

Cilt/Volume: 24

Sayı / Issue: 2

Aralık/December 2024

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ



JOURNAL OF THE FACULTY OF
DIVINITY OF ÇUKUROVA
UNIVERSITY

E-ISSN: 2564-6427

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024

e-ISSN: 2564-6427



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık/ December 2024
e-ISSN: 2564-6427

Yayın Aralığı/Broadcast Period

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık)
2 Issues per Year (June/December)

Yayın Tarihi/Publication Date

31 Aralık 2024/31 December 2024

Yayın Dili/Publication Language

Türkçe, Arapça, İngilizce/Turkish, Arabic, English

Kapak-İç Düzen/Cover-Interior Layout

Doç. Dr. Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

İletişim Bilgileri/Correspondence

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü 01330 Sarıçam/Adana
ilahiyatdergi@gmail.com

Dizinlenme Bilgileri/Indexed By



Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlara aittir.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024
e-ISSN: 2564-6427

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ / PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına /on behalf of Cukurova University Faculty of Divinity
Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR-IN-CHIEF

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Aygül DÜZENLİ *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BEKEN *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Dr. Öğr. Üyesi Hamdi AKBAŞ *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık/ December 2024
e-ISSN: 2564-6427

ALAN EDITÖRLERİ/SECTION EDITORS

Doç. Dr. Aygül DÜZENLİ

Doç. Dr. Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BEKEN

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK

Dr. Öğr. Üyesi Hamdi AKBAŞ

İNDEKSE DİTÖRÜ/INDEX EDITOR

Dr. Ahmet DÜZENLİ

Doç. Dr. Gül den TÜM (İngilizce)

YABANCI DİL EDITÖRLERİ/LANGUAGE EDITORS

Dr. Öğr. Gör. Yaşar Üstün KAPLAN (İngilizce)

Dr. Öğr. Gör. Mustafa TOPRAK (Arapça)

