmân b. Hasan), Acâibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr, I-IV, Kahire, 1997.

Çögenli, M. Sadi-Bakırcı, Selami, "1. Abdülhamit ve Hücre Kasidesi"; <http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/1--abdulhamit-ve-hucre-kasidesi>

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, I-XLIV, İstanbul, 1988-2014 (Yayımları devam ediyor).

el-Emîr Mencik Bâşâ el-Yûsufî, Dîvân, Kahire, 1301.

Eyüp Sabri Paşa, *Mir'ât-ı Medine*, İstanbul 1304.

el-Heytemî (Şihâbuddîn Ahmed b. Hacer), en-Ni'metu'l-kubrâ 'ale'l-'âlem fi mevlidi seyyidi veledi Âdem, Kahire, 1371/1952.

İbn Mâce (Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî), Sâhîhu suneni İbn Mâce, I-III, Riyad, 1417/1997.

İbn Ma'tûk (Şihâbuddîn el-Müsevî), Dîvân, nşr. Sa'îd eş-Şertûnî, Beyrut, 1885.

- Îd Fethî Abdullatif, İtticâhâtu'l-edebi'l-'arabî fi'l-karnî'l-hâdî 'aşer el-hicrî fi Mısır ve'ş-Şâm, Basılmamış Doktora Tezi, Ayn Şems Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Ed. Bölümü, Kahire, 1426-1427/2005-2006.
- Kehhâle (Omer Rıdâ), Mu'cemu'l-muellifin, I-IV, Beyrut, Muessesetu'r-risâle, 1414/1993.
- Kılıç, Cevdet, "Türk İslam Kültüründe Hz. Peygamber Sevgisi", http://perweb.firat.edu.tr/personel/yayinlar/fua_468/468_28349.doc
- el-Muhibbî (Muhammed Emîn b. Fadlillâh), Hulâsatu'l-eser fi a'yâni'l-karnî'l-hâdî 'aşer, I-IV, Beyrut, Dâru Sâdır, tsz.
- , Nefhatu'r-reyhâne ve reşhatu talâi'l-hâne, I-VI, Beyrut, 2005.
- el-Munâvî (Abdurraûf Abdullâh b. Muhammed eş-Şâzelî), Mevlidu'l-Munâvî (el-Mevlidu'l-Celîl Husnu'ş-şekli'l-cemîl), Mısır, 1288.
- el-Murâdî (Ebu'l-Fadl Muhammed b. Halîl), Silku'd-durer fi a'yâni'l-karnî's-sânî 'aşar, I-IV, Beyrut, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru İbn Hazm, 1408/1988.
- en-Nâblusî (Abdulğani b. İsmâîl b. Abdilğani), el-Hakîka ve'l-mecâz fi'r-rihle ilâ bilâdi'ş-Şâm ve Mısır ve'l-Hicâz, nşr. Ahmed Abdulmecîd Herîdî, Kahire, 1986.
- en-Nebehânî (Yûsuf b. İsmâîl), el-Mecmû'atu'n-nebehâniyye fi'l-medâihi'n-nebeviyye, I-IV, Beyrut, tsz.
- Omer Mûsâ Bâşâ, Târîhu'l-edebi'l-'arabî (el-'Asru'l-Osmânî), Beyrut-Dımaşk, 1409/1989.
- Özcan, Azmi, "Eyüp Sabri Paşa", DİA, XII, 8-9, İstanbul, 1995.
- eş-Şubrâvî (Abdullâh b. Muhammed), Dîvân, Mısır, 1306.
- et-Taberânî (Ebu'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed), el-Mu'cemu'l-kebîr, nşr. Hamdi Abdulmecîd es-Selefî, I-XXV, Kahire, 1404/1983.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Teveessül", DİA, XLI, 6-8, İstanbul, 2012.
- ez-Ziriklî (Hayruddîn), el-A'lâm, I-VIII, Beyrut, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1986.



AN “OCCULT” HISTORY OF TUDOR ENGLAND: HILARY MANTEL’S *WOLF HALL*

Tudor İngiltere’sinin “Esrarengiz” Tarihi: Hilary Mantel’in Wolf Hall Romanı

Yrd. Doç. Kubilay GEÇİKLİ*

Özet

Hilary Mantel’in sansasyonel romanı *Wolf Hall* tarihsel roman türüne kazandırdığı farklı yaklaşımla dikkat çeken bir eserdir. Yazar Mantel romanında tarih ve tarihsel roman yazımıyla ilgili çağdaş algılayışlardan hem etkilenmiş hem de etkilenmemiş bir görüntü çizmektedir. Postmodern tarihsel romanın tarihsel gerçekliği sorgulama ve sorunsallaştırma girişimlerine kuşkuyla yaklaşan Mantel, romanındaki tarih anlatısının gerçeğe olabildiğince yaklaşması için çaba sarf etmiştir. Böylelikle okur anlatılan dönemde gerçekten yaşamış gibi hissetme imtiyazına kavuşmuştur. Romanın ironik ve satirik üslubu ve mizahı trajik olanla ustaca birleştirmesi özde öznel olan bir türü nesnelliğe yaklaştırmıştır. Roman İngiliz tarihinin en görkemli ama aynı zamanda en tartışmalı devirlerinden biri olan Tudor döneminin gizemini çözme noktasında başarılı bir girişim olarak dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, tarihsel roman, *Wolf Hall*, Hilary Mantel, Tudor Dönemi

Abstract

Hilary Mantel’s sensational *Wolf Hall* is remarkable for the different perspective it has brought to the writing of historical fiction. Mantel seems to be both affected and not affected by the contemporary trends in the perceptions of history and historical novel writing. Sceptical of the attempts in postmodernist historical fiction to question and/or problematize the historical reality, Mantel wants to make the history she narrates in her novel seem as real as possible. With Mantel’s peculiar narrative style, the reader has the privilege of having the sense of living in the periods the novel describes.

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Kültürü ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

The novel's ironical and even satirical stance, light mood and good combination of humour with tragedy serve to strengthen the objectivity in an essentially subjective form of writing. *Wolf Hall* remains a very successful example among many in its attempt to unlock the mystery of one of the most glorious and most controversial eras of British history.

Key Words: history, historical fiction, Hilary Mantel, Wolf Hall.

Hilary Mantel's Booker Prize winner novel *Wolf Hall* depicts the influences of contemporary views on historiography and remains a reflection of related perspectives in the fictional realm. The novel presents a brutal as well as sympathetic view of the history as made by human beings in the Tudor era. Covering a period between 1500 and 1535, a relatively short and relatively long period for different people living at the time, *Wolf Hall* mentions the histories of different people at the same time although it is mainly concerned with the comparably quick rise of Thomas Cromwell in the court of Henry VIII. Mantel tries to give a comprehensive panorama of the age she is describing, in the picture of which bloody and deadly diseases and infections are mentioned together with the compassionate love of a father. In short, *Wolf Hall* is a "human" history although the things it narrates can sometimes be far from being humane in nature. The mystery of history is what Mantel attempts to unlock with her novel, which coincides with the ongoing interest in similar goals in our time; that is, with the wishes to uncover the mystery of history, the thing where the codes of present lives are to be found.

Before discussing the peculiarities this novel has as a distinguished account of history, it should be borne in mind that what Mantel is attempting to do is above all related to writing a novel, not a history. Although the novel vs. historiography controversy has a very long history, in earlier centuries, there was no need for a comparison indeed: "For a long time, the relation of history to literature was not notably problematic. History was a branch of literature. It was not until the meaning of the word *literature*, or the institution of literature itself, began to change, toward the end of the eighteenth century, that history came to appear as something distinct from literature" (Gossman, p. 227). This has had to do with the idea that literature is supposed to deal with the probable and history with the real. According to Gossman, Quintilian was treating history as a form of epic while Cicero was arguing that the historian was not supposed to say anything false. The roots of the debate might also be

traced back to those familiar views held by Aristotle in his famous *Poetics*. "And it is also evident from the things that have been said that the work of the poet is to speak not of things that have happened but of the sort of things that might happen and possibilities that come from what is likely or necessary" (*Poetics*, p. 32, Joe Sachs). Although history had entered literature much earlier, its emergence in the novel is dated back to Sir Walter Scott's *Waverley*, which is claimed by Lukacs to be the first truly historical novel written and which might also be claimed to have contributed much to the novel vs. historiography controversy. As de Certeau suggests in his *Histoire et Psychanalyse entre Science et Fiction* that we witness the emergence of the distinction between writing of history and writing of novel since the 17th century onwards. In the 18th century, literature on the one hand and science on the other were clearly distinguished from each other. And in the following century that very distinction became sharper and in a way institutionalised through universities. At the base of this distinction lied, according to Michel de Certeau, the border drawn by positive sciences between the objective and the subjective and/or imaginative, that is, between what they put under their control and what remained outside it (De Certeau, 2006, p. 49, translation mine). De Certeau's arguments draw a clear borderline between the status of a historian and a novelist in that while a novelist is much freer compared to a historian in terms of his/her authority over his/her text, the historian's text seems to be directed by the very fact about which he is writing, namely, history. Still, this does not eliminate the fact that historiography is something in the hands of the historian and the final product is his own; to de Certeau, the writer and researcher of history turns into solely a novelist when his title "Professor" is put aside (De Certeau, 2006, p. 71, translation mine). Therefore, it might easily be argued that history is a kind of literature after all, but it is literature dominated by its substance (de Certeau, 2006, p. 51, translation mine).

A historical novel is supposed to reconstruct history and recreate it imaginatively. And a writer of a historical novel is supposed to write his novel as if he had really lived at the period(s) which his novel represents, which is a difficult task for creative mind as a matter of fact. "There are several ways by which the historical novelist may gain access to the past and communicate his insight to his readers. There is the written word, and the spoken word- livelier, but not able to reach so far back; and there are *things*- ruined buildings, pieces of man's handiwork once in common use. As the written word speaks to the trained mind of the historian, so these speak to the trained eye of the antiquary.



But all kinds of evidence have something to say, vivid if imprecise, to the imagination. And here we must reckon, not only with the imaginative apprehension of the story-teller, but also with his reader's capacity for response" (Lascelles, p. 1). As understood from what Lascelles argues, a historical novelist is also supposed to take into account possible reactions from his reader. Still, one should not expect a historical novel to have the attributes of a chronicle or a history book. "In most respects, historical fiction depends upon the formal techniques and cultural assumptions of the main traditions of the novel. Because of this dependence, it does not have a significant history apart from the history of the novel as a whole" (Harry E. Shaw, p. 23). Therefore, those looking for a reliance and loyalty on realities and truths in a novel of history might be disappointed simply because a novel's realm or the realm of any fictional work is the place where one loses his contact with the real naturally. It must be emphasized that one of the purposes of novel writing is entertaining the reader although this aspect is also blurred in contemporary works of fiction. Scott was a historian at the same time; nevertheless, he did not hesitate to recreate history. Hilary Mantel's *Wolf Hall* proves how extensively she carried out her research on history; however, what she produced finally is primarily a work of fiction.



A historical novelist will most probably create a subjective work in his attempt because he will face the dilemma of feeling sympathy or empathy towards the people whose history he is narrating in a fictional atmosphere. A historian might not necessarily feel such a need because his material is already there to be composed and penned. A historian will feel obliged to tell almost anything that happened but a novelist will most probably be choosier in this respect and prefer to tell some things while deliberately excluding some others. The reason for this might be that some historical events or figures might serve better for the working of novelist's imagination. Any kind of historical record will help the novelist to compose and construct his novel; nevertheless, it is the imaginative power that will primarily shape that work of fiction.

Postmodern period's disregard of history as simply a grand narrative like others on the one hand and its growing interest in such a fact as "history" on the other (since, in Hutcheon's terms, postmodern fiction is labelled as postmodernist historiography) remains a paradox. Attempting to question people's *need* for history, Mantel also wonders "Why are we so attached to severities of the past? Why are we so proud of ourselves for having endured

our fathers and our mothers" (WH, p. 311). The contemporary era has witnessed the rise of historical fiction with Fowles's *The French Lieutenant's Woman*, D. M. Thomas's *The White Hotel* and Graham Swift's *Waterland* together with many other examples. Recent examples of historical fiction show the domination of a tendency towards reflecting mysterious, hidden and 'occult' aspects of the history on account of the fact that readers' overall interest is more oriented to this history rather than the history which only speaks about great historical victories and significant figures in it. There are, broadly speaking, two main trends in the representation of history in contemporary literature; the first one being the postmodernist one, with its emphasis on parody and questioning of the so-called historical fact, and the new historicist one, which shares some of the assumptions and/or features of postmodernist understanding of history although it clearly distinguishes itself in terms of its faithful hold to 'the historically real'. In other words, while postmodernist view of history blurs the very reality and factuality of history, new historicist tendency still believes in the reality of history as a documented fact although it also questions the nature of historical fact.

Common to both views of history and its representation is an emphasis placed upon the textual nature of history, which is an indication of the existence of a linguistic turn in historicist studies. History as such is perceived to be accessible to us only through texts and this is the main reason why both postmodernist and new historicist ideas of history remain sceptical of historical facts. The fact that history is made available to people by means of texts problematizes our perceptions of historical reality on account of the historian's status as a human being that might be involved in power relations as simply a subject like many others. This leads the new historicists to read historical accounts together with the other narratives of a particular historical period, such as diaries, legal documents, medical texts, travel writings, registered writings of any sort and of course literary pieces. The aim is to reach a more comprehensive, and thus, a more objective knowledge of the related period. This attitude annihilates the privileged status of not only historical accounts but literary texts. Accordingly, culture is also turned into a text to be read and commented upon: "The culture of a people is an emsemble of texts, themselves ensembles, which the anthropologist strains to read over the shoulders of those to whom they properly belong" (Geertz, 1973, p. 452). Contemporary conceptions of history are especially focused on cultural minutiae of people living at a specific time in history rather than dealing with the victories and victors generally mentioned in the traditional history books.





Hayden White's thoughts have played a major role in the rise of perceptions regarding the textual nature of history. White's attempt is to examine works by important historians like works of literature. *Metahistory* reflects a historian's desire to show all written history's literary aspects, namely, their fiction-like qualities. In it, White depicts historiography as a literary enterprise and historian as a man of letters. Even the title of the book, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, suggests it in that it expresses historiography as something associated with imagination. In other words, history-writing is primarily an act of narrating and a historical account or a book is textual above all. He points out the fact that artistic components of historiography are generally ignored for the sake of a particular focus on the scientific aspects of it (White, p. xi) whereas historical accounts are works that "contain a deep structural content which is generally poetic, and specifically linguistic, in nature" (White, p. ix). That is why, in the hands of White, historiography is an action that could best be described with the prefix 'meta' since it is simply 'history about history' or 'story about history'. The historian "prefigures the historical field and constitutes it as a domain upon which to bring to bear the specific theories he will use to explain 'what was *really* happening' in it" (White, p. x). While describing the historical events, White uses the expression "sets of events presumed to have occurred in times past" (White, p. ix), which is a clear indication of the fact that one can never exactly know whether the events "presumed to have occurred" in history really happened. The nature of historiography is problematized also in *Wolf Hall*, especially in Cromwell's criticism of historiography in the hands of people. Cromwell accuses the men of religion of writing the history of their country wrongly: "For hundreds of years the monks have held the pen, and what they have written is what we take to be our history, but I do not believe it really is. I believe they have suppressed the history they don't like, and written one that is favourable to Rome" (WH, p. 219). Uttered from inside Cromwell's conscience, these words bring the nature of historiography in which a history of mistakes, tyrannies and defeats might be easily shown as a history of glories. Similarly, history is accused of serving people's changing benefits in different times: "You call history to your aid, but what is history to you? It is a mirror that flatters Thomas More" (WH, p. 566). It is felt to the reader that it is not so difficult for those in power to write history as they like or even change it. Thus More writes the history of Richard but does so only to show him a wicked man and his time a dark one, which is of course an act of currying favour with Henry, who envies the

French king since he can more competently control, or rather suppress, his people while Henry cannot do it as easily as he does: "Many years ago Thomas More began to write a book about him. He could not decide whether to compose it in English or Latin, so he has done both, though he has never finished it, or sent any part of it to the printer. Richard was born to be evil, More says; it was written on him from his birth" (WH, p. 231).

The main focus of *Metahistory* is upon the poetic, or rather, literary and stylistic aspects of history writing. A historian might utilise various styles in order to convey what is called the historical truth; however, White is not sure about the best style although he indicates the fact that *Metahistory* is written in an ironic mode (White, p. xii). Historical reality takes the form of romance in Michelet and comedy in Ranke while Tocqueville favours tragic form and Burckhardt satire. White claims that the "difference between 'history' and 'fiction' resides in the fact that historian 'finds' his stories, whereas the fiction writer 'invents' his" (White, p. 6). In *Wolf Hall*, Mantel not only seems to have found her material but to have invented some naturally; whatever the case, it is clear that her fiction is extensively researched. Like Wolsey in the novel who "talks as if he himself had witnessed everything, eye-witnessed it" (WH, p. 28), she writes like a person who really lived and personally witnessed the events she has been narrating, which is evident in the comfort she has in the descriptions. Hers is an attempt to write a history from a novelist's perspective and it might be easily claimed that at the base of the emergence of all historical novels, classical or postmodern, lies such an attempt. Despite the counter arguments of orthodox historians, the novel might well serve as a conveyor of historical reality and in this respect especially, it enjoys a common status with the history books mentioning the era it describes. As La Capra suggests, "a different way of reading novels may alert us not only to the contestatory voices and counter-discourses of the past but to the ways in which historiography itself may become a more critical voice in the 'human sciences'" (La Capra, p. 132). The reader of the historical novel gains the advantage of looking at a historical period from a different perspective and differences of perspectives help him get a more objective view of the mentioned period. Thus, for those who would like to get a true-to-life picture of the Tudor era, *Wolf Hall* will be a challenging invitation. Mantel's novel seems to have combined tragic and comic perspectives together with an ever-present ironic one since all human history, which is the greatest example of irony, contains very good examples of irony. For the audience reading the past events, all those historical happenings might be viewed with an ironical



stance because of the very fact that these audiences do not belong to the ages when such things happened. In other words, the distance between us as the readers of the events taking place in *Wolf Hall* and the very historical age when these events took place inevitably leads to the emergence of an ironical stance. Thus, history simply becomes a fact to be looked at or viewed by a reading audience. Nevertheless, Mantel's novel is also dialogic in the sense that she invites us to enter a time, space and culture different from our own; she manages to familiarize the world of the Tudors with the witnessing eye through which she writes. She is trying to give a voice to the already-dead and in a sense forcing them to speak so that they will not remain dead. Her attempt for dialogue does not fail since she is always reminding us the fact that we are our history through her use of present simple tense.

It is arguable how objectively Mantel writes her novel since she also seems to have taken side in her production. Historiography, according to de Certeau "bears within its own name the paradox-almost an oxymoron- of a relation established between two antinomic terms, between the real and discourse" (de Certeau, 1988, p. xxvii). And White suggests, "there does, in fact, appear to be an irreducible ideological component in every historical account of reality" (White, p. 21) and as far as the fictional status of Mantel's work is concerned, it is natural it might have some ideological implications since it is not essentially a book of history essentially. In new historicist accounts of history, literary pieces are claimed to be contributing to the dominant discourse of the era by which they are affected and on which they leave their effects, which is a process defined as "circulation of social energy" by Greenblatt. In *Wolf Hall*, there are indications of a support towards more liberal ways of governing set against the despotic and cruel way Henry VIII governs his kingdom.

Like most novelists of her era, Mantel seems to be trying to give voice to the silenced history of the otherised and in this respect, she may well have been influenced by the writings of another figure placing much emphasis on textuality and the nature of writing, Michel de Certeau, who believes in the conquering aspects of writing. The Western traditions of writing, according to de Certeau, have always posed a fundamental paradox in that they have not allowed the 'other' to speak while at the same time forcing him to speak. And, according to him, the literary text is the space where the logic of the 'other' is observed or made obvious (de Certeau, 2006, p. 58) In the writing of de Certeau, the historiographer emerges as another 'other' of the society he lives

in, a kind of castaway who is suspected of dealing with a dangerous issue since he might in a way be revealing the disturbing facts or events that need to be hidden. Mantel, though much freer compared to historiographers of the past ages, might also be accused of stirring up a hornet's nest especially in the eyes of those conservatives who strongly believe in the impeccability of any historical figure and for whom depiction of discomfiting realities related to history might harm the 'divine history' belonging to a proud and victorious people. De Certeau is well aware of the fact that a historian or historiographer is supposed to evaluate those who once had what he presently does not have, namely, power. That is why he is supposed to play the role of a prince or a king from time to time. That Mantel also might have tried to feel like the historical figures she has been writing about in her novel is natural on account of the very fact that historian and fiction writer resemble and come closer to each other in the process of handling history: "It is through a sort of fiction, however, that the historian is accorded this place... When the historian seeks to establish, for the place of power, the rules of political conduct and the best political institutions, he *plays the role* of the prince that he is not; he analyses what the prince *ought* to do" (de Certeau, 1988, p. 8). This might necessarily have forced Mantel to act as a novelist and a critic at the same time. *Wolf Hall* seems to have managed to combine the aspects of both successfully and Mantel's efforts to question the Tudor history have not permitted each one of these aspects to preponderate the other. Like historians, she can only write "by combining within [her] practice the "other" that moves and misleads [her] and the real that [she] can represent only through fiction" (de Certeau, 1988, p. 14).¹

The fact that there is such a thing as history is certain; however, Mantel's perception differs from that of many other people. She has no intention of destroying history; she does not problematize the reality of events and/or people and she never attempts to make a parody of Tudor history although her style sometimes becomes humorous. Mantel's main objective is drawing a truly realistic picture of Tudor history despite the fact that she is also mentioning occult aspects of this history and thus she must be differentiated from the other postmodernist historical novelists. The comfort she has in narrating is typical of novelists writing about the history because she was *not there* although she writes as if she were there. There is an inevitable distance between Mantel and the period she has been writing about;

¹ In the original text, de Certeau uses "their", "them" and "they", respectively.



however, Mantel manages to shorten this distance successfully through her power of imagination. In this case, her imagination forms our access gate to history. Her aim is not only to save the dead but to release them from the prison of history. That history is, in a Freudian sense, a repressed thing; however, Mantel is less worried about its return compared to a historian because, after all, she is *not* a historian despite the fact that she sometimes makes the reader feel the existence in her of the authority peculiar to historians. That is why a paradox evident in all historiographies is also found in Mantel's historical novel: while the historiographer tries to free the departed from the prison of history, he at the same time imprisons them in the prison of writing as indicated by de Certeau: "The dear departed find a haven in the text *because* they can neither speak nor do harm anymore. These ghosts find access through *writing* on the condition that they remain *forever silent*" (de Certeau, 1988, p. 2). Similarly, Mantel on the one hand wishes to grant the people of the Tudor Era the freedom they seek through writing, but she on the other hand might easily deny the freedom she is supposed to give because all these people have now turned into the material by which she is going to construct her novel.

In other words, it is Mantel herself that will provide the related freedom or deny it depending on the authority her authorship makes possible. Nevertheless, writing remains to be the only medium in order to establish a relationship with the Tudor people, who remain in any case to be the 'other' for her. With their gestures, smiles, gossips, implications, mockery and hatred, the characters occupying Mantel's novel's fictional space are those who are more or less similar to us essentially and her history is a human history mentioning, above all, human condition.



Perhaps the only chapter where, at least on its early pages, an obviously magical, tale-like account of history is found is the chapter titled "An Occult History of Britain", which starts as "Once, in the days of time immemorial, there was a king of Greece who had thirty-three daughters" (WH, p. 65). The chapter is significant in that it creates a mythical atmosphere while narrating the history of Britain, reminiscent once again of de Certeau: "History is probably our myth. It combines what can be thought, the 'thinkable', and the origin, in conformity with the way in which a society can understand its own working" (de Certeau, 1988, p. 21). We need to hold to the mythical, which is implied on the final page of the novel: "Just this last year a scholar, a foreigner, has written a chronicle of Britain, which omits King Arthur on the ground that he never existed. A good ground, if he can sustain it; but Gregory says, no, he is wrong. Because if he is right, what will happen to Avalon?"

What will happen to the sword in the stone?" (WH, p. 650). In other words, people need stories and myths as well as legends although they might have no proof demonstrating the reality of them. *Wolf Hall* in this chapter exemplifies the role of the myth in historiography. There is the image of journey by sea following the murder of the husbands of the above-mentioned thirty-three daughters, who rebel and kill their own husbands and after which are exiled by their father king (WH, p. 65), as well as the copulation between them and the demons they encounter on the island they reach. The island shrouded in the mist is Britain, which is named as Albina by the exiled princesses. The result of the copulation is a race of giants and these giants soon spread over the whole island. Mantel's implications relating historiography is significant here: "There were no priests, no churches and no laws. There was also no way of telling the time" (WH, p. 65). After eight centuries of rule, the inhabitants of the island are defeated to Brutus, the Roman emperor, whose history is also narrated with a different perspective. Mantel's narrator is exploring the role of fate in one man's life, which is a case found in some examples of recent novels that place a special emphasis on history as a concept and a fact, such as Coetzee's *Foe*. Like such novels' writers, Mantel is also trying to determine the role of chance and coincidence in history, which is in clear conformity with new historicist as well as postmodernist views of history. Greenblatt discusses the role of contingency in history in his *Practicing New Historicism* giving various examples in his discussion of the painting by Joos van Gent and in a way contrasts traditional historicism with new historicism, emphasizing that the new historicist perceptions of history focus on "local contingency" and "accidental likeness" (Greenblatt, 2000, p. 93). Accordingly, in the novel, Brutus is depicted as a man in whose life or history chance plays a significant part: "His mother died in giving birth to him, and his father, by accident, he killed with an arrow" (WH, p. 65). Nevertheless, Mantel is also trying to place emphasis upon the emergence of an order out of a [seemingly] disordered and disunited set of events. The things which seem to be unrelated might be contributing to the emergence of what we call history as suggested by Susan in *Foe*: "...there is after all design in our lives, and if we wait long enough we are bound to see that design unfolding; just as, observing a carpet-maker, we may see at first glance only a tangle of threads; yet, if we are patient, flowers begin to emerge under our gaze, and prancing unicorns, and turrets" (Coetzee, p. 103). A similar case is thinkable as far as the humble situation of Cromwell is concerned because he becomes the King's right hand although his life starts as a lowborn boy. Wolsey "never lives in a





single reality, but in a shifting, shadow-mesh of diplomatic possibilities” (WH, p. 27) and he is described as a man who is required to have an alternative plan always because “all outcomes are likely, all outcomes can be managed, even massaged into desirability” (WH, p. 28). And Cromwell dreams of “a world of the possible. A world where Anne can be queen is a world where Cromwell can be Cromwell” (WH, p.205). The chapter titled “An Occult History of Britain” is at the same time the place where Mantel provides her readers with an account of history different from the one she generally employs throughout the novel. “Whichever way you look at it, it all begins in slaughter” (WH, p. 66) is only one of the comments made in relation with history by Mantel and this is a novelist’s way of perceiving and narrating history. And Norfolk can’t help admitting the way Tudors came to power: “How did the Tudors get the crown? By title? No. By force? Exactly” (WH, p. 255). Tudors’ understanding of history and their wish to rule over it is also referred to in the chapter: “Some say the Tudors transcend this history, bloody and demonic as it is: that they descend from Brutus through the line of Constantine, son of St Helena, who was a Briton. Arthur, High King of Britain, was Constantine’s grandson. He married up to three women, all called Guinevere, and his tomb is at Glastonbury, but you must understand that he is not really dead, only waiting his time to come again” (WH, p. 66). This is a clear example of Mantel’s mixing of the two forms of historical account; one is the realistic or at least believed to be realistic, and the other is mythical and even magical. “Beneath every history, another history” (WH, p. 66) says the narrator on the same page, which is aimed at demonstrating the fact that ‘History’ as the account emerging as a result of various other ‘histories’ overlaps with its constituents. In addition, *Wolf Hall* from time to time includes an image of magical and mysterious country, where one can encounter things, events and people which or whom he does not see in real life. The great forests of England provides one of such images: “In the forest you may find yourself lost, without companions. You may come to a river which is not on a map. You may lose sight of your quarry, and forget why you are there. You may meet a dwarf, or the living Christ, or an old enemy of yours; or a new enemy, one you do not know until you see his face appear between the rustling leaves, and see the glint of his dagger. You may find a woman asleep in a bower of leaves. For a moment, before you don’t recognise her, you will think see is someone you know” (WH, p. 224).

According to La Capra, the historian will inevitably find himself in a dialogue or a conversation with the dead and even enter into an argument with

them (La Capra, p.36). Mantel seems to be an observer rather than a polemicist and prefers to watch the people of the Tudor era from a distance. Her main objective is to try to hear what those famous figures of the Tudor court are saying; despite her comfort in the narration, she remains a timid woman in taking part in their conversations. She is trying to describe the daily life, which has not been a popular subject for orthodox historians till the contemporary era. That is the main point why she easily catches the reader's attention because the modern reader of history seems to be fed up with those accounts of wars, kings and stately figures and has an increasing interest in the history of daily life, the everyday. Unlike a traditional historicist, Mantel seems to favour the existence of not one total history but 'histories' and believes that there are different histories lived in the same period. In fact, her novel is made up of a set of histories all of which are interpenetrating. All over the world, the television series describing the cultural and ordinary aspects of historical people's lives are attracting people more and more in spite of the controversies and hot debates they bring about especially among the conservatives, an example for which is the *The Magnificent Century*, a television series in Turkey mentioning the life during the reign of Suleiman the Magnificent. The apparent aspect of such a historiography is the deliberate focus on everyday life or everyday history of the people since even the king has an everyday history as well as other historical figures in the plot. In Mantel's novel, the narrated history is the history of everyday and she successfully gives details from the daily lives of people. In their daily lives, people of the Tudor era seem like us and that is the main reason why we can easily associate or even sympathise with them. Mantel's everyday history helps eliminate the image of history as "our other". In addition, it overcomes the problem of narrating history in a dull manner; La Capra finds Woolf's novels exemplary in this sense and claims that a novelist of history is supposed to "depict a 'lived reality' and a way of transcribing it that are uncomfortably close to what one finds in Woolf's novels" (La Capra, p. 122). I comfortably argue that Mantel's *Wolf Hall* has managed to go beyond the novels of even Woolf in depicting lived reality with her detailed everyday history. People like to find associations between a historical era narrated in a historical novel and their own lives because of the very fact that they would like to see the people who lived in previous centuries as *human beings* like *themselves*. The everyday life and its depiction are not related to the depiction of historically less significant affairs and/or people; on the contrary, it is the very *politicalness* of this life that matters. The rule of the king over his subjects, the men of politics and



their acts in a dog-eat-dog world and struggles for power among the men with higher positions and status can easily be mentioned in a historical novel, which is done successfully by Mantel. However, it is the reflections of the rule over people that should be mentioned primarily. Mantel manages to give an ear to the man on the street distancing herself from the court of Henry; she seems to share the same ideas with de Certeau in that she also believes in the extraordinariness and unusualness of this man. Her distinctive success is the way she depicts the everyday history of even the king and aristocrats. In Mantel's novel, those in power turn into mere ordinary men since they struggle through their tactics to get a place in the middle of these power wars, which is an indication of their weakness as a matter of fact since "a tactic is an art of the weak" (De Certeau, 1984, p. 37). In other words, everyone is mass and ordinary as far as the very concept of humanness is concerned and as long as there are enemies waiting outside for a simple mistake to be made by their prey. The people in Mantel's novel are especially notable for their hypocrisy and it is almost impossible to find a character acting authentically, that is, by being his true self, perhaps except for Cromwell, who is even thinking that he is becoming someone else at times. This attitude should also be evaluated as a sign of the weakness of the tactic and strategy employers, who are everymen of the world in fact.



It might of course be claimed that the everyday history provided by Mantel's novel is a possibility made possible by the aspects of novel writing. Thus we are given the everyday dialogues of these once-living people and witness the observation of a life similar to ours. The people and places are different from those found in the lives of the present audience naturally; however, Mantel teaches us the fact that essentially nothing changes in human's life and ongoing struggle. The lives of all those people in the novel, both those who are involved in fierce power wars and those who only try to save the day hoping to see the next morning, are narrated within an everyday history of Mantel's novel. The facts such as the writing of a book against Luther by Thomas More (WH, p. 39), which the present readers read with curiosity, are told as ordinary happenings in a routine life. In other words, Mantel makes us feel that the historical is not historical at the time of its happening. Even wearing styles are a subject of narration in this everyday history: "In public the cardinal wears red, just red, but in various weights, various weaves, various degrees of pigment and dye, but all of them the best of their kind, the best reds to be got for money" (WH, p. 50). It is especially Henry's descriptions which require more emphasis in terms of the use of

everyday history because our narrator generally catches him in everyday situations: "But it is only when they get into the presence that he fully understands how it rattles the old duke to be in a room with Henry Tudor. The gilded ebullience makes him shrink inside his clothes. Henry greets them cordially. He says it is a wonderful day and pretty much a wonderful world. He spins around the room, arms wide, reciting some verses of his own composition... Hand behind his back, he indicates, be gone, my lord Norfolk, I'll catch up with you later" (WH, p. 210).

Mantel's employment of everyday history enables the reader to gain access to unknown aspects of the lives of historical figures she is putting in her novel, which from time to time ends in the emergence of a deprivileging attitude towards history. Again for those conservatives who have a firm belief in the so-called sacredness of great historical figures, Mantel's attitude might prove shocking at times. Accordingly, we sometimes find a despotic crazy man in the personality of Henry VIII and Cromwell's discontent with the way Henry rules is discernible in his oath ceremony after he is appointed as a member of king's council since he remembers nothing but people's hypocrisy during this ceremony. The names he counts are all significant figures of Tudor history: "He swears to uphold the king's authorities. His pre-eminences, his jurisdictions. He swears to uphold his heirs and lawful successors, and he thinks of the bastard child Richmond, and Mary the talking shrimp, and the Duke of Norfolk showing off his thumbnail to the company" (WH, p. 282). In addition, *Wolf Hall* places significant emphasis on the hypocrisy of people it is describing, for which the novel provides many examples throughout the narration. Even the title of one of the chapters is called "Arrange Your Face", implying that people at the time are supposed to wear masks and refrain from behaving in a sincere way. Thomas More, "some sort of failed priest, a frustrated preacher" (WH, p. 39), who is famous for his scholarly life in traditional history books, is depicted as a torturer: "The word is that the Lord Chancellor has become a master in the twin arts of stretching and compressing the servants of God. When heretics are taken, he stands by at the Tower while the torture is applied. It is reported that in his gatehouse at Chelsea he keeps suspects in the stocks, while he preaches at them and harries them... They say he uses the whip, the manacles and the torment-frame they call Skeffington's Daughter" (WH, p. 298-9) and a relentless lover of tyranny, to which he is subjected at the end of the novel and whose split personality or two conflicting identities, according to Greenblatt, are both destroyed on a scaffold (Greenblatt, 2005, p. 73). Mantel's narrator from time to time touches upon





More's justification, and even love, of torture: "More says it does not matter if you lie to heretics, or trick them into a confession. They have no right to silence, even if they know speech will incriminate them; if they will not speak, then break their fingers, burn them with irons, hang them up by their wrists. It is legitimate, and indeed More goes further; it is blessed" (WH, p. 361). His infamous Tower is a recurrent image of brutal punishment, dealt sometimes with sarcasm throughout the novel, and it is claimed he might utter sentences that are not expected from him: "More, in his pamphlets against Luther, calls the German shit. He says that his mouth is like the world's anus. You would not think that such words would proceed from Thomas More but they do. No one has rendered the Latin tongue more obscene" (WH, p. 121). The narrator reveals some facts about the private history of More as well, which turns Mantel's novel into a novel of gossip and magazine: "When More's first wife died, her successor was in the house before the corpse was cold. More would have been a priest, but human flesh called to him with its inconvenient demands. He did not want to be a bad priest, so he became a husband. He had fallen in love with a girl of sixteen, but her sister, at seventeen, was not yet married; he took the elder, so that his pride should not be hurt. He did not love her; she could not read or write; he hoped that might be amended, but seemingly not. He tried to get her to learn sermons by heart, but she grumbled and was stubborn in her ignorance; he took her home to her father, who suggested beating her, which made her so frightened that she swore she would complain no more" (WH, P. 123). There are hints of incest as far as More's personality is concerned: "They say that Thomas More is in love with his own daughter" (WH, p. 236). Cardinal Wolsey also has his share of Mantel's attempt in the novel to disclose the secrets of people at the time of the Tudors since he is described as a benefit-seeker from time to time. The novel continually maintains a satirical image of Anne Boleyn as well. Anne is shown to be very much pleased with the murder of Cardinal Wolsey and she is depicted as someone who cannot do a favour for anybody: "At New Year he had given Anne a present of silver forks with handles of rock crystal. He hopes she will use them to eat with, not to stick in people" (WH, p. 296). In this sense, a paradoxical case is that of the Catholic Church as an establishment and an institution: "If you ask me about the monks, I speak from experience, not prejudice, and though I have no doubt that some foundations are well governed, my experience has been of waste and corruption. May I suggest to Your Majesty that, if you wish to see a parade of the seven deadly sins, you do not organise a masque at court but call without notice at a monastery?"

(WH, p. 219). The English armies are also narrated from a deprivileging perspective:

“The English will never be forgiven for the talent for destruction they have always displayed when they get off their own island. English armies laid waste to the land they moved through. As if systematically, they performed every action proscribed by the codes of chivalry, and broke every one of the laws of war. The battles were nothing; it was what they did between the battles that left its mark. They robbed and raped for forty miles around the line of their march. They burned the crops in the fields, and the houses with the people inside them. They took bribes in coin and in kind and when they were encamped in a district they made the people pay for every day on which they were left unmolested. They killed priests and hung them naked up in the marketplaces. As if they were infidels, they ransacked the churches, packed the chalices in their baggage, fuelled their cooking fires with precious books; they scattered relics and stripped altars. They found out the families of the dead and demanded that the living ransom them; if the living could not pay, they torched the corpses before their eyes, without ceremony, without a single prayer, disposing of the dead as one might the carcasses of diseased cattle” (WH, p.117)

It is debatable whether Mantel herself believes the things written above; however, it is clear that she is trying to open Tudor history to questionings, which is essentially an act compatible with postmodernist assumptions on history and which might be encountered in the works of other contemporary historical novelists like Orhan Pamuk, the Nobel prize winner Turkish author who is harshly criticised by conservative Turkish readers since he is claimed to depict a deprivileged picture of Turkish history with his novels. The deprivileging attitude towards history as employed by Mantel serves a very good purpose as a matter of fact; she is not intentionally defaming those historical names but she is warning everybody against seeing



people as sacred and impeccable beings, which helps us to obtain a more objective knowledge of history.

Wolf Hall describes a world of brutal power relations. It might be claimed that the very power relations which causes Wolsey to feel that “He never lives in a single reality, but in a shifting, shadow-mesh of diplomatic possibilities” (WH, p. 27) force people to assume roles improper to their original personalities. In this world, when one plan does not work by chance or accidentally, there must always be another plan waiting to be implemented. “It is hard to escape the feeling that this is a play, and the cardinal is in it: the Cardinal and his Attendants. And that it is a tragedy” (WH, p. 51). *Wolf Hall* is a history of betrayals at the same time; both More and Wolsey can’t help feeling that they are betrayed. It is felt to the reader that human’s condition is so changeable and that ups and downs are solely an indication of a history full of surprise for anybody who is subjected to its transformative power. Cromwell thinks that “You cannot return to the moment you were in before” (WH, p. 205), indicating an image of history as a fact that can never be obtained once missed. Mantel shows that it might be related to the need for change. People are simply fed up with the way things are, as Cavendish says “The multitude is always desirous of a change. They never see a great man set up but they must pull him down- for the novelty of the king” (WH, p. 54). Mantel tries to demonstrate that history all over the world has followed a similar path in terms of the power relations experienced: “The example of history and of other nations shows that the mothers fight for status, and try to get their brats induced somehow into the line of succession” (WH, p. 76). As for England, it is described as “a miserable country, home to outcast and abandoned people, who are working slowly their deliverance” (WH, p. 124), a country where newness is regarded as odd: “There cannot be new things in England. There can be old things freshly represented, or new things that pretend to be old. To be trusted, new men must forge themselves an ancient pedigree, like Walter’s, or enter into the service of ancient families. Don’t try to go it alone, or they’ll think you’re pirates” (WH, p. 118). The development of history is claimed to be too fast to put up with in the novel, as clear from the thoughts of Cromwell: “He feels a moment of jealousy towards the dead, to those who served kings in slower times than these” (WH, p. 492). Paradoxically the same history is depicted as a fact that seems to serve the very stability of the country in the novel.

Conclusion

Hilary Mantel's *Wolf Hall* stands as a different example of historical novel with its narration that is intended to be realistic unlike contemporary trends in historical novel writing, its ironical stance, its success in depicting everyday history and human condition, its intentionally-sarcastic comments upon and ruthless criticism of those who once held power and who marked a name for themselves in history, its combination of the mysterious and mythical with the logical and the real and its description of those whose lives were trapped, destroyed and repressed by power relations. The novel manages to remain a more objective account of Tudor history since it manages to depict both positive and negative aspects of the historical figures represented in the novel. The details in the novel make the reader have the sense of living at the time of the Tudors. In addition, it helps us demystify the mystery of one of the most contestable eras of British history and reach a more sophisticated knowledge of what it means to be a human.

Sonuç

Hilary Mantel'in *Wolf Hall* romanı çağdaş tarihsel romanların aksine gerçeği sorunsallaştırma ve sorgulama yerine olabildiğince gerçekçi yansıtma çabasıyla, ironik üslubuyla, gündelik tarihi ve insanlık halini başarıyla anlatmasıyla, bir zamanlar gücü ve iktidarı elinde bulunduranlar ve tarihe nam salmış olanlara yönelik acımasız ve alaycı eleştirileriyle, gizemli ve mitik olanı mantıklı ve gerçek olanla birleştirme becerisiyle farklı bir tarihsel roman örneği olarak karşımızda durmaktadır. Romanda karşılaştığımız tarihsel kişilerin olumlu ve olumsuz yönlerinin bir arada sunulması romanın nesnel bir tarih sunumuna yaklaşmasını olanaklı kılmaktadır. Romandaki ince detaylar okurun Tudor döneminde yaşamış gibi hissetmesini sağlamaktadır. Mantel romanıyla İngiliz tarihinin en karmaşık dönemlerinden birine ışık tutmaktadır.