MİZANPAJ/JOURNAL DESIGN

Doç. Dr. Aygül DÜZENLİ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024

e-ISSN: 2564-6427

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abderrahim BENHADDA

Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR

Prof. Dr. Âdem APAK

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

Prof. Dr. Adnan KOŞUM

Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ

Prof. Dr. Ali Osman KURT

Prof. Dr. Asım YAPICI

Prof. Dr. Bekir TATLI

Prof. Dr. Burhan BALTACI

Prof. Dr. Cengiz TOMAR

Prof. Dr. Cüneyt KANAT

Prof. Dr. Meliha YILDIRAN SARIKAYA

Prof. Dr. M. Cüneyt KAYA

Prof. Dr. Dosay KENCHETAY

Prof. Dr. Frank GRIFFEL

Prof. Dr. Hasan AKKANAT

Prof. Dr. Hayri KAPLAN

Prof. Dr. Hazretali TURSUN

Prof. Dr. İbrahim KAPLAN

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU

Prof. Dr. John WALBRIDGE

Prof. Dr. Kamil ÇAKIN

Prof. Dr. al-Mahdi Mousa al-RAWADIEH

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU

Prof. Dr. Muhittin MACİT

Prof. Dr. Mustafa ÜNAL

Prof. Dr. Nahide BOZKURT

Prof. Dr. Nuri KAHVECİ

Prof. Dr. Ömer TÜRKER

Prof. Dr. Roxanne D. MARCOTTE

Prof. Dr. Saim YILMAZ

Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Prof. Dr. Tony STREET

Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN

Doç. Dr. Apollinaria AVRUTINA

Doç. Dr. Galina MISKINIENE

Doç. Dr. Konul HACİYEVA

Doç. Dr. Wan Suhaimi Wan ABDULLAH

Dr. Öğr. Üyesi Paschalis ANDROUDIS

Dr. Muhammed Hashim GHOSHEH

Doha Institute, Qatar

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Türkiye

İnönü Üniversitesi, Türkiye

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye

Uludağ Üniversitesi, Türkiye

İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye

Marmara Üniversitesi, Türkiye

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye

Kastamonu Üniversitesi, Türkiye

Marmara Üniversitesi, Türkiye

Ege Üniversitesi, Türkiye

Marmara Üniversitesi, Türkiye

İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan

Yale University, US

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye

Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye

Ankara Üniversitesi, Türkiye

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye

Indiana University, US

Ankara Üniversitesi, Türkiye

The University of Jordan, Ürdün

Hitit Üniversitesi, Türkiye

Giresun Üniversitesi, Türkiye

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanı

Erciyes Üniversitesi, Türkiye

Ankara Üniversitesi, Türkiye

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Türkiye

Marmara Üniversitesi, Türkiye

Université du Québec à Montréal, Canada

Sakarya Üniversitesi, Türkiye

Ankara Üniversitesi, Türkiye

Ankara Üniversitesi, Türkiye

Ankara Üniversitesi, Türkiye

Cambridge University, England

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye

St. Petersburg University, Russia

Vilnius University, Lithuania

Milli Bilimler Akademisi, Azerbaycan

Universiti Teknologi Malaysia, Malaysia

Aristotle University of Thessaloniki, Greece

Müessesetü Al-i Beyt, Ürdün

İçindekiler/Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

DİN ANLAYIŞI AÇISINDAN 1982 SONRASI YAYIMLANAN DİN ÖĞRETİMİ DERS KİTAPLARI (5. SINIF İNANÇ ÖĞRENME ALANI ÖRNEĞİ)

Religious Education Textbooks Published After 1982 In Terms of Understanding of Religion (An Example of the 5th Grade Faith Learning Domain)

Ahmet DÜZENLİ

1-17

TÜRK VE İSLAM SANATINDA HAYVAN FİĞÜRÜ: GELENEKSEL VE DİNİ YAKLAŞIMLAR

Animal Figure In Turkish And Islamic Art: Traditional And Religious Approaches

Beste ÇOK

18-39

KUR'AN VE KIRAATLERİN ÖZDEŞLİĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

An Analysis on the Identity of the Qur'an and Qir'āts

Cafer YERLİKAYA

40-59

KULUN İMTİHANI BAĞLAMINDA MUTASAVVIFLARIN İSTİDRAC KAVRAMINA YÜKLEDİKLERİ ANLAMLAR

The Meanings That Sufis Attribute to the Concept of Istidraj in the Context of the Servant's Test

Derviş DOKGÖZ

60-79

DİYANET AYLIK DERGİ'NİN DIŞLAYICILIK, KAPSAYICILIK VE ÇOĞULCULUK BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

The Evaluation of Diyanet Monthly Magazine in The Context of Exclusionism, Inclusion and Pluralism

Fatime Zehra GÜNEŞ-Ömer ÖZDEMİR

80-97

KUTSAL YERLER TEOLOJİSİ: ŞİDDET VE SALDIRILAR KARŞISINDA KUTSAL MEKÂNLARIN KUTSALLIĞI VE DOKUNULMAZLIĞI ÜZERİNE

Theology of Holy Places: On the Sanctity and Immunity of Sacred Places in Case of Violence and Attacks

İlbey DÖLEK

98-114

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024

e-ISSN: 2564-6427

İçindekiler/Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

ANTİK ÇAĞDAN TÜRK-İSLAM DÖNEMİNE ÇUKUROVA-SURİYE ARASINDA KİLİT BİR BÖLGE: ANDIRIN

*A Key Area Between Çukurova And Syria From Ancient Times To The
Turkish/Islamic Period: Andirin*

Mehibe ŞAHBAZ

115-135

RU'BE B. EL-'ACCÂC VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ

Ru'ba b. al-'Ajjāj and His Literary Personality

Mustafa TOPRAK

136-151

İBN SÜREYC'İN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ŞAFİİ MEZHEBİNDEKİ YERİ

The Life of Ibn Surayj, Scientific Personality and His Place in Shafii Doctrine

Ramazan AYDEMİR

152-169

HJALMAR SUNDÉN'İN (1908-1993) DİN PSİKOLOJİSİNDEKİ YERİ VE DEĞERİ: UNUTULMUŞ BİR KURAMI GÜN YÜZÜNE ÇIKARMAK

*Hjalmar Sundén's (1908-1993) Impact and Significance in the Psychology of
Religion: Bringing a Forgotten theory to Light*