WORKS CITED

- Aristotle, *Poetics*, trans. Joe Sachs, St. John's College, Focus Publishing, Newburyport, MA, 2006. Print.
- Coetzee, J. M., *Foe*, Penguin Books, London, 2010. Print.
- De Certeau, Michel, *Histoire et Psychanalyse entre Science et Fiction*, trans. Ayşegül Sönmezay, Türkiye İş Bankası Publications, İstanbul, 2006. Print.

| YRD. DOÇ. DR. KUBİLAY GEÇİKLİ

- De Certeau, Michel, *The Writing of History*, trans. Tom Conley, Columbia University Press, New York, 1988. Print.
- De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendall, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1984. Print.
- Geertz, Clifford, *Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973. Print.
- Gossman, Lionel, *Between History and Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1990. Print.
- Greenblatt, Stephen & Gallagher, Catherine, *Practicing New Historicism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000. Print.
- Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2005. Print.
- LaCapra, Dominick, *History and Criticism*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1985. Print.
- Lascelles, Mary, *The Story-Teller Retrieves the Past*, Oxford University Press, New York, 1980. Print.
- Mantel, Hilary, *Wolf Hall*, Fourth Estate, London, 2009. Print.
- Shaw, Harry E., *The Forms of Historical Fiction: Sir Walter Scott and His Successors*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1983. Print.
- White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Maryland, 1973. Print.



YAHYA KEMAL VE TASAVVUF

Yahya Kemal and Sufism

*Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN**

Özet

Yahya Kemal, çocukluğundan itibaren tasavvufa ilgi göstermiştir. O, inanç ile milli kültür arasında bağ kurmuş ve bu geçişin de tasavvuf yoluyla olduğunu savunmuştur. Bu bağın temellerinin, özellikle ilk Türk mutasavvıfı olan Ahmet Yesevi tarafından atıldığını benimsemiştir. Yahya Kemal, gerek Anadolu'da gerekse Rumeli'de İslamiyet'in, buralara gelen Ahmet Yesevi dervişlerince tanıtıldığını kabul etmektedir. O, bu sayede buralarda bir Türk-İslam birliği ve kültürü oluşturulduğu kanaatindedir.

Anahtar Kelimeler: İnanç, Tasavvuf, Yahya Kemal, Anadolu

Abstract

Yahya Kemal showed interest in sufism since his childhood. He formed connection between faith and national culture, and he defended that this transition was through sufism. The foundations of this connection were adopted to be laid particularly by Ahmad Yasavi, who was the first Turkish sufi. Yahya Kemal accepted that Islam was introduced by dervishes of Ahmad Yasavi coming to these places in Anatolia and Rumelia. He is of the opinion that a Turkish-Islamic union and culture was formed hereabouts through this.

Keywords: Belief, Sufism, Yahya Kemal, Anatolia

Misticizm, bir hayat felsefesi olarak ele alınabilir. İnsanın, kendine özgü yöntemler kullanarak ahlâkî bakımdan yükselmesi, bunu yaparken de kendisiyle başbaşa kalması, iç dünyasına yönelmesi ve ruhunu arındırarak kötülüklerden uzaklaşması olarak tanımlanabilir. Bu anlayışta aklî bilgi değil, derunî bilgi olarak da niteleyebileceğimiz sezgi bilgisi ve zevk bilgisi ön plâna çıkmaktadır.¹

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Mehmet Demirci, Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf, Akademi Kitabevi, İzmir, 1993, s. 9.



İnsanlıkla birlikte görülen mistik düşünce, insanın kendi iç dünyasına dönmesi ve kapanması biçiminde anlaşıldığından dolayı olsa gerek ki, mistik hareketlerin genellikle bir tepkinin veya siyasî ve sosyal sıkıntılarının yaşandığı dönemlerde görülmesi dikkat çekmektedir.

Mistik hareketlerin, her kültürde veya dinde olduğu gibi, İslâm kültürü içinde de benzer sebeplerden dolayı meydana geldiği görülmektedir. İslâm kültürü içerisinde görülen mistik hayat tarzına sûfilik; bu yaşayış biçiminin teorik planda değerlendirilmesine de tasavvuf adı verilmektedir. İslâm dünyasındaki ilk sûfî hareket sürecinin de, -her ne kadar mistik tavır, İslâmiyet'in kendisinde ve Hz. Peygamber'in hususi hayatında potansiyel olarak mevcut ise de- fiilî olarak, Emevî yönetim biçimine bir tepki hareketi şeklinde başladığı bilinmektedir. Emevîlerin, aşırı lüks ve sefahata kaçan israfa dayalı yönetimine, bir grup insan ilk dönemin samimi ve sade İslâm anlayışına dönme şeklinde muhalefet edip, bunun göstergesi olarak da yünden yapılmış elbiseler giyerek kendilerine özgü bir hayat tarzı benimseyince, İslâm dünyasında fiilen sûfilik hareketi başlamıştır. Bu, bir anlamda reform hareketi olarak da değerlendirilebilir. Nitekim Batı dünyasındaki reformasyon da Orta Çağ feodalizmine ve kilisenin hegemonyasına bir tepki olarak M. Eckhart'ın mistik hareketiyle başlatılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında gerek sûfliğin ve gerekse Batı mistisizminin, insanın sosyal hayattaki yanlışlıklara karşı, kendi iç dünyasına dönmesi şeklinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Nitekim Yahya Kemal'de sıkıntılı zamanlarında tasavvufu, sığınılacak bir liman gibi görmüştür. Annesinin ölümü sırasında Rifaî Dergâhı'na sıkça gidişi, bu sebepten ötürü olsa gerektir.

Yahya Kemal, gençlik yıllarından itibaren, bizzat tasavvufun içinde bulunmamakla beraber, tasavvuftan tamamen uzak da değildir. Onun, eserlerinde ve düşüncelerinde tasavvufa önemli bir yer ayırdığını görmek mümkündür. Bunda çocukluk ve ilk gençlik yıllarında sık sık gittiği Üsküp Rifaî Dergâhı'nın tesiri söz konusu olabilir. Buranın mimarîsi, ziyaretçi sayısının çokluğu onu etkileyen sebepler arasında görülebilir. "Rifaî Tekkesi, Üsküb'ün eski, güzel, ziyaretgâh, çeşmeli ve şadırvanlı, oldukça zengin bir dergâhtı; Cuma günleri zikir ve devran olduğu saatlerde seyircilerle dolar, ... iğne atılsa yere düşmez derecede kalabalık olurdu."² Bir diğer önemli sebep, tekkenin son derecede zarif, kibar ve terbiyeli olan şeyhi Sadeddin Efendi'den

² Yahya Kemal, Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986, s. 96.

aldığı tesirdir. Tasavvufi şiirleri olan, edebiyat ve tasavvufla ilgili sohbetler yapan bu zatın, Yahya Kemal üzerinde silinmez tesirleri olmuştur. Başka bir sebep de daha beş yaşında iken görüp âşık olduğu, kendisinden hayli büyük olan Redife Hanım'a burada tekrar rastlaması ve bu küllenmiş aşkın yeniden alevlenmesidir. Yahya Kemal, on beş yaşındayken Redife Hanım'ı tekrar gördüğünde o, Dergâh'ın şeyhi Sadeddin Efendi ile evli bulunmaktaydı. Bir Cuma günü Üsküp Dergâhı'na gelen, çocuklukla gençlik arasında bulunan Yahya Kemal, Redife Hanım'ı görünce oldukça etkilenmiş, eski aşkı yeniden başlamış ve uzun süre bu aşkın tesirinden kurtulamamıştır.³ On beş yaş gibi ne tam gençlik, ne de çocukluk denilebilecek bir yaşta, tek taraflı da olsa yaşanan bir aşk hatırasının geçtiği mekânın kolay unutulamayacağı açıktır. Yahya Kemal de ömrü boyunca bu dergâhı, Redife Hanım'la beraber hatırlamış ve unutmamıştır.

Bu sebepler yanında, tasavvufun kendi yapısının da Yahya Kemal'e tesirinden söz edilebilir. Tasavvufun akıldan çok insanın iç dünyasına, duygularına hitap etmesi, Yahya Kemal'in sanatçı kişiliğinden kaynaklanan duygusallığı ve şuuraltında da sözünü ettiğimiz çocukluktan kalan izler bir araya gelince, onda tasavvufi bir eğilimin ortaya çıkması adeta kendiliğinden gelişmiştir. Buna bir de Yahya Kemal'in tarih düşünürü olduğunu ve Türklerin İslâmiyet'i kabul sürecinde tasavvufun etkin rolünden haberdar olduğunu ilave edince, onun tasavvufa eğiliminin sebepleri daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Türklerin, 9. yüzyıla kadar tek tek benimsedikleri İslâmiyet'i kitleler halinde kabul edişlerinde, tarikatların aktif ve etkili bir rolü olduğu gerçeği de bununla izah edilebilir. Anavatanlarından, yeni yurtlar bulmak için ayrılan Türkler, sıkıntılı günler geçirirlerken; çeşitli sebeplerle İslâmiyet'i tanıyan ve yeni dinî daha iyi yaşama anlayışından hareketle sûfliği seçen ve kendilerine Horasan Erenleri adı verilen Türk sûfilerin etkisiyle de İslâmiyet'i kabul etmişlerdir. Zira sûfiler, tavır ve yaşam biçimleri, sade giyiniş tarzları, alçakgönüllülükleri, dürüstlük ve güvenilirlikleriyle eski Türk dinindeki kam ve şamanların tavır ve yaşayış tarzlarını hatırlatmaktaydı. Eski dinlerinden, yeni bir dine geçiş sürecinde eskiyi hatırlatan motifleri gören ve yeni dine de eskiden bir şeyler bulan Türkler, benimsedikleri bu yeni dine daha çabuk uyum sağlamışlardır. Yahya Kemal, Türkler tarafından kurulan ve yaygınlaşan bu tarikatlar yoluyla sadece dinî değil, aynı zamanda Türk

³ Yahya Kemal, Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım, s. 96.

milliyetinin de şekillendiğini ve Türk Müslümanlığına ulaşıldığını kabul etmektedir. Öyleyse Türkler arasında ve Türkler tarafından kurulan ilk tarikatlar, dinin benimsenmesinde, Türk kültürünün, Türklerin hayat tarzının dine aktarılmasında önemli görevler üstlenerek, yeni dinin yadırganmamasına yardımcı olmuşlar, İslâm dininin eski Türk dinine ve kültürüne yabancı olmadığını vurgulamışlardır. Buna göre ilk tarikatların millî kimliklerinin, dinî kimliklerinden daha ön plânda olduğu söylenebilir.

Bunu dikkate alan Yahya Kemal, Fuat Köprülü'nün dil ve edebiyatla ilgili bir eser yazma teşebbüsü olduğunu öğrenince bu konu ile alakalı olarak şu tavsiyede bulunmuştur: “Bu mevzua girmeyiniz. Bizim daha mühim mevzularımız vardır. Mesela şu Ahmet Yesevî nedir, kimdir? Bir araştırınız. Bakınız bizim milliyetimizi asıl orada bulacaksınız.”⁴ Demek ki Yahya Kemal, Ahmet Yesevî’de öncelikle millîliğin araştırılmasını ve onun, dinî kendi milliyetine göre nasıl yorumladığını ele almak gerektiğini belirtmektedir. O, millîlikle dinîliği bir arada mütalaa etmenin lüzumundan hareketle, daha önce de belirtildiği gibi dinde millî unsurlara yer verirken, bu bağlamda tasavvufun da değerlendirilmesi ve göz ardı edilmemesi gerektiğine işaret etmektedir.



Türk kültürünün şekillenmesinde, Anadolu'nun eski kültüründen uzaklaşarak Türkleştirilip İslâmlaştırılmasında, bu millîliğin büyük payı vardır. “Türk kültür ve medeniyetinde Mevlânâ, Yunus Emre ve Hacı Bayram Veli (ölm. 1430) gibi kendilerini Tanrı'ya adanmış ruh adamlarının büyük rolü olmuştur. Her Türk şehrinde hatta kasaba veya köyünde bir veya birkaç veli yatar. Onlar, ilk Hıristiyan devletinin beşiği olan Türkiye'ye İslâmiyet'i yerleştirmişlerdir. Bu manevi kuvvet temsilcilerine halk büyük saygı duyar. Onlara ait pek çok efsane ve keramet anlatılır. Toprağı bu nevi insanlar ve onların efsaneleri kutsallaştırır. Bundan dolayı onların tarihî ve manevî fonksiyonlarını anlayan bir aydın, halk gibi değilse bile, kendine göre onlara değer vermelidir.”⁵

Yahya Kemal, Mehmet Kaplan'ın işaret ettiği bu fonksiyonları anlayan aydınlardan biridir. Bu itibarla Yahya Kemal, Anadolu tarikatlarının millî bir

⁴ Nihad Sami Banarlı, Yahya Kemal'in Hatıraları, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997, s. 49. Fuad Köprülü'nün “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar” isimli eserinin bu tavsiye ile vücut bulmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

⁵ Mehmet Kaplan, Türk Milletinin Kültürel Değerleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 41.

duyuş ve düşünüş tarafının bulunduğunun ve bu tarikatlardaki kuralların, büyük ölçüde Türk terbiyesinden doğduğunun göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtmektedir. “Fakat bizim, inanış ve ibadete kattığımız daha başka şeyler vardır. Bir kere, ekseriyetle tarikatların yaydığı inanış tarzına iltifatımız malumdur. Anadolu tarikatlarının çok milli bir duyuş ve düşünüş tarafı olduğu, bu tarikatlardaki âdâb-ı muâşeretin Türk terbiyesinden neş’eti veya bu terbiye ile ciddi surette imtizacı karanlıkta bırakılamaz. Tarikatların cennet, cehennem, sırat gibi mefhumları hür ve zeki bir düşünüşle idraki de bir mütalaa mevzuudur.

Tarikatların âyinleri de bir dinî şevk ve ibadet addolunur. Bu âyinlerde musikînin, söz ve saz olarak ibadete idhali, İslâmiyet’te bir başkalıktır. Âyinlerde bir nevi dinî raks olan semâlar da Müslüman Türk ruhunun, imanı bir şevkle birleştirmesi neticesidir.”⁶ Görülüyor ki Yahya Kemal, Türklükle İslâmiyet’in, tarikatlar yoluyla yoğrulduğu kanaatindedir. Buna örnek olarak daha önce de bahsettiğimiz Yazıcızâde’nin Muhammediye’sini ve Yahya Kemal’in bu eser için, Türklükle İslâmlığı bir arada yoğurarak ortak bir kültür oluşturduğuna dikkat çektiğini söyleyebiliriz.

Özellikle eski Türk dininde, din adamlarının, musikîli ve ahenkli dinî törenlerde duyusalıktan uzaklaşarak trans haline geçmeleri, bu durumu yaşayıp normale dönmelerinden sonra Tanrı’nın buyruklarını aldıklarını söyleyerek insanlara bildirmeleri, tarikatlarda biçim değiştirerek İslâmîleştirilmiştir. Tasavvufta kamların yerini sûfiler almıştır. Sûfiler, doğrudan Tanrı’yla bağlantı kurduklarını söylemeseler de mükâşefe, müşâhede ve ilham yoluyla ulvî alemle irtibat kurduklarını iddia etmektedirler. Gerek eski Türk inanışındaki din adamlarının, gerekse sûfilerin yaşadıklarını iddia ettikleri durumlar, tamamen psikolojik haller olduğu, daha doğrusu insanın kendi iç dünyasını ilgilendirdiği ve insanın iç dünyasında yaşananları bir başkasının anlaması zor, hatta imkânsız olduğu için, kamların veya sûfilerin iç dünyalarında yaşadıklarını test etmek veya doğru olduğunu ispatlamak da mümkün değildir.

Bu iç yaşantıyı en olgun seviyeye ulaştırmada, musikî ve semâ, bir araç olarak tarikatlarda da kullanılmıştır. Semânın, eski kamlarda olduğu gibi, tasavvuf ekollerinde de insanı Allah’a yakınlaştıran bir özelliği olduğuna inanılmaktadır. Bu anlayışa, gök cisimlerinin, mükemmelliğin simgesi olan

⁶ Nihad Sami Banarlı, “Yahya Kemal ve İman”, Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1959, s. 20.



dairevî hareketlerde bulunmaları ve bu suretle Tanrı'ya daha yakın olduklarına olan kanaatten yola çıkarak ulaşılmış olması muhtemeldir. Musikî ve semâya önem veren tasavvuf ekollerinde, dinlediği musikiyle kendinden geçen, yani trans hali yaşayan sûfi, tıpkı ay-üstü âlemdeki varlıklar gibi dönmeye başlamakta, bu esnada faal akılla ittisal ederek ulvî âlemi müşâhede etmektedir. Bu duruma gelen sûfi, kendisinde vecdi sağlayan musikî ve semânın estetiği ile bir zevk ortamına girmekte, bu zevki bilgiyle birleştirerek, estetik bir epistemolojiye ulaşmaktadır. Bu aşamadaki sûfi, aynı zamanda mutasavvıftır. Sadece yaşamamakta, aynı zamanda yaşadıklarını çeşitli şekillerde ifade etmektedir.

Bir-iki tasavvuf ekolü hariç tutulacak olursa, tasavvuf geleneğinde genellikle musikîye hoşgörülü bir yaklaşımın bulunması ve ahenkli zikirler yapılması, fıkıh ekollerinde musikî hakkında hoşgörü sınırlarının aşılması, musikînin din dışı olduğuna dair hükümlere bir tepki olduğu söylenebilir. Çünkü musikî, insan tabiatına aykırı değil, uygundur. Müslümanların, musikî hakkında aradıkları hoşgörüyü fıkıh ekollerinde bulamadıkları için, tasavvufa yöneldikleri düşünülebilir.



Türk kültür tarihi penceresinden bakıldığında, daha önce de belirttiğimiz gibi Türklerin, İslâmiyet'le tanışırken eski Türk dinindeki kamları hatırlattığından dolayı sûfi tipine sempati duydukları, bu suretle de tasavvuf hareketinin Türklerin İslâmiyet'i kitleler halinde kabul edişlerini kolaylaştırdığı, musikî ve semânın da kendileri tarafından kurulan tarikatlara eski Türk dinindeki musikili ayinleri hatırlatmasından dolayı sokulduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Türklerin sonraki zamanlarda da tasavvufa olan temayül ve teveccühleri, genellikle fıkıh mezhebi olarak Hanefiliği benimsemelerine rağmen, Hanefiliğin musikî ve semâ konusundaki sert tavrından dolayı, bu yasağı aşmanın bir yolu olarak değerlendirilebilir. Nitekim Yahya Kemal'in Ahmet Yesevî'nin araştırılıp incelenmesi ve millîliğin orada aranmasını tavsiye etmesinin altında yatan sebeplerden biri de bu olabilir.

Psikolojik bir alt yapı gerektiren ve ruhun kendi üzerine katlanması şeklinde anlaşılabilir olan tasavvuf, bir iç gözlem hali olarak ortaya çıkmaktadır. Duygusal yönü yoğun olan Yahya Kemal'in zaman zaman kendi iç dünyası ile başbaşa kaldığında yazdığı şiirlerde tasavvufî duygularını dile getirmesi, sıkıntılı zamanlarında bir ufuk araması, bu iç gözlemin dışa yansması olarak görülebilir. Ona göre insan ruhu, ufuksuz yaşayamaz; bu ufuklar tabiatta aranabilir, hatta insan bunlarla kısmen avunabilir. Ancak

maddî nitelikli ufuklar, insanın yalnızlığını gidermez; bu durumda insan, ‘kendine bir rûh ufku arar’. Çünkü Yahya Kemal’e göre insanı sıkıntılarında uzaklaştıracak olan, manevî ufuklardır; bu da ya bir dost ya da bir canan ufkudur:

“Yaşıyan her fânî
Yaşıyan her rûh özler,
Her sıkıldıkça arar,
Dâr hayâtında ya dost ufku, ya cânan ufku.”⁷

Yahya Kemal’in, tasavvuf nitelikli şiirlerinde tasavvufun kavramlarına da vakıf olduğu görülmektedir. “Vahdet-i vücûd” adlı rubaisinde Yahya Kemal, vahdet-i vücûd’un temel prensibini açıklamaktadır:

“Bir zümre odur Hâlık-ı Mutlak dediler
Bir benzeri yoktur bu muhakkak dediler
Bir kerre görenlerse o Rabb-ı Ezel’i
Dilmesti-i rü’yetle enelhak dediler.”⁸

Tanrı’nın Mutlak Varlık olduğu ve bir benzerinin olmadığı, felsefe ve kelamda olduğu gibi tasavvuf tarafından da kabul edilmektedir. Ancak mutasavvıflardan vahdet-i vücûd anlayışını benimseyenler, hiç bir şeyin Allah’a benzemediğinden başka, varlığın birliğini de savundukları için, O’ndan başka reel varlık tanımamakta ve her şeyde Allah’ı görmektedirler. Mutasavvıfların Tanrı-Alem ilişkisini anlatmak için geliştirdikleri bu anlayışta O’ndan başka varlık kabul edilmemekte, diğer bütün varlıklar,

⁷ Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbemiz, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 16. Baskı, İstanbul, 2002, s. 95.

⁸Yahya Kemal, Rubâîler ve Hayyam Rubâîlerini Türkçe Söylemiş, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1988, s. 32. Yahya Kemal’in tasavvufi şiirlerinden olan “İthaf”, “Maverada Söyleniş”, “İsmail Dede’nin Kâinatı”; “Vahdet-i Vücûd” gibi bazı rubailer ve bazı beyitleri Mehmet Demirci’nin yapmış olduğu müstakil bir çalışmada, tasavvufi terimler kullanılarak açıklanmıştır. Açıklamalar için bkz. Demirci, Yahya Kemal ve Mehmet Âkif’te Tasavvuf, s. 35-70.





Mutlak Varlık'ın isim ve sıfatlarının tezahürü ve tecellisi sayılmaktadır.⁹ Varlığın birliği inancı, bir bilgidir; bu, Tanrı'dan başka hiç bir varlığın gerçekliğinin olmadığını bilgisidir. Bununla birlikte vahdet-i vücûdu benimseyen mutasavvıflar, vahdet-i vücûdu sadece bir nazariye olarak görmezler. Onlar varlığın birliği bilgisine, aynı zamanda yaşayarak ve manevî tecrübe ile ulaşırlar.¹⁰ Bu yaşama halî ve tecrübesi, tasavvuf dilinde “müşahede” olarak isimlendirilmektedir. Allah'ın bir olduğu, dolayısıyla onda çokluktan bahsedilemeyeceği noktasından hareketle diğer varlıkların da O'nun tecellisi ve tezahürü olduğunu kabul eden vahdet-i vücûdu benimseyenler, bu tecellilerin Bir'den ayrı düşünülmemeyeceğini, dolayısıyla da çoklukta birlik bulunduğunu savunmaktadırlar. Belli bir ruh terbiyesinden geçen sûfî, âlemdeki çokluktan birliğe ulaşmakta, gönü Allah'ın sevgisiyle dolup taşmakta, Allah'tan başka her şeyden (masiva) uzaklaşıp, üstün sevgiyle her şeyde ve her yerde Allah'ı görmektedir. Hatta Hallac-ı Mansur gibi bazı sûfîler, bu sevginin yoğunluğu ile kendi varlıklarını bile unutmakta ve Hakk'ı müşahede etmenin sarhoşluğu içinde “Ene'l-Hak” (Ben Hakkım) demektedirler. Öyleyse tasavvuf dilinde müşahede, her zaman ve her yerde Allah'ın görülmesidir.¹¹ Şüphesiz ki Hallac'ın enelhak demesi, kendisini Tanrı olarak ilan etmesi demek değildir. Bu, tam estetik bir ifade olup, Tanrı'nın güzelliğinin insanda yansımaları izah eden bir kavram olarak görülmelidir. O'nun varlığının, birliğinin, güzelliğinin tecelli ettiği varlık olarak insanın anlatılmak istenmesidir. Ancak Tanrı'dan başka hiçbir varlığın realitesi de kabul edilmediği için Hallâc, Tanrı'nın tecellisi veya yansımaları olarak insanı, onu temsilen de kendisini görmekte olabilir.

Yahya Kemal, yukarıdaki rubaisinde, Ezelî Varlık olan Allah'ı mutasavvıfların, dilmesti-i rü'yetle yani bir gönül sarhoşluğu içinde gördüklerini belirtmektedir. Bu, tam kendinden geçme halidir. Bu hususta da estetik bakışı elden bırakmayan Yahya Kemal'e göre gönül sarhoşluğunu veren, ezelî kadehten içilen aşk iksiridir. Fuad Bayramoğlu'na yazmış olduğu rubaisinde, bir önceki rubaisinde bahsettiği konuya tekrar temas etmektedir.

⁹ Hüsameddin Erdem, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 38.

¹⁰ Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991, s. 507.

¹¹ Demirci, Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf, s. 58-59.

“İksîri içenler ezeli sâgar’dan
 Mestî-i melâmetle geçerler ser’dan
 Bir kerre “enelhak diyen erbâb-ı dil”e
 Hallâak-ı avâlim görünür her yerden”¹²

Ezelî kadehle ilâhî iksiri içen sûfî, melâmet sarhoşluğu içinde kendinden geçer. Artık başkalarının, sûfî hakkında ne düşündüklerinin hiç bir önemi yoktur. Melâmet, başkalarının yergisine muhatap olmak ve fakat bundan rahatsız olmamaktır. Sûfî öyle bir dereceye yükselmektedir ki onun için kendi varlığı da dâhil olmak üzere Tanrı’dan başkası yoktur. Bu ruh hali içinde enelhak diyen gönül ehline, her yerde ve her şeyde sadece âlemlerin yaratıcısı görünmektedir; O’ndan başkasını görmemektedir. Buna itiraz edenlerin itirazını bile umursamamakta veya işitmemektedir.

Böyle bir ruh halini yansıtmak için yazdığı “Maverada Söyleniş”te yine vahdet-i vücud anlayışını sergilemektedir.

“Zâhid hayâl eder bizi meyhâne zındığı
 Bilmez ki sen ve ben hepimizdir tapındığı.”¹³

A. H. Tanpınar’ın “son enelhak şairi”¹⁴ olarak nitelediği Yahya Kemal’in “enelhak” motifini zaman zaman kullanmasının sebebi, vahdet-i vücud anlayışını benimsemiş olmasından kaynaklanmış olabileceği gibi, bu motif estetik gayeyle kullanmış olması da kuvvetle muhtemeldir. Enelhak kavramının içeriğinde bir ‘yücelik’ duygusu vardır. Dolayısıyla da bu kavram ve ifade ettiği değer, estetik açıdan değerlendirilmelidir.

Bilindiği üzere ‘yüce’ kavramı, Kant tarafından felsefede estetik bir kategori olarak değerlendirilmiştir. Kant’a göre yüce, aklın, belirlenemeyen ve sınırlandırılmayan, biçimden yoksun bir nesne karşısındaki tavrıdır.¹⁵

¹² Yahya Kemal, Rubâiler, s. 27.

¹³ Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbeimiz, s. 119.

¹⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1982, s. 25.

¹⁵ Taylan Altuğ, Kant Estetiği, Payel Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 154-155.

Buna göre Kant, bizde olan bir heyecan ve hayranlık duygusunun taşması ve dışa yansımaya, 'yücelik' demekte, dışımızda bir yücelik bulunmadığını, hayal gücümüzün kendimizde olan bir duyguya yöneldiğini, duyularla algılanamayan bu duyguyu dışa yansıtıp ona estetik bir nitelik kazandırdığımızı ve kendimizde olan bir yüceliğin doğmasına sebep olduğumuzu belirtmektedir.¹⁶ Öyleyse tasavvufta ve dolayısıyla enelhak'taki yücelik, Kant'ın yüceliğe yüklediği anlamdan biraz farklı gibi görünüyorsa da son kararda sanki iki anlayış da aynı şeyi ifade etmektedir. Şöyle ki; Kant, yüceliği insanın kendi iç dünyasına indirgeyip kendisinin oluşturduğunu iddia ederken, tasavvuftaki 'enelhak' anlayışında yücelik bizim dışımızda görünmektedir. Hâlbuki dışımızda olan gerçekliğin bir yansıması veya tecellisi de biz olduğumuz için, biz de o yücelikten sayılmaktayız. Dolayısıyla sûfî, kendi dışındaki yüceliği kendi 'ben'inde algıladığı için kendisiyle, yüce olanı aynı görmektedir. Bu suretle Kant'ın dediği gibi sûfî, kendisinde bir yüceliğin doğmasına sebep olmakta ve kendisini Tanrı gibi veya Tanrı'nın bir tecellisi olarak telakki etmektedir. Bu bir anlayış ve bir zevk hali olduğu için de kanaatimizce tasavvuftaki 'enelhak' anlayışı, estetik boyutludur. Yahya Kemal de tasavvuftaki vahdet-i vücûd ve bunun estetik boyutu olan 'enelhak' anlayışını bu yönüyle ele alıp işlemiş olabilir.



Şiirlerinde "zaman zaman bir vecdin adamı"¹⁷ olarak görünen Yahya Kemal, "Deniz Türküsü" ve "Vuslat"ta 'enelhak' düşüncesinin, sözünü ettiğimiz estetik boyutunu sergilemektedir:

"Duy tabîatte biraz sen de ilâh olduğunu
Rûh erer varlığının zevkine duymakla bunu."¹⁸

"İnsan ne yaratmışsa yaratmıştır o tuzdan,
Bir sır gibidir, az çok ilâh olduğumuzdan."¹⁹

¹⁶ Bkz. Necla Arat, "Kant Estetik'inde Güzel ve Yüce Değerleri", Felsefe Arkivi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Sayı 21, İstanbul, 1978, s. 80-82; Nejat Bozkurt, Sanat ve Estetik Kuramları, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 134.

¹⁷ Tanpınar, Yahya Kemal., s. 54.

¹⁸ Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbemiz, s. 97.

¹⁹ Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbemiz, s. 128.

Yahya Kemal'in, bu mısraları, bir panteizm olarak değerlendirilebilmeye müsait görünüyorsa da daha çok 'enelhak' ifadesini hatırlatmaktadır. Onun bu mısraları, insanın doğrudan doğruya Tanrı olduğunu anlatmaktan ziyade, Tanrı'dan aldığı yaratıcılığının vurgulandığı ve biraz önce belirtmeye çalıştığımız kendisinde bir Yüce'lik duygusu oluşturmasının ifadeleridir.

İnsanın yaratmaları, Tanrı'ninki gibi değildir; ama insanın da kendi hürriyet alanı içinde ve kendi iradesiyle yaptığı işler ve ortaya koyduğu eserler, onun yaratıcılığını sergilemektedir. "Duy tabiatte sen de biraz ilah olduğunu" ve "az çok ilah olduğumuzdan" ifadelerinden, Tanrı'nın eseri olan insanda, onun izleri olarak yaratıcılık vasfı bulunduğu anlaşılmaktadır. İnsan, yaratıcılığını Tanrı'dan aldığı gibi, ona dinamizm katan başka unsurlar da vardır. Özellikle "Vuslat" şiirinde bunun "aşk" olduğu anlaşılmaktadır.

Tasavvufta, örneğin M. İbni Arabî'de, Tanrı'nın evreni ve bütün varlıkları yaratmasının asıl sebebi olarak, aşk gösterilmektedir. Ona göre Tanrı, sırf varlıkken önce kendi özünü sevmiş, kendi varlığının suretlerini görmek istediği için de A'yân-ı Sâbite'yi yaratmış, kendi sevgisinden ona katmıştır. Dolayısıyla her bakımdan yokluk olan âlemin varlığa doğru hareketi, Yaratıcı'dan âleme, âlemden de Tanrı'ya doğru olan karşılıklı sevginin sonucudur.²⁰ Ünlü halk ozanı, Türk düşüncesinin abide şahsiyetlerinden biri olan ve bir 'Türk dünya görüşü- felsefesi' ortaya koyan Yunus Emre de Tanrı'nın yaratmasının, yarattıklarına olan sevgisinden kaynaklandığını benimsemektedir.²¹ Felsefede de durum neredeyse aynıdır. Söz gelişi Empedokles (M.Ö. 490-432), evren'in meydana gelişini aşk'ın birleştiriciliğine bağlarken, bu duyguyu harekete geçirenin Afrodite, yani aşk ilahesi olduğunu belirtmekte ve evreni, bu aşkın bir meyvesi olarak görmektedir.²² Türk-İslâm düşünürlerinden Fârâbî (870-950) ve İbn-i Sînâ da âlemin yarıtlışını izah ederlerken, Vâcibu'l-Vücûd'un yaratmada ilim ve akıl yanında aşk'a da önem verdiğinden ve evren'in bu aşk'ın bir sonucu

²⁰ Erdem, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi, s. 56.

²¹ Mehmet Bayrakdar, Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1994, s. 25.

²² Dogobert Runes, Treasury Philosophy, The Philosophical Library, inc., New York, 1955, p. 368; Alfred Weber, Felsefe Tarihi, terc. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, 4. Baskı, İstanbul, 1991, s. 29-30; Kâmıran Birand, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964, s. 23.



olduğundan söz etmektedirler.²³ Tanrı'nın varlığa duyduğu ve yaratmaya yol açan bu aşk, aslında Tanrı'nın insana, insanın da Tanrı'ya olan sevgisinin bir devamıdır. İşte insanın bu aşk ile her türlü yaratmada bulunması -sanat yaratmalarını kastediyorum-, Tanrı'nın ona verdiği bir güç, hatta bir sırdır.

Tanrı'nın varlığa ve özellikle de insana olan sevgisi, insanın da O'na sevgi duymasına, buradan hareketle de insanların birbirlerine sevgi ve aşk duymalarına yol açmış, nice aşklar yaşanmıştır. İnsanların birbirlerine duydukları bu aşk, bazen maddi sınırları aşarak manevî aşka da dönüşmüştür. Tasavvufta manevî aşk, maddi aşktan üstündür ve tasavvufî eserler, bu aşkın sonucu olarak doğmuştur.

Ne var ki tasavvufta rastlanan bu samimi aşk, giderek motivasyon gücünü kaybederek bir içe kapanmaya dönmüş ve eski aktif rolünü terk etmiştir. A. Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal'in, bir zamanlar şark dünyasını aydınlatan tasavvuf anlayışının, daha sonraları bir içe kapanma ve dış dünya ile ilgi kesme anlayışına büründüğüne ve enelhak anlayışının, estetiğini kaybettiğine dair hatırlatmasına dikkat çekerek "eğer tasavvuf ve Melâmîlik araya girmese idi, tıpkı İngilizler gibi işinde ve ibadetinde çalışkan insanların cemaati olurduk"²⁴ şeklinde tenkitler yaptığına tanık olduğunu belirtmektedir. Bu bir öz eleştiri olarak kabul edilmelidir. Zira Yahya Kemal, işaret edeceğimiz üzere, önceleri Melâmîliğin, tasavvufun ilerlemesinde çok etkili olduğundan da söz etmektedir. Yahya Kemal'in buradaki eleştirisi, Melâmîliğin sonradan meydana gelen gerileme ve bozulmasına yönelik olarak değerlendirilmelidir.

Tasavvuf cereyanının eski canlılığını yitirdiğini hisseden Yahya Kemal, Tanpınar'a göre bu ilk dönemlerin özlenen sûfî tipini, kendi zihninde tasarladığı, Sünnî inanca bağlı, kendi işinde gücünde, çalışkan, dürüst ve namuslu nalıncı Ahmet Efendi'nin şahsında görmek istemektedir.²⁵ Bu tiplene sadece bir sûfî modeli değil, aynı zamanda onun özlediği gerçek Müslüman ve dindar tipidir.

Tanpınar'ın Yahya Kemal'le ilgili bu tespitinden hareket edersek, gerçek dindarlık ile dindar görünmeyi birbirinden ayırmak gereği

²³ Fârâbî, Ârâu Ehli'l- Medîneti'l- Fâdıla, nşr: Albert Nasrî Nâder, 6. Baskı, Beyrut, 1991, s. 54; İbni Sînâ, Necât, Mısır, 1938, s. 245; Risâle fî Mâhiyeti'l- Aşk, nşr. Ahmet Ateş, İstanbul, 1953, s. 25.

²⁴ Tanpınar, Yahya Kemal, s. 53.

²⁵ Tanpınar, Yahya Kemal., s. 53.

kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Dindar, dinî, Allah'a ulaşmanın, O'nun hoşnutluğunu kazanmanın, böylece daha iyi bir insan olmanın, yaptığı iyiliklerde, yardımlarda sadece O'nun hoşnutluğunu kazanmanın bir yolu olduğunu bilendir. Böylece Allah'ın rızasını kazanmak isteyerek yapılan her iş, amel-i salih olarak görülebilir. Konuya bu çerçeveden bakınca Kur'an'da geçen amel-i salih kavramının çerçevesi dar kalıplara sıkıştırılmaktan kurtarılmış olur. Herkes, meşru olan işini en güzel şekilde yapıp alın teri mahsulünü elde ettiği zaman, bu kavrama uygun hareket etmiş demektir. Yoksa amel-i salihten anlaşılan, yalnızca dinin belirlediği ibadetler olmasa gerektir. Esasen dinde istenen de, yapılan her iyi ve güzel işin, ibadet havasında, yani Allah rızası doğrultusunda yapılmasıdır. Gerçek dindar, her işi Allah'ın hoşnut olması doğrultusunda yaptığı için, asla pragmatik bir tavır sergilemeyen, karşılık beklemeden iyi işler yapan; yaptığı iyiliklerin karşılığında beklenen cennete bile, anlamını

“Cennet cennet dedikleri,
Bir kaç köşkle bir kaç hûrî,
İsteyene ver sen anı,
Bana seni gerek seni.”²⁶

dizelerinde bulan Yunus tavrıyla bakan, Allah'ı gönülden severdir. Dindar görünen ise din de dahil her şeye pragmatik açıdan bakar; dinî bile rahatlıkla kazanç aracı olarak görebilir. Bu yolla insanların samimi din duyguları, 'helal kazancınız, dinle ilgisi olmayanlara gitmesin, bize gelsin' deyip sömürülerek, fahiş kazançlarla kısa sürede din adına imparatorluklar kurulabilir. İncisinde samimi olmayanlar, kendisinden başka insanların mutluluğundan da rahatsızlık hisseder gibidir. Cennetin bile yalnızca kendisi için hazırlanmış olduğunu sanacak kadar bencil ve kıskanç bir tabiata sahip olabilir. Halbuki Allah'ın rahmeti ve merhameti herkesi kuşatıcıdır, kendisini gönülden seven,



²⁶ Yunus Emre'nin günümüz Türkçesine yukarıda verdiğimiz şekliyle aktarılan şiirinin aslı şu şekildedir:

“Uçmağ uçmağum didüğün mü'minleri yelmediğün
Vardur ola birkaç hûri arzum yoktur kaçmağičün
Bunda dahı verdün bize ol hûriyi cüft ü halâl
Andan geçti arzum tamam arzum sana irmeğičün
Sûfilere vir sen anı bana seni gerek seni
Hâşâ ben terk idem seni şol bir evle çardağičün” (Bkz. Yunus Emre

Divanı, Hazırlayan, Faruk Kadri Timurtaş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986, s. 132-133, 185/4 -6.)

O'na uygun işler yapan, O'na ortak koşmayan herkesi cennetine alma yetki ve salâhiyetine sahiptir; bu yetki O'na aittir. Allah adına konuşmaktan kaçınmayan dindar görünen tip, Allah'ın esirgemediği cenneti bile kendisinden veya kendisi gibi inanmayanlardan esirgemekte, hatta kıskanmaktadır. Oysa bir hadis'te gerçek Müslüman'ın; "kendisi için istediğini başkası için de isteyen" olduğu belirtilmektedir. İşte Yahya Kemal'in aradığı ve istediği dindarlık, bu olsa gerektir.

Yahya Kemal'in gerçek dindarlık tipinden bahsetmesinin sebebi, toplumda bu nitelikteki insanların azalmasından dolayıdır. Tasavvufi cereyanda da ilk zamanların samimiyeti, yerini, çıkarıcılığa terk etmiştir. Yahya Kemal, son dönemlerde (17. yüzyıl sonundan itibaren) eline her def alanın 'enelhak' diye ortalığa çıktığını, kendilerini Tanrı zannederek ve Allah adına konuşarak insanları kendi düşüncelerine göre tasnif edip cennet veya cehenneme gönderdiklerini, böylece 'enelhak' anlayışının da ilk zamanlardaki estetik değerini kaybettiğini ve böyle bir tasavvuf anlayışının ise toplumu, olumsuz yönde etkilediğini belirttikten sonra, bu durumların yaşandığı toplumun idare edilmesinin de oldukça güç olduğuna dikkat çekmektedir.²⁷ Tasavvuf, 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı toplumunda eski anlamını kaybetmiştir; buna bir de medresenin, yani o günkü eğitim kadrolarının müsbet bilime karşı takındıkları olumsuz tavır ilave edilince, her türlü bilimselliğe kapılarını kapatmış bir toplum modeli oluşmuştur. Bilim kurumlarının bu tutumu, Osmanlı Devleti'nin de bilimsel gelişmeleri takip etmesine engel teşkil etmiştir. Hepsinden önemlisi, bilim karşıtı söylemler, bir kısım insanlar tarafından din adına söylenir gibi ifade edildiği için, kişilerin görüşlerinden ziyade din ön planda görülmüş ve sanki her türlü gelişme ve ilerlemeye karşı olanın, din olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.

Oysa İslâm dinî, her türlü bilime kapıları ardına kadar açık olan bir dindir. Kur'an, düşünceye, akla, tecrübeye, araştırmaya ve bunlara dayalı olan bilime, bilimsel düşünceye önemli ölçüde yer vermektedir. Âlemdeki değişik varlıklara dikkat çekilerek, bunların bilimsel yöntemlerle incelenmesi gerektiği tavsiye edilmektedir. Örneğin "İnsanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağın nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?"²⁸ ayetlerinde, adı geçen varlıkların detaylı bir şekilde araştırılması ve teorik olarak değerlendirilmesi ifade edilmektedir. Burada hem metodik araştırmaya, hem tecrübeye, hem akla dayalı bilgiye,

²⁷ Tanpınar, Yahya Kemal, s. 53.

²⁸ Kur'an, Gâşiye, 17, 18, 19, 20.

hem de yapılan araştırmaların analitik incelemelere tabi tutulmasına dikkat çekilmektedir.

Bilgi, Kur'an'ın en fazla değer verdiği bir olgudur. Buna "De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri bunları hakkıyla düşünür"²⁹ ayeti en güzel örneği teşkil etmektedir. Bu ayette Allah'ın, insanları bilgi sahibi olanlar ve bilgisizler olarak ayırması, en dikkat çekici nokta olarak görünmektedir. Bilginin üstünlüğüne dikkat çeken bu ayeti destekler mahiyette olan bir hadis'inde Peygamberimiz de "Bilim tahsil etmek, kadın erkek her Müslüman'ın vazifesidir" demek suretiyle bilgiye ve bilimsel faaliyetlere önem verilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu birkaç örnek, İslâmiyet'te bilgiye ve bilime verilen önemi göstermek için yeterli olsa gerektir. Bununla birlikte, zaman ilerledikçe başta bilgi olmak üzere dinin gayelerinden uzaklaşmış, yalnızca ahirete yönelik yüzü öne çıkarılmış; buna bağlı olarak dine taalluk eden kurumlarda da dejenerasyon süreci başladığı görülmüştür. Ekonomi, siyaset, eğitim kurumlarında görülen uyumsuzluk, giderek istismarlara yol açmıştır.