Sakin ÖZİŞİK-Asım YAPICI

170-193

HİCRİ DÖRDÜNCÜ ASIRDAN PSİKANALİZE BİR SESLENİŞ: EBU BEKİR ER-RAZİ VE MELANİE KLEİN'İN 'HASET' ÜZERİNE DÜŞÜNCÜLERİ HAKKINDA BİR İNCELEME

*A Call to Psychoanalysis from the Fourth Century Hijri: A Study on Abu Bakr Er-
Razi and Melanie Klein's Thoughts on 'Envy'*

Süleyman DOĞANAY

194-204

ANINDA İYİLEŞTİREN: EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ'NİN BERŞA'SÂ ADLI TİRYAKI (İNCELEME, TAHKİK VE ÇEVİRİ)

*The Instant Healer: Abū al-Barakāt al-Baghdādī's Theriac Called al-Barsha 'thā
(Study, Editio Princeps, and Turkish Translation)*

Tuna TUNAGÖZ

205-254

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024

e-ISSN: 2564-6427

İçindekiler/Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

KĀDİYÂN AHMEDİLERİNİN GÜNCEL FAALİYETLERİNE MEHDİLİK ALGISI PERSPEKTİFİNDEN BİR BAKIŞ

*An Examination of Contemporary Activities of Qādiyān Ahmadis in the Context
of Mahdism Perceptions*

Vildan METİN-Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

255-283

TELEVİZYON DİZİLERİNDE DİNİ SÖYLEM VE RİTÜELLERİN “TARİKAT” ÜZERİNDEN İNŞASI: KIZIL GONCALAR ÜZERİNDEN BİR İÇERİK ANALİZİ

*The Construction of Religious Discourse and Rituals through “Tariqat” in
Television Series: A Content Analysis of Kızıl Goncalar*

Yusuf GÖKALP-Türker ELİTAŞ-Serpil KIR ELİTAŞ

284-306

KİTAP İNCELEMELERİ/BOOK REVIEWS

İBRAHİM YILDIZ. KUR’ÂN’DA SEBİLÜLLAH KAVRAMI. BURSA: EMİN YAYINLARI, 2015, 344 SAYFA.

Fatma ÖZSARAÇ

307-310

SÜLEYMAN SIDAL. NEDEN FELSEFE YAPARIZ İNSAN, ÖLÜM VE BİLİNÇ. ANTALYA: OTORİTE YAYINLARI, 2021, 3.BASKI, 304 SAYFA.

Zeynep Rumeysa ÇAKIR

311-315

CHRISTOPHER HILL, MARKSİZM VE TARİH, ÇEV. A. TORAMAN, E. KARACAN, KOR YAYINLARI, 2. BASIM, 2023, İSTANBUL, 134 SAYFA.

Tamer YILDIRIM

316-320

AMİNE VEDÛD MUHSİN. KUR’ÂN VE KADIN. ÇEV. NAZİFE ŞİŞMAN. İSTANBUL: İZ YAYINCILIK, 2000, 167 SAYFA

Merve ŞİMŞEK

321-325

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 1-17

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1534536

DİN ANLAYIŞI AÇISINDAN 1982 SONRASI YAYIMLANAN DİN
ÖĞRETİMİ DERS KİTAPLARI (5. SINIF İNANÇ ÖĞRENME ALANI
ÖRNEĞİ)

*Religious Education Textbooks Published After 1982 In Terms of Understanding of
Religion (An Example of the 5th Grade Faith Learning Domain)*

Dr. Ahmet DÜZENLİ

Öğretmen, MEB, Adana, Türkiye

Teacher, Ministry of Education, Adana/Türkiye.

ahmedduzenli@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-1031-2900>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 16.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 31.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

Bu çalışma, "Din Anlayışı Açısından 1982 Sonrası Yayımlanan Din Öğretimi Ders Kitapları" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ahmet Düzenli)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

DİN ANLAYIŞI AÇISINDAN 1982 SONRASI YAYIMLANAN DİN ÖĞRETİMİ DERS KİTAPLARI (5. SINIF İNANÇ ÖĞRENME ALANI ÖRNEĞİ)

Religious Education Textbooks Published After 1982 In Terms of Understanding of Religion (An Example of the 5th Grade Faith Learning Domain)

Öz

İnsanlık tarihiyle başlayan eğitim tarihinin önde gelen konularına bakıldığında din eğitimi ilk sıralarda saymamız gerekir. Bununla beraber eğitim tarihinin bilimsel anlamda geçirdiği dönüşüm ve gelişim süreçlerinin din eğitimi alanında aynı hızda olmadığı aşikardır. Bunun temel sebebi, din eğitiminin içinde bulunduğu ülkenin tarihsel, kültürel, siyasal ve ekonomik gelişim süreçlerinden öncelikli ve doğrudan etkilenmesi olarak ifade edilebilir. Genel tarih içerisinde geniş bir çerçeveden bakıldığında da bu durumu açıkça görmek mümkündür. Nitekim Türkiye’de 1982 yılından sonra zorunlu olarak ilk ve ortaöğretim düzeyinde okutulmaya başlayan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin, içinde bulunduğu dönemin siyasal ve kültürel atmosferden etkilenip etkilenmediği, etkilendiyse din anlayışları açısından hangi düzeyde etkilendiği sorusu yanıt aramaktadır. Dolayısıyla bu etkinin açık ve anlaşılır şekilde ortaya konulabilmesi için, birebir öğrencinin de muhatap olduğu ders kitaplarındaki din anlayışlarının tespiti ve yorumlanması önem arz etmektedir. Çalışmamızda da bu bağlamda 1982’den günümüze kadar yayımlanmış 5. sınıf düzeyinde okullarda okutulan DKAB ders kitaplarından bir örneklem oluşturulmuş, bu kitaplardaki din anlayışları üzerinden dönemsel dönüşümün ortaya konması hedeflenmiştir. Çalışmada ilk olarak din anlayışlarıyla ilgili tasnifler ortaya konulmuş, ardından çalışmanın amacına uygun bir tasnif belirlenerek 5. sınıf ders kitapları din anlayışı açısından incelenmiştir. Din anlayışları ve belirlenen kriterlere göre ortaya konulan dönemsel ayrımlar bağlamında yaptığımız çalışma neticesinde, belirli dönemlerde bazı din anlayışlarının diğer dönemlere nispeten daha ön planda tutulduğu tespit edilmiş, dönemin siyasal, kültürel ve bilimsel altyapısının ders kitaplarına doğrudan veya dolaylı olarak yön verdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Öğretimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Din Anlayışı, Ders Kitapları.

Abstract

When we look at the prominent subjects of the history of education that started with the history of humanity, we should consider religious education in the first place. However, it is obvious that the transformation and development processes that the history of education has undergone in the scientific sense have not been at the same speed in the field of religious education. The main reason for this can be expressed as the fact that religious education is primarily and directly affected by the historical, cultural, political and economic development processes of the country in which it is located. It is also possible to see this situation clearly when viewed from a broad framework within the general history. As a matter of fact, the question of whether the Religious Culture and Moral Knowledge courses, which started to be taught compulsorily in primary and secondary education in Turkey after 1982, are affected by the political and cultural atmosphere of the period in which they take place, and if so, at what level in terms of religious understandings. Therefore, in order to reveal this effect clearly and comprehensibly, it is important to identify and interpret the understanding of religion in the textbooks to which the students are directly addressed. In our study, in this context, a sample of the 5th grade level textbooks published from 1982 to the present day has been formed and it is aimed to reveal the periodical transformation through the understanding of religion in these books. In the study, firstly, classifications related to religious understandings were put forward, then a classification suitable for the purpose of the study was determined and 5th grade textbooks were analysed in terms of religious understanding. As a result of our study in the context of religious understandings and the periodical distinctions made according to the determined criteria, it was determined that some religious understandings were prioritised more in certain periods compared to other periods, and it was concluded that the political, cultural and scientific infrastructure of the period directly or indirectly shaped the textbooks.

Keywords: Religious Education, Religious Teaching, Religious Culture and Ethics, Understanding of Religion, Textbooks.