Aynı süreç, tasavvufta da ortaya çıkmıştır; toplumda tasavvuf ve tarikatla ilgilenen kimselerden bir kısmının, halkın gösterdiği teveccühü istismar ettikleri, bir gerçektir. Nitekim günümüzde de tasavvufu, samimi inancı olan bazı insanların bu samimiyetlerini, maddi veya süfli duygularını tatmin etmek için kullanan sözde tarikatçılar bulunmaktadır. Bu tür istismarcılara zaman zaman basında da yer verildiği görülmektedir.

Hâlbuki Türk toplumu, İslâmiyet'i kabul etme sürecinin başlarında tasavvuftan çok istifade etmiştir. Anadolu'nun bir Türk-İslâm yurdu haline getirilmesinde de Horasan'dan gelen sûfilerin önemli katkısı olmuştur. Yeseviyye Tarikati'na mensup sûfilerin Anadolu'da yaşayan insanlarla kurdukları olumlu diyalog, Türklerin yeni yurttaki iskânını kolaylaştırmıştır. Diğer taraftan yine sûfilerin katkılarıyla kurulan Ahî esnaf teşkilatı, Moğolların Anadolu'yu istilâları sırasında zaafa düşen Anadolu Selçuklu idaresinin boşluğunu doldurarak devletin toparlanmasına katkıda bulunmuştur.

Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Mevlânâ, Hacı Bayram Velî, Hacı Bektaş-ı Velî gibi nice mutasavvıfları yetiştiren Türk toplumu, Yahya Kemal'in de ifade ettiği gibi, tasavvufu bir yaşama tarzı haline getirmiştir. A. Hamdi Tanpınar'ın "Neydi bu eskilerin hayatı acaba? Nasıl yaşarlardı?" sorusuna

²⁹ Kur'an, Zümer, 11.

| PROF. DR. H. ÖMER ÖZDEN

Yahya Kemal “Gayet basit, pilav yiyerek ve Mesnevî okuyarak. Medeniyetimiz pilav ve Mesnevî medeniyetiydi.”³⁰ şeklinde cevap vermiştir. Ne var ki sonraki zamanlarda daha önce de ifade ettiğimiz üzere tasavvuf, eski yapıcı ve birleştirici gücünü kaybetmiş, ‘enelhak’ anlayışındaki manevîlik ve estetik seziş, yerini, insanların maddi işlerini de manevi metotla çözme çabalarına bırakmıştır.

İşte Yahya Kemal, bu gidişi eleştirerek, tasavvufun son dönemlerde eski gücünü kaybettiğini ve şarkın, artık her türlü ilerlemeden yoksun halde, adeta bir mezardan farkı kalmadığını “İthaf” şiirinde dile getirmektedir. Bahsi geçen bu şiirde kullanılan kavramlardan, Yahya Kemal’in tasavvuf terimlerini çok iyi bildiği anlaşılmaktadır.³¹

“Fer almışken tulû-i kibriyâdan,
Bugün bî-vâye kalmış her ziyâdan.
Bu mülkün farkı yok bir tengnâdan
Niçin nûr inmiyor artık semâdan?”³²

112



Tanrı’nın insanlara lütuf ve inayeti, insanların samimiyetleri ve O’nun rızasına uygun çabalarına bağlıdır. Gerek tasavvufta, gerekse yükseliş devri akabinde Müslümanların, din anlayışında radikal söylemleri benimsemeleri, her türlü yeniliğe din adına kapı kapamaları, bilim ve teknolojiyi tıpkı Orta Çağ zihniyetiyle reddetmeleri, hepsinden önemlisi samimiyetlerini kaybetmeleri, Yahya Kemal’in de ifade ettiği gibi Allah’ın yardımını kesmesine sebep olarak gösterilebilir.

Oysaki Yahya Kemal’in sözünü ettiği zaman itibariyle, tasavvuf adına her şey mevcuttur; fakat eskilerin estetik hazzı kalmamıştır.

“Abâ var, post var, meydanda er yok;
Horasan erlerinden bir haber yok

³⁰ Tanpınar, Yahya Kemal, s. 25-26.

³¹ Bu terimler, hû, dergâh, destur, aba, post, meydan, Horasan Erleri, evliya, tecelligâh, Melâmet, nefes, mâvera, iksir-i ilham, pîr, vs. Bu şiir için bkz. Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 1993, s. 125-126.

³² Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 125-126.

Uzun yollarda durdum hiç eser yok
Diyâr-ı Rûm'a gelmiş evliyâdan!"³³

Yahya Kemal'e göre sanatkâr ruhlu pek çok mutasavvıfa ilham kaynağı olan ilk dönem 'Melâmet' ve dolayısıyla tasavvuf anlayışı söndüğü için de artık gerçek anlamda sûfi yetişmez olmuştur. Bu bakımdan o, bir şiirinde;

"Tecellîgâh iken binlerce rinde,
Melâmet söndü Şark'ın her yerinde."³⁴ demektedir.

Nitekim Yunus Emre de tasavvufta melâmetîliğin önemine bir şiirinde şöyle işaret etmektedir:

"Bu dervişlik yolına ışıkla gelen gelsün
Ya dervişlik neydüğün bir zerre tuyan gelsün
Hele biz işbu yola gelmedük riyâyıla
Bu melâmetlik tonın bizümle geyen gelsün
Göziyle gördüğünü örte eteğiyle
Bu yol key ince yoldur yüreği döyen gelsün."³⁵

Yahya Kemal'in sözünü ettiği Melâmîlik, tasavvufî gelenekte sûfi tarza biraz aykırı olan bir anlayış geliştirmiştir. 'Hayrı izhar, şerri izmar etmeyen sâlik' anlayışından hareketle ibadetlerini gizli yapıp; günah sayılan, dinde yasaklanmış işleri yapmaları ve nefislerini köreltmek için, yaptıkları günahları, nasılsa Allah biliyor diyerek halktan gizlemeye çalışmamaları; insanların kınamalarına yol açacak hususları yapmaktan kaçınmamaları,³⁶ Melâmîliğin sûfilikten ayrıldığı en göze çarpan özellikleridir. Belki de Melâmîler, zor olanı seçmişlerdir. Nitekim yukarıdaki şiirde Yunus da tasavvufun, melâmet anlayışıyla daha ileri seviyede olduğunu ve bu anlayışın, gösterişten uzak, özü-sözü bir olmayı isteyen bir aksiyon olduğunu belirtmektedir. İşte Yahya Kemal, tasavvuftaki kendisi tarafından da benimsenen bu anlayışın gerilemesinden duyduğu üzüntüsünü, tamamlanmamış bir beytinde:

³³ Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 125-126.

³⁴ Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 126.

³⁵ Yunus Emre Divanı, s. 155, 220/1-3.

³⁶ Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 325-326.



| PROF. DR. H. ÖMER ÖZDEN

“Bâkî Efendi, Rıfkı Melûl, bir de bendeniz
Bizler ikinci devre Melâmîleriniz.”³⁷

mısralarıyla anlatmakta ve tasavvufî anlamda şiir yazan kimsenin kalmadığına biraz da ironik bir üslupla işaret etmek istemektedir.

Modern Melâmî olarak isimlendirilebilecek olan Yahya Kemal’in kimi şiirleri, bu anlayışın bir yansıması olarak görülebilir. Onun, İslâmiyet’te yasaklanmış olan -içki gibi- bazı hususlardaki serbest, samimi ve gizlemeye ihtiyaç duymama tavrı, Melâmîce bir uygulama olarak görülebilir.

“Mümkün müdür hayâtımız ey mey sen olmasan
İçtikçe gül-be-gül açılan gülşen olmasan

Yoktur rehâ Kemâl’e de her ehl-i hâle de
Ey bezm-i mey sığındığımız me’men olmasan.”³⁸

114



“Ne kaldı rûha tesellî şerâbdan başka
Boğazda üç gecelik mâhtâbdan başka”³⁹

Bu şiirlerinin sayısını artırmak mümkündür. Burada mey, şarap gibi kavramları, çoğunlukla gerçek anlamında kullanan Yahya Kemal, bazen de bu kelimeleri mecazî olarak kullanmaktadır; mesela “Tûr’dan Mülhem” ismini taşıyan;

“Gördük neşât-ı câm ile birçok hurûş eden
Sendin o câmı Cem gibi hakkıyla nûş eden.”⁴⁰

mısralarıyla başlayıp,

“Şi’rinde bir kelîm-i semâvî sadâsı var
Ey Tûr’dan kelâm-ı ilâhîyi gûş eden”

³⁷ Yahya Kemal, Bitmemiş Şiirler, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997, s. 55.

³⁸ Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 55-56

³⁹ Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 23.

⁴⁰ Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 57-58.

dizeleriyle devam etmekte ve giderek Ahmet Hamdi Tanpınar'ın da belirttiği gibi Türkçe'nin en rahmanî bir beyiti ile tamamlanmaktadır⁴¹:

“Bahşeylesün sükûn dil-i şeydâna der Kemâl
Ervâhı rahmetiyle sarıp perde pûş eden.”

Yahya Kemal'in, kendisini bir 'rind' olarak gösterdiği bazı şiirlerinde de yukarıdaki tabloyu sergilediği görülmektedir. Rind, Melâmîlik tanımına da uygun olarak, hakkında söylenenlere aldırmadan, gönlünce hareket eden, keyfince davranan, yarı filozof, yarı derviş, hoşgörülü, sade yaşayan bir insan tipidir.⁴² Geçirdiği sıkıntılı günler, düzenli bir aile hayatının olmaması, zaman zaman maddî sıkıntılar yaşaması onu rindliğe yönelten sebepler arasındadır.⁴³ Yahya Kemal, Melâmî-rind tavrını, “Kadri'ye Gazel” isimli şiirinde, en güzel şekilde sergilemektedir:

“Meyhâne böyledir bir içen dâima içer
Mahfice başlayan giderek bî-riyâ içer

Her rind-i Hak dolup boşalan bir piyâleden
Dünyâyı refte refte saran bir ziyâ içer

Bir sermedî bahâr idi gördüm cihân-ı aşk
Dildâdegân içer dil içer dilrübâ içer.

Zâhid de olsa âkıl-i kâmil de olsa bir
Bir gün o kâinâta giren mutlaka içer

Derpîş edince ömr-i azîzin hudûdunu
İnsan günâha girse de itmez hatâ içer

⁴¹ Tanpınar, Yahya Kemal, s. 152-153.

⁴² Bkz., Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 398-399.

⁴³ Demirci, Yahya Kemal ve Mehmet Âkif'te Tasavvuf, s. 33.

Kalkup Hudâ'ya doğru açılmış sefine'de
Erbâb-ı neşve mest gider nâhudâ içer

Gurbette dost kadrini der-hâtır et Kemâl
Âlemde ehl-i derd ile derd-âşinâ içer⁴⁴

Esasen içtiği içkiden zevk almakla beraber, aynı zamanda duyduğu rahatsızlığı da bu mısralardan anlamak mümkündür. Dinde yasaklanmış şeyleri yapmaktan rahatsızdır, ama bunu da dostlarının gönlünü kırmamak, onların dertleriyle kendi dertlerini birleştirip dert ortağı olmak gibi bir anlayışa sığınarak meşrulaştırmak istemektedir. Bütün bunlar onun, her türlü zorluğa karşı zevk ve neş'e ile direnilebileceği gibi bir hayat felsefesi geliştirmesini sağlamış ve birçok şiirini bu rind tavır ile yazmıştır. Bunlar arasında "Rindlerin Hayatı", "Rindlerin Akşamı", "Rindlerin Ölümü" gibi başlığında 'rind' kavramının bulunduğu şiirleri de vardır. Bu şiirler, rind hayat felsefesini anlamak için yeterli görünmektedir. "Rindlerin Hayatı" isimli şiiri bunun ilk merhalesini anlatmaktadır:

116



"Bâzan kader, gelen bora hâlinde, zorludur;
Dağlar nasıl bakarsa siyâh ufka öyle bak.
Bâzan da cevreden nice bir âdemoğludur,
Görmek değil düşünmeye bîgâne kal! Bırak!

Dindâr adam tevekkülü, rikkatle, herkese
İsâ'yı çarmıhında, uzaktan, hatırlatır.
Bir arslan esniyor gibi engin vakar ise
Rind'in belâya karşı kayıtsızlığındadır."⁴⁵

Hayatı fazla ciddiye almaz gibi görünen, fakat gerçekte sadece görüntüden ibaret olan bir vurdumduymazlık olarak görebileceğimiz rindane yaşam tarzı, Yahya Kemal'in hayat üslubu olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴⁴ Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 77-78.

⁴⁵ Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbemiz, s. 91.

“Rindlerin Akşamı” şiiri de onun bu rind hayat felsefesinin en güzel örneklerinden birini teşkil etmektedir.

“Dönülmez akşamın ufkundayız. Vakit çok geç;
Bu son fasıldır ey ömrüm, nasıl geçersen geç!
Cihâna bir daha gelmek hayâl edilse bile,
Avunmak istemeyiz öyle bir teselliyle.
Geniş kanatları boşlukta simsiyâh açılan
Ve arkasında güneş doğmıyan büyük kapıdan
Geçince başlayacak bitmiyen sükûnlu gece.
Gurûba karşı bu son bahçelerde, keyfince,
Ya şevk içinde harâb ol, ya aşk içinde gönül!
Ya lâle açmalıdır göğsümüzde yâhud gül.”⁴⁶

“Rindlerin Ölümü”ndeki,

“Ölüm âsûde bahâr ülkesidir bir rinde;
Gönlü her yerde buhurdan gibi yıllarca tüter.
Ve serin serviler altında kalan kabrinde
Her seher bir gül açar; her gece bir bülbül öter.”⁴⁷

ifadeleri de rindliğin adeta tanımını, rindin hayat felsefesini anlatır gibi görünmektedir.

Yahya Kemal’in, hoşgörüye dayanan, dilediği gibi ve rahat yaşayan, hayattan fazla bir beklentisi olmayan, zevke ve neş’eye değer veren bu hayat felsefesini, şiirlerini Türkçe’ye başarıyla çevirdiği Ömer Hayyam’dan esinlenerek geliştirdiğini söyleyebiliriz.

“Hayyâm ki her bahsi açar sâgarden
Bahsetmedi cennette akan Kevser’den

⁴⁶ Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbeimiz, s. 92.

⁴⁷ Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbeimiz, s. 93.



Gül sevdi şerâb içti gülüp eğlendi
Zevk aldı tırâşîde rubâîlerden”⁴⁸

“Farkında değildik göğe ermiş serimiz
Şimdengerû gülzâr-ı suhan’dir yerimiz
Gitmiş haber-i neşvesi Hayyâm’a kadar
Haz vermiş ahibbâ’ya rubâîlerimiz.”⁴⁹

Hayyâm’ı örnek aldığını gördüğümüz bu rubâîlerde, hazcı bir tavır dikkati çekmektedir. Aynı bir çalışmanın konusu olabilecek derecede derinliği olan bu konuya, onun şu şiiriyle son vermek istiyoruz:

“Vîrâne-i cihanda ne şâhız ne bendeyiz
Rind-i abâ-be-dûş fakîr-i revendeyiz



Pîr ü civan bahâr bahâr eyleriz sefer
Her dem otâğ-ı Cem’le diyâr-ı çemendeyiz
Yattık bülend servlerin gölgesinde şâd
Dehrin bu hây ü hûyuna mecbûl-i handeyiz

Demdir yanar remâd olamaz şeb-çırâğ-ı dil
Demdir ki ayş ü nûş ile ifnâ-yı tendeyiz

Kâm almadık müsâferetinden bu âlemin
Cânanla meyle son günü ey mevt sendeyiz.”⁵⁰

O halde Yahya Kemal, Mevlânâ’nın dediği gibi “olduğu gibi görünen ve görüldüğü gibi olan”, dinin icaplarının büyük bir bölümünü yerine getirmese de bundan dolayı ıstırap hisseden, yasaklanan şeyleri yapmaktan

⁴⁸ Yahya Kemal, Rubâîler, s. 28.

⁴⁹ Yahya Kemal, Rubâîler, s. 43.

⁵⁰ Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 97-98.

çekinmeyen, ama inancına da çok samimi bir şekilde bağlı olan, hatta bu inancın felsefî arka planına geçebilen ender şahsiyetlerden biri olarak görünmektedir. Nitekim o, ne maddî zevki, ne de manevî zevki elden bırakmamaktadır:

Mey’le Hâfız ney’le Mevlânâ’yı tezkâr eyleyen
Pür-terennüm kişver-i Rûm ü Acem’ler görmüşüz

Zikre lâyük bahsi ancak zevkeder ömrün Kemâl
Gerçi tâli’den nihâyetsiz sitemler görmüşüz.”⁵¹

mısralarında kendi hayat felsefesini işleyen Yahya Kemal, Mevlânâ’ya olan sevgi ve saygısını da her fırsatta dile getirmektedir. O, “Mevlânâ’ya pek vâkıf değilim, ama yine de onun hayranıyım”⁵² ifadesiyle Mevlânâ sevgisini dile getirmekte ve “İsmâil Dede’nin Kâinâtı isimli gazelinde Mevlânâ’ya olan sevgi, saygı ve yakınlığının kıyamete kadar devam edeceğini belirtmektedir:

“Mesnevî şevkini eflâke çıkarmış nâyız
Haşredek hem-nefes-i Hazret-i Mevlânâ’yız

Sîne sûrâh-be-sûrâh kanar vecdinden
Teşne-i zevk-i ezel leb-be-leb-i sahbâyız

Şeb-i lâhûtda manzûme-i ecrâm gibi
Lâfz-ı bişnev’le doğan debdebe-i mânâyız

Meyi peymâne-be-peymâne dökken sâkîden
Yine peymâne diler neşve-i ser-tâ-pâyız

⁵¹ Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 99-100.

⁵² Süheyl Ünver, Yahya Kemal’in Dünyası, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000, s. 19.



Şems-i Tebrîz hevâsıyla semâ' üzre Kemâl

Dâhil-î dâire-î bâl ü per-i Monlâyız.⁵³

Yahya Kemal'in bu gazeli de "İthaf" şiirinde olduğu gibi onun tasavvufa olan ilgi ve vukûfiyetini göstermektedir. Mevlevî kültürünün önemli motiflerinden biri olan ney, kâmil insanı sembolize etmekte ve tasavvuf yolunu benimseyen insan da ney gibi çileli bir dönemden geçerek olgunlaşmaktadır. Ney'in üzerinde yakılmak suretiyle açılan delikler gibi sûfînin de nefsinin arzularından kurtulmak için aşk ateşiyle adeta göğsünü delik deşik edencesine acılar çekmesi gerekmektedir. Bunun sonunda ilâhî ve ebedî mutluluk bulunmaktadır. Bunun için ruhlara, ezelde söz vermişlerdir.⁵⁴ Yahya Kemal, bu şiirinde İsmail Dede Efendi'nin bestelerinin ilhamını Mesnevî'den ve Mevlevîlik'deki ney sesinden aldığını söylerken sanki kendisinin de şiirlerindeki ilhamı yine Mevlânâ ve Mesnevî'den aldığını itiraf eder gibidir.

O, Mevlevî âyinlerinin dönen evreni temsil ettiği kanaatinde olup, bunu da;

"Seyrelediğin semâ'-ı Mevlânâ'dır

Devreyliyen ecrâm-ı cihân-ârâdır

Sağ elden uzattıkları peymânelere

Gülrenk sebûlardan akan sahbâdır.⁵⁵

rubâisinde dile getirmektedir. Dönen semâzenler, sanki gezegenlerdir. Sağ ellerini yukarıya açmalarının sebebi de ilâhî kaynaktan boşalan ilâhî aşk şarabını yakalayabilmek içindir.⁵⁶ Bu, akılla anlaşılabilen bir gönül işidir. Akıl her şeyi anlayamaz. Bazen aklın kavrayamadığı manevî durumlar, aşkla gönül yoluyla anlaşılabilir.

"Ehl-i akl anlamaz efsûs lisân-ı dilden

Zanneder âşık-ı dîvâne muammâ söyler"⁵⁷

⁵³ Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, 95-96.

⁵⁴ Demirci, Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf, s. 51-56.

⁵⁵ Yahya Kemal, Rubâiler, s. 34.

⁵⁶ Demirci, Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf, s. 57.

⁵⁷ Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 83.

Görülüyor ki Yahya Kemal'e göre tasavvuf, akılla değil, gönülle, kalple, sezgiyle ve sevgiyle anlaşılabilir. Tasavvufta aklın reflexif bilgisine yer yoktur. Aklın sınırlarını aşan nice konular, tasavvufun gönül gözü dediği kalp mantığı ile kavranabilir. Gazâlî'de ve Pascal'da görülen bu anlayış, Yahya Kemal'de de kendinî göstermektedir. Bu da bir anlamda inanmaktan ibarettir.

“Hudûd-ı akli aşan mânevî seferlerde
Yegâne meş'al-i îmân olur gönül gönüle.”⁵⁸

Bu iman şevkini yakalayan gönül ehli, artık gerçek güzellikle karşı karşıyadır;

“Yegâne hüsn-i ilâhî odur Cemâlullâh
Cihâna ahsen-i takvîm'den ıyân olalı.”⁵⁹

Görülüyor ki Yahya Kemal'in dinî düşünce dünyası, kendisinden önceki İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn-i Sînâ'da olduğu gibi, tasavvufi bir sonuca doğru gitmektedir. Yahya Kemal, dinî inanca, gönül gözüyle bilmek demek olan 'marifetullah' ve bütün evrene güzelliğini veren 'cemalullah' anlayışı ile estetik bir boyut kazandırmak istemektedir.

Sonuç

Çocukluğundan itibaren hayatında tasavvufun önemli bir yeri olan Yahya Kemal, Türk-İslam kültüründe de tasavvufun önemli katkıları bulunduğu sonucuna ulaşmıştır. Bunun bir sonucu olarak da önemli bir medeniyet kurulmuştur. Bu medeniyet içerisinde özellikle estetik doruk noktasına ulaşmıştır. Bu estetiğin temelinde de 'vahdet-i vücud' anlayışı bulunmaktadır. Yahya Kemal de zaman zaman bu anlayışa uygun şiirler yazmıştır. Diğer taraftan o, Ahmet Yesevi yolundan giden Türk milletinin, eski inancıyla İslamiyet'i aynı teknede yoğurarak yeni bir sentez oluşturduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu sentez, samimi bir dindarlık ve iyi ahlaklılık demektir.

Yahya Kemal, kişisel tasavvufi anlayışında önce Melametiliği sonra da rindce bir yaşam sürmeyi seçmiş ve bunu şiirlerine de aksettirmiştir.

⁵⁸ Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgâriyle, s. 36.

⁵⁹ Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgâriyle, s. 37.

Conclusion

Yahya Kemal, sufizm having an important place in his life since his childhood, drew the conclusion that sufizm had significant contributions in Turkish-Islamic culture. As a result of this, an important civilization was established. Within this civilization, particularly aesthetic reached its zenith. In the basis of this aesthetics, there is the perception of 'vahdet-i vücud'. Yahya Kemal occasionally wrote poems appropriate to this perception as well. On the other hand, he drew the conclusion that the Turkish nation going with Ahmad Yasavi formed a new synthesis by molding its old belief and Islam in the same basin. This synthesis means a sincere piety and morality.

Yahya Kemal, in his personal perception of sufizm, firstly chose *Melametilik* and then a life in a *rind* way, and he reflected this in his poems as well.

KAYNAKÇA

Altuğ, Taylan. Kant Estetiği, Payel Yayınevi, İstanbul, 1989.

122

Arat, Necla, "*Kant Estetik'inde Güzel ve Yüce Değerleri*", Felsefe Arkivi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Sayı 21, İstanbul, 1978.



Banarlı, Nihad Sami, Yahya Kemal'in Hatıraları, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997.

Banarlı, Nihad Sami, "*Yahya Kemal ve İman*", Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1959.

Bayrakdar, Mehmet, Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1994.

Birand, Kâmiran, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964.

Bozkurt, Nejat, Sanat ve Estetik Kuramları, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995.

Demirci, Mehmet, Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf, Akademi Kitabevi, İzmir, 1993.

Erdem, Hüsameddin, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

Fârâbî, Ârâu Ehli'l- Medîneti'l- Fâdıla, nşr: Albert Nasrî Nâder, 6. Baskı, Beyrut, 1991.

- İbni Sînâ, Necât, Mısır, 1938, s. 245; Risâle fî Mâhiyeti'l- Aşk, nşr. Ahmet Ateş, İstanbul, 1953.
- Kaplan, Mehmet Türk Milletinin Kültürel Değerleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
- Runes, Dogobert, Treasury Philosophy, The Philosophical Library, inc., New York, 1955.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, Yahya Kemal, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1982.
- Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991.
- Ünver, Süheyl, Yahya Kemal'in Dünyası, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000.
- Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Terc. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, 4. Baskı, İstanbul, 1991.
- Yahya Kemal, Bitmemiş Şiirler, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997.
- Yahya Kemal, Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986.
- Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgâriyle, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 1993.
- Yahya Kemal, Kendi Gök Kubbemiz, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 16. Baskı, İstanbul, 2002.
- Yahya Kemal, Rubâiler ve Hayyam Rubâilerini Türkçe Söyleyiş, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1988.
- Yunus Emre Divanı, Hazırlayan, Faruk Kadri Timurtaş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986.



YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSİKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ) *

*Socio-Psychological Aspects of Ramadan in Abroad (Sample of
America)*

*Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR***

*Prof. Dr. Fazlı POLAT****

Özet

Sosyolojik anlamda dinî yaşamın pratik bir unsuru olarak Ramazan, Amerika'daki Türkler üzerinde çok derin etkiler bırakmakta ve onların şahsi olarak gündelik yaşamlarından başlayarak ailelerinde, işyerlerindeki sosyal ilişkilerinde, ibadethanelerindeki dostluklarında ve Müslim-gayri Müslim komşularıyla olan iletişimlerinde birçok etkileşimi de beraberinde getirmektedir.

İşte bu çalışma dinî pratik yönünü oluşturan oruç ibadeti etrafında oluşan kültürel belleği ve bu kültürel anlam dünyasının göçmen Türklerin zaman, mekân ve sosyal ortamlarında hangi tür kabul, anlayış, sembol ve uygulamalarla gerçekleştiğini nitel olarak ortaya koymayı amaçlamış bir çalışmadır. Bu çalışma bir anlamda gurbetteki kimlik ve kültürün ara formlarla bazen de farklı tonlarda yeniden üretilmesinin hikâyesidir. Bu yeniden üretilen kültür formunun ana kültürden esinlendiği belli olmakla birlikte özellikle yeni nesiller ve yerli Müslümanlarla karşılaşma anlarında hibrid bir formu içinde ürettiği gözden kaçmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ramazan Ayı, Oruç, Kültür, Göç, Amerika, Sosyal Ortam, Kimlik

Abstract

Ramadan is the practice of religious life in the sociological sense, it has a profound influence on the American Turks, starting from the everyday

* Bu çalışma Temmuz 2012 tarihinde 1.Uluslararası Ramazan Sempozyumu'nda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş basılmamış halidir.

** Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

*** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

life of the individual in the Turkish family, in social relationships, in the workplace, in the places of worship and Muslim and nonmuslim in their friendship with its neighbors interaction brings in a lot of communication.

That study religion practical aspects of forming the fasting worship formed around cultural memory and the cultural world of meaning immigrant Turks of time, space and social environments which type acceptance, understanding, symbols and practices realized that the qualitative aims to reveal a trial. This study, in a sense of identity and culture in foreign lands transitional forms is the story sometimes difficult to reproduce in different shades. This reproduced the main cultural forms of culture, especially the new generation although obviously inspired by the indigenous Muslim and a hybrid in the form of urea in moments of encounter that is overlooked.

Keywords: Month of Ramadan, Fasting, Culture, Migration, America, Social settings, Identity

Giriş

Çağımızda dinin bir istikrar ve egzistansiyel güvenlik kaynağı olduğunu kabulden, dinin kendisini insani ve sosyo-ekonomik gelişmelere uyarlamaması durumunda insanların yaşamlarını ve tecrübelerine yabancılaşacağına kadar dinin toplumdaki geleceğine dair çeşitli görüşler vardır. Günümüzde kimi sanayileşen toplumlar dünya görüşlerini dinî mitlerden ve sembollerden bağımsız olarak meydana getirme eğiliminde olmuşlar, hatta bu seküler dünya görüşleri geleneksel dinî inanç sistemleri üzerinde de etkili olmaya başlamıştır. Bu bağlamda sosyolojinin kurucu önderleri olan Comte, Durkheim, Weber ve Marks gibi sosyal bilimciler farklı içerik ve tonlarda da olsa, sanayileşmenin ve bilimsel bilginin gelişmesinin dinin toplum hayatındaki gücünü azaltacağını açıkça belirtmişlerdir. (Bodur, 2008: 34). Ancak yapılan çalışmalar ve tecrübeler göstermiştir ki din, toplum hayatında birçok boyutuyla varlığını sürdürmekte, yok olduğu/olacağı düşünüldüğü alanda da (siyaset, medya vb) daha etkin bir şekilde kendini yeniden hissettirmektedir. Hatta dinin bu kendini gösteren yönleri kimi zaman-çok kültürlü toplumlarda-göçmen toplumların uyumu için teşvik edilmekte, kimi zaman din, kendisine muhtaç toplumlar için (kimlik bağlamında) bir kurtarıcı olabilmektedir.

Dinin toplumda oynayacağı role ilişkin farklı yaklaşımlara karşın din, insanın düşünce, duygu, irade, vicdan ve davranış gibi bütün yetenek ve eğilimlerine hitap eder. Bu açıdan din insana, hayatın anlamı (varoluş gayesi),

YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSIKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ)¹

yaşamın bütünlüğü, güvenlik, kişisel yetersizlik ve sıkıntıları hafifletme, sosyal mahrumiyetten kurtuluő, ahlaki değerlerin kazanımı, ölüm korkusundan sıyrıılma, kendinden daha yüce saydığı bir makamın yardımına sığınma, dünyada gerçekleştiremediğı istek ve arzularını ahirette tatmin edebilme konularında sosyo-psikolojik anlamda bir huzur ve varlık dengesi sağlar (Peker, 1993: 80-120). İnsanda dinin ortaya çıkardığı bu sosyo-psikolojik duygu ve tatminlerde ise ibadetlerin yeri ve önemi tartışmasız bir gerçektir.

Toplumsal bir değer olarak dinin pratik uygulamaları olan ibadetlerin öğretilip yaşanması her Şeyden önce inananların sosyalleşmelerinin bir parçasıdır (Wach, 1995: 71; Certel, 1998: 149-156). Amerika'da Ramazan'ın sosyolojik boyutunda da gözlemlendiğı üzere ibadetlerin özü, biçimlerinde değil, bireysel ve toplumsal boyutlarıyla, insanın kendine yabancılaşmasını ve toplumdan kopmasını önleme amacıyla gizli görünmektedir (Özsoy-Güler, 1997: 351). Başka bir deyiőle ibadetlerin insan üzerindeki sosyalleştirici ve bütünlęstirici yönleri onların bir yönüyle özünü teşkil etmektedir.

Bu sebepten olsa gerek Müslümanlara farz kılınan bir ibadet olarak orucun geçmiş milletlere de farz kılındığını yine Kur'an bildirmektedir (Bakara, 2/183). O zaman ilahi dinlerin ortak ritüellerinden birisi olması nedeniyle orucun fert ve toplum üzerindeki etkisi ve önemi daha bir anlamlı olmaktadır.¹

¹ Yahudilikte oruç belli başlı ibadetlerden biri olup, Őafağın sökmesinden ilk yıldızın doğmasına kadar devam eder: "Ve vaki oldu ki, Yahuda kralı Yosiya oğlu Yehoyakimin beşinci yılında, dokuzuncu ayda, Yeruőalimde olan bütün kavm, ve Yahuda Őehirlerinden gelen bütün kavm, Rabbin önünde oruç ilan ettiler" (K. Mukaddes, Yeremya, 36/9.) "Git, Sus'taki bütün Yahudileri topl; benim için oruç tutun; üç gün, üç gece hiçbir Şey yemeyin, içmeyin. Hizmetçilerimle ben de sizin gibi oruç tutacağız. Ardından, kurala aykırı olduğı halde kralın huzuruna çıkacağım; ölüsem ölüşüm." (K. Mukaddes, Ester, 4/16) Yahudi takviminde belirlenmiş oruç günleri vardır ayrıntılar için bkz: (Küçük, 1999: 239; Cilacı, 1978: 195-196; Tümer-Küçük, 2002: 487-7); Hz. İsa döneminde ve Hıristiyanlığın ilk yıllarında oruç çok takdir edilen bir ibadet Şeklidir. İsa, oruç için hükümler koymamıő, geride bir takım prensipler bırakarak kiliseyi tatbik edeceğı kanunlar koymada serbest bırakmıştır (Tümer-Küçük, 2002: 488). "Oruç tuttuğunuz zaman iki yüzlüler gibi surat asmayın. Zira onlar oruç tuttuklarını insanlar görsünler diye suratlarını asarlar. Doğrusu size derim: Onlar karőılıklarını aldılar. Fakat sen oruç tuttuğun zaman başına yağ sır ve yüzünü yıka. Ta ki insanlara değil, gizlice olan Baba'na oruçlu görünesin ve gizlide gören Baban sana ödeyecektir." (İncil, Matta, 6/16-18; 9/14-17; Luka, 5/33-38; Markos, 2/18-22). İleri okumalar için bkz. (Tümer-Küçük, 2002: 488-9: 253; Cilacı,



Bugün Müslümanlık, bir inanç sistemi olmanın ötesinde, Amerika'daki modern mekân ve tecrübeler içinde bulunan Müslümanlar açısından kültürel ve siyasal bir kimlik referansıdır. İslam'dan aldıkları özgüvenle Müslümanlar, bir hareket haline geliyor, harekete geçiyor ve kamusal alanda daha çok görünür oluyorlar (Göle, 2010: 30). Müslümanların sahip oldukları bu özgüvenin en görünen yansımalarından bir tanesi hiç şüphesiz ibadetleri ve ibadet mekânlarıdır.

Müslümanlar için kutsal olan Ramazan ayının dünyasının her tarafında farklı kültürel ve geleneksel öğelerle (coşkulu, yoğun bir yaşantı biçimine dönüşmesi yanında dindarlığı öne çıkaran duygu ve davranışlarla) yaşatıldığı bilinmektedir. Amerika'da farklı ülkelerden gelmiş olan Müslümanların yakın duygular ve benzer uygulamalarla Ramazan ayında ortaya koydukları etkinliklerin görülmesi, birlikte yaşama kültürünü özümseyerek kaynaşma duygusunu besleyen uygulamaların yakinen müşahede edilmesi, inanç temelli ortak bir payda olan oruç merkezli bir ibadet kültürünün sosyo-psikolojik yönlerinin bu ülkedeki görünümünü anlamaya yardımcı olacaktır.

128



Ülkemizden binlerce kilometre uzakta yaşayan Amerika'daki Türklerin Ramazan'ı yaşama ve kurumsallaştırmalarının ülkemiz genelinden farklılıklar taşıdığı gibi benzer motiflerle bezendiğini de söyleyebiliriz. Türk milleti dünyanın neresinde olursa olsun Ramazan ayı gelmeden maddi ve manevi olarak ona hazırlanır. Aile, cami ve dernek gibi her bir kurumun, veya ferdi olarak kişilerin sosyal sorumluluk anlayışı kapsamında ve Ramazan ayına psikolojik hazırlanma noktasında kişi sağlığı ve toplum yaşantısına zarar verebilecek içki, sigara gibi kötü alışkanlıklardan uzak durmaları, bu tür davranışlar içinde bulunan kişilerin bunları pişmanlık veya tevbe boyutuna taşınmaları, bayanların evlerde genel temizlik yapmaları, cemaat üyelerinin gönüllülük esasıyla cami temizleme uygulamasına katılmaları, bu ay süresince cami merkezli ama dışarıya da açılımı olacak şekilde sosyal ve kültürel programlar planlamaları, mukabele ve dinî sohbetlere katılmaları, bir dizi nezaket ziyaretleri tertip etmeleri, sosyal yardımlaşma ve kaynaşma temin edecek düzeyde hayır ve yardımlaşma etkinlikleri organize etmeleri gibi faaliyetleri bu hazırlığı örnekleme açısından sıralayabiliriz.

1978: 199-201) Bu iki semavi dinin müntesiplerinin kitaplarında ifade edildiği şekliyle bile oruç tutmadıklarını dile getirmek gerekir (Schumm-Kohler, 2005: 128-130).

YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSIKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ) I

Bundandır ki Türk milletinin Ramazan anlayışını ifade etmek için “Ramazan Medeniyeti” (Ünver, 1960: 21-25) isimlendirilmesi de bu bağlamda milletimizin yaklaşımını gösterir yerinde bir benzetme olmuştur. Diğer taraftan ifade ettiğimiz Ramazan ayına özel bazı hazırlıklar sadece Türklere ait olmayıp, Amerika örneğinde de görüldüğü gibi, İslâm'dan kaynaklanan benzer âdetler diğer Müslüman ülkelerin vatandaşları ve etnik gruplarda da ortak davranış ve düşünüş modelleri olarak ortaya çıkabilmektedir.

Bütün bu değerlendirmelerin ışığında bu çalışmada bizim temel amacımız; bizzat kültürel ve dinsel atmosferi paylaşma zemini bulduğumuz Amerika'da alan gözlemlerimizden yola çıkarak dinî tecrübenin pratik ifadesi olan oruç ibadetinin yaşandığı zaman dilimi olarak Ramazan ayının Türklerin gündelik hayatına sosyal davranış, rol ve tutum olarak nasıl yansıdığını ve dolayısıyla Ramazan'ın fonksiyonlarının göçmen Türklerin hayatlarını nasıl şekillendirdiğini örnekler bağlamında ortaya koymaktır. Ramazan ayı her ne kadar Müslüman toplumlar için ortak değer ve anlayışlar çerçevesinde görünürlük kazansa da Türklerin Ramazan'a dair tutum ve uygulamalarındaki farklılıkların ve yine Türkiye'den farklı olarak Amerika'daki Türklerin Ramazan kültürüne kattıklarının ortaya çıkarılması, karşılaştırmalı toplum çalışmaları adına önemli görünmektedir. İşte Amerika'daki Türklerin Ramazan yaşayışlarına dair bu çalışmada toplumsal manada Ramazan zaman, mekân, ortam ve sosyal algılar açısından değerlendirilecek, ayrıca Ramazan ayının öncelikli olarak Türkler tarafından yaşantısı sosyolojik olarak tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Dinî Yaşamın Pratik Yönü Olarak Ramazan

Dinî yaşamın boyutlarının değişik tasnifleri olmakla birlikte, (Glock, 1998) Wach, dinî tecrübe ve onun anlatım biçimlerini, teorik (akide, doktrin), pratik (ibadet) ve sosyolojik anlatım (dinî cemaat) şeklinde sınıflandırmaktadır (Wach, 1995: 43-54).

İbadetler dinlerin pratik yönlerini oluşturmaktadır. İbadet kavramı, insan şuurunda ve davranışlarında Allah kavramını aktif kılan her türlü söz, davranış ve duruş şeklinde ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle bireyin iç dünyasındaki derinliklerindeki dinî duyuş ve düşüncelerin gözlemlenebilir şekilde davranışlara dönüşmesi olarak da tanımlanabilir (Certel, 1999: 210; Karaca, 2011: 133). Wach ibadeti, tamamıyla rasyonelleştirilmesi mümkün

olmayan, insanları birbirine bağlayıcı, esrarengiz değeri olan bir özelliğe görmektedir (Wach, 1995: 71).

İbadetler, insan-yaratıcı, insan-insan ve insan-nefis ilişkisini sürekli ve canlı tutan en önemli araçlardır. İbadetlerin bu yönü dindarlığın en önemli boyutunu temsil eder.

Dinî inançlar, kapalı bir kap içerisinde duran sıvı bir madde gibi olmayıp mutlaka dışa yansır ve insan eylemlerine yön verirler²(Kurt, 2012: 33). Bu anlamda ibadetler dinî hayatı besleyen güç kaynakları gibidir (Certel, 1999: 218; Karaca, 2011: 134). Buna bağlı olarak orucun farz olduğuna inanan insanın bu inancı mutlaka oruç tutmak şeklinde objektifleşerek hayata yansır. Konuya böyle yaklaşılmca sosyolojik olarak ibadetler; “dinî tecrübenin eylem olarak günlük hayata yansıyan boyutu veya anlatımıdır” şeklinde nitelendirilebilir (Kirman, 2004: 107).

İbadetler vasıtasıyla kişi, kutsal saydığı yüce varlıkla irtibata geçebilmekte, ona yaklaşma yollarına sahip olabilmekte, saygı ve sevgisini gösterebilmekte, böylelikle ona karşı vazifelerini ve ondan gelen emirlerin gereğini yerine getirebilmektedir. Dinsel inanç ve ibadetlerin din içindeki bu (açık) fonksiyonları yanında, başka bir takım toplumsal fonksiyonlarının da olduğu bir gerçektir (Arslan, 2004: 199). İbadetler, bir taraftan toplumdaki sosyal yapıyı dizayn etmek isterken diğer taraftan da kişileri kendi normları doğrultusunda eğitmek ister. İbadetler vasıtasıyla toplum, birey olarak kişilere, gerek yalnız başına ve gerekse toplum içinde nasıl yaşayacaklarını ve ne yapacaklarını gösterip onların dinî sosyalleşmelerini sağlamak suretiyle kendi değer, algı, anlayış ve pratiklerini de kazandırmış olur.

İbadetler öncelikli olarak bireye hitap eder ancak mutlaka topluma bakan yönleri de vardır. Bu yönüyle sübjektif olan davranışlar topluma yansımalarıyla objektifleşir. Oruç ibadetinin sübjektiflikten objektifleşmesine örnek olarak toplu davetler, bu ayda fazla sevap alınacağı umularak fazla hayır

² Kur'an'ı Kerim'de inanç-davranış ilişkisi konusunda şöyle buyrulmaktadır. “Şüphesiz, iman edip salih ameller işleyen, namazı dosdoğru kılan ve zekâti verenlerin ödülleri, rableri katındadır. Onlara korku yoktur. Onlar, mahzun da olmayacaklardır” (Bakara, 2/277). Hz Peygamberin, “*Temizlik imanın yarısıdır*” (Müslim, “Taharet”, 1), “Kim Allah'a ve ahirete inanıyorsa misafirine ikram etsin. Kim Allah'a ve ahirete inanıyorsa komşusuna ihsanda (iyilikte) bulunsun. Kim Allah'a ve ahirete inanıyorsa hayır söylesin veya sükût etsin” (Buhari, “Edeb”, 31; Müslim, “İman”, 74). sözleri iman-amel başka bir ifade ile inancın davranışları etkilemesi gerektirdiği konusunda dikkat çekicidir (Ünal, 2010: 358).

YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSIKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ)¹

yapmak suretiyle güçsüzlere, kimsesizlere, akrabalara ve fakirlere el uzatmak, iftar zevkini toplu ibadet etmenin zevki içinde idrak etmek, oruç tutan insanların aynı duygu ve hislerle ortak faaliyete geçmeleri ifade edilebilir.

Diğer dinler gibi, İslam dinî de müminlerinden bazı ibadetleri ve pratikleri yerine getirmesini bekler. Amacı belirlenmiş bu eylemler bireysel ve toplumsal olarak ayrılabilir. Çeşitli ayinler, dua, özel dinî törenlere katılma, oruç ibadeti ve benzeri ibadetler bu boyutların içinde ele alınmaktadır (Glock, 1998: 254). Ramazan ayında yerine getirilen oruç da bu eylemlerin (ibadetlerin) toplumsal boyutuyla ilgili olarak ifade edilebilir.

Özellikle Türkler için oruç ibadetinin toplumsal yönünün diğer farz sayılan ibadetlerden daha ön planda olduğu, ya da Türklerde Ramazan ayının toplumsal boyutuna daha fazla ağırlık verildiği bilinmektedir. Örneğin bir Erzurumlu veya Çorumlu için “oruç tutmuyor” nitelemesi, “namaz kılmıyor” ifadesinden daha incitici veya kişinin manevi dünyasında daha etkili olabilmektedir. Oruç tutmamanın izahı bireyler tarafından daha zordur, bu yüzden birçok hasta kimse Türkiye’de oruç tutmada ısrar edebilmektedir. Yine Anadolu’da namaz kılmayana değil de oruç tutmayana yönelik “şiddet” örnekleri de bu durumu açıklar. Türkiye’de oruç tutmamak topluluk ruhuna saygısızlık olarak anlaşılır. Dolayısıyla Ramazan ayının Türkiye’deki toplumsal atmosferi toptan etkilediği görülmektedir, benzer durumun Amerika’daki Türkler için geçerli olduğunu ifade etmek gerekir.

Amerika’da Türkler’in Sosyo-Kültürel Durumu

Amerika’ya dünyanın her yerinden ve hemen her zaman göç söz konusudur. Bu göç unsuru resmi ve gayri resmi yollarla olduğundan ülkede yaşayan göçmenlerin sayısıyla ilgili yapılan açıklamalar ve istatistiklerin gerçek rakamları yansıtmadığı bilinmektedir (Güngör, 2011: 212). Amerika’da yapılan nüfus sayımlarında inancı belirleyen bir soru olmadığından, Müslümanların nüfusu ile ilgili de elimizde net rakamlar yer almamaktadır. Ancak gerek Başkan Barack H. Obama’nın, Kahire’de yaptığı konuşmada, (5 Haziran 2009) 7 Milyon Müslüman nüfusu barındırdıklarını ifade etmiş olması, gerekse de diğer birçok araştırmada 5 ile 8 milyon arası bir Müslüman’dan bahsedilmesi (Kettani, 2010) bize Müslümanların sayısı hakkında yaklaşık da olsa bir fikir verebilmektedir. Öte yandan Amerika’da toplam Müslüman nüfus içerisinde Türklerin yeri % 5 olarak gösterilmektedir (Peck, 1999: 13).



Sadece Müslümanların değil ülkeye değişik yollarla göç eden Türklerin de net bir sayısını söylemek oldukça güçtür. Bunun yanında araştırmalar ve resmi yetkililerle yapılan özel sohbetlerde dile getirildiği üzere tahminen 150.000 Türk'ün sadece New York ve New Jersey'de oturduğu; genel olarak da 500.000 Türk'ün Amerika'da varlığını sürdürdüğü ifade edilse de (Kaya,2005: 428; Kılıç, 2004; Samsar'la Özel Görüşme³) Amerikan İstatistik Bürosu tarafından 2010 yılında gerçekleştirilen nüfus sayımının sonuçlarına göre Amerika'daki resmi Türk nüfusunun 196 bin 283'e ulaştığı ifade edilmektedir. Hesaplamalarını artı/eksi 10 bin ile yapan kurum, Türk nüfusunun 186-206 bin arası olduğu sonucuna varmıştır (Census, 2010).

Demografik açıdan altı çizilmesi gereken önemli bir husus, Amerika'daki Türk göçmenlerin Avrupa'ya göç eden Türklerden daha eğitilmiş ve uyuma daha yatkın bir durumda olmalarıdır. Amerika'daki Türklerin % 48'i en azından bir kolej, % 25'i ise üniversite mezunudur. Buna bağlı olarak farklı iş kolları ve alanlarında profesyonel Türkler bulunmaktadır. Bunun yanında profesyonel bir mesleğe ve ileri seviyede (advanced) yabancı dile sahip olamayanların daha alt seviyedeki işlerde çalıştıkları da bilinmektedir. Bununla birlikte, Amerika'daki Türklerin % 50'den fazlası birinci nesilden oluşmaktadır; her ne kadar, ikinci neslin oranı gittikçe büyüyorsa da bu oran, genele göre düşüktür (Haddad-Lummis, 1987: 5; Kaya, 2005: 429).



Amerika'da Ramazan'ın Felsefi ve Sosyolojik Arka Planı

Toplumsal olay ve olguları mekân ve zamandan ayrı düşünemeyeceğimiz gibi toplumsal ortamlardan da ayrı düşünemeyiz. Mekânın, sosyal olay ve olguları belirlemede iki türlü fonksiyona sahip olduğu söylenebilir. Bunlardan birisi, insanın, sosyal grup veya toplumların mutlaka bir fizikî ve coğrafi çevrede yaşamak zorunluluğundan gelen çevre-mekân etkisi diğeri ise insanın ve insan topluluklarının üzerinde yaşadıkları mekâna yükledikleri anlamları ortaya çıkar (Arslantürk-Amman, 2011: 150; Okumuş, 2010:154). Bu bağlamda Amerika'da Türk gençleri, inancı, ibadeti, geleneği ve genel olarak dinî kendilerinden önceki nesillerden (kendi büyüklerinden) daha farklı şekillerde algılamaktadır. Aslında bu sosyolojik olarak gençlerin içinde yaşadıkları ortamsal ve çevresel faktörlerin onların kimlik edinme ve aidiyet duygusu kazanmalarını etkilediğini göstermektedir.

³ Mehmet Samsar dönemin Türkiye Cumhuriyeti New York Başkonsolosudur. Görüşme 2010 Mayıs'ta gerçekleştirilmiştir.

YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSIKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ) I

Bu nedenle Türk gençlerinin dinî-kültürel kimlikleri ve buna bağlı olarak oluşan dinî algıları doğup büyüdükleri sosyal çevreden ayrı düşünülemez (Küçükcan, 2005: 677).

Sosyal varlık alanında insanın eylemleri ve davranışları zamanla iliŐkili olarak üç boyutludur. Bunlar dün, bugün ve yarındır. İnsanların bütün yapıp etmeleri bu üç boyut içerisinde gerçekleşir. Bu üç boyut birbiriyle sıkı ilişki içindedir. Yarın ve diğer gün geçmişin etkisinde iken, aynı zamanda zamanın şimdiki boyutundan bağımsız değildir. Geçmiş şimdiki etkilerken, şimdi de hem kendisinin hem dünün hem de yarının belirleyiciliği ile sıkı iliŐkilidir. Mengüşoğlu'na göre insanın tarihi bir varlık olması, onun üç zaman buuduna kök salması ile mümkündür (Mengüşoğlu, 1968: 116). Öte taraftan objelere değer atfetme duygusu zaman boyutuyla birlikte çalıŐır. Böylece insan tarihinde kimi an ve zamanlar, belli olay, olgu ve kutsal değerler açısından özel bir anlam ve önem kazanırlar (Arslantürk-Amman, 2011: 149). Bir bakıma bu belli zamanlar bazı olay ve olgularla özdeşleşirler. İŞte Ramazan'ı zamanla ilişkisi bağlamında bu açıdan da düşünmek gerektiği kanısındayız.

Zamana sosyolojik bakış çerçevesinde, sosyal olay ve olguların zaman içinde gerçeklik kazandıkları söylenebilir. Zaman, toplumların, toplumsal olayların bağlamıdır. Sosyal olayların sahip olduğu mekân boyutu da zamanın dışında değerlendirilemez. Gerek zaman gerekse mekân, sosyal bağlamda fizikî veriler olmaktan ziyade toplumsal fenomenlerdir. Zaman ve mekânı onlarla bağlantılı pratiğe bakarak incelediğimizde, bunların birbirleriyle olan ilişkilerini de daha kolay kavrarız. Zaman, mekân ve ortam sosyal eylem ve kurumların belirli tiplerini temsil eden kavramsal semboller olup insanların, zaman ve mekân içindeki belli noktalara ya da bu noktalar arasındaki mesafelere göre yerlerini belirlemelerini sağırlar (Arslantürk-Amman, 2011: 150; Okumuş, 2010: 153-154).

Mekân sosyolojik açıdan önemli bir fenomendir ve zamandan bağımsız olarak düşünölebilecek bir olgu değildir. Belirtmek gerekir ki zaman, mekândan bağımsız değildir. İnsanların mekânda olmaları, toplumsal olayların mekânda gerçeklik bulması, onların geçici oluŐlarıyla ve dolayısıyla zamanla ilgilidir (Okumuş, 2010: 155).

Mekân veya coğrafya bağlamında ifade edilebilir ki mekânın da içinde yer aldığı coğrafi şartlar, fert ve toplumun karakter, davranış, organizasyon ve hatta alını yazısı ile karşılıklı ilişki ve etkileşim içindedir.

Ekonomik, siyasî ve sosyal örgütlenmenin karakteri, toplumların olumlu veya olumsuz yönde değişmesi, ilerlemesi veya gerileyip çökmesi, dinî inanç ve düşüncelerin özellikleri, aile ve evlenme biçimleri, cinayetler, intiharlar, kültür eserleri sonuç olarak hemen hemen bütün sosyal olaylar, coğrafi şart, mekân ve ortam ve etkilerle ilişkilidir⁴ (Arslantürk-Amman, 2011: 150).

Zaman, mekân ve sosyal ortam, sosyal geleneğimizin faaliyet ve ilişkilerinde yerimizi tayin etmemizi sağlayan başat araçlar arasında yer alırlar. Dinî ritüeller, belirli söz, davranış, zaman, mekân ve sosyal ortamlar gibi unsurlarla sembolleştirilir. Oruç da zamanla sınırlandırılarak dış şekli belirlenmiş bir ibadettir. Oruç her yılın Ramazan ayında ve bu ayın bütün günleri sayısınca tutulur (Kasapoglu, 2007: 59). Ramazan'ın mekân olarak en çok yaşandığı yerler cami ve aile, ortam olarak gençler ve yeni göçmenlerin üzerinde etkileri, toplumsal algılar bağlamında da içte ve dışta gruplarla ilişkiyle ifade edilebilir.

Bu temel bağlamlar kapsamında rahatlıkla ifade edilebilir ki; Ramazan Amerika'daki Müslümanların gündelik hayatında sosyal, ticari, kültürel, yardımseverlik duygusu, yemek yeme alışkanlığı, ibadetlerde artış ve tüketim alışkanlıklarında bile derin etkiler ve değişiklikler bırakarak varlığını hissettirir görünmektedir⁵ (Odabası-Argan, 2009: 204).

1.Kutsallık Katıcı Değer Olarak Ramazan'da Zaman

Bireysel olarak Allah'a ibadet etmek için her hangi bir zaruri zaman dilimi yoktur. Ancak emredilen (farz) ibadetler için mutlaka bir zaman faktörü görülmektedir. Formel ibadetlerin zorunlu vakitleri dışında, ibadetler için en

⁴ Coğrafi şartların insan, kültür ve çevre üzerindeki etkileri için geniş okuma (Sorokin, 1994: 102-106).

⁵ Ramazanın bir yandan da insanların alışkanlıklarını değiştirmesi ve bilhassa tüketimi artırması, çeşitlendirmesi ve teşvik etmesi hasebiyle, Yılbaşı ve Thanksgiving gibi geleneksel Amerikan kutlamalarıyla kıyaslandığı ve bu konuda kaygıların dile getirildiği görülmektedir (Sandıkci-Omeraki, 2007: 611-615; Fattah, 2005). Ancak bizim tarihimiz incelendiğinde Ramazan aylarının her zaman bu şenlik ve aktiviteler içinde kutlanıldığı, düzenlendiği ve gündelik hayatın her alanına etki ettiği görülecektir (Yazıcı, 2008: 186-193). Osmanlı'dan kalma gelenek ve eğlence tarzlarının 1992 yılından başlamak suretiyle İstanbul ve Ankara belediyelerince de yaşatılmaya çalışıldığı ve çok değişik festival ve eğlencelerle kutlanmaya başladığı görülmektedir (Sandıkci-Omeraki, 2007: 611). Nefsi terbiye etmenin temel amaç olduğu bir ibadette aşırı lüks sofraların kurulması, sonrasında israflar ve tamamen tüketim kültürünün ve kapitalistleşmenin boy gösterdiği sofralar ve eğlenceler elbette İslam'ın ramazan ruhuna uygun değildir.

YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSIKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ) I

uygun vakitlerin günlük hayatın karmaŐa ve stresinin azaldığı akşam vakti -ki o vakit iftar için bekleyen kişilerin ruh dinginliği içinde sabırla beklediği an-veya sabahın henüz belirlediği anda ortaya çıkan sahur vakti olduğu söylenebilir.

Ramazan sosyolojisi açısından Amerika'da yaşayan Müslümanların hissettikleri en önemli unsur hiç Şüphesiz ki zamana dair kendilerini, işlerini ve ailelerini disipline etmeleridir. Zaten Allahu Teâlâ'nın orucun Őartlarını bir dakika veya daha azına bile müsaade etmeyecek kadar ciddî tutması, Müslümanların zaman mefhumunun değerini kavramaları, avarelikten kurtulmuş insanlar olarak hayatlarını zamana göre tanzim etmeleri, zamanı en iyi Şekilde değerlendirmeleri kısaca hayatlarını zamanla disipline eden insanlar olmalarını sağlamak için olsa gerektir⁶ (Daryal, 1970: 296).

Günlük hayatlarında zamanın arkasından yetişemeyen Amerikalı Müslümanların iftar vaktini beklerken birkaç dakikanın geçmemesi karşısında zamanın izafililiğini ve değerini de öğrenmelerine vesile olabilmektedir. Çünkü Amerika'da hangi Türk'e sorsanız mutlaka zamanın yetmezliğini ve çok çabuk geçtiğini söyleyecektir. Bu bağlamda Ramazan'ın her yıl bir önceki yıla göre ongün erken gelmesi, yılın her günü için Müslümanlara oruç tutma imkânı verirken döngüsel olarak iradenin güçlenmesine, daha güçlü iradenin ise ibadetler için daha kolay motivasyon sağlamasına katkıda bulunmaktadır (Certel, 1999: 213; Karaca, 2011: 138).

Aynı Şeyi bekleyen iki kişinin ayrı ayrı yerlerde beklemeleri ile, aynı mekânda aynı Şeyi beklemeleri arasında mutlak fark vardır. Bir kere sosyolojik olarak aynı mekânda ve aynı Şeyi bekleyen iki kimse arasında duygusal kaynaşma, zamanla tanışma, konuşma, paylaşma ve nihayet farklı boyutta bir iletişim başlayacaktır. Bunun gibi iftarı camide açanla⁷ evde bekleyerek açanlar arasında böylesi bir fark vardır (Daryal, 1970: 296). İki de bir amaca dönük beklemekte ancak aynı mekânda iftarı bekleyenler arasında doğal dostluklar başlayacaktır. Amerika'da bu Şekilde yaşadıklarını

⁶ Kur'an'ı Kerim'de zamana ve zamanın önemine dikkat çeken ayetler yanında Cenab'ı Allah'ın Asr (ikinci vaktine/zamana), Duha (kuŐluk vaktine) ve yine bazı surelerde zaman üzerine yemin ediyor olması zamanın bireysel ve toplumsal manada önemi açısından ilgi çekicidir.

⁷ İleride açıklanacağı üzere Amerika'da Camilerde toplu iftarlar bir gelenek olarak kurumsallaŐmıştır. Bu iftarlara toplumun bütün kesimleri katılmakta ve aynı zamanda maddi olarak sponsor olmaktadır. Camilerin hemen hemen hepsi Ramazan ayı boyunca iftar programlarını hayırseverlerin eliyle organize etmektedirler ve bu sayede camiler cemaat profilini renklendirmektedirler.

paylaşacak dostluklara ihtiyacı olan insanların varlığı cami gibi mekânları ve iftar gibi vakitleri daha da anlamlı kılmaktadır. Örneğin bu (2011) Ramazan ayında camide iftarlara gelerek tanışan iki Türk genci daha sonra bu tanışıklıklarını evlenme kararı alarak sürdürmüşler ve Bayram sonrası da nişan töreni yapmışlardır. Evliliğe adım atan bu gençler uzun yıllardır Amerika’da olmalarına rağmen böyle bir ortam bulamadıkları için evlenecek uygun kişiyi de bulamamışlardı. Ancak bölgede yeni açılan cami, onların birbirlerini bir dinsel ve kültürel etkinlik içinde görmelerine imkân verdiği için daha güvenli bir şekilde ciddi bir kararı vermelerine yardımcı olan bir mekân olmuştur.

Aynı zamanda onca sıkıntıyla başarılan bir ibadetin zevkini toplumsal coşkuya dönüştürmek diğer ibadetler için de yeni bir motivasyonu oluşturmaktadır. Onun içindir ki Ramazan ayında teravihlerde camiler dolmaktadır. Aynı durumun Amerika’da da geçerli olduğu görülmektedir. Ramazan harici kılınan yatsı namazında 9-10 kişiyle kılınan namaz, teravihlerde 100-150 kişiye kadar çıkabilmektedir.

136



Bu iftar bekleme eğer aile de olursa, bu defa da aile fertleri arasındaki sevgi ve muhabbeti arttırma, yani ailenin daha sağlam temeller üzerine kurulmasını gerçekleştirme bakımından çok önemlidir. İslâmiyet'in bütün ailenin beraberce iftar sofrasına oturmasını ve iftarı beklemesini istemesinin sebebi de bu olsa gerektir. Özellikle ailede eş ve çocuklardan birden fazlasının çalışmasından dolayı beraber yemek yeme fırsatı çoğu zaman mümkün olmayan bir aile için Ramazan’a özel alınan izin veya gösterilen fedakârlıklarla bunun mümkün olması aileye bu ayda daha fazla birlikte olma imkânı verdiği gibi bu birlikteliğin de ailede bütünlüğü getirdiğini söyleyebiliriz.

Örneğin bir elektronik fabrikasında çalışan bir vatandaşımız (başka örneklerine benzer şekilde) her yıl Ramazan ayında izin almakta ve bu sayede hem ailesine, hem bulunduğu mahalledeki camideki faaliyetlere vakit ayırabilmektedir. Normal zamanlarda sadece bir kaç saat hafta sonunda ailesiyle birlikte olan bu kişi, kullanılan izin sayesinde hem toplumuyla daha güçlü ilişkiler geliştirebilmekte hem de özellikle aile üyelerinin dinsel manada sosyalleşmelerine katkı yapabilmektedir. Aile bireylerinin sosyalleşmelerine bu katkı bazen evlerine iftar için davet ettiği öğrencilerle tanışma ve konuşma bazen de bütün aile fertleriyle camideki iftar hazırlama ve servis etmeye yardımcı olmak şeklinde gerçekleşebilmektedir. Bu örnekte dikkat çeken

husus Türkiye'den farklı olarak "cami merkezli Ramazan"ı göstermesi ve ayrıca tatil zamanının bile bu aya göre belirlenerek kullanılmasıdır.

Ramazân'ın Fonksiyonları ve Anlam Boşluğu

Göçün sonuçlarından biri olarak anlam boşluğu yaşayan insanların dünyasında bir şekilde kendisini hissettirebilen Ramazan, birçok yeni formlarla anlam boşluğuna cevaplar teşkil edebilmektedir. Zaten din insanların anlam dünyalarındaki boşlukları ne kadar doldurursa, onlara kendi içlerinde tutarlı yeni bir dünya oluşturmada da o kadar etkili olur (Akyüz, 1998: 295).

İbadetler insan hayatına anlam ve amaç katar, insana kimlik kazandırır. İnsanın ruh dünyasını geliştirir. Bunun yanında, bireye uyumlu kişilik özellikleri kazandırmakla beraber tedavi edici etki de yapar. İnsanın sosyal davranış ve ilişkilerini, iletişim, yardımlaşma, hoşgörülü olma ve bütünleşme eğilimlerini geliştirir. İbadetler, kişiyi yüksek ahlâkî duygu ve tutumlara yönelterek olumlu alışkanlıklar kazandırır (Akyüz, 2002: 14).

Ramazân ayında toplu olarak yapılan iftarlar, kılınan teravîhler ve okunan mukabeleler sayesinde Türkler arasında "birlik şuurunun" uyanmasına vesile olmaktadır. Nitekim çağdaş insanın duygusal gerginliğinin temel konularından birisi 'kalabalık içinde yapayalnız olma' halidir. Bu hal çoğu kişide bunalımlar yaratan ve depresyona neden olan aşırı ferdileşmenin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İbadetler ise bireyi Allah'la olduğu kadar, diğer insanlarla da yakınlaştırmaktadır (Hökelekli, 2005: 245). Topluluğun kolektif ruhu insandaki bireyselliği törpülemekte ve ibadet zevkiyle birleşen bu duygu toplumsal bütünleşmeye zemin hazırlamaktadır (Wach, 1995: 71). Göçmen Türklerin baş etmek zorunda oldukları en önemli problemlerden biri olan kalabalıklar içinde yalnız olma sorunu böylelikle ramazan vesilesiyle azalmakta kimi zaman da farklı yollarla çözüme kavuşmaktadır. Örneğin bulunduğu bölgede Türklerin az olmasından dolayı her gün birkaç saatlik yoldan gelerek iftarlara gelen benzin istasyon sahibi bir Türk, "bu kadar yolu her gün gelmek zor değil mi?" Diye sordüğümüzde; "Patron olmama rağmen günde en az on iki saat çalışıyorum, etrafımda beni gerçek manada anlayacak hiçbir dostum yok, arkadaşlarım var ama onlarla daha çok çevreden arkadaşız, yani onlar Müslüman değiller, bu yüzden onlarla her şeyi paylaşıp konuşamıyorum. Burada tanıdığım insan çok olmasa da ilk geldiğim yıllardan tanıdığım bazı kişiler var, onlarla Türkçe konuşmak bile beni rahatlatıyor"

demesi yaşadığı “kalabalıklar içinde yalnızlıkta” Ramazan’ın ortaya çıkardığı dinî ve kültürel atmosferin yeri ve önemini ortaya koymaktadır.

Ramazan’ın sosyo-psikolojik tahlilinde dikkat çektiği gibi oruçlu insan aç olan insandır. Aç olan insan açlığı sebebiyle niçin, neden aç olduğunu dâimâ aklında tutan yâni devamlı olarak bir ibâdet halinde bulunduğunu hatırlıdan çıkarmayan ve bunun sonucu olarak da orucu tamamlayıcı ibâdetlerin de (eğitimin de) kendisinden istenildiğini unutmuyarak aklından çıkarmayan ve böylece devamlı olarak kendi üzerine eğilen, kendini yetiştirmeye çalışan insandır (Daryal, 1970: 287). Bu durumda anlam boşluğu ve kimlik krizleriyle yüzyüze kalan insan için varlığını, kimliğini, kültürünü bulma, değerlendirme ve yeniden üretme için Amerika’da Ramazan büyük bir imkân sunmaktadır.

Ramazan ayının atmosferi içinde yapılan toplu dua, tören ve sohbetler sırasında birbirlerinden etkilenen insanların dinî duyguları daha çabuk harekete geçmektedir. Aynı zamanda bireyde aidiyet duygusunun gelişmesine katkı sağlayarak bir bütünüün parçası olduğu hissini yaşatır. Ramazan göçmen Türkler için en önemli problemlerden biri olan yalnızlık duygusunun olumsuz etkilerini en aza indirebildiği gibi, sosyal bütünleşme açısından da önemli bir kazanıma sahip olmaktadır.

Bunun yanında Amerika’da çalışma sistemi gereği günlük oniki saat ve haftada yedi gün çalışan bazı insanların Ramazan’da topluca yapılan ibadetlere katılamadıkları için yeterince bu birlik ve dayanışma ortamından istifade edemedikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu durumdaki soydaşlarımızın buruk bir atmosferde oldukları müşahedelerimiz arasındadır. Bu gruba kendi işlerini yapan küçük esnafları katmak mümkündür.

Ramazan’ın bir ibadet olarak bazen içten bazen dıştan etkilerle bireyleri kötülüklerden uzaklaştırması da bir hakikattir.⁸ Din’in tasvip etmediği

⁸ Konuyla ilgili olarak Kur’an-ı Kerimde şöyle buyrulmaktadır; “(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor. Allah’ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah, yaptıklarınızı biliyor” (Ankebut, 29/45). Namaz kılıp oruç tutup da insanlarla olan ilişkilerinde dine ve hukuka uygun olmayan tutum ve davranış içersinde olanları da Peygamberimiz , “Oruç tutan öyle insanlar vardır ki, kârları sadece açlık ve susuzluk çekmektir” (İbn Mace, “Sıyam”, 21) sözleriyle uyarmaktadır. Yine başka hadislerde de "Oruç perdedir. Biriniz bir gün oruç tutacak olursa kötü söz sarf etmesin, bağırıp çağırmasın. Birisi kendisine yakışksız laf edecek veya kavga edecek olursa "ben oruçluyum!" desin."(Buhari, “Savm”, 2, 9; Müslim “Sıyam”, 164).

YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSIKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ) I

her türlü ortam ve özgürlüğün bulunabildiği Amerika'da, insanları dinden uzaklaştıran kimi günahlar ramazan ayı vesilesiyle durabilmektedir. Örneğin içki servisinin de yapıldığı ve müşterilerinin çoğunun Türklerden oluşan bir lokanta da içki servisi yapılmadığı gibi, az da olsa mekâna gelen kimselerin tıpkı Türkiye'de olduğu gibi utanarak ve çekinerek yemeklerini yediklerini görebilmekteyiz. Hatta hemen arkasından da oruç tutamamalarının sebeplerini izaha başlamaları görülmektedir.

Başka bir örnek olay da Ramazan vesilesiyle Kur'an okuyan ve kendi halinde dinî yaşamaya çalışan bir Türkle konuştuktan sonra camiye gelip yardım eden bir kişi, daha sonra camiye bu gelişlerini artırmış ve bundan sonra içki içmeme kararlılığını da dile getirmiştir. Bu örneklerden hareketle Ramazan ayında normal zamanlarda daha az dindarların veya dine karşı ilgisiz kişilerin dindarlaştıkları veya bu konudaki duygularında artış olduğu net olarak gözlemlenmektedir.

Ramazan ve Aşırı Bireyselleşme

İbadetlerin bir kısmı ferdi olarak ifa edilebilirken, bir kısmı toplu olarak da yapılabilir tarzda emredilmiştir. Örneğin, Cuma ve bayram namazları ve hac ibadeti gibi ibadetler toplu şekilde icra edilmek zorundadır, ferdi olarak yerine getirilemezler. Cemaat yani topluluk ile birlikte ifa edilir olmaları toplum içerisinde ve özellikle Müslümanlar arasında birlik beraberlik şuurunun gelişmesini, bireyin topluma karışmasını, yalnızlık, içine kapalılık ve asosyallikten kurtularak sosyalleşmesini temin eder (Certel, 1999). Kısaca oruç sıkıntı ve ıstıraplar karşısında eğilmeyen, kendine hâkim olan, vaat edilen birtakım menfaatler karşısında hak ve gerçek bildiği prensiplerden vazgeçmeyen ideal insan tipini ortaya çıkarır (Daryal, 2009: 119). Bireyselleşmenin uç boyutlarda yaşandığı Amerika'da Ramazan ayının bireysellikteki aşırlığı tolere etmekte olduğu görülmektedir.

İnsan yapısı fizyolojik ve psikolojik açlığa tahammül edemez bir durumda olup, insan aslında hayat mücadelesini de biraz da aç kalmamak için yapar. Buna rağmen oruç tutan insan normalde vazgeçilmez olan ihtiyaçlarını, sırf Allah rızası için belli bir zaman terk etmektedir (Daryal, 1970: 289). Amerika'daki Türkler için çevresindeki onca uyarıcı yiyeceğe rağmen böylesi bir ibadet tutumu daha anlamlı olmaktadır. Zira sizden başka kimsenin sizin oruç tuttuğunuzu bilmemesinin yanında, kapitalizmin (tüketimin) normal hayat felsefesi olduğu bir toplumda ibadet maksadıyla bu ihtiyaçlardan feragat etmek Müslüman bireyin kimliğini pekiştirici bir rol

oynayabilmekte ve aynı zamanda ibadete hem bir derinlik hem de bireye biriciklik duygusu kazandırmaktadır.

İnsanlar yaratılış olarak paylaştıkları ortak inanç ve değerler taşıyan kimselere karşı yakınlık duyarlar. Hele hele bu bir de din alanında olursa veya kalabalıklar içindeki yalnız birey için, aynı varlığa inanma, (Wach, 1995: 71) onun rızası için fedakârlıkta bulunma, sıkıntıya dayanma, (aynı anda oruca başlama ve bitirme, aynı camide saf tutma, aynı sofrada yemek yemek ve kazanılan “nimeti” paylaşma, aynı dili konuşarak deharz olma ve daha sayılamayacak birçok ortaklıklar sayesinde) toplu ibadetin sağladığı birlik ve beraberlik sayesinde daha önce olmadığı kadar bütünleşme görülür. Özellikle bu genç kuşak için daha çok anlam taşımaktadır (Şenyürek, 2007: 112).

Dinî gruplar veya dinî organizasyonların Amerika’da ramazan ayında yaptığı faaliyetlerden en önemlilerinden birisi; Türkiye’den İlahiyat uzmanlarını davet ederek Amerika’ya gelmelerini sağlamaktır. Bu sayede göçmen Türklerin ana kaynaktan (kültürün daha canlı yaşadığı ana ülke) beslenmelerini hem kültürel hem heyecansal anlamda devam ettirme gayretleri başarılı sonuçlar verebilmektedir. Zaman zaman Diyanet İşleri Başkanlığı’nın da aynı yolu izleyerek yurtdışındaki Türkleri irşat için gönderdiği ilim adamları sayesinde dinî merkezlerde adeta bir canlılık, yeni bir ses, soluk ve heyecan oluşmakta ve bu vesileyle daha önce ulaşma imkânı olmayan kimi insanların Ramazan eliyle böyle bir imkânı elde ettiklerini söyleyebiliriz.

2. Bireyi Kuşatıcı Olarak Sosyal Ortam

İbadetlere motive olma ve ibadetlerde yakalanan anlamsal boyutlarda, bireyi içinde yaşamış olduğu sosyal ortam mutlaka etkilemektedir. Bu bağlamda özellikle Ramazan ayında aynı ortam içinde iftar açan ve teravih kılanların birbirlerinden etkilenmemeleri düşünülemez. Çünkü bu sosyal ortam onların hem dinsel motivasyonlarını güçlendirmekte hem de sahip oldukları kültürün korunmasına katkı sağlamaktadır. Buna göre, dine, kültüre, geleneğe ve birlikte tanışmaya yönelik pozitif tutumların yaygın olduğu toplumsal bir ortamda bulunmak, ibadetlere yönelmede büyük bir avantaj sunmaktadır.

Oruç ibadeti nedeniyle bir araya gelen insanlar ortak tecrübeyi paylaşarak sosyal bir topluluğu meydana getirirler. Parçaları bir araya toplayan, bir şeyin bir kısmını diğer kısmına katan, aynı cinsten olan şeylerin yakınlştırılması, kuşatıcı bir işle bir araya toplanan, uzlaştıran ve barıştıran

YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSIKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ) I

anlamlarına gelen cami (El-İsfehani, ty: 96-97). Amerikan toplumu içinde Türkler için ortak bir Őuurun oluŐmasına en önemli katkı sağlayan kurum olarak öne çıkmaktadır (Güngör, 2011). Birbirlerine çok uzak mesafelerde ikamet etmek zorunda kalan Türkler, ramazan vesilesiyle Camide bir araya gelmeleriyle “parçalar bir araya gelmekte” ve “güçlü bir bütün” oluŐturmaktadırlar.

Öte yandan yapılan araştırmada caminin ana fonksiyonunun ibadet mahalli olmasının yanında çocukları geleceğe inançlı bir Şekilde hazırlayarak onlarda birlik ve beraberlik ruhunun gelişmesine katkı sağladığı ifade edilmektedir (Geneive, 2005: 10). Böylece Amerika'da cami cemaatinin artık orta yaş ve ikinci nesil insanlardan oluŐmasının arkasındaki nedenlerden birisi de hiç Şüphesiz yıllardır yürütölen planlı faaliyetlerdir (Bagby, 2003).

Camilerde topluca yapılan ibadetler sayesinde göçmen insanımızın duygu dünyasında hem toplumsal eŐitliĐin sağlanması ve güçlendirilmesine katkıda bulunur hem de ibadet edenler arasındaki makam, mevki veya ırk üstünlüğü gibi duygu ve ayırımları ortadan kaldırarak, sosyal bütünleşmeye yardımcı olur. Bu sebeple toplu ibadet yerleri, yaratılıŐımızda bulunan temel birlik ve eŐitliĐi, günlük yaŐantımızda bir gerçek olarak ortaya koyabilmemiz için en önemli mekânlardır (Koca, 2007: 264).

Bu nedenledir ki devletin dış temsilcilikleri olarak bilinen Başkonsolos, Konsolos ve AtaŐelerin Ramazan aylarında camilere ve toplu iftarlara katılmaları, Türkler arasındaki toplumsal bütünleşmeye pozitif yönde etki etmekte ve mekânın etkinliğine katkı sağlamaktadır. Devletin resmi temsilcilerinin bir kültürel paylaŐım sergilemeleri vatandaşların temsilcilere bağlılıklarını artırmakta ve ana vatana da güvenlerini sağlamaktadır. Devlet erkânı halkla duygusal ve kültürel manada bütünleŐtiĐinde her zaman güçlü bir toplumsal yapı oluşturmuştur.

Böylece ibadetin birleştirici boyutu ve sağladığı kardeşlik duygusuyla en çok ihtiyaç duyulan biliŐme ve tanışma sayesinde güçlü olma, ABD'de yaşayan Türkler açısından önemli fırsatlar sunmaktadır.

Ramazan ve Çocuklar

Gençlerin dinî sosyalleşmelerinde ailenin rol model olması oldukça önemlidir. Çünkü çocuklar ve gençler anne babalarından gördükleri özellikleri ve davranışları kabule ve taklit etmeye hazırdırlar. Çocuklar büyükleri gibi hareket etmek, onların yediklerinden yemek, konuŐtuklarından konuşmak ve hayallerinden bahsetmek için büyük bir heyecan içindedirler. Bu sebeple



onların Ramazan'a hazırlanmalarında caminin, evin ve arkadaş ortamlarının büyük etkisi olmaktadır. Bu ayda evlerde verilen iftar ve sahur davetleri ve özellikle toplumun bütün kesimlerinin birleştiği cami iftarlarına katılım ve orada yardım etme tutumları çocukların bu manada dinî kimlik kazanmalarına yardımcı olmaktadır.

Amerika'da da aileler çocuklarını özellikle cami çevrelerinde tutarak bunu yapmaya çalışmaktadırlar. Örneğin "2011 yılı ramazan ayında bir anne çocuğunu alıp camiye geldi ve şunları söyledi:

Hocam biliyorum sizin burada yardımcıya çok ihtiyacınız yok, ama ben bir Alevi olarak çocuğumun dinini, camiye ve imamı sevmesini istiyorum. Bu çocuk her gün buraya gelsin ben de ona yardım ediyorum diye belli bir ücret ödeyeyim. O paranın hatırına burada bulunur, Kur'an dinler ve diğer Türk çocuklarıyla kaynaşır."

Çocuk Ramazan süresince iftardan bir saat önce geldi, önceleri çok gönülsüz ve ilgisiz olarak bazı şeylere yardım etti, ama bir hafta sonra arkadaşları içinde cami içindeki işleyişi en iyi o bildiği için, camiye sahiplendi ve diğer arkadaşlarına da yardımcı olmaya başladı.

Gerek evlerde gerekse cami iftarlarında mutlaka geleneksel Türk tatlılarıyla süslü sofralar kurulur. Özellikle iftar ve sahur sofraları çocuk ve gençlerin Ramazan ayına ve oruç ibadetine ilgi duymalarını sağlayan en önemli unsurlardır. İftarlarda ikram edilen yemeklerin Türk kültürüne uygun hazırlanması çocuklar için kültürel bir aidiyet ortamı kazandırmaktadır. Normal zamanlar için belki çoğunun evinde düzenli yemek, çorba, tatlı olmamakta ve de fast food türü tüketime alışkın bu çocukların kültürel belleğine iftarlar vesilesiyle bu anlamdaki Türk kültürü yerleşmekte ve en azından çocuklar Türk kültürünü ve Ramazan'ın verdiği dinsel hareketliliği bizzat yaşayarak öğrenmektedirler. Kültürün etkinliğini ve sürekliliğini sağlamak açısından Ramazan ayı etkinliklerinin yaşatılması önemlidir.

"2011 yılı Ramazan ayında dikkatimizi çeken bir genç Türk kız, iftarlara gelmekte ama hiç yemek yememekteydi. Kendisine niçin yemediğini sorunca; yemekler çok karışık görünüyor ve tatmak istemiyorum diyerek böyle birkaç çeşit yemeği yemeğe alışkın olmadığını söyledi. Biz de yavaş yavaş bu yemekleri tatması halinde sevebileceğini söyleyince biraz da hatır için çorbadan başladı ve az da olsa yedi. Daha sonraki günlerde yemek dağıtımı dâhil kendisinin de düzenli yemekler yediğini ve her gün menüyü merak ederek sorduğunu gördük. Böylelikle bu genç kızımız düzenli olarak

YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSIKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ)¹

Türk kültürüne uygun olarak çorba, yemek, salata ve tatlı düzeninde yemekleri gördü ve iftar sofrasının güzel hazırlanması sayesinde de Ramazan ve oruca ilişkin kültürel pekiştirmeler sağlamış oldu.”

Ailelerin çocuklarının cami ve iftar yerlerine alışmaları için cansiperane gayret ettikleri bilinmektedir. Kadınlar da bu faaliyetlerin bir parçası olarak katılım gösterirler. Belki kadınların çocukların ramazan kültürünü kazanmaları için daha fazla gayretli oldukları söylenebilir.

Göçmenler üzerinde yapılan araştırmalarda hemen hemen hepsinin ortak problemlerden biri kuşak çatışması problemi olmaktadır. Bu durumun doğurduğu sonuçlardan korunabilmenin yollarından bir tanesi, yaşlı kuşağın kendi değerlerinin, kültürel kodlarının genç nesillere aktarımından geçtiği kanısındayız. Ebeveynin dinî ve kültürel yaşam kodlarının yeni nesle aktarılamaması halinde kuşaklararası çatışmanın şiddeti de artacaktır.

Amerika'da normal okullara devam eden çocuklar için gerek Ramazan gerekse de özellikle bayramlar ciddi problemler olabilmektedir. Ancak Müslümanların yoğunlukta olduğu kimi bölgeler de örneğin New Jersey Paterson ve Brooklyn'de dinî bayramlar okulda da tatil olarak kutlanabilmektedir (Nimer, 2002: 174). Esasen okul yöneticilerinin Müslüman öğrencilerin durumlarını göz önünde bulundurmaları en azından yok sayılmalarını sağlamaları daha uygun görünmektedir. (Raycraft, 2003) Bazen öğretmenlerin öğrenciler arasında hediyeleşme programları tertip etmesi onların çocukların dinsel pratiklerine olan saygısını gösterirken aynı zamanda, öğrencinin bu ibadetine saygı gösterilmesi onların Müslüman karakterinde olumlu pekiştirme yapmaktadır (Şenyürekli, 2007: 91, 139).

Yine önemli problemlerden biri de farklı millet ve dinlere mensup çocukların okuduğu okullarda az sayıda Müslüman öğrenci varsa, özellikle ramazan aylarında istemeyerek de olsa “ötekileşme”nin yaşanması konusudur⁹ (Şenyürekli, 2007: 103). Örneğin öğle yemeğinde yemek yemeyen farklı milletlerden Müslüman öğrenciler zorunlu olarak birbirlerini farketme imkânı bulurken, aynı zamanda diğer dinden öğrencilerin de

⁹ Bunun yanında kimi devlet okullarının çocuklar için uygun namaz kılma yeri ve iftar yapacakları mekânlar ayarladıkları da görülmektedir (Raycraft, 2003). Amerikan devlet yetkililerinin Ramazan'a ve Müslüman dini bayramlarına verdikleri ilgi özellikle oğul Bush döneminde iftarlar ve bayram tebrikleriyle başlamış, Bayan Clinton döneminde beyaz sarayda iftarla yükselmiş ve ondan sonra da bir gelenek halini alarak her yıl Ramazan ayında iftar programı ve bayramlarda da Başkan Müslümanların bu kutsal günlerini kutlar hale gelmiştir (Nimer, 2002: 177).

dikkatini çekebilmektedirler. Bu durum milliyetleri farklı olan öğrenciler arasında doğal bir yakınlaşmaya yol açarken, dinsel kimlikleriyle belirginleştikleri kamu alanında bazen “öteki”leşmeyle karşılaşmalarına sebep olabilmektedir. Bu çoklu kültürel yapı içerisinde bazen bu “ötekileşme” avantaja dönüşebilmektedir. Bu durum çocuğun dinî kimliğinin evrensel bir nitelik taşıdığını bilinçsiz de olsa zihin dünyasına kodlar.

Örneğin; Başak “..Mısırlı arkadaşımın bir ay boyunca ilk kez oruç tutmaya karar verdik. Herkes bize nasıl olur da 30 gün yemek yemeden durabileceğimizi soruyordu. Hatta içlerinden çok bilmiş bir erkek öğrenci, benim araştırmalarıma göre yemeden ve içmeden en fazla 18 saat yaşayabilirsiniz. Biz ona belirli saatlerde oruç tuttuğumuzu akşam ve gece yemek yediğimizi anlattık. Onlar da bize niçin diye sorunca, çünkü Allah bunu bize emrediyor.” (Şenyürekli, 2007: 103) diyerek cevap verirken yabancı ortam içinde oruç tutmanın aynı anda farklı tepkileri bazen de “ötekileştirme” formu içinde getirdiğini göstermektedir.

Çocukların sosyalleşmelerinde kardeşlerin büyük öneminin olduğu Ramazan’da da görülmektedir (Abou Samra, 2010: 163). 12 yaşında olan Hasan’ın “abim oruç tuttuğu için ben de tutuyorum” ifadesi buna bir örnektir. Çocuğun abisinin oruç tuttuğunu bildiği okulda, evde veya camide görerek örnek aldığı ise bir gerçektir.