GİRİŞ

Toplumu ilgilendiren değişim ve dönüşümün yansıdığı en önemli alanlardan biri eğitimidir. Eğitim sistemi içerisinde, din ve kültür alanı ile ilgili bilgiler sunarak öğrencilere hem ahlak hem de kültür öğretimi sağlayan derslerden en önemlisi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersidir. Bütün bu sosyo-kültürel etkilerin yanında eğitimin doğasında olan yenilenme ve gelişme her öğretim alanı içeriğinde olduğu gibi DKAB dersi içeriğinde de değişen bilgi anlayışları, paradigmlar ve eğitim teknolojileri çerçevesinde dönüşüme uğrayarak yenilenmektedir.

Bilginin günbegün hızla farklılaşıp çoğalması, oluşan bu bilgi yoğunluğunun kullanım alanlarının saklanması ve aktarım koşullarının değişmesi eğitim anlayışlarını da doğal olarak etkilemiştir. Bilginin saklanıp aktarılmasını önceleyen anlayışların yerine eğitimde teknolojik gelişmelerin takip edilmesi ve kullanılan materyallere ulaşımın kolaylaşmasıyla eğitim ve bilgi anlayışlarında da günümüzde büyük değişimler ortaya çıkmıştır. Değişip dönüşen dünya gerçekleri karşısında yenilenme, dönemin gereksinimlerinin karşılanması gerekliliği, eğitim alanında öncelikle öğretim programlarının ele alınıp düzenlenmesi ile başlamıştır. Bu alanda yenileşme faaliyetlerinin öğretim programlarından başlamasının ana sebebi, eğitim sisteminde yapılması muhtemel değişikliklerin program geliştirme çalışmalarından hareketle ortaya çıkması gerektiğine dair kabuldür. Öğretim programlarında yapılan bu düzenlemeler, öğrenme ilkeleriyle birlikte uygulandığı ölçüde anlam kazanacaktır.

DKAB dersi özelinde bakıldığında ülkemizde 1924 yılında (1924 İlkokul Kur'an-ı Kerim ve Din Dersleri Müfredat Programı) başlayan program geliştirme süreci, yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız şartlar çerçevesinde günümüze kadar otuzun üzerinde değişime uğrayarak günümüzde uygulanan öğretim programına dönüşmüştür (bk. Yürük, 2010, Kızılabdullah, 2024). Bunların ders içeriklerine yansması ve öğrencilerle buluşması ise ders kitapları aracılığıyla ile mümkün olmaktadır (Yürük, T., & Topchubaev, K. 2022). Öğretim programlarında meydana gelen değişikliklere bağlı olarak ortaya çıkan sürecin sonucunda ders kitapları düzenlenip en temel öğretim materyali olarak okullarda kullanılmaktadır (Demir, 2017).

Okullarda derslerin daha planlı ve bir bütünlük içerisinde gerçekleşmesi için önem arz eden öğretim programları ne kadar iyi hazırlanmış olsalar da bu teorik bilginin ders kitaplarına ne ölçüde yansıdığı önemli bir husustur. Ülkemizde tüm derslerde olduğu gibi DKAB dersi öğretim programları da dönemsel şartlara göre bilimsel gelişmeler ışığında güncellenmiş çeşitli süreçler sonucunda uygulamaya konmuştur (bk. Yürük, 2011). Süreç içerisinde değişen paradigmalara rağmen ders kitapları eğitim-öğretim etkinliklerinin en temel kaynağıdır (Tosun, 2024). DKAB dersi için okullarda yardımcı kitaplar kullanılmadığı düşünüldüğünde, ders kitaplarının öğretmenle beraber tek formal kaynak olduğu söylenebilir. Bunlarla beraber; ders kitaplarının bahsedilen önemli konumuna rağmen öğretim programları ile ders kitapları arasındaki bağıntı göz önünde bulundurularak, programların hazırlanmasında takip edilen akademik süreçlerin ders kitaplarına ne ölçüde yansıdığı meselesi tüm yönleriyle ele alınmamıştır (bk. Bahçekapılı, 2014). Nitekim Osmanoğlu'nun DKAB ders kitaplarının programlardan bağımsız olarak ne gibi süreçler izlediği, nasıl bir değişim veya dönüşüme uğradığı konusunda, sınırlı dönemi kapsayan çalışması (Osmanoğlu, 2015) ile lise DKAB ders kitaplarını inanç öğrenme alanı açısından inceleyen Yılmaz'ın makalesi (2014) dışında çalışma tespit edilememiştir. DKAB alanında öğretmenlerin ders kitabı incelemek için kullanabileceği kaynaklar ise "Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4-8" (Tosun vd., 2001) kitabı ve "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Öğretim Programı ve Ders Kitabı Uyumu" (Asri, 2011 ve 2018) adlı çalışmalarıdır. Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki; araştırmaya konu olan ders kitaplarının belirlenmesi ve kendi içlerinde tasnif edilmesi, araştırmanın amaçlarına uygun sonuçlanması ve verilerin tutarlı bir şekilde analiz edilmesi açısından tüm ders kitaplarının dönemsel olarak tespitini sağlayan Mahmut Zengin ve İbrahim Gümüşay'ın "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma (1982-2019)" isimli makale (bk. Zengin & Gümüşay) bize yol gösterici olmuştur. Nitekim bu makalede 2019 yılına kadar yayımlanmış 100'ün üzerinde 5. sınıf ders kitabı kaydedilmiştir.

Çalışmamız, 1982 yılından sonra yayımlanan 5. Sınıf inanç öğrenme alanı üniteleri üzerinden DKAB ders kitaplarının din anlayışı açısından incelenmesi ve ortaya çıkan verilerden hareketle ders kitaplarında yaşanan dönüşümün ortaya konulmasını konu edinmektedir. Amacımız 1982 yılından günümüze kadar örgün eğitimde okutulan 5. sınıf DKAB ders kitaplarından belirli kriterlere göre seçilmiş olanları incelemek suretiyle, din dersi kitapları üzerinden din algısının süreç içerisindeki serencamını ortaya koymaktır. Çalışmada inanç öğrenme alanı ile ilgili gelişim düzeyleri (bk. Çapcıoğlu) bağlamında bir değerlendirme yapılmamıştır. Çalışmada ders kitaplarından elde edilen veriler doküman incelemesi yöntemiyle bir araya getirilmiş, içerik analizi yöntemiyle de analiz edilmiştir. Ortaya çıkan sonuçlar belirlenen tasnif aracılığıyla değerlendirilmiştir.

Çalışmamızda 1982 yılının başlangıç noktası olarak seçilmesinin sebebi, din öğretimi dersinin 1982 anayasası ile Din ve Ahlak Bilgisi adıyla zorunlu hale gelmesi (1988 programında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi olarak değiştirilmiştir.) ve tüm sınıf düzeylerinde programlar düzenlenerek sistematik bir öğretim modeline geçilmiş olması (bk. Kaymakcan, 2006; Yürük, 2015) dolayısıyladır. Bu tarihten günümüze kadar yayımlanmış yüzün üzerinde kitap arasından çalışmada kullanılacak olanların belirlenmesinde aşağıdaki kriterler dikkate alınmıştır:

- Ders kitaplarının seçiminde öncelikle 5. sınıf düzeyindeki ders kitapları arasında her dönemde MEB Yayınları ders kitabının olmasına dikkat edilmiştir.
- Belirlenen aralıklarda ve belirlenen kriterlerle bir, gerekli görülürse iki veya daha fazla ders kitabı çalışmaya konu edilmiştir.
- Kitaplar beş seneliğine basıldığı için ara senelerde tekraren yayımlanan ders kitapları kapsam dışı bırakılmıştır.
- 1993 senesi sonrası yayımlanmaya başlayan özel yayınevlerine ait ders kitaplarından en çok basım yapanlar tercih edilmeye çalışılmıştır.
- Ders kitaplarının daha yoğun olarak yayımlandığı 2002 yılı sonrasını incelerken, farklı yayınevlerinin konulara yaklaşımını görebilmek için bazı inceleme dönemlerinde daha fazla ders kitabı çalışmaya dahil edilmiştir.