Cami idarelerinin çoğunlukla birinci kuşak yetişkinlerin elinde bulunması, bazen genç ve çocukların ilgi ve ihtiyaçları düşünülmeden uzun sohbetler ve tamamen dinsel içerikli faaliyetler icra edilmesine sebep olabilmektedir. Oysa gençler için Amerika’da Ramazan ayında kimi camilerin sadece genç ve çocukları hedef alan yarışma, eğlence ve gençlerle ibadet etme alanlarını sağlama (Useem, 2005) gayreti görülmekle birlikte bu yönde bir eksikliğin hala devam ettiğini ifade edebiliriz.

Ramazan ayı bir anlamda ailelerin çocuklarına kendi kültür ve kimliklerini kazandırma anlamında fırsatlar sunmaktadır. Örneğin Amerikan kültürüne ait bayram ve dinî figürlü tatillerin çekiciliğine çocukların kapılmaması için aileler büyük özen göstermekte ve adeta bu iki bayram onlar için kültürlerini gösterme/öğretme adına en büyük fırsat olmaktadır. Örneğin “2011 ramazan ayında bir annenin çocuğunun en çok istediği hediyeyi Cami din görevlisine vererek, bayram günü bunu çocuğuna vermesini istemesi” ilginç bir hikâyedir. Bunun dışında hediyeleşmeler, davetler ve para vermeler

de Ramazan'da çocuğun kendi kültürel atmosferinde sosyalleŐmesi için fırsat olabilmektedir (Şenyürekli, 2007: 166).

3. Manevi Varlık Olarak Mekân

Bir sosyal olayın ne zaman, nasıl ve nerede olduğu olayın oluşunu etkileyen temel saikler olarak görülür. Dolayısıyla mekânlar da olayların bir nevi akışını yönlendirmektedirler. Diğer taraftan mekân sadece maddi varlığı olan bir imge değildir. Örneğin; insanın her türlü maddi ve manevi davranışlarının ortaya çıktığı, bazen mutluluk, bazen hüznün ve gözyaşlarıyla sulandığı, atalarının mezarının bulunduğu, muhtemelen kendisinin gömüleceği, kendinden öncekilerin maddi ve manevi kültürünün şekillendiği (Arslantürk-Amman, 2011: 151) mekânın bu haline vatan denir. Amerika'daki Türkler için iki vatanlı bir mekân söz konusudur.

Dinîn en önemli fonksiyonlarından biri de toplumsal kontrol aracı olarak toplumun bütünleşmesine, toplumsal düzenin korunup devam etmesine katkıda bulunmasıdır. Bu anlamda özellikle göçmen topluluklar arasında dinîn bu fonksiyonu ön plana çıkmaktadır. Kendi ibadethanesinde kimliğini koruma altına alabilen ve varlığı için dokunulmaz bir alan bulan birey için bu ortamların rolünün etkileyciliğinin yanında toplumsal algılar bağlamında bütünleşmeye de katkı sağlamaktadır.

İbadethaneler yalnızca ibadet yapılan yerler olarak görülmemelidir. Onların temsil niteliğinde sembolik işlevler gördüğü de bilinmektedir. Bilinmedik bir coğrafyada caminin varlığı orada Müslümanların, Kilisenin varlığının Hristiyanların, Havraların varlığının da Yahudilerin yaşadığının işaretidir. O nedenle ibadethaneler bir memleketin tapusu niteliği taşıdığı söylenir.

Olaya bu açıdan bakıldığında ibadethaneler o dinlerin müminlerinin dinî ve sosyal karargâhı niteliğindedir. Özellikle yabancı kültür coğrafyalarında inananların tek ortak paydalarının açığa çıktığı yerler ibadethanelerdir. Birçok Avrupa ülkesinde yaşayan Türkler için söz konusu fonksiyona sahip camiler Amerika'da yaşayan Türkler için de aynı işlevi üstlendiği bilinmektedir. Özellikle, Ramazan ayında Müslümanların camiye atfettikleri önem mekânsal olarak bir nevi sosyal ve psikolojik terapi merkezi konumundadır. İbadetlerin yanında evlenme, sünnet ve ölüm gibi insan için önemli anları bu mekânlarda yapılması da camilere ayrı bir önem katmaktadır.

İbadetlerde zaman faktörü gibi mekân faktörü de ibadetlere konsantre olma, ibadetlerin anlamsal derinliğini yakalama ve toplumsal iletişimin

kolaylaşıp gerçekleşmesinde büyük rol oynamaktadır. Her ne kadar İslam’da ibadetler için mekân faktörü en öncelikli şart değilse de¹⁰ Ramazan ayı boyunca Amerika’da camilerin dolduğu görülmektedir.

Amerika’da gerek kiliselerin gerekse sosyal mekânların loş ışıklı ve çok farklı kokularla dolu olduğu akla gelince, Ramazan ibadetinin büyük çoğunluğunun geçtiği mekânlar olarak camiler Türkler için genişlik, ferahlık ve aydınlığın atmosfere etki ettiği mekânlar olarak öne çıkmaktadır.

Mekâna anlam veren içindeki sembol ve içeriklerden oluşmaktadır. Türkiye’de evlerin temizlenmesi ve camilerde mahyaların yakılması gibi Amerikan kültür ortamından etkilenilse de Amerika’da Ramazan ayı için eve ekstra önlemler alınmakta hatta tıpkı yılbaşı kutlamaları gibi evler fazladan ışıklandırılmaktadır (Kaya, 2003: 102).

Bireylerle mekân arasındaki ilişkiyi etkileyen veya anlamlı kılan hususlardan biri de mekânın içerdiği anlam ve içinde yaşanan tecrübe ve güzel anılardır. Camilerde evlenen, sünnet olan, en acılı anlarında o mekânlarda kabul olacağını düşünerek yapılan dualar, daha önce kendi evi gibi rahat ve kendisini güvende hissedeceği bir yer yokken o caminin alınış hikâyesi, mekânın camiye dönüştürülmesi sırasında katlanılan sıkıntılar ve alınan manevi lezzetler hep o mekâna değer katan hususlar olmaktadır. İşte Ramazan ayları vesilesiyle camilerin daha sık kullanılıyor olması o hatıra ve tecrübeleri yeniden hatıra getirmesi nedeniyle bu mekânlar daha da önemli olabilmektedir.

Aile’de Ramazan ve Kültürel Devamlılığın Sağlanması

Amerika’da ailenin Ramazan boyu aldığı tedbirler ve Ramazan coşkusu, ailede kültürel ve inançsal farkındalık oluşturmakta ve bu aile bireyleri üzerinde kültürel devamlılığa ve oluşuma katkı sağlamaktadır. Özellikle bazı göçmenler için aile ve toplumsal sorunlara karşı ilgi göstermek her zaman mümkün olmamaktadır. Oysa Ramazan’da büyük toplum ve resmi sorumluluklardan ziyade, birçok Müslüman daha çok aile, toplum ve Ramazan’ın gerektirdiği sorumluluklara yoğunlaşmaktadır (Weir, 2004).

Zaman problemine bağlı olarak ABD’de aileler birlikte yemek yemeye pek fırsat bulamamaktadırlar. Ancak Ramazan’da iftar sofrasında bir

¹⁰ Bu konuda peygamberimizin ilgili hadisi ana ilkeyi oluşturur. Resulüllah (a.s.m) şöyle buyurdu : “Yeryüzü benim için mescit ve ter temiz kılındı..”(Buharî, Teyemmüm, 1).

YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSIKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ) I

araya gelen bütün aile fertleri sofrada adabından, yemek kültürüne oradan yemek paylaşımına ve yemeğin sonundaki duaya kadar pek çok konuda kültürel unsurların devamlılığı ve sosyalleşme imkânı bulmaktadır.

Evlerde iftar yaptırmaya bazen vakit bulunmazken, caminin atmosferi ve iftar veren dostları görme isteği, iftar davetleri yerine sahur davetlerini Amerika'da gündeme getirmektedir. Dostlar özellikle hafta sonları sahurda birbirlerini davet ederek Ramazan'ın kültürel atmosferini ailelerine taŐmaktadır. Böylelikle iftarda toplumla, sahurda da yakın dostlarla görüşen, konuşan, dertleşen Türkler, adeta Ramazan'da bir aileye dönüşmektedirler.

Bunun yanında Ramazanda camilerde kurulan iftar sofralarına sadece Türkler değil, milletimizle tarihi bağları olan başka etnik gruptan insanların da geldiği görülmektedir. Bu bazen bir Arnavut, bazen bir Gürcü, bazen bir BoŐnak bazen de bir Ermeni olabilmektedir. Örneğin 2011 Ramazan ayında bir iftarda tesadüf ettiğimiz bir hanımın yemek yemediğini görünce niçin yemediğini sorduk. O da kendisinin İstanbul Ermenilerinden olduğunu, oruç tutmadığı için yemekten de utandığını ancak burada Türkçe konuşan insanlarla bulunmaktan mutluluk duyduğunu söyledi. Bunun üzerine hem yemek yemesi hem de konuşmasının bizim dinimiz ve kültürümüzün gereği olduğunu, yemek yemediği zaman bize karşı saygısızlık anlamına geleceğini söyleyince yemek yemeye başladı. O günden sonra yanında daha önce camiye hiç gelmemiş olan Türk ve Ermeni arkadaşlarıyla da geldiği görülmüştür.

4. Toplumsal Algı ve Sosyal Ortamlar

Her insan kendisi, başkaları ve genel olarak dünya hakkında bir tasavvura sahiptir. Her bireyin bir şahsa, objeye veya olaylara karşı tepkileri genellikle kendi dünya görüşüne göre şekil alır. Yani her insanın zihniyet yapısı ve bu yapıyı oluşturan etmenleri farklılık arzedebilir.

Bireyleri ve toplumları birbirinden ayıran ve farklı kılan algıların yanında, onları birbirine benzer yapan ve benzer davranışlar sergilemelerine yardımcı olan ortak düşünce, tutum ve inançlar da vardır. Elbette her insanı ve toplumu ortak bir Őuura sahip kılan ve ortak davranışlara sevkeden özellikler arasından en önemlisi inanç ve değere dayalı kültür birliğidir. Her ne kadar bireyler farklı tutumlara sahip olsalar da, kültür birliğinden dolayı zihniyet dünyaları büyük ölçüde birbirine benzemektedir (Arslantürk-Amman, 2011: 153). Bu bağlamda Amerika'da Türkler her ne kadar değişik

siyasi ve kültürel tutumlara sahip olsalar da Ramazan vb. dinî semboller etrafında benzer zihni tutumlara sahiptirler.

Oruç ibadeti aynı zamanda yabancı bir ortamda ferdi boyutu ağır olan bir ibadettir. Çünkü Amerika ortamında çocuklar için okulda veya büyükler için işyerinde hiç kimse oruç tutmuyor olabilir. Ancak oruç tutan genç veya yetişkin bu ortam sayesinde kimliğini sorgulamak zorunda kalarak dinîne bağlılığı artabilir veya kimse olmasa da kendine güven içerisinde İslam dininin gereklerini yerine getirme iradesini öğrenmiş olur. Örneğin kendisini çok dindar olmayan ancak dine saygılı bir kişi olarak tanıtan bir öğretim üyesi Türk'ün üniversitede odasını ziyaret ettiği Amerikalı arkadaşının onun oruç olduğunu düşünerek kahve içmediğini görmesi, onda dinî duyarlılığı hatırlamaya veya Ramazan'a ilişkin kültürünü yenilemeye vesile olabilmektedir.

Göçmenlerin buldukları ülkelerdeki “büyük toplum” nezdindeki algısı son derece önemlidir. Özellikle 11 Eylül'den sonra Müslümanların dinî duyarlılıkları fark etmeksizin kimi zaman toplum tarafından “öteki”leştirildiği bilinmektedir. Bu sebeple her Ramazan öncesi büyük Müslüman topluluklar bu konuda Amerikan toplumunu bilgilendirme gayreti içinde olmaktadır. Buna rağmen İslam karşıtı söylemin farklı izdüşümleri sonucu bazen camileri korumak için polisten yardımın da istendiği görülebilmektedir (Weir, 2004).

Ramazan kültürümüzde daha önce görülmemiş olan “iftar çadırları” kentleşme süreciyle artık toplumumuz tarafından dünyanın her tarafındaki ramazan faaliyetleri içinde kabul görmüş iftar mekânları olarak algılanmaktadır. Böylesi mekânlarda 30 gün boyunca her gün iftar sofralarına daha çok misafir kabul etme imkânı bulunabilmektedir. Bu iftar çadırları toplumumuzda yeni bir ramazan kültürü ve faaliyeti olarak içselleştirildi. Bu bağlamda ister camilerde isterse bir park yerinde kurulan çadırlarda toplu iftarlar, sadece iftar anında ulaşabilen insanlara iftar açtırmanın ötesinde bir eğlence, bilgilenme, iletişim kurma, kaynaşma, yakınlaşma ve bütünleşme mekânları olarak da işlev görmektedir. Artık özellikle Ramazanlarda toplu iftar çadırlarında camiler gibi dinî mekân sembollerine dönüşmüştür. Dinde semboller bir “kültürel şifre” vazifesi görerek göçmen Türklerin dinsel ve geleneksel hayatını derinden etkilemekte, olayları değerlendirmelerinde bir bakış açısı ve kavramsal çerçeve imkânı vererek onların davranışlarına yön vermektedir (Mardin, 1993: 152; Arslan, 2004: 196).

YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSİKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ)¹

Türkiye'deki genel algının aksine (Sandikci-Omeraki, 2007: 611) Amerika'da sadece zengin insanlar değil çoğu zaman beş on kişi bir araya gelerek toplu iftar verirler ve yine katılım açısından da daha çok ihtiyaç içinde olanlar değil toplumun bütün kesimlerinden insanların katılımlarıyla iftarlar gerçekleşir. Örneğin; geçen yıl on yüksek lisans öğrencisi bir araya gelerek her türlü masraf ve teşrifat dâhil okullarındaki arkadaşları ve diğer Türk gençlerini bir araya toplamışlardır. Bu gençlerin birçoğunun Türkiye'den bursla okudukları göz önüne alındığında bu duyarlılıkları daha bir anlam kazanmaktadır.

Yurtdışında yaşayan Türkler Oruç ibadetini sadece bir ibadet olarak değil aynı zamanda dinî bir şölen havasında ve folklorik unsurlarla da yaşamaktadırlar. Bu yüzden ibadetlerle beraber ortaya çıkan törenler, semboller ve ibadet için örgütlenmeler, dinî hayatın canlılığını yansıtmaktadır.

İfade edildiği üzere ilk bakışta görüleceği gibi Türklerin büyük çoğunluğu oruç ibadetine büyük önem vermektedirler, bu Amerika'da yaşayan Türkler için de geçerli bir durumdur. Öyle ki diğer zamanlarda namaz için camiye gelmeyenler teravihlere gelir, günlük hayatında dinin çok az yer edindiği bu kişiler Ramazanla birlikte daha yoğun ve ciddi bir dindarlaşma duygusu yaşarlar (Rippin, 1993: 133). Hatta insanlar normal zamanlarda din ve dine ait gerçekleri konuşmadığı arkadaşlarını, Ramazan'da kimi zaman ibadete teşvik ettikleri gibi, kimi zaman da ibadetten yüz çevirenleri uyarırlar. Bu bağlamda Ramazan'ın kültürel atmosferinde dindarlıklarını artıran bu insanlar, dinin sosyal kontrol mekânizmasının işletici aktörü olabilmektedirler.

Ramazan'da Farklı Kültürlerle Buluşma

Dinler teolojileri gereği bütün insanlığı kuşatarak herkese ulaşmak isterler. Bu durum bir taraftan dinin bizatihi küreselleşme taraftarlığını işaretlese de (Usta, 2003: 179) diğer taraftan kendisini başkalarına tanıtmaya zorunluluğunu doğurmaktadır. Normal zamanlarda ekstra gayret sarf edilerek oluşturulmaya çalışılan kendinî tanıtmaya, Ramazan ayı içerisinde daha belirgin bir hal alır.

Din, bireyin siyasal düzen veya devletle ilişkilerini düzenleyerek toplumsal düzenin korunmasına katkıda bulunur. Din, insanların devlete, devlet adamlarına ve yasalara itaat etmelerini temine çalışarak toplumun kaynaşması ve barış içinde yaşamı sürdürmesinde önemli bir işlev görür



(Okumuş, 2003: 25 vd.). Bu bağlamda özellikle yasal ve yasal olmayan yollarla Amerika'ya göç etmiş kimselerin, Ramazan ayı vesilesiyle camiye ziyaret eden Amerikalı devlet ve emniyet teşkilatından görevlilerle görüşmesi, kaynaşması, kendilerini ifade etmesi her iki taraf için de fırsatlar sunmaktadır.

Örneğin bu yıl (2011) iftarlara davet edilen belediye ve emniyet teşkilatı yetkilileri bundan çok memnun olduklarını ve otuz yıldır başka bir bölgede bulunan bir caminin hemen yanı başındaki komşuları da dâhil hiçbir devlet yöneticisini bu özel günlerine davet etmemesini de sitemle dile getirerek Türk camisinin kendilerini davetten duyduğu memnuniyetlerini dile getirmişlerdir. Aynı zamanda ibadet ve kültür merkezinin problemleri ve vatandaşların sorunlarını da dinleyen yetkililerle halk arasında pozitif yönde bir etkileşim oluşturmuştur.

11 Eylül olaylarından sonra Müslümanlar, hem kendilerini hem de dışarıda İslam'a dair çok az şey bilen insanlardaki -ki bu da çoğunlukla medyanın yanlış yönlendirmesine dayanan bilgilerle oluşan- yanlış imajı düzeltmek için onları eğitmeye, İslam'ın inanç esas ve uygulamalarını öğretmeye kendilerini mecbur hissetmektedirler (Geneive, 2005: 8). Bu bağlamda Avrupa'nın aksine ABD'de daha önce olmadığı şekliyle İslam ve Müslümanlar dışlanmışlık psikolojisine itilmektedirler. Bunun yanında Müslümanların kamusal iddia ve talepleri de okulda mescit, mahkemede Kur'an üzerine yemin gibi hep 11 Eylül olaylarından sonra daha organizeli, seslerini yükseltmek için daha uygun zeminler üzerinde yeşermeye başlamıştır (Geneive, 2005: 8).

Müslümanların bu ay vesilesiyle yerel toplumla Ramazan'ın değerlerini paylaşması, onlarla kaynaşması ve iftar sofraları Amerika'nın yerel medyasında kısada olsa "Yerel Müslümanlar iftarlarında yemeklerini Müslüman olmayanlarla paylaşıyor" şeklinde olumlu olarak yer bulabilmekte ve Müslümanların kendilerini tanıtmaya adına fırsat olmaktadır (Bilici, 2008: 169).

Ramazan ayrıca Müslümanlara diğer dinlerden insanlara kendi dinleri, gelenekleri ve ibadetlerini tanıtmaya imkânı vermektedir. Gerek iş yerlerinde gerekse mahallede ve gerekse de sosyal hayatta kendilerine gelen sorular veya yaşanan yoğun duygularla kişiler bu tecrübeyi diğerleriyle paylaşma yönüne gitmektedir. Bu bağlamda hemen hemen bütün camiler diğer inanç sahiplerini davet ederek, inananlar arası diyaloga gitmektedirler. Hatta cemaati büyük olan kimi camiler Ramazan'da pazarlar kurarak yerel

YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSIKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ)¹

yemek, giysi ve örmelerle kültür hayatını canlandırmaktadırlar (Weir, 2004). Sadece camilerde değil Müslüman öğrenciler üniversitelerde, kimi işadamları işyerlerinde Müslim gayri Müslim ayırtetmeksizin iftar sofraları kurarak mekânı kendi kültürleri için yaşanabilir bir ortama dönüştürerek algıları etkilemeye çalışmaktadırlar (Abou Samra, 2010: 163; Kaya, 2007: 151).

Türk göçmenlerin Amerika'daki Müslüman grupların gelenek ve göreneklerini tanımada Ramazan'ın önemli bir zaman dilimi olduğunu daha önce belirtmiŐtik. Aynı durum Amerika'da yaşayan diğer Müslüman göçmenler için de söz konusudur. Dolayısıyla Ramazan vesilesiyle normal zamanlarda belki bazı vakitlerde bireysel olan ilişkiler Ramazanla birlikte toplumsallaŐarak değişmektedir.

Amerika'da etnik anlamda büyük bir çeŐitlilik söz konusudur. Ramazan'da da her Müslüman grup kendi kültürel, geleneksel ve örfüne ait çeŐitliliĐini ramazan sofrasına getiriyor. Diğer Müslüman ülkeleriyle benzer olmakla birlikte camiler çok değişik faaliyetler icra ediyorlar (Özer, 2011). Adeta bütün Müslüman gruplar bu ayı cami etrafında geçirmekte ve adeta cami bir "ev"e dönmektedir (Ahmed vd: 1996: 167).

Amerika'daki toplam camilerin yaklaşık % 90'ı farklı etnik kimliklere sahip kişilerin idaresindedir. Fakat özellikle 1980'li yıllardan sonra açılmaya başlanan Türk camilerinde, etnik çoğulculuktan söz etmek mümkün değildir (Foley-Hoge, 2007: 187; Jamal, 2005). Hatta birçok Türk camii sadece ya alt-etnik grup (Kırım, Karaçay) ya hemŐehri örgütlenmesi (Burlington Selimiye) ya da tarikata (Süleyman Hilmi Tunahan BaĐlıları¹¹ Camiler) bağlı olanların yönetiminde yer aldıkları, başka bir bölge veya anlayıŐtan Türklerin bu camilerin idari mekânizmalarda yer alamadıkları bir yapıdadır. Türk toplumu için güçlü ve etkili bir kurumsallaŐamamanın önündeki en büyük sebeplerinden birinin, Türklerin değişik Müslüman milletlerle işbirliğine girip bu tür kurumları kurup, yaşatma eğilimi göstermemiŐ olduğu söylenebilir (Güngör, 2011: 214).

¹¹ NakŐibendi Tarikatı geleneğinden olmalarına karşılık yeni bir "cemaat" olarak tanımlanan hareketle ilgili bkz. Mehmet Ali Kirman, Türkiye'de bir "Yeni Cemaat" Örneği Olarak Süleymancılık, Ank. Üni. S.B.E., Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2000; Hakan Yavuz, H., (2003): Islamic Political Identity in Turkey, Oxford Uni. Press.



Ramazanın başlamasıyla bütün İslam âleminde olduğu gibi Amerika’da belki de daha fazla olarak bireylerin günlük aktiviteleri, planları, hayat stilleri ve günlük yeme alışkanlığı değişmektedir.

Din’in pratik yönünü oluşturan olay ve olguları inançtan ayrı düşünemeyeceğimiz gibi bu eylemin oluşunu da zamanla, zamanı da sıkı ilişkisi içinde olduğu mekândan, inanç, zaman ve mekânı da toplumsal ortam ve algılardan ayrı düşünemeyeceğimiz bu çalışmanın sonuçlarından birisi olmaktadır.

Bu aya mahsus olmak üzere göçmen Türklerin hayatlarında anlam boşluğu yaşayanlar, Ramazan’ın sunduğu imkân ve zamanın getirdiği ruhsal atmosferden istifade ederek sorunlarına cevaplar bulabilmektedir. Aşırı bireyselleşmenin bu zaman diliminde yardımlaşma, aç kalarak başkalarını anlama, toplu ibadetler ve elindekileri paylaşarak törpülendiğini de rahatlıkla söyleyebiliriz.

Sosyal ortamın, Müslümanların Ramazan’ı yaşamasına büyük etki ettiği görülmektedir. Özellikle çocuklar için bazı zamanlar okulda farklı tutumlarla karşılaşsalar da Ramazan, sosyalleşme, tanışma, kaynaşma ve kimlik edinme adına iftar sofraları, coşkulu cemaat, mekânın ferahlığı ve rahatlığı büyük rol oynamaktadır. Din’in birleştirici ve bütünleştirici özelliği Ramazan ayı kadar başka bir zaman diliminde Amerika’da ortaya çıkmamaktadır. Çünkü sadece bir gün değil en az 15 gün çok yüksek katılımı toplu teravîh ve iftarlar göçmenliğin ortaya çıkardığı birçok soruna doğal çözümler teşkil edici bir ibadet ortamı sağlamaktadır.

Mekâna anlam veren içindeki semboller, kültürel ve tarihi mirasın örnekleri, içinde yaşanan hatıralar ve orada yapılan ibadetlerin insanda uyandırdığı derin etkidir. Bir yandan da mekân (aile-cami) göçmenler için en güvenli sığınaklar olması açısından kimliğin bekçisi konumunda vazifeler görmektedir. Mekâna bağlı olarak gerek evde ve gerekse camide Ramazan öncesi yapılan plan, program ve ibadetlerin sırasıyla icra edilmesi, mekânın genişleyen ve derinleşen anlamlılığını toplumsal bünyede pozitif ilişkiler ve bütünlük halinde ortaya çıkarmaktadır. Mekânlar kendi fonksiyonlarını Ramazan’dan başka bir zaman diliminde bu kadar etkin olarak gösterememekte, bu ay vesilesiyle adeta kültürel devamlılığa ve belleğe kendisini hissettirmekte ve öğretmektedir.

İçte ve dışta Ramazan ve İslam’a dair algı ve tutumlar, bu ayla birlikte kimi zaman Müslüman karşıtı söylem olarak ortaya çıkmakta, kimi daha az

YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSIKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ) I

dindar Türkler için kimliğe sarılmaya sebep teşkil edebilmekte, kimi zaman da yabancı ortamlarda iyice kimliği gizlemeye de götürebilmektedir. Ancak Ramazanla birlikte Türklerin gerek diğer Müslüman gruplarla gerek Gayri Müslim komşularıyla gerekse iş ve sosyal çevrelerindeki insanlarla daha interaktif ilişki içine girdikleri rahatlıkla söylenebilir. Bu da doğal olarak onları kamusal hayatta görünür kılmakta ve İslam'ın onların hayatlarındaki önem ve anlamı da farklı boyutlarda onlara kendinî hissettirmektedir. Nihayet Amerika'da din, kendinî bir eylem repertuarı olarak yeniden hatırlatmakta, toplumsal bir tahayyül olarak dolaşıma girmekte ve böylece dışsallaşp beden ve mekân aracılığıyla görünürlük kazanmaktadır.

Yurtdışında özellikle camilerde yaşanan ramazanlar için şunlar da dile getirilmelidir. Orada yürütülen faaliyetler içinde toplumun her kesiminden kadın-erkek, çoluk-çocuk, yaşlı-genç, yerli-yabancı kendine hitap edecek bir şeyler bulabilmekte, heyecan yaşayabilmekte ve ibadetin de verdiği coşkuyla manevi olarak gelişebilmektedir. Bu mekânlarda sadece Müslümanlar değil, gayri Müslimler de yeni şeyler öğrenmekte ve Müslümanlara dair fikirleri değiştirmekte, iyiye doğru bir tanışma mümkün olmaktadır. Camilerdeki yaşadıkları neşe, kültüre dokunma ve kendilerinin dışındaki diğer Türk çocuklarını görme ve tanıma adına çocuklar için bir aidiyet hissi, özgüven duygusu vermekte ve onların yabancı arkadaşlarına da kendilerinden bir şeyler anlatma cesareti ve paylaşma heyecanı vermektedir. Ancak bunlara rağmen yapılacak çok iş de vardır. Belki en önemlisi başta kendi insanımız olmak üzere, diğer Müslüman grup önderleriyle ilişkiye girerek ortak yönlerin geliştirilmesi, gayri Müslimlerin bizleri iyi tanıması için el ilanları vb. yollarla da onlara ulaşma gayreti ve sanal âlemi de Türkçe dışında İngilizce ile de kullanma bunların başında sayılabilir. Türk camileri için söyleyecek olursak, hala çoğunun faaliyetleri, tarihi ve idaresi vb. konuları tanıtacak bir el kitabı veya İngilizce internet sitelerinin olmaması bir eksiklik olarak görülmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak Türkler açısından Amerika'da Ramazan'ın sadece manevi yönüyle değil toplumun bütün sosyal katmanlarında saydığım çerçevede kültürlenme, kimliklenme ve değerlere sahip çıkma anlamında çok değerli fonksiyonlar yerine getirdiğini ifade etmeliyiz.



Conclusion

As a result, we should express that Ramadan has crucial roles for Turks in America not only with its spiritual aspect but also in terms of acculturation, creating identity and protecting the values in aforementioned framework of all classes of the society.

KAYNAKÇA

- Abou-Samra, Sulafa, (2010) “Muslim Calendar, Holy Days and Festivals”, Islamic Beliefs, Practices and Cultures, edit. Crowe Felicity vd., Marshall Cavendish Reference, New York
- Akyüz, Niyazi, (1998) Dinin Mesajının Sosyo-Kültürel Muhtevası ve İslâm, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXVIII, sayı: , s. 295-308
- Akyüz, Vecdi (2002) İbadet İlkeleri, İlke Yay: İstanbul
- Ariel, Zirulnick, (2011) “Five facts about the holy month of Ramadan”, Christian Science Monitor; 8/1/2011, ss.1 <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=63534731&site=ehost-live>
- Arslan, Mustafa (2004) “Kültürel Bağlamda Din”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (1), ss.189-205 http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1262553281_0401070464.pdf
- Arslantürk, Zeki-Amman, Tayfun (2011), *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları: İstanbul
- Bagby, Ihsan (2003): “Imams and Mosque Organization in The United States: A Study of Mosque Leadership and Organizational Structure in American Mosques”, *Muslims in The United States* Edi., Philippa Strum, Danielle Tarantolo, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, D.C
- Bilici, Mücahit, (2008). *Finding Mecca in America: American Muslims and Cultural Citizenship*, (Basılmamış Doktora Tezi), University of Michican: IL
- Bodur, Hüsnü Ezber (2008) *Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme*, *Dinler Tarihi Araştırmaları - VI*, [Sekülerleşme ve Dinî Canlanma, Sempozyum, 22-23 Ekim/October 2008, Ankara], s. 34-46
- Census, (2010) http://factfinder2.census.gov/faces/tableservices/jsf/pages/productview.xhtml?pid=ACS_10_1YR_B04003&prodType=table, 16.12.2011

YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSIKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ) I

- Certel, Hüseyin (1998), "İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri", Ekev Akademi Dergisi, 1,(3), ss. 149-156
- (1999), "Dinî Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi", Dinî Araştırmalar, 2 (4), ss.209-222
- Cilacı, Osman (1978) "Semavi Dinlerde Oruç", Diyanet Dergisi, 17 (4), ss.192-208
- Daryal, Ali Murat (2009) Dinî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul
- (1970) "Ramazan Sosyolojisi ve Psikolojisi Üzerine Bir Deneme", Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, 9: 100-101, ss.287-299
- Fattah, M. Hassan (2005) "The New Ramadan: It's Beginning to Look A Lot Like ..." The New York Times. <http://www.nytimes.com/2005/10/11/world/africa/11iht-islam.html>
- Geneive, Abdo (2005): Islam in America: Separate but unequal, The Washington Quarterly, 28:4, 5-17
- Glock, Charles Y. (1998) "Dindarlığın Boyutları Üzerine", (Çev. M. E. Köktaş), Din Sosyolojisi içinde, (Ed. Y. Aktay ve M. E. Köktaş), Vadi Yayınları: Ankara
- Göle, Nilüfer, (2010) İç İç Girişler: İslam ve Avrupa, Çev. Ali Berktaş, Metis Yayınları: İstanbul
- Güngör, Özcan, (2011) "The Process of Religious Institutionalization (Concept of Mosque) of Turkish in the US", International Journal of Business and Social Science, 2 (8), ss.211-222
- Haddad, Yvonne.-LUMMİS, T. A., (1987): Islamic Values in the United States, Oxford University Press: N Y
- Hökelekli, Hayati (2005), Din Psikolojisi, T.D.V.Yayınları: Ankara
- el-İsfehani, Ragıp (ty), El-Müfredat Fi Garibi'l Kur'an, Tahkik: M. Seyyid Keylani, Dar'ul Marife: Beyrut
- Karaca, Faruk, (2011), Din Psikolojisi, Eser Ofset: Trabzon
- Kasapoğlu, Abdurrahman, (2007) "Kur'an'da Oruç Psikolojisi" Diyanet İlmî Dergi, 43, (1), ss.51-76
- Kaya, İ. (2007). "Religion as a Site of Boundary Construction: Islam and the Integration of Turkish Americans in the United States", Alternatives: Turkish Journal of International Relations, 6 (1/2), 139-155.





- (2003): Shifting Turkish American Identity Formations in The United States, The Florida States University College of Social Sciences, Unpublished Dissertation Thesis, Florida
- (2005)“Identity and Space, The Case of Turkish Americans”, The Geographical Review, 95 (3), 425/440, July2005
- Kernicky, Kathleen (2002) “My Holiday; Ramadan Teaches Self-Control” South Florida Sun Sentinel Magazine, USA http://articles.sun-sentinel.com/2002-11-6/lifestyle/0211050316_1_ramadan-special-prayers-quran
- Kılıç, Zeynep (2004): “Two Different Worlds? Turkish Immigrant Organizations in the U.S. and Germany” (Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Hilton San Francisco & Renaissance Parc 55 Hotel, San Francisco, CA,, Aug 14, 2004) <http://www.allacademic.com/meta/p110047_index.html>,
- Kirman, Mehmet Ali, (2004) Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü, Rağbet Yayınları: İstanbul
- Koca, Ferhat(2007), “İbadet, İnsani Varoluşun Anlamı”, İslam’a Giriş, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: Ankara
- Kurt, Abdurrahman (2012) Din Sosyolojisi, Sentez Yayınları: Bursa
- Küçük, Abdurrahman, (1999) “İbadet md.”, İslam Ans. (XIX) T.D.V. Yayınları: İstanbul.
- Küçükcan, Talip, (2005), “Avrupa’da Türk Gençliği ve Din: İnanç, Bilgi ve İbadet”, III.Din Şurası Tebliğ ve Müzakereler, DİB Yayınları: Ankara
- Mardin, Şerif, (1993) Din ve İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, (1968) “Tarihilik ve Tarihsizlik”, Felsefe Arkivi, S.16, ss.115-130
- Nimer, Mohamed (2002) “Muslims in American Public Life”, Muslims in the West, Edit. Yvonne Haddad, Oxford University Press: NY
- Özsoy, Ömer-Güler, İlhami, (1997) Konularına Göre Sistematik Kuran Fihristi, Fecr: Ankara
- Okumuş, Ejder, (2003), Toplumsal Değişme ve Din, İnsan Yayınları: İstanbul.
- (2010), Zaman Sosyolojisine Giriş Denemesi, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 10 (2), ss.121-174

YURTDIŞINDA RAMAZAN'IN SOSYO-PSIKOLOJİK YÖNLERİ (AMERİKA ÖRNEĞİ) I

- Odobası, Yavuz-Argan, Metin (2009): Aspects of Underlying Ramadan Consumption Patterns in Turkey, *Journal of International Consumer Marketing*, 21:3, 203-218
- Peker, Hüseyin, *Din psikolojisi*, Sönmez Yayınevi, Samsun, 1993
- Rippin, Andrew (1993) "The Practice of Islam", Edit: Andrew Rippin, *Muslims Their Religious Beliefs and Practices*, London: Routledge, ss.127-145
- Sandıkçı, Özlem-Omeraki, Sahver, (2007) "Globalization and Rituals: Does Ramadan Turn into Christmas?", *Advances in Consumer Research*, (34), ss.611-615
- Schumm, Walter-Kohler, Alison L. (2005) "Social Cohesion and the Five Pillars of Islam: A Comparative Perspective", *The American Journal of Islamic Social Sciences* 23:2, ss.126-136
- Sezen, Yumni, (2000), *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yayınları: İstanbul
- Sorokin, Pitirim, (1994) *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, c. 1, Çev. M. M. Raşit Öymen, KBY.: Ankara 1994, ss. 102-166
- Şenyürekli, Ayşem. R. (2007). *Caring From a Distance: How Turkish Transnational Families Maintain Intergenerational Relationship*, (Unpublished Doctorate Thesis) The University of Minnesota
- Takim, Liyakat (2002) "Multiple Identities in a Plurastic World: Shi'ism in America", *Muslims in the West*, Edit. Yvonne Haddad, Oxford University Press: NY
- Tümer, Günay-Küçük Abdurrahman (2002) *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları: Ankara
- Uysal, Veysel, (2007) *Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç İbadetinin Bireysel Toplumsal Yansımaları*, Mar. Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, 32, ss.19-44.
- Uysal, Veysel, (1994), *Psiko-Sosyal Açından Oruç*, TDV Yayınları: İstanbul
- Ünal, Vehbi (2010) "İslam'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu" *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XIV/1 - 2010*, 355-370
- Ünver, Süheyl A (1960) "Ramazan Medeniyeti", *Diyanet Dergisi Yıllığı*, ss.21-25
- Özer, Fatma Betül (2011) "Ramadan in the United States: Interview With Aziza Maheen" <http://www.lastprophet.info/ramadan-in-the-united-states>



- Raycraft, Patrick (2003) “Children Join In Observance of Ramadan”,
November, 23, The Hartford Courant,
http://www.courant.com/adv_article
- Useem, Andrea, (2005), “Young and Observant; A Child’s Ramadan in
America Can Include fun along with fasting as Muslim leaders
aim for an age-appropriate holy month” The Washington Post,
08 Oct. 2005 <http://www.highbeam.com/doc/1P2-85138.html>
- Usta, Niyazi, (2003) Küreselleşme ve Din, Dinî Araştırmalar, VI, (17), s. 179-184
- Wach, Joachim, (1995) Din Sosyolojisi, Ünver Günay (çev.), İstanbul: MÜİFV Yayınları
- Weir, William (2004) “Insight Offered Into Ramadan” . Hartford Courant, 16 January 2004, <http://search.proquest.com/docview/256852100?accountid=8403>
- Yazıcı, Nesimi (2008) “Din Hizmetlerinde Cami, Cami Hizmetlerinde Ramaza Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, I.Din Hizmetleri Sempozyumu, C.2, DİB Yayınları: Ankara, ss.175-193
- Yılmaz, H. Hilmi (1991) “Bir Takva Eğitimi Olarak Oruç”, Diyanet Aylık Dergisi, 42.
- (2007) Oruç Tutmak Kur’an’a Tutunmaktır, Diyanet Aylık Dergisi, Eylül, 201, ss.26-32
- Yüksel, Ş. Özgür İlke, (2008) Türkiye’den Amerika Birleşik Devletlerine Göç Eden Birinci Kuşak Göçmenlerin Yararlandığı Kitle İletişim Ortamlarının Ulusaşırı Kimlik Dönüşümüne Etkileri, Anadolu Ü. SBE: Eskişehir

BÜYÜK ÜSTAD EBÛ HANİFE

The Great Master Abu Hanifa

*Prof. Dr. Murtaza KÖSE**

Özet

Çoğunlukla Ebu Hanife olarak bilinen Numan bin Sabit, Sünni İslam inancı içinde bulunan dört ekol veya mezhepten birinin kurucusu olarak değerlendirilir. Bu ekol, onun adına izafeten Hanefilik veya Hanefi ekolu olarak adlandırılır. Ebu Hanife bugün Irak sınırları içerisinde bulunan Kufe şehrinde doğmuştur. Mekke, Medine ve diğer İslam ilmi merkezlerine yaptığı kısa yolculuklar ve hac ziyaretleri dışında, Ebu Hanife'nin yaşamının ilk yılları ve eğitimi Kufe'de sürmüştür. Kufe'de ilkin bir öğrenci, daha sonra bir tüccar, ardından bir fıkıh öğrencisi ve nihayetinde bir İslam içtihadı uzmanı ve öğretmeni olmuştur. Her biri kendi fıkıh ekolünü kurmuş olan farklı alimlerden fıkıh dersleri almıştır. Açık fikirli ve meraklı olması nedeniyle bilgiyi büyük bir tarafsızlık ve açıklıkla aramıştır.

Ebu Hanife'nin yaşadığı dönem boyunca İslam dünyası siyasi ve bölgesel tartışmalardan kaynaklanan huzursuzluklar yaşamıştır ve bu durum, İslam hukuku açısından da gözlemlenebilmiştir. Ebu Hanife başkalarının fikirlerini, kabul etmese bile büyük bir saygıyla karşılamıştır, çünkü o insanın başkalarının fikirlerini dinleyerek ve diyalogla her zaman birşeyler öğrenileceğine inanmıştır.

Anahtar Kelimeler:Ebu Hanife, Fıkıh, İslam

Abstract

Numan bin Sabit, commonly known as Abu Hanifa, is considered the founder of one of the four schools or rites of Islamic legal knowledge within the Sunni branch of Islam. That school is eponymously labeled the Hanafi or Hanifite school. Abu Hanifa was born in Kufa which is in Iraq today. Abu Hanifa's early life and education took place at Kufa, except for periodic pilgrimages (*hajj*) and scholarly visits to Mecca, Medina, and other centers of learning. He flourished in Kufa: first as a student, then a merchant, then as a student of *fiqh*, and finally a teacher and expert of Islamic jurisprudence. He

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.



| PROF. DR. MURTAZA KÖSE

studied fiqh as taught by a variety of different masters who formed personal schools of fiqh. Liberally inclined and naturally curious, he pursued knowledge with great openness and lack of bias.

During Abu Hanifa's life, the Islamic world experienced unrest caused by the yeast of dispute in the areas of politics, religion, and, what may amount to almost the same thing in Islam, Islamic law. He also never shunned learning other people's perspectives even though he may not have accepted them as he felt that one could always learn by listening to and dialoguing with others.

Key Words: Ebu Hanife, Fiqh, Islam

Giriş

İslam dünyasının günümüzde belki de en çok kaht-ı rical döneminin yaşandığı devrelerin içindeyiz. Asrımızda yaşadığımız dînî, siyasî, iktisadî her bir problem toplumun her bir ferdinî etkilemekte, bunun sonucu olarak da altından kalkılması oldukça zorlaşan bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Kompleks bir yapının çözüme kavuşturulması, ferdlerin hayatındaki her alanın çıkmazlarının aşılması da yine donanımlı güçlü dimağların yetişmesi ve yetiştirilmesiyle hallolacaktır. Büyük Üstad Ebû Hanîfe Kur'an ve sünneti anlamadaki zekâsı ve mantalitesi ayrıca diğer meziyet ve faziletleri kendi asrında "imam-ı a'zam" lakabını almasına vesile olmuştur. Bugün de Ebû Hanîfe rey ve içtihatlarıyla teşekkül ettirdiği mezhebi sayesinde milyonlarca mensubuna rehberlik etmektedir. Oluşturduğu fıkıh akademisindeki usul ve tekniği, farklı fikir ve düşünce hüriyetinin gelişmesine zemin hazırlamış, buna bağlı olarak İslam'ın, Kur'an ve sünnet bağlamında yeni fikirlere açık olduğunu ortaya koymuştur.

Ebû Hanîfe (h.80/150)

Ebû Hanîfe'nin adı Numan b. Sâbit'tir. Hicri 80 de Kûfe'de doğmuş olup, 150 de Recep ve Şaban ayında 70 yaşında iken Bağdat'da vefat etmiş olup, Kûfe fakihî diye anılır.¹ Ebû Hanîfe'nin doğum tarihinde hemen hemen görüş birliği vardır. Torunları Ömer ve İsmâil'in belirttiklerine göre nesebi Numân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh'tır. Aslen Arap olmayan Ebû Hanîfe'nin dedelerinin Fars menşeli olduğu rivayet edilir. Memleketleri fethedildiği zaman kabilelerinin ileri gelenleri arasında kendilerine de eman verilmiş,

¹Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali (öl:436), Ahbâru Ebi Hanîfe ve Ashabihi, 1974, Beyrut s, 88; (sah); Ebû Hanîfe hakkında yazılan farklı makaleleri ihtiva eden özel sayıya bakınız. (İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe Özel sayısı, Nisan, 2012, sayı, 19)



onlara esir muamelesi yapılmamış ve Arap olmadıkları için, Bekir b. Vâil oğulları kabilesinin aşireti olan Teymullah b. Sa'lebe oğullarının himayesine verilmişlerdir. Diğer bir rivayete göre ise dedesi Zûtâ, köle olarak İran'dan getirilmiş, sonra da efendisi tarafından âzat edilmiştir. Bundan dolayı Ebû Hanîfe, Bekir b. Vâil oğulları veya Teymullah b. Sa'lebe oğullarının mevlâsı (âzatlısı) diye bilinmiş ve zaman zaman Teymî nisbesiyle de anılmıştır. Ebû Hanîfe'nin aslının Nesâ'dan, Enbâr'dan, Tirmiz'den geldiği veya babasının Fars, annesinin Hint menşeli olduğu yahut Türk asıllı kabul edildiği rivayetleri de bulunmakla birlikte dedesi Zûtâ'nın, aslen Kâbil bölgesinde yaşayan Fârisoğulları'na mensup "merzûbân" denilen bir uçbeyi olduğu rivayeti daha kuvvetli görünmektedir. Dedeleri Sâsânî Devleti'nde görev almış, valilik yapmış kimselerdir. Hatta Sâsânî Meliki Hürmüz'ün Ebû Hanîfe'nin dedesi olduğu da nakledilmiştir.² Dedesi Zûtâ İran'dan köle olarak Irak'a getirilerek sahibi tarafından hürriyetine kavuşturulmuş bir kişidir. Babası Sâbit ise hür ve müslüman olarak doğmuş, küçüklüğünde Hz. Ali'yi görmüş ve onun, gerek kendisi ve gerekse nesli için yaptığı hayır dualarına mazhar olmuştur. Ebû Hanîfe hayatının ilk dönemlerinde ipek kumaş ticaretle uğraşan ve daha sonra kendinî ilme verip ticareti ortaklarıyla devam ettiren zeki bir insandır.³

Sahabeden dört kişiye yetiştiği ve onlarla görüştüğü konusu tartışmalıdır. Bu sebeple tâbiünden sayılıp sayılmayacağı konusu tartışılmıştır. Bu dört sahabi Enes b. Malik, Kûfeli Abdullah b. Ebi Evfâ, Medineli Süheyl b. Sa'd, Mekkeli Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâile dir.⁴ Tercih edilen görüşe göre ahabdan bazılarını kendisi küçük yaşta iken görmüştür ancak onlardan doğrudan hadis rivayet etmemiştir. Tâbiünden olan üstadları arasında kendisinden en çok istifade ettiği şahıs Hammâd b. Ebî Süleyman'dır (ö. 120/737) olup bu zat Irak fakihî olup bu bölgede söz sahibi bir kişiydi. Ebû Hanîfe bu zatın derslerine tam on sekiz yıl devam etmiştir.

Muvaffak Mekki, Ebû Hanîfe'nin uzun ömürlü yaşayan sahabelerle görüştüğü konusunda ihtilaf olmadığını söylemektedir. Zira görüştüğü sahabelerden Enes b. Malik hicri 98, yine Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâile de hicri

² Saymerî, s, 2

³ Saymerî, s, 1, 2

⁴ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, (ö.483/1090), Kitabu'l-Mebcut Lişemsiddin's Serahsî,(I-XXX), Beyrut, 1989, I, 3; Kamil Musa, el-Medhal İla Teşrii'l-İslamî, 1989, Beyrut, s. 145

102 de vefat etmiştir. ⁵ Bu sahabilerin vefat tarihleri de Ebû Hanîfe'nin görüşmüş olduğunu kuvvetlendirmektedir.

Ebû Hanîfe eğitimine ilk olarak kelim ilmiyle başlamış olup daha sonra üstadı Hammâd'dan fıkıh dersi almaya başlamıştır. Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yusuf onun ilim öğrenme silsilesini Kur'an'ı ezberlemek, hadis hızı daha sonra lügat ezberleme ve kelim ilmi ni öğrenme şeklinde olduğunu ve daha sonra fıkha yöneldiğini rivayet etmektedir. Ebû Yusuf devamla fıkıhtan daha faydalı bir ilim olmadığını söylemiştir. ⁶

İslâm'da hukukî düşüncenin ve icihad anlayışının gelişmesinde önemli payı olup daha çok Ebû Hanîfe veya İmâm-ı Âzam diye şöhret bulmuştur. Ebû Hanîfe onun künyesi olarak zikrediliyorsa da Hanîfe adında bir kızının, hatta oğlu Hammâd'dan başka çocuğunun bulunmadığı bilinmektedir. Bu şekilde anılması, Iraklılar arasında hanîfe denilen bir tür divit veya yazı hokkasını devamlı yanında taşıması veya hanîf kelimesinin sözlük anlamından hareketle haktan ve istikametten ayrılmayan bir kimse olmasıyla izah edilmiştir. ⁷ Buna göre "Ebû Hanîfe"yi gerçek anlamda künye değil bir lakap ve sıfat olarak kabul etmek gerekir. Onun öncülüğünde başlayan ve talebelerinin gayretiyle gelişip yaygınlaşan Irak fıkıh ekolü de imamın bu künyesine nisbetle "Hanefî mezhebi" adını almıştır. "En Büyük İmam" anlamına gelen İmâm-ı Âzam sıfatının verilmesi de çağdaşları arasında seçkin bir yere sahip bulunması, hukukî düşünce ve icihad metodunda belli bir çığır açması, döneminden itibaren birçok fakihin onun görüşleri ve metodu etrafında kümelenmiş olması gibi sebeplerle açıklanabilir. ⁸



Ebû Hanîfe'nin Doğduğu Muhit ve İlme İntisabı

Ebû Hanîfe'nin doğduğu yer Kufe'dir. Kufe, Irak'ın en büyük iki şehriden biri idi. Irak'da o dönemlerde muhtelif kavimler, cemaatlar yatağı olduğundan dolayı eski medeniyetlerin merkezi idi. Süryani'ler bölgede yaygın vaziyette olup, İslamiyetten önce de bu bölgede Yunan felsefesi, İran hikmeti okunurdu. Bu gölgede aynı zamanda farklı hıristiyan mezhepleri mevcuttu. Bu farklı topluluklar İslamiyetten sonra da bölgede varlıklarını devam ettirmişlerdir. Siyasi fırkalar birbirleriyle sürekli ihtilaf halinde olup

⁵ Mekkî, Menakıbu Ebi Hanife, Beyrut, 1981, I, 35, 36; İbn Hacer Heysemi, Hayratü'l-Hisan, s, 25; Kamil Musa, s, 145

⁶ Kamil Musa, s, 145

⁷ İbn Hacer el-Heytemî, s. 32

⁸ Uzunpostalcı, Mustafa, DİA, "Ebû Hanîfe" Maddesi, Mustafa Uzunpostalcı, , 1994, c, X, 131

mücadele halinde idiler. Şia aynı bölgede bulunurken çöl kesimlerinde hariciler oralara yerleşmiş bu arada mutezile de ortaya çıkmıştı. Sahabeyle görüşen tabiin imamları da elde ettikleri ilimlerini bu bölgede neşretmekteydiler. Dolayısıyla bölge birçok fikrin harman olduğu ve sık sık ilmi münazaraların yanında fiili çatışmalarında olduğu bir bölge idi. Ebû Hanîfe böyle bir bölgede neşet etmiş ve gençliğinden itibaren bu mücadelelerin içerisinde kendinî bulmuştur.

Ticaretle uğraşan Numan b. Sabit'in parlak zekası ulemadan bazılarının dikkatini çekmiş ve onun ilim meclisine devam etmesi ve onunla iştiğal etmesini istemişlerdir. Kendisi bu konuda İmam Şa'bi'nin söylediklerini şöyle nakletmektedir.

“Günün birinde Şa’bi’nin yanından geçiyordum. Beni çağırdı ve bana.

-Nereye devam ediyorsun? dedi.

Ben de:-Çarşı pazara, dedim.

-Maksadım o değil, ulemadan kimin dersine devam ediyorsun? dedi.

-Hiç birinin dersine devam edemiyorum, dedim.

-İlim ve ulema ile görüşmeği sakın ihmal etme, ben senin uyanık ve canlı bir genç olduğuna görüyorum, dedi. Onun bu sözü benim içimde iyi bir tesir bıraktı. Çarşı pazar işlerini bıraktım. İlim yolunu tuttum. Allah'ın inayetiyle Şa’bi’nin sözünün bana çok faydası oldu.”⁹

Önce akaid ve cedel ilmini öğrenmeye başlayan, giderek bu ilimde belli bir mesafe alan Ebû Hanîfe, dönemindeki inkârcı ve bid‘atçılarla münakaşa etmiş, farklı itikadî düşünceye sahip kimselerin ve mezheplerin bulunduğu Basra'ya zaman zaman yaptığı seyahatlerinde de bu tavrını sürdürmüştür. Ebû Hanîfe bu tür münakaşa ve münazaralarıyla, Hz. Peygamber'den sahabeye ve sonraki nesillere intikal eden ve o dönem müslümanlarının çoğunluğunca da benimsenen itikadî esasları savunmayı gaye edinmiştir. Onun bu alandaki görüşleri zamanla daha belirgin hale gelecek olan Ehl-i sünnet anlayışının şekillenmesine önemli ölçüde yardımcı olmuştur.

Ebû Hanîfe'nin kelim ve akâid konularında yaptığı ilmi münakaşalar ve münazaralar onun fikri derinliğini daha da ilerleterek olayları ve hadiseleri daha zekice kavramasına vesile olmuştur. O Mekke ve Medine'ye geliş

⁹ Mekkî, s, 54



gidişlerinde ve Hicaz bölgesinin diğer yerlerine ziyaretlerinde fikhi münazaralar yapar ve adeta o bölgelerde fıkıh pazarları kurulurdu. Onun meclisinde herkes görüşünü ve delilini ortaya atar serbestçe konuşurdu. Bu vesilelerle o güne kadar işitmediği hadisleri, sahabe fetva ve içtihatlarını duyar yeni yeni kıyas ve hükümlere vakıf olurdu.¹⁰

Ebû Hanîfe özellikle Mescidi Haramda kaldığı 6 yıl süre zarfında ilim ile iştigalden uzak durmayıp çevresinde bulunan ilim ehli zatlarla ve hac vesilesiyle etraf coğrafyadan gelen ilim adamlarıyla da dersler yapmış onlar ile birçok konuda ilmi müzakerelerde bulunmuştur. Bu konuyu Abdullah İbn Mübarek şöyle ifade etmektedir: “ Ebû Hanîfe Mescidi Haram’da ilim halkasını kurup batılı ve doğulu ilim adamlarına fetva veriyordu. O gün orada insanların en seçkinleri ve fukahanın en büyükleri bulunuyordu” demiştir.¹¹

Ebû Hanîfe’nin Yaşadığı Devir

Ebû Hanîfe Emevi halifelerinden Abdülmelik b. Mervan zamanında h. 80 de doğmuş olup, 150 senesine kadar yaşamıştır. Bu arada Emevi halifesi II. Mervan zamanını da görmüştür. Emevilerin en kuvvetli olduğu çağları, sonra da zayıflayıp yıkıldığını gördü. Abbasi devletinin kuruluşunu, kuvvetlenip gelişmesine de şahit olmuştur. Hayatının yaklaşık 52 senesi Emeviler, 18 senesi ise Abbasiler devrinde geçmiştir. Abbasi halifesi Ebû'l-Abbas es-Seffah ve Mansur dönemlerini görmüştür. Abbasi Halifesi Mansur’un kadılığı kabul etmesi hususunda çok ısrarlı ve tehdit etmiş olması Ebû Hanîfe’yi red kararında vazgeçirememiştir.¹²

Ebû Hanîfe kendinî tanımaya başladığı dönemlerde Emevi hükümetinin en şiddetli ve en zalim idaresini gördü. Emevi idarecilerinden Haccac b. Yusuf es-Sakafî idaresinde yaşadı ve bu dönemi gördü. Ebû Hanîfe Haccac döneminde 15 yaşında bir genç idi ve çok şeylerin farkındaydı. Bu dönemde yaşanan haksızlıklar, zulümler, ehl-i beytin maruz kaldığı işkenceler ve cinayetler onu derinden yaraladı. Hatta kendisi de bizzat mağduyriyet ve zulümler görerek hapse atıldı, hatta Emevilerin elinden kaçarak Beytullah’a sığınmak zorunda kaldı. Ebû Hanîfe’nin Ehl-i beyt’e karşı kalbî yakınlık ve bağlılık duyduğu ve Hz. Ali evlâdını sevdiği kesindir. Bu sebeple Emevîler’in Ehl-i beyt’e karşı tutumu sertleşince Ebû Hanîfe onları açıkça tenkit etmekten çekinmemiştir. Hatta onun, Zeyd b. Ali’nin h.121 (739) yılında Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik’e karşı başlattığı ayaklanmayı hem maddî olarak hem de fetvalarıyla mânen desteklediği nakledilmektedir. Bu

¹⁰ Zeydan Abdülkerim, el-Medhal Lidirâseti’ş-Şeriatî’l-İslamî, s, 131, sah.

¹¹ Mekî, s, 312

¹² Kamil Musa, s, 146

ayaklanma h.122'de (740) Zeyd'in öldürülmesiyle sona ermiş, daha sonra oğlu Yahyâ h.125'te (743) Horasan'da ayaklanmış ve o da öldürülmüştür. Üst üste gelen bu olaylar âlimlerin Emevî hilâfetini açıktan tenkit etmelerine, dolayısıyla hilâfetin sarsılmasına sebep olmuştur.¹³

Ebû Hanîfe'nin Üstadları

Ebû Hanîfe'in yetişmesinde sahabe neslinin yetiştirdiği büyük imamlar oldukça rol oynamıştır. Kendisi az da olsa bazı sahabelerle görüşmüş onlardan istifade etme imkânı elde etmiştir, bu yönüyle de kendisi tabiin sınıfından sayılır. Ebû Hanîfe'nin kendinden sonraki gelen müçtehit imamlara kıyasen oldukça büyük avantaj sahibi olduğunu söylemek mümkündür, zira Hz. Peygamber (s.a.s)'in yetiştirdiği sahabeler ve onların çocuklarının müktesebatı Ebû Hanîfe'nin ilmî ve ahlakî olarak beslenmesi ve yetişmesinde önemli bir yer teşkil etmiştir. Bu yönüyle kendinden sonrakilere karşı farklı bir avantaj nasip olmuştur.

Ebû Hanîfe'ye bir gün Ebû Cafer bu ilmi nereden aldığını sorarak aynı zamanda hocalarının kimler olduğunu da sormuş, bunu üzerine Ebû Hanîfe bizzat kendisi Hammad, İbrahim en-Nehaî, Ömer b. Hattab, Ali b. Ebi Talib, Abdullah İbn Mesud, Abdullah İbn Abbas gibi zevattan ilim elde ettiğini bizzat ifade etmiştir.¹⁴ Aslında Ebû Hanîfe'nin hocaları arasında bu zevatın tesiri çok olmakla birlikte Onun Basra, Kûfe ve Irak bölgesinin ileri gelen üstadlarının hadis ve fıkıh meclislerine zaman zaman iştirak ettiği, 100'e yakın Şurayh, Alkama b. Kays, Mesruk b. Ecda, Esved b. Yezid, Âmir b. Şerahîl eş-Şâ'bî, gibi tâbiîn âlimiyle görüştüğü¹⁵ ve birçok kimseden hadis dinlediği rivayet edilir. Seyahatleri sırasında bizzat Atâ b. Ebû Rebâh, İkrime ve Nâfi'den hadis dinlemiş, onlar vasıtasıyla Mekke ve Medine ilmini, özellikle Hz. Ömer, Abdullah b. Abbas gibi fakih sahâbîlerin görüş ve fetvalarını öğrenme imkânı bulmuştur. Çeşitli vesilelerle Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, İmam Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır, Abdullah b. Hasan b. Hasan, Ca'fer es-Sâdık da dahil birçok âlimle görüşerek onlarla bilgi ve fikir alışverişinde bulunmuştur. Hatta Ebû Hanîfe, devrinin sapık fırka mensuplarının Câbir b. Yezîd el-Cu'fi gibi sahasında yetişkin olanlarıyla ve fikrî önderleriyle de görüşüp münazara etmiştir. Hac münasebetiyle gittiği Mekke'de döneminin seçkin ilim adamlarıyla karşılaşarak görüş ve fetvalarını onlarla tartışma imkânı bulmuştur. Bütün bu temasların, Ebû Hanîfe'nin bilgi

¹³ Uzunpostalcı, DİA, X, 133

¹⁴ Saymerî, s, 59

¹⁵ Zehebî, s, 1



birikimine ve fikhî meselelere bakış açısına önemli ölçüde katkısının bulunduğu açıktır.¹⁶

Ebû Hanîfe'nin Önde Gelen Öğrencileri

Devrinin seçkin âlimlerinin pek çoğu ile görüşme ve onlardan ilmî yönden faydalanma imkânı bulan Ebû Hanîfe'nin asıl hocası, döneminde Kûfe rey ekolünün üstadı kabul edilen ve İbrahim en-Nehaî'den sonra yine Kûfe fakihî olan Hammâd b. Ebî Süleyman'dır.¹⁷ Ebû Hanîfe, h.102 (720) yılından itibaren hocasının vefatına kadar on sekiz yıl süreyle onun ders halkasına devam etmiş, en seçkin öğrencileri arasında yer almış, hocasının bulunmadığı zamanlarda ona vekâleten ders verecek seviyeye yükselmiştir. Hammâd'ın h.120 (738) yılında ölümü üzerine, kırk yaşlarında iken arkadaşları ve öğrencilerin ısrarları üzerine hocasının yerine geçerek ders okutmaya başlamış, bu hocalığı bazı aralıklarla ölümüne kadar sürmüştür. Son derece vakarlı, mütevazî ve üstün anlayış sahibi olan Ebû Hanîfe'nin derslerine o günkü İslâm ülkesinin her tarafından öğrenciler katılmış ve etrafında geniş bir ders halkası oluşmuştur. Yetiştirdiği öğrencilerin sayısının birkaç bini bulduğu, bunlardan kırkının ictihad edecek dereceye ulaştığı belirtilir.¹⁸

166



Ebû Hanîfe'nin oluşturduğu bu ekipdeki âlimlerin her birinin İslamî konularda belli bir birikimi olmakla birlikte ayrıca uzman oldukları alanları da söz konusuydu. Mesela Vekî Kur'an ve tefsir ilimlerinde meşhur, Hafs büyük bir muhaddis idi.

Ebû Hanîfe'nin öğrencileri her zaman kendisini minnet ve hürmetle anmışlardır. Kendisi üstadı Hammâd'ın ders halkasına varis olduktan sonra otuz yıl boyunca ders okutmaya devam etmiştir. Hanefî doktrinini oluşturan yapının fikir işçileri oldukça fazla ve bu ekol onlarca müçtehit yetiştirmiş ve kendinden sonraki mezhep imamlarına üstadlık etmişlerdir. Bunlar arasında Züfer b. el-Hüzeyl (öl:158), İbrahim b. Tahmâne'l-Herevi (öl:163), Leys b. Sa'd (175), Kasım b. Ma'n el-Mesudi (175), Abdullah b. Mubarek (öl: 181), Ebû Yusuf (öl.182), Yahya b. Zakeriyye b. Ebi Zâide (öl: 183), Muhammed b. Hasan b. eş-Şeybanî (öl:189), Hafs b. Gıyâs el-Kâdî (öl:194), Vekî b. Cerrâh (197), Hasan b. Ziyad el-Lü'lüü (öl:204), Muallâ b. Mansur er-Râzî (öl: 211), Ebû Hanîfe'nin kendi oğlu Hammad, Nuh b. Ebî Meryem, Ebû

¹⁶ Uzunpostalcı, DİA, X, 132

¹⁷ Saymerî, s, 7

¹⁸ Bezzâzî, s, 218-246.

Mutî'el-Hakem b. Abdullah el-Belhî, Esed b. Amr el-Kâdî, gibi daha birçok talebesi mevcuttur.¹⁹

Ebû Hanîfe'nin Şahsiyet ve Fazileti Hakkın Çağdaşlarının Söyledikleri

Ebû Hanîfe hakkında leh ve aleyhde söz söyleyen bu konuda kitap yazarlar bile mevcuttur. Zira bugün milyonlarca mensubu bulunduğu böyle bir zatın lehinde eserler bulunduğu gibi onun ulaştığı mevki ve bu itibarını gölgelemek isteyen insanlar ve yazılar dün bulunduğu gibi bugünde olması mümkündür.

Ebû Hanîfe şahsına münhasır fikri yapısı ve kabiliyetiyle, derin düşünceleri olan bir fakihti. Onun bu görüşlerine hayran kalıp ona uyanlar olduğu gibi anlamayıp da ona muhalefet edenlerin bulunması da gayet tabiidir. Aleyhde bulunanların çoğunluğu onun müstakil bağımsız fikirlerine ayak uyduramayanlar ve onun geniş anlayış ufkuna ulaşamayan kısa görüşlülerdir.

Ebû Hanîfe şahsiyeti ve fazileti ile yaşadığı dönemde takdir edilen ve örnek alınan bir kişilik olmuştur. Ticaret ile bizzat uğraştığı dönemler olmak üzere ilim yolculuğu sırasında ve hocalığı döneminde kendisine iktida edilen, kanaat ve görüşleri dikkate alınan değerli bir şahsiyet olmuştur. Özellikle içinde bulunduğu dönemin haksız zalimliklerine ve yapılan haksızlıklara karşı hak ve hakikatın arkasında durup onu savunan gerektiğinde de fiili mücadelelerle karşı karşıya kalıp dik duran bir şahsiyet olarak ortadadır.

Ebû Hanîfe'nin hadisçiliği hakkında da ileri geri çok şeyler söylenmiştir. Onun hadis bilgisinin azlığı ve hadislerle muhalefet ettiği şeklindeki ifadeler daha çok kişisel değerlendirmelerdir.²⁰ Esas itibariyle onu medhedenler ve onun fazileti, ilmî kişiliği, şahsiyeti hak ve hakikat karşısındaki dik duruşu konusunda daha çok bilgiler vardır. Lehde söylenenlerin bir kısmında abartı söz konusu olsa bile aleyhde söylenenler daha çok onu kıskanan ve mezhep taassubuyla hareket edenlerin sözleridir. Zira İslam'ın anlaşılması ve onun tebliğ ve temsilinde Hz. Peygamber'den sonra sahabe ve tabiin gelmektedir. Ağırlıklı görüşe göre tabiinden sayılan Ebû Hanîfe de İslam âleminde en çok sevilen ve görüşlerinden istifade edilen aynı zamanda en çok müntesibi olan kişi de Ebu Hanifed'dir. Üstelik bu zat döneminde İmam-ı Âzam lakabıyla anılmış ve tarihe geçmiştir.

¹⁹ Zehebî, s. 11; Kevseri, Muhammed Zâhid, Fıkhu Ehli'l-İrâk ve Hadisuhum, (tah: Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut, s. 60, 63

²⁰ Bu konuda bkz. Ünal İsmail Hakkı, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu. Ankara, 1994, s. 267-269



Ebû Hanîfe hakkında hem çağdaşı olan âlimler hem de daha sonraki dönemin insanları onun zekâsı, vakar, fazilet, ilmi kapasitesi ve ahlakı hakkında çok sözler ifade etmişlerdir. Bu ifadeler onun döneminde başka kimseler hakkında söylenen sözlerin belki de en nadir olanlarıdır. Onun hakkında söylenen sözler değerlendirildiğinde müsbet anlamda olan ifadelerin daha çok olduğunu söylemek mümkündür.

Onun zühd ve takvasının yanında ibadet hayatında gösterdiği hassasiyet diğer insanlara misal teşkil etmiştir.²¹ Ebû Hanîfe'nin çağdaşlarından olup zühd ve takvasıyla meşhur Fudayl b. İyaz onun hakkında şunları söylemektedir: "Ebû Hanîfe fakih ve müttaki bir zat idi. Fıkıh ilminde şöhret sahibi olup aynı zamanda varlıklı servet sahibi bir şahsiyetti. Etrafındakilere çok iyilik etmekle tanınmış idi. Gece gündüz ilim öğrenmekle meşgul, kendisine müracaat edenler ilminden ve malından istifade ederlerdi. Geceleri ibadetle geçirir, az konuşu çok sükût ederdi. Helal ve harama dair herhangi bir mesele ortaya atılınca hemen konuşurdu. Hakka delalet hususunda en güzel harekette bulunup, saltanat malından kaçınır ve saltanatın hediyesini kabul etmezdi. Muasırlarından Melih b. Vekî diyor ki: "Allah'a yemin ederim ki Ebû Hanîfe son derece emanete riayet ederdi. Büyük ve eşsiz bir kalb sahibi idi. Allah'ın rızasını her şeyden üstün tutar ve Allah uğrunda boynuna kılınc çalsalar bunlara katlanırdı."²²

Çağdaşı olan müctehid âlimlerden İmam Mâlik onun zekasının üstünlüğünü ifade etme sadedinde : "Ebû Hanîfe öyle bir kişidir ki, sana şu direğin altından olduğunu iddia etse isbat edebilir" demiştir. İmam Şâfî "Bütün insanlar fıkhıta, Ebû Hanîfe'nin aile fertleri sayılır"²³ sözüyle onun fıkıh ilmindeki konumuna işaret ederken, İbnü'l-Mübarek de "Fıkıh'ta Ebû Hanife gibisini görmedim, ondan daha dindar birini de görmedim" demiştir.²⁴

İbn Ebî Leylâ, kendisine talebelik yapmış olan Ebû Yusuf'a sıkı sıkı tenbih ederek ondan ayrılmaması gerektiği ve onun ilim ve fıkıh yönüyle benzeri olmayan bir kişi olduğunu ifade etmiştir.²⁵

²¹ Zehebî, s, 12

²² Saymerî, s, 30, 33; Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb (öl:463), XIII, 352

²³ el-Hin, Mustafa Saîd, Dirasetün ve Tarihiyyetün Lilfikhi ve Usûlihi, Dimeşk, 1983, s, 108

²⁴ Kamil Musa, s, 146

²⁵ Mekkî, s, 289

Ebû Hanîfe'nin Ders Usulü ve Tekniği

Ebû Hanîfe'nin ilim dünyasına bıraktığı en önemli kazanımlardan birisi, Muhammed Hamîdullah'ın “fıkıh akademisi” tabirini kullandığı “icthad şûrası”dır.²⁶ O derslerinde takrir metodunu değil, istişare ve müzakere usûlünü tercih etmiştir. Bu husus belki de Ebû Hanîfe'nin ilim dünyasına en önemli kazanımıdır. Zira ilim bütün toplum fertlerinin ihtiyacı olan, onların maddi ve manevi inkişafına vesile aracıdır.

Mekkî, Ebû Hanîfe'nin bu tekniğini ifade sadedinde haneî görüşlerinin temelini Ebû Hanîfe'nin talebeleriyle yaptığı istişareye dayandırmaktadır, demektedir.²⁷ Talebeleriyle istişare etmeksizin kendi başına dinde bir içtihatta bulunmamış. O meseleleri tek tek ortaya koyar, talebelerini dinler, kendi görüşünü söyler, onlarla bir ay hatta daha fazla münakaşa ederdir. Meselelerden biri hakkında görüşlerden biri ağırlık kazanınca Ebû Yusuf bir esas olarak onu tesbit ederdi. Nihayet o bütün esasları böylece tesbit etmiş ve mezhebin görüşleri bu şekilde oluşmuştur. Şura şeklinde olan bu yaklaşım sonucu elde edilen görüşler en uygun ve en doğru olanlarıdır. Aynı zamanda hakka daha yakındır.²⁸

Ebû Hanîfe'nin talebelerin görüşlerine değer veren, etrafındaki ilim adamlarını yok saymayan bir mantaliteye sahip olduğunu yürüttüğü ders halkası ve istişare sistemi ispat etmektedir. Bu konuda talebesi Züfer şunları ifade etmektedir: “Biz Ebû Hanîfe'nin derslerine devam ederdik, Ebû Yusuf ve Muhammed de bizimle okurdu, biz Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yazardık. Bir gün Ebû Hanîfe Ebû Yusuf'a hitaben: “Ey Yakub vay haline! Benden her işittiğini yazma. Ben bugün böyle düşünüyorum, yarın onu bırakabilirim, yarın ki görüşümü de ertesi gün terkedebilirim”²⁹ şeklinde içtihat kabiliyetinin kendisine zamanla farklı görüşler kazandırabileceğine de işaret etmiştir.”

Ebû Hanîfe'nin kendine has bir içtihat tekniği söz konusudur. Bu metodu ders halkası esnasında talebeleri de kavrayıp uygulamışlardır. Özellikle Ebû Yusuf, Züfer b. Hüzeyl gibi talebeleri kıyasta ileri bir dereceye ulaşanlar içerisinde ilk sırada gelmektedirler. Talebelerinden Muhammed b. Hasan'ın naklettiğine göre Ebû Hanîfe'nin öğrencileri yaptıkları kıyasları onunla tartıştılar; fakat o, “Ben istihsan yapıyorum” deyince hiç kimse

²⁶ Hamîdullah Muhammed, İslam Hukuku Etüdüleri, İstanbul, 1984, s. 190

²⁷ Mekkî, s. 391

²⁸ Mekkî, s. 391

²⁹ Bağdadî, XIII, 403



kendisine yetişmezdi.³⁰ Çünkü Ebû Hanîfe meseleler arasındaki açık veya gizli illetleri bulur, onları kolayca kavradı. Ayrıca halkın muâmelâtını da göz önünde bulundurur, dinin temel ilke ve esaslarına aykırı olmadığı sürece bunları delil olarak alırdı. Ebû Hanîfe asla zorluk taraftarı değildi.

Ebû Hanîfe özellikle günümüzde ilim dünyasının en çok muhtaç olduğu ve kişilerin kendi kanaat ve görüşlerinin dışındaki fikirlere de toleranslı yaklaşılması gerektiğini ve bu konuda taassub gösterilmesinin yanlışlığı ortaya koymaktadır. O büyük üstad bu konuda şunları ifade etmektedir: “ Bu, bizim söyleyebildiğimiz en güzel sözdür. Kim bizim sözümüzden daha doğru bir söz getirirse, o hakikate bizimkinden daha yakındır” dediği , “ senin bu fetvalar kendilerinde hiç şüphe olmayan hakikatle midir ?” diye sorulunca de “bilmiyorum, belki de kendisinde hiç şüphe olmayan batıldır”³¹ şeklinde karşılık verdiği nakledilmektedir.

Bütün bu ifadeler onun serbest fikirli ve uzak görüşlü şahsiyet olduğuna verdiği hükümlerle de kimseyi ilzam etmediğine işaret etmektedir. Nitekim kendisini hocalarına, talebelerin de kendisine karşı zaman zaman muhalefet ederek aynı meselelerde farklı hükümler verdikleri nadir olmayan olaylardandır.³²

170



Ebû Hanîfe'nin hem muasır olan âlimler ve talebeleriyle birlikte tesis edip yaşattıkları tenkit ve tartışmaya açık bu ilmi anlayış, engin bir müsamaha ve olgunluk zemini üzerinde temellenerek gelişmiştir. Aslında bu anlayış İslam'ın ilk asırlarında yaşamış İslam âlimlerinin ortak bir özelliği idi.³³

³⁰ Saymerî, s, 13-20; Mekkî, s, 91-107

³¹ Bağdâdî, XIII, 352

³² Ünal, s, 21

³³ Ünal, s, 22; (Bu konuda Hz. Ömer ile bir kadın arasında geçen vakia dikkate şayandır. Hz. Ömer, bir gün hutbe okurken şunları söyler: “Kadınlara mehir verirken aşırı gitmeyin. Eğer onlara çok mehir vermek dünyada hayır ve Allah katında takva göstergesi olsaydı, bunu sizin en üstünüz olan Hz. Peygamber yapardı. O ise, ne kadınlara ve ne de kızlarına on iki ukiyyeden (bir okka, 1282 gramlık bir ölçü birimi) fazla mehir takdir etmedi..” O sırada bir kadın kalkıp şunları söyledi: “Ey Ömer, Allah bize veriyor, sen ise bize haram kılıyorsun?! Yüce Allah kitabında şöyle buyurmuyor mu: ‘O kadınlardan birine kantar kantar mehir vermiş de olsanız, (boşama durumunda) ondan hiçbir şey almayın.’²⁹” Kadının bu sözleri üzerine başını öne eğerek “*Vakkaf indel hak*” ile serfiraz olan şunları söyledi, (Hak karşısında kabullenip duran kimse): “Kadın doğru söyledi, Ömer yanıldı. Ey Ömer, tüm insanlar senden daha anlayışlı. Kurtubî, el-Câmiu Liahkâmi'l-Kur'an, V, 99; İsmail b. Kesir, Muhtasaru İbn-i Kesir, 1/329.

Ebû Hanîfe daha hayattayken ders okutma sırasında talebelerinin kişiliği teşekkül etmiş münakaşa ve araştırmada onları yetiştirmiş, tahsil ve ilim öğrenme devrinde oldukları halde talebelerde içtihat yeteneği gelişmiştir.

Ebû Hanîfe'nin Kur'an ve Sünnete Bakışı

Ebû Hanîfe İslami hükümleri elde etme ve onları anlamada başta Kur'an ve sünneti rehber almıştır. Onun bu tarzı bizlere Hz. Peygamber (s.a.s) ile Muaz arasında geçen bir konuşmayı hatırlatmaktadır. Bu konuşmada Yemen'e kâdı/vâli olarak gönderilen Muaz, Hz. Peygamber'in insanların problemlerini çözmede takip edeceği usulü anlatırken Kitab ve sünneti esas aldığını ve bunlarda da hüküm bulamaz ise içtihat edeceğini ifade etmektedir. Bu olay Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından tasdik görmüş ve bütün müçtehitlerce prensip kabul edilmiştir. İşte bu tarzı Ebû Hanîfe'de de görmekteyiz, âdetâ o kendi metodolojisini anlatırken aynı uslubu ifade etmekte ve sahabe yolunu takip etmektedir.

Kendisi bizzat usulünü anlatırken şunları ifade etmektedir: "Allah'ın kitabındaki alırlar kabul ederim. Onda bulamazsam Rasûlullah'ın güvenilir âlimlerce nakledilen malum ve meşhur sünnetiyle amel ederim. Onda da bulamazsam Allah Rasûlü'nün ashabından dilediğim kimsenin görüşünü alırım, fakat iş İbrahim, Şa'bî, Hasan, Atâ... gibi tâbiûndan olan zevata gelince ben de onlar gibi icthad ederim." demektedir.³⁴

Ebû Hanife başka bir ifadesinde: "Rasûlullah'tan (s.a.s) gelen hadisler baş üstüne, sahabeden gelenleri seçer birini tercih ederiz, fakat toptan terk etmeyiz. Bunlardan başkalarına ait olan hüküm ve icthadlara gelince biz de onlar gibi ilim adamlarıyız."³⁵

Üstad Ebû Hanîfe'nin en önemli bir özelliği de kıyası çokça kullanması ve birçok meseleye naklin ışığında aklî çözümler bulması olmuştur. Bu yönüyle rey ve içtihadıyla tanınan bir fakihtir. Kendi zamanında rey ve kıyasdaki şöhreti zirveye ulaşmıştır. Hatta onun devrinde ihtilafsız rey ve kıyas fikhin birer kaynağı kabul edilmiştir. Çokça kıyasda bulunması takdîrî fikhin gelişmesine sebep olmuştur. Ebû Hanîfe olaylarla ilgili meselelere hüküm araştırmakla kalmamış naslardan illetler çıkarmış, farazi meseleler düşünmüş, kıyası onlar hakkında da uygulayarak illette müşterek olduğu müddetçe aynı hükmü farazi meselelere de uygulamıştır. Kıyasda

³⁴ Saymerî, s, 10; Bağdadî, XIII, 365; Kamil Musa, s, 147

³⁵ Kamil Musa, s, 147 sah



takdirî fıkıhda çok ilerlediği ve meleke kazandığından zamanında İmamü'l-Kıyasiyyîn olmuş ve bu sıfatla anıla gelmiştir.³⁶

Ebû Hanîfe'nin Eserleri

Ebû Hanîfe'nin imlâ yani öğrencilerine not tutturma şeklinde de olsa bir kitap yazıp yazmadığı konusu tartışılmıştır. Hanefî fakihlerinden Serahsî Mebhut adlı eserinin baştarafında fıkıh alanında ilk eser kişinin Ebû Hanîfe olduğu ifade ederek bu eserinin ismini beyan etmemiştir, demektedir.³⁷

Ebû Hanîfe'nin hayatı hakkında eser vere Mekki ise bu konuda sahabe ve tabiinden sonra ilk tedvin işinin üstad Ebû Hanîfe tarafından yapıldığını ifade etmektedir. Sahabe ve tabiin Hz. Peygamber'den elde ettiği ilmi birikimi zayi etme durumları söz konusu değildi çünkü onlar anlama kabiliyetlerinin gücüne itimat ediyor ve kalpleri mevcut ilmi muhafaza ediyordu daha sonra ki dönemde Ebû Hanîfe bu ilmin etrafa yayıldığını ve kendilerinden sonra kötü alışkanlıkları olan insanların elinde ilmin zayi olacağı düşüncesiyle Hz. Peygamber (s.a.s) ve sahabeden tevarüs eden ilmî birikimi taharet/temizlik konularından başlayarak belli bablar şeklinde tedvin etmiştir.³⁸

172

Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen akaid ve kelâm ile alakalı kitaplar bize kadar intikal etmiş olup kendisine nisbet edilen Müsned'ler talebe ve tâbileri tarafından tedvin edilmiştir. İlimler tarihçisi İbnü'n-Nedîm el-Fihrist adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yûsufe ait birçok kitap ismi veriyorsa da bugün elimizde onun şu birkaç kitabı vardır. Bu eserlerin Ebû Hanîfe'ye nisbetini ifade edenler arasında İbn Nedîm ile birlikte Kâtip Çelebi, Kureşî ve Fuat Sezgin gibi birçok ilim adamı vardır.



1. el-Müsned, talebeleri tarafından Ebû Hanîfe'den rivayet edilen hadisleri, diğer bir ifadeyle Ebû Hanîfe'nin ictehadlarında delil olarak kullandığı hadisleri ihtiva eden bir eserdir. Rivayetlerin toplanmasında veya tasnifinde etkin rol oynayan şahısların adlarıyla anılan ve önemli bir kısmı basılmış olan yirmiyi aşkın Ebû Hanîfe müsnedi mevcuttur (Hindistan 1300; İstanbul 1309; Lahor 1312; Leknev 1318; Kahire 1327; Berlin 1929).

2. el-Fıkhü'l-Ekber, akaide dair olup ehl-i sünnet'in görüşleri özetlenmiştir. Başta I. Goldziher olmak üzere bazı şarkiyatçılar bu eserin Ebû Hanîfe'ye nisbetini sahih görmezlerse de kitabın ona ait olduğunda İslâm âlimleri görüş birliği içindedir.

³⁶ Zeydan, s, 131

³⁷ Serahsî, I, 3; el-Hin, s, 109

³⁸ Mekki, s, 393

3. Fıkhu'l-Ebsat.
4. el-Alim ve'l-Müteallim
5. Risale ilâ Osman el-Bettî
6. Osman el-Betti'ye diğeri bir risalesi
7. el-Vasıyye
8. el-Vasıyye (oğlu Hammad'a)
9. el-Vasıyye (talebesi Ebû Yusuf b. Halid es-Semti'ye)
10. el-Vasıyye (talebesi Kâdı Ebû Yusuf'a)

Ebû Hanîfe'nin Vefatı (h.150)

Ebû Hanîfe'nin vefat tarihinde ihtilaf olmamakla birlikte nasıl vefat ettiği konusunda kaynaklarda farklı rivayetler söz konusudur.

Kaynaklarda Ebû Cafer Mansur'un Ebû Hanîfe'ye kadılık teklifi ve onun da bunu farklı gerekçelerle kabul etmemesi neticesinde hapse düşmesi ve birçok işkenceye maruz kalması üzerinde sıkça durulur. Ebû Hanîfe'nin otorite tarafından kendisine kadılık teklifi yapılmıca reddetmesini makul gösteren önemli bir olayı Mekkî şöyle ifade etmektedir: "Ebû Hanîfe Bağdat'a çağrılıp getirilmesinden bahsederken diyor ki:

-Halife beni kadılık için davet etti. Ben de ona bu işe layık olmadığımı bildirdim. Ben: beyyine davacıya, yemin de davalıya düştüğünü bilirim. Fakat kadılık için bu kadarı yetmez. Kadılığa layık olacak kimse senin aleyhine, oğlunun aleyhine ve senin kumandanlarının aleyhine hüküm verecek cesarete bir adam olmalıdır. Bu ise bende yok. Sen beni öyle bir şeye davet ediyorsun ki gönlüm ona asla razı değil!

Bunun üzerine Mansur:

-Sen benim hediyelerimi neden kabul etmiyorsun? dedi.

Ben de şu cevabı verdim:

-Müminlerin emîri bana sırf kendi malından bir şey yollamadı ki ben onu reddetmiş olayım. Eğer kendi malından bir şey gelse onu kabul ederim. Müminlerin emîrinin bana gönderdiği bana gönderdiği hediyeler Müslümanların malından yani beytülmaldendir. Halbu ki Müslümanların beytülmalden benim hiçbir suretle hakkım yok. Ben cepheye gidip savaşlardan değilim ki serhatlerdeki mücahitler gibi beytülmalden hisse

alayım. Mücahitlerin çocuklarından da değilim ki kimsesiz yavrular gibi beytûlmalden bir şey alayım. Fakir de değilim ki yoksullar gibi hisse alayım!

Bunun üzerine Halife:

-Öyle ise makamda dur, kâdılar sana gelsinler, muhtaç oldukları zaman sorsunlar, dedi.³⁹ Bu olay üzerine hapse atılması ve daha sonra işkence veya zehirlenerek öldüğü rivayet edilmektedir.

Beşir b. Velid de Ebû Hanîfe'nin Bağdat'da hapisyanede vefat ettiğini rivayet etmektedir.⁴⁰ Bağdâdî Ebû Hanîfe'nin sahih olan görüşe göre hapisdeyken öldüğünü nakletmektedir.⁴¹ Bazı kaynaklarda da Ebû Hanîfe'nin hapisten çıktıktan sonra zehirlenerek öldürüldüğüne dair rivayetler vardır.⁴² Üstad Ebû Hanîfe'nin vefatıyla ilgili büyük tarihçi Saymerî şu ifadeleri nakletmektedir: “ Ebû Hanîfe, Halife Ebû Cafer Mansur'un talebi üzerine yanına gitti. İçeri girdi. Mansur onun için zehirli bir süt hazırlatmıştı. Ebû Hanîfe yanına oturunca Mansur sütü getirerek içmesini istedi. Ebû Hanîfe şöyle dedi: “ Ben yaşlı bir adamım bu süt mideme sokunur, benim gibi birisi süt içmez. Ebû Cafer içeceksin diye zorladı, bunun üzerine Ebû Hanîfe içti, sonra Mansur'un yanından kalktı ve Mansur nereye gidiyorsun deyince Ebû Hanîfe gönderdiğin yere diye cevap verdi daha sonra hapisyaneye gitti ve orada vefat etti.⁴³



Ebû Hanîfe'nin kâdılık makamını kabul etmemesi ile yukarıda verdiğimiz diyaloglara uygun olan birçok rivayet söz konusudur. Aslında İmam Ebû Hanîfe'nin bu görevi kabul etmeme gerekçesi bu vazifenin ağır ve sorumluluğuyla beraber içinde yaşadığı toplumun idarecilerinin zafiyetlerinden kaynaklanan problemlerle bu işi tam yapamayacağına kanaat getirmesi de önemli bir hususdur. Zira Halife Ebû Cafer Mansur ile aralarında geçen birçok görüşmede Ebû Hanîfe idarecilerin İslam fıkına uygun olmayan birçok uygulamalarının kendisi tarafında tasdik memuru olma durumunun ilme ve şahsiyetine yakışmadığını anlamıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin hayattayken ehl-i beyte karşı yapılan haksız uygulamalara da bizzat şahit olması onun idarecilerin adaletine tam güvenmediğini de ortaya koymaktadır.

³⁹ Mekkî, s, 191

⁴⁰ Zehebî, s, 30

⁴¹ Bağdâdî, Hatîb, III, 329

⁴² Saymerî, s, 87

⁴³ Saymerî, s, 87

Ebû Hanîfe haklı şöhreti ve kendisini sevenlerin çokluğundan dolayı cenazesinde aşırı izdiham olmuş ve cenaze namazı tam altı kere kılınmıştır, nihayet ikinci vaktinde ancak defnedilebilmiştir. Bağdat'da Hayzürân kabristanının doğu tarafına defnedilmiştir,⁴⁴ Kabrin bulunduğu yer bugün itibarıyla Bağdat'ta kendisine nisbetle Âzamiye diye anılan mahallededir. Allah'ın rahmeti üzerine olsun.

Sonuç

Ebû Hanîfe İslam âleminin gelmiş geçmiş en büyük şahsiyetlerinden olup günümüzde kendi lakabına izafe edilen Hanefi mezhebinin kurucusu olmuş bir büyük üstaddir. Müslümanların temel gayesi olan Kur'an ve Sünnetin anlaşılması uğrunda bir ömür harcayan Ebû Hanîfe Allah'ın ve Rasulünün muradını kendi metodolojisi içerisinde anlayıp İslam'ın pratiğe yansıyan yönünü ortaya koymaya çalışmıştır. Bugün milyonlarca insanın İslam'ın amelî yönünü tatbik etmesinde en büyük mezhebi kurmuştur. Kur'an'ın akla verdiği önemi en iyi kavrayan ilim ehlerinden biri belki de en önde geleni olup bunun hakkını vermeye çalışmıştır. Bu faaliyet içerisinde bulunurken taassub ve tutuculuktan uzak kalarak daha farklı anlayışlar ve kavrayışları da takdirle karşılama gayet rahat ve nazik davranmıştır. Hakkın hatırını yüce tutup şahsi menfaatlar karşısında eğilmemiş ve bu uğurda canını bile vermektan geri durmamıştır.

Conclusion

Abu Hanifa was a great master, the greatest figure of the Islamic world has ever known, the founder of the Hanafi sect, which is associated with his name, now. Abu Hanifa who spend a lifetime for the sake of understanding the basic purpose of the Qur'an and the Sunnah for Muslims; tried to understand and to demonstrate Requirement of Allah (C.C) and the Messenger and has tried to show practical aspects of Islam within his methodology. He has established the largest sect to apply the Amelia aspects of Islam for millions of people today. He was one of, perhaps the most prominent scholars who best grasp the importance that the Qur'an attaches to mind and has tried to give its right. He stood away from conservatism and bigotry during this activity and acted very comfortable and nice meeting the appreciation of different insights and understanding. By holding the sake of Allah (Hak) supreme, he has not stooped against personnel interests and he has not refrained from even giving his life to this cause.

⁴⁴ Saymerî, s, 88



KAYNAKÇA

Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb, Tarih-i Bağdâd, (öl:463), Beyrut, 2011

Hamîdullah Muhammed, İslam Hukuku Etüdleri, İstanbul, 1984.

el-Hın, Mustafa Saîd, Dirasetün ve Tarihiyyetün Lilfikhi ve Usûlihi, Dimeşk, 1983

İbn Hacer Heysemi, Hayratü'l-Hısan, Beyrut, fi Menakibi'l İmami'l Azami Ebi Hanifete'n-Numan, Beyrut, tsz.

İbn-i Kesîr, İsmail b. Kesir, Muhtasaru, (I-III), Beyrut, tsz.

Kamil Musa, el-Medhal İla Teşrii'l-İslamî, Beyrut, 1989.

Kevseri, Muhammed Zâhid, Fıkhu Ehli'l-İrâk ve Hadisuhum, (tah: Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensari, (ö.671/1273), el-Câmiuli Ahkami'l-Kur'an, (I-XXII), Beyrut, ts. Mekki, Menakıbu Ebi Hanife, Beyrut, 1981.

Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali (öl:436), Ahbâru Ebi Hanîfe ve Ashabihi, 1974, Beyrut.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, Kitabu'l-Mebcut Lişemsiddin's Serahsî,(I-XXX), Beyrut, 1989.

Uzunpostalcı, Mustafa, DİA, "Ebû Hanîfe" Maddesi, İstanbul, 1994.

Ünal İsmail Hakkı, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara, 1994

Zehebî, Menakıbu'l-İmam Ebi Hanife ve sahibeyhi, Kahire, tsz.

Zeydan Abdülkerim, el-Medhal Lidirâseti'ş-Şeriati'l-İslamî, tsz.

KIRGIZİSTAN'DA DİNİ KURUMSALLAŞMA VE TOPLUM*

Religious Institutionalization and Society in Kyrgyzstan

*Doç. Dr. Timur KOZUKULOV**

Özet

SSCB'den miras olarak varlığını sürdüren Kırgızistan Müftülüğü, ilk kez 1943 senesinde SSCB döneminde, Özbekistan'da bulunan Taşkent'te Orta Asya ve Kazakistan Din İdaresi Başkanlığı adı altında, merkezi bugünkü bağlı bir birim/Kadılık olarak kurulmuştu. SSCB'nin dağılması ile Taşkent'teki Baş Müftülüğe bağlı ülkeler, ayrılarak kendi müftülük teşkilatlarını kurdular. Kırgızistan Müftülüğü de bunlardan birisidir. Her ne kadar şu an ki Kırgızistan müftülük sisteminin esas yapısı SSCB'den miras alınmış olsa da Müftülük teşkilatı bağımsızlık sonrası ortaya çıkan yeni şartlara kendini adapte etme ve geliştirme arayışında bulunmaya devam etmektedir. Özellikle bağımsızlık sonrası artan dinî canlanma ile birlikte farklı inanç gruplarının varlığını görünür kılmaları eski tarz müftülük siyasetini tartışma konusu yapmış ve yapmaya da devam etmektedir. Biz de bu makalede, hükümet dışı bir kurum olan Kırgızistan Müftülüğünün, bağımsızlığın ilanından bu yana özgürlük imkânına kavuşan farklı dinî gruplara karşı takip ettiği siyasetin, hem devlet nezdinde hem de toplum tarafından nasıl algılandığı, benimsendiği ve ne gibi tepkilerle karşılaştığı sorunları üzerinde duracağız.

Anahtar kelimeler: Kırgızistan, Müftülük, Hazreti Müfti, Kadılık (Kazılık) İlçe Baş İmam Hatip, Hücre.

Abstract

Kyrgyz Office of mufti, existing as a heritage of (Union of Soviet Socialist Republics) USSR, was first established as a Sharia Law Office with the name of Religious Affairs Office of Kazakhstan and Central Asia which was in Tashkent in Uzbekistan in 1943 during USSR period. After the collapse of USSR, all countries, affiliated to Main Office of Mufti in Tashkent, established their own offices. Kyrgyz Office is also one of them. However the

* Bu makale 11-13 Mayıs 2014 tarihlerinde Eskişehir'de STK Zirvesi Uluslararası Sempozyumda sunulan bildirinin genişletilmiş ve makale haline getirilmiş şeklidir.

* Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.



structure of today's Kyrgyz Office is based on former USSR system, the Office itself is going on adapting itself to contemporary conditions and self-development. Especially with the revival of religious affairs after independence, which allowed various religious belief groups become more visible, old style of the policy of Office has become an issue of debate. We, in this study, will deal with the policy of the Office towards various religious groups who became free after the independence, the reflection and adoption of this policy in terms of state and society.

Key words: Kyrgyzstan, the Office (the Office of Mufti), Mufti, Muslim Judge, Head Imam of the Province, Cell.

Giriş

Din, toplumun sosyal yapısını ve anlayışını yönlendiren olgudur. Kırgızistan egemenliğini ilan ettikten sonra, siyasi-toplumsal yapı sistemini benimseme ya da kurmada tecrübesizliği ile baş başa kaldı. Sosyal yapının bir parçası olan din olgusu da var idi. Bağımsızlığı ilan eder etmez, Kırgızistan Demokrasiyi benimsedi ve aynı zamanda pazar ekonomisine geçiş yaptı. Kırgızistan'dan başka Orta Asyanın diğer ülkeleri kendilerini demokratik ülke olarak ilan etse de eski komünizm yönetim sistemi devam etti. İlk Cumhurbaşkanı Askar Akaev, Kırgızistan'da açık ve sivil toplum kurulacağına dair açıklamalarda bulundu. Böyle bir karmaşık dönemde din diye görülen birçok şey ortaya çıktı. Falcılık, bakışılık, yani gelenek ve görenekler bile din ile ilişkilendirilmeye başladı. Aynı zamanda Batı'dan misyonerlik faaliyetleri sonucu Protestan akımları akmaya başladı. Kırgızistan'ın ilk Cumhurbaşkanı Askar Akaev'in ilk işlerinden biri "Dinî İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar"¹ kanununu çıkarması oldu. Bu kanunu çıkartmasının nedeni de Batı'nın baskısı veya etkisi ile olmuştur. Çünkü devlet maddi yönden ekonomik desteğe ve yardıma muhtaçtı. İlk kabul edilen "Dinî İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar" kanununun bir maddesinde, din devletten ayrılmıştır ve devlet hiç bir dinî resmî din olarak ilan edemez; yani Laiklik sistemi. Bu özellik daha sonra 1993 senesinde kabul edilen ilk Anayasa'ya, dinî kurumların sivil olduğuna ve Devletin dinî kurum açamayacağına dair



¹ Kırgız Cumhuriyeti'nin Dinî İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar Kanunu, 16 Aralık 1991. No 656-XII

madde konulmuştur². Kırgızistan'da evrensel ve millî dinlerin kurumları yukarıdaki bahsettiğimiz kanun çerçevesinde kurulmuştur. Müslümanların Kurumu ve ibadet mabetlerdir, Budda'nın manastırı ve Yahudiliğin Sinagog'u vardır; fakat Hıristiyanlığın üç mezhebi; Ortodoks, Katolik ve Protestan kiliseleri ve kurumları bulunmaktadır. Kırgızistan'da bulunan her dinin hükümet dışı olarak okul, eğitim merkezleri, vakıf ve ibadethane şeklinde kurumları bulunmaktadır. Müslümanların, Kırgızistan Müslümanları Dinî İdaresi aynı zamanda Müftiyat olarak isimlendirilmiş kurumu bağımsızlığın ilk yıllarında açılmıştır ve hâlen faaliyet göstermektedir. Bu müftülük Kırgızistan'da müslümanlar için açılan her bir ibadethane ve okullar yani üniversite, enstitü ve medreselerin otomatikman sahibi oluyor. Bu nedenle müftülük kendisini bir idare olarak görmektedir. Fakat, açılmış vakıflar müftülük'ten bağımsızdır; lakin bu kurumlarda işbirliği yapmak zorunlu olmasa da mecburmuş gibi bir zihniyet hâkimdir. İşte bu makalemizde; Kırgızistan Müslümanlarının Dinî İdaresi, Müftülük kurumu, bunların özellikleri, yapısı, sosyal yönü ve karşılaştığı sorunları detaylı olarak ele alacağız.

Müftülüğün Kuruluş Tarihi

1943 senesi Sovyet Hükümeti, Taşkent'in merkez olması şartı ile Orta Asya ve Kazakistan'da Müslümanların Dinî İdaresi'nin açılmasına izin verdi. Böylece SSCB İslam tarihinde yeni bir sayfa açılmış ve bu sistemi günümüze kadar devam etmektedir. 1942 senesinde soğuk savaşın tam yoğun olduğu zaman Stalin Müslümanların ibadethanelerini ve merkezlerini SSCB topraklarında açmaya izin vermesi Rusya'da Müslümanların Dinî İdaresinin açılması Orta Asya'yı harekete geçirdi. Bu durum dine karşı şiddeti zayıflattı. Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlarının Dinî İdaresini kurması İşan Babahan'a aittir. İşan Babahan ve Ziyauddinhan karı (hafız) o zamanki, SSCB'nin Özbekistan'daki Birinci Sekreteri Yuldaş Ahunbabaev'e başvurmuşlar. O, bu fikri doğru bulup Moskova'ya bildirmiş ve Stalin de sakıncası olmadığını ve açılması gerektiğine dair fikir bildirmiştir. Fakat Taşkent Hükümeti soğuk savaştan dolayı boş bina olmadığını bildirmiştir. İşan Babahan, 1928 yılında hükümet tarafından el koyulup alınmış olan kendi evini geri vermesini istemiştir; bu makul görülmüş ve verilmiştir. Hâlâ müftülük o mekândadır. Taşkent'te, İşan Babahan'ın teklifiyle, Kurultay düzenlemek için komisyon oluşmuştur. Bu komisyona Özbekistan,

²Bkz: Kırgız Cumhuriyeti'nin Dinî İnanç Hürriyeti ve Dinî Kurumlar Kanunu, 16 Aralık 1991. No 656-XII



Kırgızistan, Tacikistan, Türkmenistan ve Kazakistan'ın tanınmış din uleması üye olmuştur. İlk kurultaya Orta Asya devletlerinin hepsinden 160 kişiden oluşan vekil katılmıştır. Müslüman âlimlerin ilk kurultayı 15-20 Ekim 1943 yılında yapılmıştır. Bu kurultay, İşan Babahan'ın evinde düzenlenmiştir. Kurultay Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlarının Dinî İdaresi – OAMDİ kurmaya karar almıştır. OAMDİ'nin başkanı olan 85 yaşındaki şeyh İşan Babahan ibn Abdülmecidhan ve aynı zamanda beş devletin Müftisidir. Başkan Yardımcısı Şeyh Murat Hodja Salehi, sorumlu kâtip ise 35 yaşındaki Ziyauddin Kari seçilmiştir. OAMDİ'nin her bir devlette bölge vekilliğini açmak ve başkanları Kadı olmak şartıyla Kadıları şöyledir, Ziyauddinhan ibn İşan Babahan – Özbekistan; Abdul Gaffar Şamsutdin – Kazakistan; Saleh Babakalen – Tacikistan; Olimhon Tura Şakir – Kırgızistan; Anna İşan – Türkmenistan. OAMDİ üyeleri her bir devlette yeni açılan kurumun tohumlarını atmıştır. OAMDİ yönetim kuralı olarak Kur'an ve Hadisi esas almıştır. OAMDİ, tüzüğünde Orta Asya ve Kazakistan'ın müslümanların yüksek din yönetimi üstlenmesi ve hakları belirtilmiştir. Aynı zamanda bölge vekillikleri ve merkezlerinin statüsü belirlenmiş ve amaç olarak tüzükte şunlar belirtilmiştir:

180



– Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan ve Türkmenistan'daki din işlerini ve merasimlerini resmî dinî kurumlar birliği aracılığıyla yönetmek;

– İnananlar arasında İslamın temellerini öğretmek;

– Dinî gelenek ve görenekler ile ilgili zor ve çatışmalı soruları çözmek ve İmam hatipler aracılığıyla insanları bu konularda aydınlatmak;

– İnananlara doğruluğu, çalışmayı ve kanunlara riayet etmeyi öğretmektir;

– Zararlı gelenek ve göreneklere karşı mücadele etmek;

– Yukarıda bahs edilen konularla ilgili fetvaları yayınlamak;

– Dinî kitapları yayınlamak;

– Yabancı ülkelerdeki müslüman dinî kurumlar ile bağlantı kurmak, yabancı müslüman kardeşleri ile beş devletin müslümanlarını dinî ve laiklik yaşam tarzı ile tanıştırmaktır.

Bu kurultayı düzenlemek için maddi giderleri İşan Babahan ve

komisyon üyelerinin kendi cebinden karşılanmıştır.³

1945 yılında, İşan Babahan zorluklara rağmen diyalog yaparak sonunda Buhara'daki Miri Arab Medresesi'nin tekrar faaliyete geçmesini sağlamıştır ve bu medrese SSCB'nin din eğitimi yapan tek kurumu olmuştur.⁴

80'li yıllarda Sovyetler Birliği'nde Perestroykanın (yeniden yapılanma) başlaması ile birlikte Orta Asya devletlerinde dinî hayat canlanmaya ve yeniden yapılanmaya başlamış, dine bakış ciddi değişikliklere uğramıştır. Bağımsızlık öncesi Kırgızistan dinî işleri, diğer Orta Asya Devletleri ile birlikte merkezi Taşkent'te bulunan Orta Asya Müslümanlarının Dinî İdaresi (OAMDİ) kurumuna bağlı idi. Bağımsızlık sonrası 17 Eylül 1993 tarihinde Kırgızistan Müslümanlarının Dinî İdaresi yani Müftülük, Taşkentten bağımsız olarak kurulmuştur. İlk Müftü, Lübnan İslam Enstitüsü Şariya bölümünde mastır yapan Kimsanbay Abdırâhmanov olmuştur.⁵

Kimsanbay Abdırâhmanov, Kırgızistan bağımsızlığını almadan önce, Taşkent'te OAMDİ merkezinde Fetva Bölümünün başkanı idi. Daha önce Mir Arab Medresesinde müdür yardımcılığı gibi önemli görevleri yapmış. 1991 yılında Kırgızistan ve diğer devletler bağımsızlığını ilan edince, OAMDİ'nin devam etmesi mümkün değildi. Bazı söylentilere göre Kırgızistan'da Müftülük kurmak için Kimsanbay Abdırâhmanov' o Taşkent Müftülüğü tarafından biraz para verildiği söylenmektedir. Müftülük kurulmadan önce SSCB dağılmasına rağmen daha resmî olarak OAMDİ'nin kadılığı faaliyetini sürdürmekteydi. Kırgızistan'ın Müftülüğü açılınca OAMDİ'nin Kadılığı kendi kendiliğine yok oldu. Fakat Kırgızistan'ın Müftülüğü ise, OAMDİ'nin aynı sistemini kurdu. Kırgızistan Müftülüğü, resmîyette "Kırgızistan Müslümanlarının Dinî İdaresi" (KMDİ) olarak geçmektedir.

Kırgızistan Müslümanlar Kurultayı, Ulema Konseyi (Ulamalar Keneşi) ve Müftü Seçimi

Kırgızistan'da Müftü ve Ulema Konseyi üyesi seçimi kurultay aracılığıyla gerçekleşir. Kurultaya Kırgızistan'ın her yerinden yani bütün bölgelerden vekil seçilir. Bu kurultayın katılımcıları 200 kişiyi bulmaktadır.

³Geniş bilgi için *Bk.* Obrazovaniye DUM Sredney Azii (САДУМ), İslam Uz. <http://islam.uz/home/news/islam-dunya/348-turfa.html>

⁴Eşon ibn Abdulmacidhan. http://ru.wikipedia.org/wiki/Эшон_Бабахан_ибн_Абдулмажидхан

⁵Kozukulov Timur, Günümüz Kırgızlarda Din Anlayışı ve Fenomenleri, //Uluslar Arası Türk Dünyası Din Anlayışları Sempozyum, 4-6 Kasım 2010. s. 130



Kontenjanın neden 200 kişilik olduğu, neye ve hangi kriterlere göre alınmış olduğu belli değildir. Kırgızistan Oş, Bişkek şehri dâhil olmak üzere 9 bölgeye ayrılmaktadır. Her bölgeye 20 kişilik kontenjan verilmektedir. Geri kalanı 20 kişilik kontenjan ise İslam Üniversitesine, vakıf ve kurumlara verilmektedir.

Müftülükte üst kurul “Ulemalar Keneşi”dir (Âlimler kurulu). Bu kurulun 25-35 arası üyesi bulunmaktadır. Tüm kadılar ve Müftü de bu kurulun üyesidir. Kurulun başkanlığını Müftü yapmaktadır. Önemli meseleler ve fetvalar bu kurul tarafından çıkarılır. Mesela bayram günlerinin belirlenmesi örneğinde görüldüğü gibi. Ulemalar kurulu, 7 yılda bir Kurultay tarafından tayin edilir. Ulemalar kurulu baş Müftüyü tayin eder ve bu tayin edilen Müftü aynı zamanda bu kurulun başkanı olur. Müftü de kadıları tayin eder. Ulema kuruluna üye olacak şahıslar önceden belirleniyordu. Bu atamalar; hükümet, cumhurbaşkanı veya daha yukarıdakiler ile istişare edilerek yapılır. Ama bu hiç belli olmaz. Sanki devletin eli yok gibi gözükür. Fakat her şey dolaylı olsa bile devletin işareti ile yapılır. Aynı zamanda Müftü seçimi de bu prosedüre göre gerçekleşir. Bu özellik, 4 Mart 2014 tarihine kadar devam etti. En son Kurultayda yeni bir düzen çekildi. Artık “Ulemalar Keneşi”i, “Aalımdar Keneşi”ne dönüştürüldü.



Kırgızistan’da yukarıda bahsettiğimiz gibi ilk Müftü Kimsanbay Abdırâhmanov, 1993-1996 yılları arasında görev yapmıştır. 1996 yılında Cumhurbaşkanı Askar Akaev’in fermanı ile din işleri ile ilgili komisyon hükümet nezdinde oluşturulmuştur. Din işleri ile ilgili komisyonun ilk başkan Emil Kaptagaev olmuştur. Laik bir devlet sistemi olduğu için Müftü, komisyon başkanı Emil Kaptagaev’a bağlı kalmak istememiştir. İşte bu nedenlerden dolayı normal okuma ve yazmayı bilmeyen fakat dinî bilgilere sahip olan Abdusattar Macitov Hacı’yı Emil Kaptagaev ve Devlet Katibi İşenbay Abdırâzakov getirdiklerine dair fikirler söylenmektedir. Tabii Abdusattar müftü 80 yaşında olup çok uyuması ile meşhur olmuş ve 1996-1999 yılları arasında müftülük görevini yapmıştır. 1999 yılında Abdusattar Müftü kendisi bizzat Kimsanbay Abdırâhmanov’u kendi yerine tayin eder ve görevinden istifa eder.

Kimsanbay Abdırâhmanov 2003 yılına kadar görevini yürütür. 2003 yılında din işleri ile ilgili komisyon başkanı 2002’de tayin edilen Omurzak Mamayusupov ve bazı Devlet adamlarının karışması ile Müftülükte yine karışıklık başlamıştır. Uzun bir tartışma ve mücadele sonunda Omurzak Mamayusupov kendi hemşerisi, soyundan birisi olan 30 yaşındaki genç

Muratalı Cumanov'u Müftü görevine getirmiştir.⁶ Din adamları onun dinî bilgisinin zayıf birisi olduğunu söylüyorlardı. Fakat nutku çok gelişmiş birisiydi. Muratalı Cumanov, eski Cumhurbaşkanı Askar Akaev ve Kurmanbek Bakiev'in döneminde 7 yıl müftülük görevini sürdürdü. Bir de önemli olan Cumhurbaşkanı'nın kimi Müftü olarak görmek istediğidir. Kurmanbek Bakiev'in devrilmesi ile Muratalı Cumanov görevinden istifa etmiştir. İstifa'ya Muratalı Cumanov'a bazı kişilerin yaptıkları olaylar neden olmuştur. O kendi yerine, bir zamanlar müftülük binasına girmesini yasakladığı El Ezher üniversitesi mezunu Abduşukur Narmatov'u⁷ tayin etmiştir. O da dört gün görev yapar ve görevi Suyun Kuluev'e devreder. Bu da bir hafta yaptıktan sonra Taalay Ruslanova devreder. Bu da yaklaşık iki ay görev yaptıktan sonra Ulemalar Kurulu Çubak Calilov'u tayin eder. Katılımcıların anlattığına göre Çubak Calilov Müftü olmak istememiş. Hatta tayin etmesinler diye ağlamıştır bile. Çünkü herkesin korktuğu şey hayat güvenliği sorunu çıkmıştır. O günlerde devlette bile anarşi vardı. 2010 yılında gelen geçici hükümetin yönetimini kabul etmek istemeyenler de burda etkili olmuşlardır.

2010 yılının başından beri beş müftü değişmiştir. Araştırmacılar, Geleneksel Dinî Enstitü'nün yani KMDİ'deki krizin olmasının en temel sorunu olarak başlatılmış olan reformların dondurulmasını göstermektedirler.⁸ Fakat bir sorun var idi; o ise Müftünün geçici olmasıydı. Tam Müftü olabilmek için Müslümanlar Kurultayından seçilmesi gerekirdi. Çubak Calilov onu yapmak istemedi, tüzüğe dayanarak Müslümanlar Kurultayının yedi yılda bir defa gerçekleşeceğini vurguluyordu.

Çubak Calilov Suudi Arabistan'ın Ummul Kura Üniversitesi mezunudur. Çubak Calilov devlet adamlarını dinlemiyor ve kendi arzusuna göre iş yapmaya çalışıyordu. Devletin 2012 Ocak'ta tayin edilen Din İşleri

⁶Ak çıkandardın carışı ce muftiyat kantip "düköngö" aylandı? <http://kyrgyztoday.kg/makala/36431/ak-çıkandardın-jarışı-je-muftiyat-kantip-düköngö-aylandı>

⁷Abduşukur Narmatov, günümüzde Kırgızistan Cumhurbaşkanı Almazbek Atambaev'in din işleri ile ilgili danışmanıdır; fakat resmi değil. Bunu kendisi bir önceki Müftü Rahmatullo Egemberdiyev'e ait bazı olaylarda suçlanmasında, danışmanı olduğunu açıklamak zorunda kalmıştır. Bu danışmanlık açıklamasını bütün medya yayınlamıştır.

⁸«Religiovedı obespokoeni situatsiyey, slovjivşeyasya vokrug DUMK». <http://www.24.kg/community/170032-religiovedy-obespokoeny-situaciej-slozhivshejsya.html>



Komisyon başkanı Abdillatif Cumabaev de⁹ bu işin içine girmiştir. Burda iki şahıs arasında, bir cemaat çatışması vardır. Çoğunluk Çubak Calilov'a karşı çıkmaya başladı ve Abdillatif Cumabaev de açık şekilde onun istifa etmesi için çok çaba gösterdi. 2012 yılı yaz döneminde Çubak Calilov'un görevine Ulemalar Kurulu son verir ve yerine Rahmatulla Egemberdiev'i tayin eder. Bu şahıs Ürdün'ün Kral Üniversitesi mezunu olup aynı zamanda 1993'de Türkiye'de İmam hatip lisesinde tahsil yapmıştır. Rahmatulla Egemberdiev Müftü olarak tayin edildiğinde hemen Kırgızistan Müslümanlarının Kurultayını düzenlemek için hazırlığa başladı. Kurultayda Rahmatulla Egemberdiev Müftü seçilmek için çalışmalara başladı. Abdillatif Cumabaev yine Rahmatulla Egemberdievin Müftü olmasına karşı hareket başlattı ve ne kadar çabalasa da başaramadı. 15 Aralık 2012'de Kırgızistan Müslümanlar Kurultayı'nda Rahmatulla Egemberdiyev Müftü seçildi. Bu şahsa devlet'in bazı adamları engel olmaya çalışsa bile başarılı oldu. O günleri birde Tebliğ Cemaatinin üyeleri, aktif pozisyona girmediler. Bunlar, çatışmaya girmediler sadece beklentide kaldılar. Bu beklentinin sonucu 2014 yılının başında görüldü. Müftü Egemberdi Rahmatullaev'in video skandalından sonra istifa ettiğinde, başka birisini kendi yerine tayin ettiği hâlde, oyunu bozarak Tebliğ Cemaatinin liderlerinden birisi Maksat Toktomışev geçici müftü tayin edildi.



Maksat Toktomışev Pakistan'ın Arap Şariyat Üniversitesi'nden mezundur. İlk günlerde Maksat Totomışev'in Müftiyat'ın resmi web-sitesinde öz geçmişinde Pakistan'da tahsil yaptığına dair bilgiler vardı, Devlet Savunma Kurulu'nun oturumundan sonra o kısım kaldırılmış ve "özel şahıslardan dinî tahsil almıştır" yazısı konulmuştur. O kısmın kimden gizli tutulduğunu anlamış değiliz. Maksat Toktomışev'in müftülüğünün ilk günlerinde, Kırgızistan parlamento başkanı Asilbek Ceenbekov'un akrabası olduğu ve arkasında onun olup, devletin din işlerine karıştığına dair söylentiler medya aracılığıyla topluma yayıldı.

04 Şubat 2014'te Kırgızistan Müslümanlarının Kurultayı gerçekleşti ve bu kurultayöncekilerden farklı oldu. Aalımdar Kurulu 35 kişiden 21 kişiye düşürülmüştür. Aalımdar Kurulu'na üye olmak isteyenler Komisyon tarafından imtihana tabi tutuldu. Aalımdar Kurulu'na 43 kişi üye olmak için dilekçe vermiş, aşağı yukarı bunların hepsi sınavı geçmiş; fakat derecelik sıra

⁹ 2014 Mart ayında Suudi Arabistan'da Kırgızistan'ın Büyük Elçisi olarak tayin edildi. Abdillatif Cumabaev ise Al Azhar üniversitesinin mezunu ve aynı zamanda Adep Başatı vakfının üyesi ve müdürlüğünü yapmış birisidir. Hizmet cemaatinin bir kolu olduğu herkes tarafından bilinmektedir.

çıkartmışlar. Bir de Komisyon üyelerinin hepsi imtihansız olarak 6 kişi Aalımdar Kurulu'na otomatikmen birinci sırayla üye olmuşlar. Son Kurultay'ın farkı şu ki; artık Müftü Aalımdar Kurulu'na üye olamıyor ve bu kurula bağlıdır. Aalımdar Keneşi Müftüyü ve Müftülüğün meselelerin gündeme getirir ve ona göre karar alır. Yani denetleyen kurul diyebiliriz. Fakat Aalımdar Kurulu'nun 21 üyesinden 12'si Tebliğ Cemaatinden oluşmuştur ve haklarında denetleme ve kontrolün nasıl olacağını orasını gelecek gösterecektir.

Merkez Baş Müftülük

Merkez müftülükte çeşitli birimler vardır. Bunlar; Camiler ve İnşaat, Medrese ve eğitim kurumları, Daavat, Fetva, Hukuk, Katiplik ve bir de daha yeni açılmış Gençler ve Kadınlar birimidir. Hac birimini ayrı bir alt başlıkla anlatacağız. Halal standart ve İslam ekonomisi birimleri önceki Müftü tarafından açılmıştı; fakat yenisi bunları kapattırdı. Merkezde Müftü ve iki yardımcı bulunmaktadır. Bu üçü bütün Kırgızistan boyunca dinî kurumları, ibadethaneleri yönetir. Bunların koordinesi altında yukarıda bahsettiğimiz birimler de faaliyet yaparlar. Müftülükte en aktif faaliyet yapan Cami ve İnşaat, Medrese ve Eğitim, Fetva ve Daavat birimleridir. Diğerleri sadece ismi ile bulunmaktadır.

Birimlerden en aktif bölüm ise daavattır. Hatta bunlar görevleri ve amaçlarını bile belirlemişlerdir. Daavat bölümü, 11 Şubat 1996 yılında Müftü Abdusatar Macitov ve Ulemalar Kurulu'nun kararıyla açılmış ve görevleri belirlenmiştir. Görevleri ve amaçları: Daavat'ın belirlediği kurallara göre iş yapmak; Memleketteki tebliğcilerin işini koordine etmek; Tebliğcileri ve onlara izin kâğıdını hazırlamak; yurt dışından gelen tebliğçilere Din Komisyonunun onayını almak ve yol haritasını çizmek; Yabancı tebliğcileri Daavat kuralları hakkında bilgilendirmek; Tebliğcilerin bilgilerini geliştirmek (seminer ve kurslar düzenlemek); KMDİ'nin Daavat bölümünün şubelerini il ve ilçelere açmak.¹⁰

İyi veya kötü, başarılı veya başarısız olsun Müftülüğün bütün bölümleri iş yapmaktadır. Fakat sistemsizlik ve düzensizlik hâkimdir. Dolayısıyla bir bilgi birkaç yerden farklı çıkıyor. Merkezi koordine bir sistem olarak 20 yıl olmasına rağmen daha da istediğimiz gibi oturmamıştır.

¹⁰Kırgızistan Müftülüğü Daavat İşleri: <http://muftiyat.kg/category/разделы-статей/кмдб/даават-борбору>



Belgeleştirme ve sistemleştirmeye doğru bir iş yapıldığı gözükmemektedir. Daha doğrusu bürokrasi oturmamıştır.

Kadılık

İllerdeki tüm Kadılıklar Bişkek'teki merkez Kırgızistan Müslümanlarının Dinî İdaresi (Müftülük)'ne bağlıdır. Müftü, Kadıları tayin eder. Her Kadılığın da Ulemalar Kurulu vardır. Yerel imamları bölge kadıları tayin etmektedir. Her bölgenin kadısı cami imamlarını tayin etme yetkisine sahiptir. Ama Kadı ve birinci yardımcısını Baş Müftü tayin etmektedir.

Her ilde müftülüğe bağlı Kadıyatlar açılmıştır. 1995'te Oş vilayeti Kadılığı, 1996'da Celalabad Kadılığı, 2000'de Batken Kadılığı ve 2004'te Oş şehri merkez Kadılığı açılmıştır.¹¹ Kırgızistan'ın kuzey bölgelerinde Oş il'i Kadılığı açıldıktan sonra sırasıyla açılmaya başlamıştır. Kırgızistan'ın kuzey bölgesindeki Narın il'inin Kadıyatı, Ulemalar konseyinin kararıyla 1996 yılında açılmıştır ve çalışmaları günümüzde devam etmektedir.¹²

Kırgızistan'da yedi il ve il valiliğine bağlı olmayıp direk Hükümete bağlı Bişkek ve Oş şehri dâhil 9 Kadılık bulunmaktadır. Yani Kırgızistan boyunca 9 Kadı vardır. Bunlar Oş ve Bişkek şehri, Çüy, Issıkgöl, Narın, Celalabad, Oş, Batken ve Talas illerindedir. Kadıları göreve atamada 2009 yılına kadar yerel yönetimin onayı gerekmekteydi. Fakat 2009 yılından itibaren Kadıyat Tüzüklerden kaldırılmıştır, bu kural geçerliğini kaybetmiş durumda idi. Şubat 2014 yılında yapılan Devlet Güvenlik ve Koruma Konseyi'nin kararıyla¹³, yerel yönetim onayının tekrar yürürlüğe girmesi kararını almıştır.

Kadılıklarda merkez Müftülükte olduğu gibi, Ulemalar Kurulu vardır, fakat bunlar seçimle değil birkaç kişinin yani Kadının tayini ile gerçekleşir. Bunlarda aktif bir faaliyet yoktur. Sembolik olarak bulunmaktadır. Aynen merkezdeki gibi Bunlarda; medrese ve cami, fetva, daavat ve kadın kolları bölümü olmak üzere dört bölüm bulunmaktadır. Bu bölümler ildeki bütün

¹¹Kozukulov T., Problemy Borby S Religioznym Ekstremizmom V Usloviyah Globalizatsii V Ferganskoy Doline, Oş, 2008, s.80

¹² <http://muftiyat.kg/content/нарын>

¹³Bakınız: «Kırgız Cumhuriyeti Devlet tarafından Din Siyaseti ile ilgili savunma konseyinin kararların gerçekleştirilmesi hakkında» Cumhurbaşkanının fermanı http://www.president.kg/ru/novosti/3468_podpisan_ukaz_o_realizatsii_resheniya_so_veta_oboronyi_kyrgyzskoy_respubliki_o_gosudarstvennoy_politike_v_religioznoy_sfere/

kendine ait görevlerini yaparlar. Cami ve medrese bölümü ise belgelerini hazırlar ve devletin kaydına geçmesini sağlar.

İmam Hatip

Kırgızistan ilçelerindeki baş imamı yani ilçe müftüsünü, Müftü değil de, İmam-Hatip vasfıyla isimlendiriyor. İlçedeki bütün cami, mescid ve medreseler İmam-Hatib'e bağlıdır. İşte cami imamları ve medrese müderrisleri ve diğer bütün görevliler İmam-Hatib'in emri altındadır. İmam-Hatibi Kadının sunumuyla Müftü tayin eder. Aynı zamanda ilçe kaymakamının da onayı resmî olmasa bile gerekir. Kırgızistan'da Bişkek ve Oş hariç 40 ilçe ve 22 şehir bulunmaktadır. İlçe İmam-Hatipleri kırkı bulunmaktadır. İlçeye bağlı olmayıp da direkt ile bağlı olan şehirler vardır, her şehrin kendi İmam-Hatibi bulunmaktadır. Mesela, Batken ilinin Kızıl-Kıya şehri kendisi Kadamcay ilçesinin içerisinde bulunmasına rağmen, direk İl valiliğine bağlıdır. İşte bunun gibi. İmam Hatipler camiye İmam görevlisini tayin etme hakkına sahip değillerdir. Atamayı kadı yapar, bunlar sadece uygun olup olmadığını bildirirler veya imamı tayin etmesi için kadıya yazı yazarlar. Ama ilçedeki dinî sorumluluk bu İmam Hatiplerin omuzundadır. İşte dediğimiz gibi ne bir cami imamını görevden alabilir ne de tayin edebilir.

Cami ve Din Görevlileri

İmamların toplumda önemli fonksiyonları vardır; fakat Kırgızistan'da imamlar cemaatin ve toplumun sorunlarına çözüm aramaktan çok, beş vakit namaz kıldırma, nikâh kıyma, cenaze namazını kıldırma gibi klasik sınırlı faaliyetleri yürütmektedir. Kırgız toplumu için bu durum ciddi bir sorundur. Yeterli bilgi ve donanıma sahip kadro yetiştirmekte Müftülük oldukça yetersiz kalmaktadır. Din görevlisi yetiştirme görevini sadece Müftülüğe yüklemek doğru değildir. Yeni oluşturulmuş Müftülük kurumunu Rus Ortadoks Kilisesi ile karşılaştırdığımızda müftülük kurumunun hem maddi hem de kaliteli eleman açısından oldukça yetersiz olduğu görülmektedir. Çünkü Rus Ortadoks Kilisesi'nin oturmuş bir sistemi, finans kaynakları ve devlet desteği bulunmaktadır. Dolayısıyla Müftülük kurumunun da Devlet tarafından desteklenmesi gerekmektedir. OşDÜNün İlahiyat araştırma laboratuvarının verilerine göre, Oş vilayetinde 667 camide 718 din görevlisinin % 98'i Özbekistan'ın Andican, Hokand ve Fergana şehirlerinde yerli Mollalardan bire bir dinî eğitim almışlar, örgün bir eğitim sisteminden geçmemişlerdir. Geri kalan % 2'lik kısım ise Buhara ve Taşkent medreselerinde eğitim



| DOÇ. DR. TİMUR KOZUKULOV

almışlardır.¹⁴ Bu bilgiler 2000 yılı öncesi idi. Şimdi de durum değişmemiştir. Bunu birçok uzman belirtmektedir.

Eskiden din komisyonunda görev yapan K.Mırzahalilov, binlerce kurulmuş olan camilere bilgili imamlar gelmediğini belirtiyor. Din eğitimi Kırgızistan'da çok berbat ve 20 sene önce de durum aynı idi. 77 islam eğitim kurumunun tek İslam Üniversitesi Yüksek eğitimi veren standarta yaklaştığını vurguluyor. Kırgızistan'da bilgili imamlar yetişmediğini ve boşluğu dışarıda yabancıların okulunda tahsil görenlerin doldurduğunu belirtiyor.¹⁵ Tabi ki burda farklı bakış ve anlayışları bahs ediyor.

Din İşleri Komisyonu'nun verilerine göre 1600 cami kullanımdadır; fakat 1042 caminin hukuki işlemi yapılmıştır. Güneyde Celalabad ilinde 448 caminin 300'ü, Oş ilinde 558 caminin 433'ü, Batken ilinde 218 caminin 157'si resmi işlemleri yapılmıştır ve diğerleri yapılmamıştır.¹⁶ Fakat günümüzde eskisi gibi değildir. Çoğunluk istatistik bilgileri ve araştırmalarda yukarıdaki bilgiler aynen kullanılmaktadır. Bilgilerin doğru olup olmadığını kontrol etmeden kopyacılık yapılıyor.

188

Oş il'nde (Oş şehri hariç) 800 cami faaliyet yapmaktadır. Onlardan 221'i devlet kaydına geçmemiştir. Din Komisyonu'nun güney bölgesi uzmanının verdiği bilgiye göre, kimler tarafından ve hangi paralara yapıldığı hiç belli değildir. Son zamanlarda inşaat ve teknik kurallara uymadan camiler yapılmaktadır.¹⁷

Celalabad ilinde 616 cami faaliyet yapmakta, onlardan ise 448'i devlet kaydına geçmiştir. Geri kalan 168'i kayda girmemiştir. İl kadısı Abdulaziz Zakirov'un dediğine göre 200 cami sponsorlar tarafından yapılmıştır. Ve 517 imam ilde görev yapmaktadır.¹⁸ Çoğunluk camilerin yapımı %50 yerel halk %50 Dünya Müslümanlar Gençler Birliği Kırgızistan



¹⁴Kompleksnoe İssledovaniye Religioznoy Jizni V Kırgızskoy Respublike, //OşDÜ'nün Kültüroloji enstitüsünün araştırma laboratuvarının raporu. 1998.

¹⁵Kanatbek Murzahalilov, Problemi gosudarstvenno-islamskih otnoşeniy v sovremennom Kırgızstane, <http://www.akipress.org/comments/news:13810>

¹⁶Kozukulov T., Problemi Borbi S Religioznım Ekstremizmom V Usloviyah Globalizatsii V Ferganskoy Doline, Oş, 2008, s.81-82

¹⁷ V Oşskoy oblasti 221 meçet ne proşla registratsiyu, - Gosagenstvo po delam religii, <http://www.turmush.kg/ru/news:50832>

¹⁸ 168 iz 616 meçetey i medrese Calalabadskoy oblasti ne proşli registratsiyu, <http://www.turmush.kg/ru/news:49471>

temsilciliği Küveytli Said Bayyumu karşılamaktadır. Bu kurumun böylece çeşitli bölgelerde çok cami yaptırdığı bilinmektedir.

Müftülüğün resmi web-sitesindeki son bilgilere göre, Kırgızistan boyunca 2362 Cami vardır. Onlardan 1910 cami devlet kaydına geçmiştir. Şimdi ise, kayıttan geçmemiş camilerin belgeleri hazırlanıyor, devlet kaydına girmek için.¹⁹ Demek, Kırgızista'da 2362 imam camide görev yapmaktadır. Bu imamlar yukarıda bahsettiğimiz gibi, 5 vakit namaz, cenaze, nikah ve hatim okumayla yetinip kalıyorlar. Toplumsal aktifliği pek bilinmemektedir. Bu imamlara ne müftülük tarafından ve ne devlet tarafından maaş veya maddi yardım verilmemektedir. Bunlar kendileri ek iş veya farklı geçim kaynaklarıyla gün geçirmektedirler. Bunlar aynı zamanda sosyal yönden de korunmaya alınmış değıllerdir. İmamlık Kırgızistan'da gönül işi olarak anlayışlara oturmuştur ve bu hâlâ devam edip gelmektedir. Sadece imamların dinî merasimleri gerçekleştirmesinden dolayı kendilerine biraz olsa da geçim kaynağı sağlıyorlar. Ama bu daima aynı standartta kalıcı değildir. Fakat bir eğilim var, cami din görevliler başka kesime göre daha yüksek standartlarda yaşıyorlar. Maddi sıkıntısı pek gözükmez. İmamlara, cami etrafındaki oturan halk veya cami cemaatının saygısı çok güçlüdür. Onun için İmamı hiç bir zaman maddi sıkıntıyla baş başa bırakmazlar.

Üniversite ve Medreseler

Sovyetler Birliği Dönemi'nde Türkistan'da, Buharada'ki Mirarab ve Taşkentteki İslam Enstitüsü hariç, din eğitimi veren bütün kurumlar kapatılmıştır.²⁰ Sovyetler Birliği kurulmadan önce sadece Oş vilayetinde binlerce talebesi olan 88 medrese olduğu bilinmektedir.²¹

Günümüzde Kırgızistan boyunca Müftülüğe bağlı fakat özel İslam Yüksek Okulları 1 Üniversite ve 9 enstitü ve 65 medrese bulunmaktadır. Bu okullar devlet tarafından kayıt altına alınmış ve faaliyet yapabilmesi için Devlet tarafından Sertifika verilmiştir. Eskiden Din İşleri Komisyonu'nun verdiği bilgilere göre, bu okullarda 700 ile 1000 arasında öğrenci bulunmaktadır. Bu okulların ismi, kayıt sertifikaları, rektör, müdür ve öğrenci sayılarını resmi bilgilerle tablo şeklinde aşağıda verilmesini doğru bulduk.

¹⁹ <http://muftiyat.kg/category/разделы-статей/кмдб/курулуш-бөлүмү>

²⁰ Erdem M., Kırgız Türkleri: antropoloji ve sosyal araştırmalar, –Ankara: «ASAM», 2000, s.46.

²¹ Tabışalieva A., Vera V Turkestane, –Bişkek, 1993, s.83



Yüksek İslam Okulları

Eğitim kurumunun adresi ve adı	Eğitim kurumunun yöneticisi	Öğrenci sayısı	Kayıt tarihi ve sertifika NO'su
Hız. Umar adındaki Kırgızistan İslam Üniversitesi, Bişkek	Abduşukur Narmatov	500	15.07.2003 №038 2-PY3,94 P
“Rasul Ekrem” adındaki İslam Enstitüsü, Bişkek Ulan mahallesi, Auezov s.	Sabır Dosbolov	60	11.11.2002, №0356, 89-P
“Hazreti Osman” adındaki İslam Enstitüsü, Karabalta şehri, Alekseevka k.	Kalilidin İsakov	110	25.04.2001, №0281, 72-P
“Kuran Nuru” adındaki İslam Enstitüsü, Karabalta şehri 8.Mart sok. 97	Sadıbakas Doolov	73	25.04.2011 №0560-PY3
“Lukman Al-Hakim” adındaki İslam Enstitüsü, Tokmak şehri,	Luğmar Guahunov	25	20.07.1998, №0181, 181-P
“Beşkempir uulu Omurakun” adındaki İslam Enstitüsü, Atbaşı ilçesi, Narın	Mahmud Kurbanbaev	20	№0509-PY3, от 06.02.07

Eğitim kurumunun adresi ve adı	Eğitim kurumunun yöneticisi	Öğrenci sayısı	Kayıt tarihi ve sertifika NO'su
“Amir Hamza” adındaki İslam Enstitüsü, Taşkömür şehri	Mırza Karabaev	27	18.09.2002, №0268, 68-P
“İmam Al-Buhari” adındaki İslam Enstitüsü, Özgen ilçesi, Mırzaake köyü	Abdirahman Atabaev	107	№0533, Пр.№38
“Abdicappar” adındaki İslam Enstitüsü, Karasu ilçesi, Furkat köyü	Umaralı Bekmuratov	102	22.02.1999, №0236, 236-P
“Abdulla ibn Abbas” adındaki İslam Enstitüsü, Leylek ilçesi, İsfana şehri	Abdiravşan Düşöyev	100	№0220-PY3 - 01.10.2007

Kırgızistan'daki Medreseler

Eğitim kurumunun adresi ve adı	Eğitim kurumunun müdürü	Öğrenci sayısı	Kayıt tarihi ve sertifika NO'su
“Çon Aksu” medresesi, Issıkgöl ilçesi Grigorevka köyü – Issıkgöl	Abdumannap Başırov	Belli değeri	16.10.1998, №0202, 207-P
“Karakol” medresesi, Karakol şehri, Karasaev sok. –Issıkgöl	B.Topolonov	24	Пр. № 69- 29.04.09 № 0537-PY3
“Narın” medresesi, Narın şehri, Lenin sok. –Narın	Nurbek İsmanaliev	15	№0438, Пр. №286
“Ak Meçit” medresesi, Koçkor ilçesi, Koçkor köyü, TDV tarafından yapılmış camide -Narın	Mahmud Adılcanov	20	№0439, Пр. №288
“Uku Ata” medresesi, Talas ilçesi, Manas köyü – Talas	Nurdin Karabaev	40	Пр.128.15.11.11 . № 0564-PY3
“Ali ibn Abu Talip” medresesi, Talas ilçesi, Kök-Tokoy köyü-Talas	Meder Sagınbaev	30	01.03.1999, №0238, 238-P

Eğitim kurumunun adresi ve adı	Eğitim kurumunun müdürü	Öğrenci sayısı	Kayıt tarihi ve sertifika NO'su
“Halime İnaya” medresesi, Bakayata ilçesi, Akdöbö köyü –Talas	Useyin Miziraimov	30	№ 0551-PY3, Пp.№104. 17.08.10
“Bakayata” medresesi, Bakayata köyü, Manas sok.41a –Talas	B.Torogeldiev	-	СБ-ВО № 0566-PY3
“Kölmö” medresesi, Kölmö köyü, -Bişkek	İrisbay Ahunbaev	131	№0477, Пp. №44
“Abdullah ibn Masud” medresesi, Arçabeşik mahallesi - Bişkek	Ravşan Eratov	200	№0453, Пp. №05
“Maatkabil uulu Şarşenbay” medresesi, İntımak mahallesi - Bişkek	Mambetasan İbraev	12	№0487, Пp. №67 19.10.05
“Hazreti Abu Bakr” medresesi, Kemin ilçesi, Kemin şehri,- Çüy	İmam Kasenov	0	29.02.2000,№0273, 2-P
“Ravza” medresesi, Sokuluk ilçesi, Camcer köyü - Çüy	Uskenbay Kalandarov	90	21.03.2000. №0275, 6-P





Eğitim kurumunun adresi ve adı	Eğitim kurumunun müdürü	Öğrenci sayısı	Kayıt tarihi ve sertifika NO'su
“At Tirmizi” medresesi, Issıkata ilçesi, Krasnaya reçka köyü – Çüy	Muhamed Mirzaev	30	27.04.2001, №0302, 74-P
“Beyiş” cami-medresesi, Panfilov ilçesi, Panfilov köyü - Çüy	Karıpbek Cumaşev	0	31.01.2001, №0295, 10-P
“Carkınbay Acı” medresesi, Panfilov ilçesi, Erkinsay köyü -Çüy	Kaçkın Carkınbaev	25	№0480, Пр. №51
“Al Faruh” medresesi, Alamüdün ilçesi, Koytaş köyü-Çüy	Gazıbay Ziyaev	60	08.05.2002, №0304, 24-P
“Abdulla ibn Abbas” medresesi, Alamüdün ilçesi, Araşan k.-Çüy	Akim Ergeşov	58	13. 09. 2003, №0395—PY3
“Abu Bakr Al Sıddık” medresesi, Alamüdün ilçesi, Kökcar - Çüy	Karazak Kocoyarov	27	№0486, Пр. №66
“Umar ibn Hattab” medresesi, alamüdün ilçesi, Nijnaya Alarça-Çüy	Anarbay Kurbanbaev	25	№0491, Пр. №75

Eğitim kurumunun adresi ve adı	Eğitim kurumunun müdürü	Öğrenci sayısı	Kayıt tarihi ve sertifika NO'su
“Alatoo” medresesi, Issıkata ilçesi, Kenbulun köyü - Çüy	Tumar Şerahunov	14	№0376, Пр.№8 06.02.07
“Tokmok” medresesi, Tokmok şehri, 3.mahallesi - Çüy	A.Mahmacanov	50	№0534, Пр.39
“Çahokadım” medresesi, Cayıl ilçesi, Novo-Nikolaevka köyü- Çüy	A.Taştanov	60	№0433-PY3, Пр. 276- p,11.08.04
“İmam Azam” medresesi, Moskova ilçesi, Aleksandrovka köyü -Çüy	A.Taştanov	27	№ 0539-PY3
“Mamadamin” medresesi, Alamedin ilçesi, Almatı sok. 110 -Çüy	M.Turganbaev	20	№0550-PY3, Пр. №99- 10.08.10
“Madina” medresesi, Sokuluk ilçesi, Vostoçnaya köyü - Çüy	M.Zalihaev	32	№0553-PY3, Пр. №139 15.12.10
“Umar” medresesi, Sokuluk ilçesi, Canpahta köyü - Çüy	Ubaydulla İmirov	20	№0554-PY3, Пр. № 1- 05.01.10





Eğitim kurumunun adresi ve adı	Eğitim kurumunun müdürü	Öğrenci sayısı	Kayıt tarihi ve sertifika NO'su
“Mustafa” medresesi, Tokmak şehri, Pobedi sok. 189 - Çüy	Omar Nasırov	50	18.03.2011 №0557-PY3
“Kutbilim” medresesi, Sokuluk ilçesi, Seleksiya köyü -Çüy	B.Caparakunov	40	Пр. № 117- 19.10.11, № 0563PY3
“İmam Azam” medresesi, Moskova ilçesi, Aleksandrovka köyü-Çüy	Yu.Gurba	50	Пр. № 29- 16.03.12. № 0567-PY3
“İmam Azam” medresesi, Sokuluk ilçesi, Kamışanovka köyü-Çüy	Z.Anarbaev	15	Пр. № 77- 31.07.12. № 0569-PY3
“Muhammad AlAmin” medresesi, Sokuluk ilçesi, Kızıltuu köy- Çüy	Kamçıbek Omurzakov	-	Пр. № 78- 07.08.12. № 0570-PY3
“İmam Ac AlSarahsi” medresesi, Özgen şehri - Oş	Nematulla Bahriddinov	30	№0482, Пр. №52
“İmam Tirmizi” medresesi, Nookat ilçesi, Mirmahmud köyü-Oş	Nusratullo Nasirdinov	20	01.09.1999, №0267,182-P

Eğitim kurumunun adresi ve adı	Eğitim kurumunun müdürü	Öğrenci sayısı	Kayıt tarihi ve sertifika NO'su
“Atanazar” medresesi, Nookat ilçesi, Eskinookat köyü-Oş	İmamnazar Atanazarov	25	06.03.2003, №0375, 17-P
“Moldo Taabıldı acı” medresesi, Nookat ilçesi, Karataş köyü-Oş	Sulayman Alimbekov	40	25.07.2003, №0384 PY3
“Sultan Sarkar” medresesi, KIÜ'ne bağlı, Nookat ilçesi, Kırgızata-Oş	N.Coldoşbay uulu	10	№0420-PY3, 15.04.04
“Abdusatar Abdullaev” medresesi, KIÜ'ne bağlı, Nookat ilçesi-Oş	Davranbek Urinbaev	22	№0421-PY3, 15.04.04
“Abu Bakr Sıddık” medresesi, Nookat ilçesi - Oş	K.Coldoşov	15	№0437, Пр. №283
“Sadıkcın kamalludin” medresesi, Karasu ilçesi, Karasu -Oş	Sadıkcın Kamalov	30	№0488, Пр. №70
İmam Azam” medresesi, Karasu ilçesi, Kaşkar köyü - Oş	Kamaliddin Muhtarov	20	19.04.2003, №0379, 29-P





Eğitim kurumunun adresi ve adı	Eğitim kurumunun müdürü	Öğrenci sayısı	Kayıt tarihi ve sertifika NO'su
“Şarip Ata” medresesi, Karakulca ilçesi, Biymırza köyü- Oş	Ayazullo Mamacusupov	20	25.08.1999, №0265, 180-P
“Mevlana Fahriddin” medresesi, Aravan ilçesi, Haus köyü-Oş	Kadırbek Taşmatov	15	29.10.1998, №0215,217-P
“İmam Al Buhari” medresesi, Aravan ilçesi, Aravan köyü-Oş	Patiydin Satıvaldiev	25	23.08.2002, №0350.
“Rustam hacı” medresesi, Aravan ilçesi, aravan köyü - Oş	Saidburhan Saidhocae	20	№0434-PY3, 11.08.04
“Abdurahman ibn Avf” medresesi, Karasu ilçesi, Ciydelik köyü-Oş	Rahmatulla Basirov	-	№0515, Пp.№45
“Hamid ibn Velid” medresesi, Alay ilçesi, Gülçö köyü -Oş	Cusupcan Maksitov	20	02.10.2000, №0285, 365-P
“Saida Hadice” medresesi, Oş şehri, Çeremuşka mah. - Oş	Rahmatulla Basirov	50	№0454, Пp. №08

Eğitim kurumunun adresi ve adı	Eğitim kurumunun müdürü	Öğrenci sayısı	Kayıt tarihi ve sertifika NO'su
“İyık Sulayman Too” medresesi, Oş, Şota Rustaveli sok 19-Oş	A.Kozubaev	20	İp. № 185.15.10.09№ 0541-PY3
“Kurmancandatka” medresesi, Oş, Kurmancandatka 535-Oş	Allauddin Glasov	25	№ 0552-PY3,İp.№ 138.10.12.10
“Abu Bakr” medresesi, Batken ilçesi, Karabak köyü-Batken	Şamşidin Başırov	24	31.03.2000, №0274, 5-P
“Batken” medresesi (Abu Hanifa), Batken Şehri-Batken	Pazıl Sultanmuratov	32	10.08.2002, №0349, 51-P
“Hazreti Usman” medresesi, Kadamcay ilçesi, Örükzar-Batken	Ziyabiddin Macitov	40	02.10.1998, №0182, 201-P
“İmam Azam” medresesi, Kadamcay ilçesi, Karadöbö-Batken	Orozali Saynazarov	66	09.12.1999, №0771,291-P
“Tair” medresesi, Leylek ilçesi, Kulundu köyü - Batken	İbragim Kadırov	62	16.02.1999 №0225, 225-P





Eğitim kurumunun adresi ve adı	Eğitim kurumunun müdürü	Öğrenci sayısı	Kayıt tarihi ve sertifika NO'su
“Muhammed” medresesi, Sülüktü şehri - Batken	Nasratulla Nasredinov	15	25.08.1999, №0266, 181-P
“Hazreti Ali” medresesi, Kızılkıya şehri, Kırgızistan sok.50 - Batken	Azimcan Kurbanov	20	№0508, Пp№9 06.02.07
“Hazreti Usman” medresesi, Kızılkıya şehri - Batken	Mukaddas Koconiazov	60	02.09.1999, №0269, 184-P
“Akkönül” medresesi, Kadamcay ilçesi, Ayderken köyü-Batken	D.Ergaşov	25	Пp. № 186.15.10.09.№ 0542PY3
“Muaz ibn Cebel” medresesi, Batken şehri, Saydamin sok.- Batken	Adhambek Amirov	30	25.02.2011 № 0555-PY3
“İmam Azam” medresesi, Suzak ilçesi, Kümüşaziz-Celalabad	Abdulaziz Abduvaliev	300	28.02.2000, №0272. 1-P
“İmam Buhari” medresesi, Suzak ilçesi, Talaabulak-Celalabad	Geçici çalışmıyor	0	№0346, 29-P

Eğitim kurumunun adresi ve adı	Eğitim kurumunun müdürü	Öğrenci sayısı	Kayıt tarihi ve sertifika NO'su
“Aşa Siddika” medresesi, Suzak ilçesi, Suzak köyü-Celalabad	Nurpaşa Sabirova	184	2003 №0365, 3-P
“Bibi Rabiya” medresesi, Suzak ilçesi - Celalabad	Satıbaldiyeva	33	№0436, Пр. №282
“İmam Tirmizi” medresesi, Bazarkorgon ilçesi-Celalabad	Haşim Abidinov	17	№0435, Пр. №278

Yukarıdaki tablodaki bilgiler, resmi Din Komisyonu'nun web-sitesinden alınmıştır.²²

Tabloda gördüğümüz gibi öğrenci sayısı binden fazla olduğu görülmektedir.

Bahsettiğimiz eğitim kurumlarında tabii olarak birkaç problem de vardır.

Yukarıda söz edilen eğitim kurumlarının karşılaştıkları bazı problemler şöyledir:

1. Çağın gereklerine uygun öğretim araç-gereçlerinin bulunmaması.
2. Öğretim programı eksikliği.
3. Öğretim elemanlarının hem nicelik hem nitelik olarak ve pedagoji açısından yetersizliği, Onunla birlikte medresenin öğretim görevlileri ancak 2 veya 3 kişiden oluşmaktadır.
4. Bazı medrese ve kısa süreli kurslar müftülük ve Din İşleri

²²Cumhurbaşkanlığına bağlı Din İşleri Komisyonunun resmi web-sitesi. <http://religion.gov.kg/ru/node/84>



komisyonunun kontrolü ve denetlemesi dışındadır.

5. Kaynak kitap eksikliği. Çoğu medreselerde eğitim ortaçağda yazılmış 3 veya 4 kitap üzerinden yapılmaktadır.

6. En önemli problem ise, bu okulları bitirdikten sonra öğrencilerin hak ettiği diploma geçerli değildir. En az 5 yıllık ömrünü bir öğrenci verir ve sonunda aldığı diploma geçersizdir. Bu hâli düşünen kimse yok gibi. Bu okullara Eğitim ve İlim Bakanlığı tarafından denetlenip, sertifika verilse o zaman verilen diploma geçerliği olur. Böyle bir fikir gündemdir, fakat aktif bir hareket yoktur.

Bazı eğitim kurumları üzerinde yabancı faktörlerin etkisi. Yani özel sponsorlar veya dinî kurumlar. Bu ise Kırgız toplumun gelenek ve göreneğine ters gelmektedir.

Kırgızistan'da din eğitimini 5 ayrı taraf yapmaktadır. Devlet İlahiyat Fakülteleri, Müftülük üniversite, enstitü ve medreseler, dinî cemaatler, tebliğ cemaati ve Hizb ut Tahrir. Bunlardan en zayıf kalanı yine Müftülüktür. Çünkü Din eğitime yönelik başarılı olamıyor. Müftülük altında Nur cemaatinin ve Süleyman Efendi'nin cemaatlerinin medreseleri bulunmaktadır. Süleyman Efendi'nin tüm Kırgızistan'da pansiyon şeklinde 14 okulu bulunmaktadır. Aziz Mahmud Hüdayi tarikatının da kız ve erkek kuran kursları medrese şeklinde faaliyet yapmaktadır. Bir de Oş'ta iki medrese Mısır'dan gelen Muhammed Haccac'ın açtığı medrese vardır. Bişkek'te İranlılar ve Arapların desteklediği medreseler bulunmaktadır. Mesela, Araplar çeşitli vakıflar açarak onların aracılığıyla destekte bulunuyorlar. İslam Üniversitesi'nin Kur'an Fakültesi Arapların, Bişkek'te kurulmuş Alvakfi İslamiye tarafından açılmıştır.

Bişkek'te İslam Üniversitesi'nin bünyesinde 2010 Ekim ayında, Davetçilerin bilgi düzeyini artırmak için bir kurs açılmıştır. İslam dininin temel esaslarının okutulduğu bu kursun süresi 30 gündür.²³ Bunlar diğer medreselerden farklı formasyonda çalışıyorlar. Eğitim bir binanın içinde değil daavette yapılır. Daavete çıkarsan orda eğitim alırsın, gerçek eğitimin daavetle birlikte verildiğini vurguluyorlar. Kurs ise, tebliğçilerin belgesi olmadığından çok eleştiri alıyorlar. Onun için formalite tarafıdır. 2014'den itibaren Tebliğçiler kursunu Bişkek ve Oş merkez camilerinde yapmaya başladılar. İlk kurs mezunları 2014 Mart ayında mezuniyet belgelerini almışlardır.

²³ V Bişkeke otrkılıs kursı povişeniya obrazovaniya davaatçı. 20.10.2010 Bişkek (AKİpress) <http://kg.akipress.org/news:280761>

Aynı zamanda Devlet okullarında Din eğitimi yapan kurumlar da bulunmaktadır. Kırgızistan'da Oş Devlet Üniversitesi'ne bağlı iki tane İlahiyat Fakültesi bulunmaktadır. Birisi Oş'ta 1993 yılında OşDÜ ile TDV ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi arasında yapılan bir protokol'le açılan Oş İlahiyat Fakültesi, diğeri de Bişkek'te 2004 yılında açılan Araşan İlahiyat Fakültesi'dir. Türkiye ile Kırgızistan ortasında açılan "Kırgız Türk Manas Üniversitesi"nde da 2012 eğitim yılında İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Bişkek'te Arabaev Üniversitesi'nde İlahiyat Bölümü eğitim-öğretim yapmaktadır. Bunlardan birinci ve en eskilerinden Türkiye Diyanet Vakfı desteğiyle Ankara Üniversitesi ve Oş Devlet Üniversitesi arasında protokol imzalanarak açılan Oş şehrindeki İlahiyat Fakültesi'dir. Oş İlahiyat Fakültesi 1993 senesinden beri eğitim-öğretim yapmaktadır. İlk yıllarda bu fakülteyi kazanan öğrenciler 2 yıl eğitimini Türkiye'de görmekteydi. Daha sonra protokol ve kanunlar gereği bir yıla indirilmiştir. Her sene 60 kişi 40 erkek ve 20 kız öğrenci kabul edilmektedir. İlk mezunlarını 1998 yılında vermiştir. Bu güne kadar yaklaşık 500 mezun vermiştir. Yaklaşık 20 mezun Türkiye'de Yüksek Lisans ve Doktora eğitimi görmektedir. Bugüne kadar Türkiyede Doktorasını 15 kişi tamamlamıştır. Denilebilir ki Kırgızistan'da dinî kurumsallaşmaya en büyük katkıyı bu İlahiyat Fakültesi vermektedir.

Müftülüğün Ekonomik Kaynakları

Müftülüğün finans kaynakları; halktan toplanan yardımlar, hac geliri, yurt dışından gelen yardımlar ve fitrelerdir. Bazı haftalar, cuma namazı öncesi cemaatten para toplanır. Bu paraların bir kısmı camiye, bir kısmı bölge kadılığına, bir kısmı da Merkez Müftülüğüne paylaşılır. Aynı zamanda her caminin imamı Müftülüğü aylık belli miktarda para ödemek zorundadır. Camilere Kadılık tarafından aylık belli miktarda para verilmesini zorunlu hale getirmişlerdir. Bölgelere göre miktarı farklıdır, mesela 500 somdan 1000 soma kadar tutmaktadır. Gelir olarak, halka hizmet karşılığında alınması şeklindedir. Mesela, nikâh 100 som, bebeğin kulağına ezan okunmasına 100 som cenaze 200 som vs.

Müftülüğün en büyük gelir kaynağı Hac seferini düzenleme ve hac hizmetleridir. Hacdən büyük para kazanmaktadır. İşte Hac'dan gelen parayı Müftülük kendi yıllık bütçesine aktarmaktadır. Merkez Müftülük'te ve Kadılıklarda çalışanlara maaş çıkartmaktadır; fakat İmam Hatipler ve Cami görevlileri yani imamlar bu paradan maaş almamaktadırlar. Tam tersi bunlar Kadılık ve Müftülüğe halktan gelen yardım paralarından bir kısmını vermektedirler.



Hac Organizasyonu

Müftülüğün en önemli faaliyetlerinden biri, Hac seferini düzenlemektir. Hac seferini düzenlemeye müftülük hemen hemen bütün görevlileri aktif olarak katılmaktadır. Çünkü Hac seferini düzenlemede sadece Müftülük değil, özel şahıslar da büyük gelir temin etmektedir. Bilir kişileri ve uzmanlar, Müftülükteki bütün çatışma ve problemlerin Hac meselesinden dolayı olduğunu belirtmektedir.²⁴ Gizli büyük paraların döndüğünü ve buna devlet adamlarının da şahsi olarak karışıp pay aldıkları belirtilmektedir.²⁵

Kırgızistan yılda Suud Arabistan Krallığı'ndan 4500 kişilik, Kral'ın kontenjanından da 500 kişilik vize alarak toplam 5000 kişilik Hac vizesini alıyor. Bu kontenjan 9 Kadılığa paylaştırılıyor. Her Kadılık ise kendisi ilçelere yani İmam Hatiplere paylaştırır. Hac organizasyonunda insanların sırasında adaletsizlik yapıldığına dair iddia da bulunmaktadır. Eğer bir bölgenin Hac kontenjanı doldurulmadı ise o zaman daha çok talep edilen bölgeye verilmektedir. Bu sene Hacca gidemeyen kişi sonraki seneye ilk sıraya giriyor, fakat bu sıranın bile suistimal edildiği söylenmektedir. Ayrıca 5000 kişilik vizeler sadece Kırgız vatandaşına değil, yabancılara iki katı pahalıya satıldığı hakkında malumatlar topluma yayılmıştır.²⁶



2010 yılına kadar Hac organizasyonu için geçici Komisyon oluşturulmaktaydı. Son yıllarda yıl boyunca organizasyon, işleri kesintiye uğratmasın diye ayrı bir bölüm yapıldı. Bu Komisyona, hükümetten, müftülük ve güvenlikten kişiler üye oluyor. Hac seferini Hac başkanları ve Grup Başkanları oluşturmaktadır. Grup başkanları Hac Başkanlığı'na bağlıdır. Hac başkanları Hac organizasyonuna bağlıdır. 2011 yılına kadar Grup ve Hac başkanları maaş şeklinde para almıyordu. Tam tersi götüreceği Hacıların sayısına göre Müftülüğe belli miktarda para yatırıyordu. 2011 Hac organizasyonunda sistem değişti. Artık, Müftülük kendisi Hacca gidecekleri belirliyor ve paralarını bankaya yatırıyor. Müftülük Grup ve Hac başkanlarını

²⁴«Religiovedı obespokoeni situatsiyey, slovjivşeyasya vokrug DUMK». <http://www.24.kg/community/170032-religiovedy-obespokoeny-situaciej-slozhivshejsya.html>

²⁵ Orozbek Moldaliev, Prezidenttin Cogorku Keneştegi ıygarım ukuktuu ökülü: "Anın videosun biz tartıptırbızbı?" <http://kyrgyztoday.kg/makala/36601/orozbek-moldaliev-prezidenttin-jogorku-keñeştegi-ıygarım-ukuktuu-ökülü-anın-videosun>

²⁶Ak çıkandardın carışı ce muftiyat kantip “düköngö” aylandı? <http://kyrgyztoday.kg/makala/36431/ak-çııkandardın-jarışı-je-muftiyat-kantip-düköngö-aylandı>

belirtiyor ve bunlara belli miktarda maaş ödüyor. Geri kalan bütün paralar Müftülüğe kalıyor, eskiden şahısların kendi cebine kalıyordu.

Din-Devlet İlişkisi

Kırgızistan'ın 1993 yılında hazırlanan ilk anayasasında “Svettik”²⁷ ilkesi yer almıştır. Buna göre din ve devlet işleri birbirinden ayrılmıştır. Ne zaman devlet tarafından, dine yönelik bir etkinlik yapılırsa, bazı özel kuruluş ve dernekler tarafından, anayasadaki svettik ilkesi gerekçe gösterilerek engellenmeye çalışılmıştır. 2005 yılında Bakiyev'in iktidara gelmesiyle muhalefetin de baskısı ile parlamenter sisteme geçmek için yeni anayasa hazırlanmaya başlanmıştır. Halkın bir bölümünün ve bazı dindar siyasetçilerin etkisi ile Anayasa'dan Svettik ilkesi çıkartılmış ve 2006 yılında kabul edilmiştir. Başbakanlık görevinden ayrılan F.Kulovun düzenlediği Front²⁸ olayından sonra tekrar yeni bir anayasa hazırlanmasına ihtiyaç duyulduğu vurgulanmaya başlanmıştır. Başbakan olarak atanan Almaz Atambayev'in başkanlığında bir komisyon oluşturularak yeni bir anayasa hazırlanmış ve 2007 yılında kabul edilmiştir. Bu yeni anayasayada Svettik ilkesi tekrar konulmuştur. 2010 Nisan'ında Cumhurbaşkanı K.Bakiyev'in muhalafet tarafından iktidardan indirilmesi ile başbakan Roza Otunbaeva, Başbakan Yardımcısı Ömürbek Tekebayev başkanlığında yeni bir anayasa hazırlama komisyonu oluşmuştur. 27 Haziran 2010 yılında yapılan referandumda yeni anayasa kabul edilmiştir. Yeni anayasada da svettik²⁹ ilkesi yer almıştır.³⁰ Bu ilkenin anayasada olması çeşitli tartışmalara yol açmıştır. 1993 tarihli Kırgızistan Cumhuriyeti eski Anayasası'nın 16. maddesinde dinî inançla ilgili şu ifadeler yer almıştır: "*Kırgız Cumhuriyetinde herkes kendi dinine inanma, dinî örf ve adetlerini yerine getirme özgürlüğüne sahiptir...*".³¹ 2010 anayasasının 13. maddesinde “Dinî ve siyasi düşüncesinden dolayı hiç kimse mahkûm edilemez” ifadesi konulmuştur. Anayasanın 8.maddesinin



²⁷ Svettik kelime olarak, Türkçedeki Laik kelimesinin karşılığı olduğu bilinmektedir. Hala günümüzde tam alnamı ne olduğu tartışılmaktadır.

²⁸F.Kulov Başbakanlık görevinden istifa edip tekrar atanmada Parlamentodan oy alamayınca, Cumhurbaşkanı K.Bakiyev'i görevden istifa ettirmek için uyguladığı bir miting gibi kampanya.

²⁹Svettik ilkesi önce oy çoğunluğuyla çıkartıldı; fakat tartışmalardan sonra tekrar konuldu.

³⁰Bk . 27 Haziran 2010referandumunda kabul edilen Anayasa. 1.madde 1.punktosu.

³¹Bk. 1993 Anayasa 16 madde.

1.fikrasında, devletin resmî dinî olmadığı belirtilmiştir.³²

Her ne kadar devlet din işlerine karışmıyor denilse de, devlet bir kenarda kalmamıştır. Bunu bağımsızlığın 20 yıldan fazla tecrübesi göstermektedir. Devlet Savunma Konseyinde Devlet din işlerine bugüne kadar karışmadığı yanlış olmuştur sonucuna varmıştır.³³

Hükümetin Din İşleri Komisyonu Başkanının değişmesi ile Müftü değişimleri de paralel olmuştur. Özellikle, Müftülüğü maddi gelir kaynağı olarak görmesinden dolayı Müftülüğü köşeye sıkıştırmışlardır. Din komisyonu ile Müftüyatın ilişkisi fonksiyon olarak değil de şahsi ilişkiler daha da çok rol oynamıştır. Bir de Din Komisyonu'ndan başka Bakanlar Kurulu arası Din İşleri Kurulu vardı, onlar ise daha çok Hac organizasyonuna karışmışlardır.³⁴ Din Komisyon Başkanının değişmesi ile Müftü değişimi hakkındaki fikir, Kaptagaev'in gelmesi ile Abdusatar Macitov'un gelmesi, Colbors Corobekov'un gelmesi ile Kimsanbay Abdırhmanov'un tekrar gelmesi, Omurzak Mamaysufov'un gelmesi ile Muratalı Cumanov gelmesi, Abdulatif Cumabaev'in gelmesi ile Çubak Calilov'un müftülükten istifa etmesi bahsedilmektedir.



Müftüyatın siyasi iktidar ile iç içe olması, toplum tarafından siyasi iktidara rüşvet ve yolsuzluk ile ilgili eleştirisi aynen Müftülüğe de aittir. Ondan dolayı, Müftüyatın toplumda bazen uzaklaştığı görülmektedir.³⁵

Kırgızistan'da, Orta Asyanın veya SSCB'den ayrılmış ülkelerinde olmayan, yani başka örneği olmayan bir durum vardır. O ise Hükümet meydanında 100 binlerce kişilerin katılımıyla Müftü başta olmak üzere büyük bir cemaatin bayram namazlarını kılmasıdır. 2010 senesinden itibaren il merkezlerinde valiliğin önündeki meydana kılınmaya başlamıştır. Hükümet meydanındaki Bayram namazını kılarken, trafik polisleri yolları kapattırır ve güvenlik açısından da polisler etrafı korumaya alırlar. Bayram namazından

³² Kozukulov Timur, Günümüz Kırgızlarda Din Anlayışı Ve Fenomenleri, //Uluslar Arası Türk Dünyası Din Anlayışları Sempozyum, 4-6 Kasım 2010. s. 128-129

³³ «Kırgız Cumhuriyeti Devlet tarafından Din Siyaseti ile ilgili savunma konseyinin kararların gerçekleştirilmesi hakkında» Cumhurbaşkanının fermanı http://www.president.kg/ru/novosti/3468_podpisan_ukaz_o_realizatsii_resheniya_so_veta_oboronyi_kyrgyzskoy_respubliki_o_gosudarstvennoy_politike_v_religioznoy_sfere/

³⁴ Mametbek Mırzabaev, Muftiyatın kırgız elinin çaşoosundağı ordu. <http://religion.gov.kg/ru/node/77>

³⁵ Mametbek Mırzabaev, Muftiyatın kırgız elinin çaşoosundağı ordu. <http://religion.gov.kg/ru/node/77>

önce Müftü vaaz ettikten sonra Hükümet ve Cumhurbaşkanının vekili ve Parlamento başkanı bizzat katılarak bayram tebrik konuşması yaparlar. Hatta son yıllarda başbakan bizzat kendisi meydanda bayram namazına katılır. 2013 senesi Ramazan Bayram namazını eski başbakan Cantörö Satıbaldiev Oş valilği önünde kılmıştır.

Askar Akaev, Kurmanbek Bakiev ve Roza Otunbaeva döneminde, her yıl Ramazanın bir akşamında Kırgızistan boyunca bazı din adamlarına en az 20 kişiye bizzat kendileri katılarak Cumhurbaşkanlık köşkünde İftar verirlerdi. Son cumhurbaşkan Almazbek Atambaev ise, her ilde ayrı ayrı Cumhurbaşkanlığı adına iftar veriyor. Bu iftarlara en az her bölgede 200 kişi katılıyor.

Ne kadar din devletten ayrılmış olsa da devletin önde gelenleri dinî faaliyetleri daima desteklemektedir. Bazen bunu açık, bazen de gizli yaparlar. Çok açık yapınca başka bir sorun çıkmaktadır. O da sivil toplum kuruluşları meydan okumaya başlarlar. 2006 senesinde Kurmanbek Bakiev her Kadiyata birer görevli araba için kendi Cumhurbaşkanlık bütçesinden para ayırdığı için sivil toplum kuruluşları tarafından tepkiler gelmiştir. Bundan dolayı durum Kırgızistan'da başka ülkelere göre farklıdır.

Sonuç

Müftülük hakkında uzmanların katılımıyla özel "Müftülük ve Müftü" kanunu çıkartılması günümüzün şartlarından biridir. Ayrıca Müftülük sistemini yeniden gözden geçirmek lazımdır. Bu Sovyetler Birliği'nden kalan Müftülük sistemi artık kendisini geliştiremiyor. Rüşvet olayına ve başka kavgalara da son veremiyor. Demek ki yeniden bir sistem kurmak lazımdır. Tüzük ile Müftülük hayatını sürer gibi iddiada bulunanlar yok değil, fakat her gelen Müftü veya devlet adamı kendi çıkarına veya bakış açısına göre tüzükle oynayabiliyor. Bir de devlet Müftülüğün neresinde? O da açık ve net şekilde görünmesi lazımdır. İşte dediğimiz gibi yeniden düzeltmeler olmazsa bizim kanaatimize göre bu kavgalar ve kargaşa devam edecek gibi gözüküyor.

Conclusion

Introducing a law on 'mufti and the Office of mufti' is one of today's conditions. Besides the system of the Office needs to be revised. This old-fashioned, USSR made system is unable to develop itself. Bribery and some other troubles still exist. This means that a new system is needed. Of course there are some people who claim being a ufti with a bylaw, however, each mufti or statesman can change this bylaw in terms of his own benefits. Another



| DOÇ. DR. TİMUR KOZUKULOV

question: What is the position of the state towards the Office? This should be clear. As we mentioned above, there will be troubles and conflicts if new regulations are not applied.

KAYNAKÇA

Erdem M., Kırgız Türkleri: antropoloji ve sosyal araştırmalar, –Ankara: «ASAM», 2000.

Eşon ibn Abdulmacidhan. http://ru.wikipedia.org/wiki/Эшон_Бабахан_ибн_Абдулмажидхан

F.Kulov Başbakanlık görevinden istifa edip tekrar atanmada Parlamentodan oy alamayınca, Cumhurbaşkanı K.Bakiyev'i görevden istifa ettirmek için uyguladığı bir miting gibi kampanya.

Kanatbek Murzahalilov, Problemi gosudarstvenno-islamskih otnoşeniy v sovremennom Kırgızstane, <http://www.akipress.org/comments/news:13810>

208



Kırgız Cumhuriyeti Devlet tarafından Din Siyaseti ile ilgili savunma konseyinin kararların gerçekleştirilmesi hakkında. Cumhurbaşkanı'nın fermanı http://www.president.kg/ru/novosti/3468_podpisan_ukaz_o_realizatsii_resheniya_soveta_oboronyi_kyrgyzskoy_respubliki_o_gosudarstvennoy_politike_v_religioznoy_sfere/

Kırgız Cumhuriyeti'nin Dinî İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar Kanunu, 16 Aralık 1991. No 656-XII

Kompleksnoe İssledovaniye Religioznoy Jizni V Kırgızskoy Respublike, //OşDÜnün Kültüroloji Enstitüsü Araştırma Laboratuvarı Raporu. 1998.

Kozukulov T., Problemi Borbi S Religioznım Ekstremizmom V Usloviyah Globalizatsii V Ferganskoy Doline, Oş, 2008.

Kozukulov Timur, Günümüz Kırgızlarda Din Anlayışı Ve Fenomenleri, //Uluslar Arası Türk Dünyası Din Anlayışları Sempozyum, 4-6 Kasım 2010.

Mametbek Mırzabaev, Muftiyatın kırgız elinin çaşoosundağı ordu. <http://religion.gov.kg/ru/node/77>

- Obrazovaniye DUM Sredney Azii (CAДУМ), İslam Uz. <http://islam.uz/home/news/islam-dunya/348-turfa.html>
- Orozbek Moldaliev, Prezidenttin Cogorku Keneştegi ıygarım ukuktuu ökülü: "Anın videosun biz tartıptırbızbı?" <http://kyrgyztoday.kg/makala/36601/orozbek-moldaliev-prezidenttin-jogorku-keñeştegi-ıygarım-ukuktuu-ökülü-anın-videosun>
- Religiovedı obespokoeni situatsiyey, slovjivşeyasya vokrug DUMK. <http://www.24.kg/community/170032-religiovedy-obespokoeny-situaciej-slozhivshejsya.html>
- Tabışalieva A., Vera V Turkestane, –Bişkek, 1993.
- V Bişkeke otrkılıs kursı povışeniya obrazovaniya davaatçı. 20.10.2010 Bişkek (AKİpress) <http://kg.akipress.org/news:280761>
- V Oşskoy oblasti 221 meçet ne proşla registratsiyu, - Gosagenstvo po delam religii, <http://www.turmush.kg/ru/news:50832>
- 168 iz 616 meçetey i medrese Calalabadskey oblasti ne proşli registratsiyu, <http://www.turmush.kg/ru/news:49471>
- Ak çıčkandardın carışı ce muftiyat kantip “düköngö” aylandı? <http://kyrgyztoday.kg/makala/36431/ak-çıčkandardın-jarışı-je-muftiyat-kantip-düköngö-aylandı> 1993 Anayasa 16 madde.
27. Haziran 2010'da referandumda kabul edilen Anayasa. 1.madde 1.punktosu.
- Cumhurbaşkanlığına bağılı Din İşleri Komisyonunun resmi web-sitesi. <http://religion.gov.kg/ru/node/84>