Bu çerçevede belirlenen beş dönemin iç tutarlılıkları şu şekildedir:

1982-1993: 1982 öğretim programıyla beraber yayımlanmaya başlayan din öğretimi ders kitapları, sınırlı ve tekrar yayımlanan kitaplar olduğu için bu aralıktaki kitaplar kendi içerisinde incelenmiştir. 1982 yılında yayımlanan ve zorunlu din dersi kitabı olarak ilk kez kullanılan ders kitapları çalışmamızda temel kaynak olarak kullanılmışlardır. Bu zaman aralığında yayımlanan ders kitaplarından dönem içerisinde güncellenenler var ise çalışmanın içerisinde gerekli görüldüğünde kullanılmıştır.

1993-2001: Bu aralıkta yayımlanan ders kitapları MEB ve özel yayınevleri kitapları olarak düzenlenmiş, dönemde en çok kullanılan (basım yapan) ders kitapları tespit edilerek çalışmaya konu edilmiştir. Bu dönem özel yayınevlerinin ilk kez ders kitabı bastığı dönem olduğu için özel yayınevi ders kitaplarında gerekli görülen dönemlerde farklı yayınevlerinin kitapları kullanılmaya çalışılmıştır.

2002-2010: Öğretim programlarını yenileme çabalarının en yoğun olduğu bu dönemde yayımlanan ders kitaplarından belirtilen aralıkta 2, gerekli görülürse 3 ders kitabı seçilerek çalışmaya dahil edilmiştir. 2006 sonrası değişen öğretim programları nedeniyle, bu dönemdeki 5. sınıflar (MEB ders kitabının iki dönemde de farklı öğretim programına göre hazırlanmış olması nedeniyle) kendi içinde ikiye ayrılarak incelenmiştir.

2010-2018: DKAB dersi için en fazla kitabın basıldığı bu dönemde, konumuz açısından en çok veri sağlayacak mahiyette olan kitaplar tespit edilmeye çalışılmıştır. Özel yayınevlerinin hazırladığı ders kitaplarından bu dönem için daha fazla ders kitabı araştırmaya konu edilmeye çalışılmıştır.

2018- : Günümüzde uygulamada olan, son düzenlenen öğretim programından sonra yayımlanan ve hâlihazırda okullarda ders kitabı olarak kullanılan kitaplar incelenmiştir. Bu

dönemdeki kitaplar önceki dönemlerin olumsuz tecrübelerinden dolayı, EBA bilişim sistemi üzerinden paylaşılan ve sınırlanan bir yapıdadır. Bu yüzden bu kitapların tamamı çalışmaya dahil edilmiştir (Düzenli, 2023).

1. DİN ANLAYIŞLARI

Din anlayışları bir dinin özünü anlamaya çalışmanın ürünü olduğu için din gibi ilahi kaynaklı olmayıp insan yorumuna dayanmaktadır. Bundan dolayı din anlayışlarındaki farklılıkların olması kaçınılmazdır. Alan uzmanları, din anlayışı tasnifleri (, 2002; Kutlu, 2005; Osmanoğlu, 2015; Aşlamacı, 2018) geliştirerek din anlayışlarındaki farklılaşmanın temel yapılarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Çeşitli disiplinlerde hazırlanmış din anlayışı tasniflerini çalışmamızın sınırlılıkları ve kapsamı çerçevesinde ele alınarak akademik sahada en sık kullanılan tasniflerden hareketle konu bağlam ilişkisi gözetilerek bir tasnif ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda ders kitaplarının incelenmesinde tespit ettiğimiz din anlayışları aşağıdaki başlıklar çerçevesinde değerlendirilmiştir (Düzenli, 2023).

- a. Tasavvufî Din Anlayışı
- b. Geleneksel Din Anlayışı
- c. İslam Merkezli Din Anlayışı
- d. Siyasal Din Anlayışı
- e. Laiklik Vurgulu Din Anlayışı
- f. Din Bilimsel Din Anlayışı

Ders kitaplarını incelerken kullandığımız bu tasniflerin mahiyeti üzerinde durmaksızın (bk. Düzenli, 2023)., çalışmada bu tasniflerin hangi bağlamlarda kullanıldığı şu şekilde sıralanabilir.

a. Tasavvufî Din Anlayışı:

- Ders kitaplarında tasavvuf büyüklerini önceleyen anlatılar,
- Konunun bilimsel veya geleneksel bağlamdan koparılıp lirik bir anlatıya taşınması,
- Konuyla ilgili anlatılarda tarihsel gerçekliği tartışmalı hikâye veya darbimesel tarzı anlatıların yoğunluğu,
- Herhangi bir tasavvuf ekolünün görüşleri öncelenmeden konu içeriklerinde tasavvufa ait terim ve kavramların sıklıkla kullanılması.

b. Geleneksel Din Anlayışı:

- İman ve ibadet konularının genel ilmihal kitapları bağlamında ele alınması,
- Herhangi bir mezhebin görüşü ön plana çıkarılmadan sade bir anlatının tercih edilmesi,
- Konunun dinleyen/okuyan kimselerde, genel İslamî bilgilerden farklı bir çağrışıma neden olmaması,
- Konu hakkında çoğunluğun ortak kanaatinin söz konusu olması,
- Daha çok dinin geleneksel yaşayış boyutuyla ilgili olması,
- Anadolu Müslümanlığı tabirini akla getirmesi.

c. İslam Merkezli Din Anlayışı:

- Konunun selefi bir zihniyetle ele alınması,
- Konu ve kavramların sadece İslam dininin temel kaynaklarına dayandırılarak açıklanması,
- İslam dışındaki dinlerden bahsedilen konularda, o dinlere ait kavramların İslam dini bağlamında değerlendirilmesi,
- İslam dini yüceltilirken diğer din ve inanışların küçümsenmesi,
- Kelâmî konularda tek bir fikrin doğruluğunun kabul edilip diğerlerinin yanlışlanması.

d. Siyasal Din Anlayışı:

- Konunun siyasî bir liderin görüşleri çerçevesinde şekillendirilmesi,
- Herhangi bir siyasi parti veya kurumun açık veya kapalı propagandasının yapılması,
- Herhangi bir dinî yapının görüşlerine açık veya gizli olarak yer verilmesi,
- Metinlerin din dersinin sınırlılıklarını aşacak derecede milliyetçi söylemler barındırması,
- Belirli bir mezhebin görüşlerini diğerlerinden üstün tutma çabası,
- Ezoterik veya gnostik olarak nitelendirilebilecek bazı yapıların ders kitaplarında yaptıkları örtük veya açıktan tahribata yer verilmesi,
- Ders kitabının temel amacı dışında bir kişi, zümre veya grubun yüceltilmesi ve buradan o kişi veya yapıya sosyal ve siyasi rant sağlanması gibi durumlara yer verilmesi.

e. Laiklik Vurgulu Din Anlayışı:

- Konu veya ünitenin laiklik ilkesinden hareketle hazırlanması,
- Laikliğin övülmesi ve ön plana çıkarılmaya çalışılması, (Bu gibi konular aynı zamanda siyasal din anlayışı bağlamında da değerlendirilmiştir.)
- Herhangi bir dinî referans kullanılmadan hazırlanan konu ve ünitelerin laiklik ile ilişkisini kurma çabası.

f. Din Bilimsel Din Anlayışı:

- Konu veya ünite içeriğinin din eğitimi biliminin temel ilkelerine dayandırılarak hazırlanması,
- Konu içeriklerinin dinî referanslar yanında bilimsel bilgiyi işlemeye dayalı bir çaba içermesi,
- Mezhepler üstü ve dinler açılımlı bir yaklaşıma sahip olması, (bk. Kutlu, 2009, 99-112),
- Konunun eleştirel düşünce ve yorumlamaya imkân sağlayacak şekilde hazırlanması,
- Konu veya ünitenin evrensel ilkeler bağlamında ele alınıp öznel değerlendirmelerin arka planda tutulması.

Son olarak belirtmemiz gereken önemli bir husus da değerlendirme yaparken bu tasniflerin birinin diğerinden daha doğru veya makul olduğu çabasına girilmediğidir. Bu noktada ders kitaplarının dönemleri bağlamında içinde buldukları sosyo-kültürel ve siyasal şartlar gözetilerek incelendiği, her dönemin kendi şartları ve bilimsel birikimi bağlamında iç tutarlılıkla değerlendirildiği ifade edilmelidir. Çalışmanın nihai hedefi bu kitaplardaki din anlayışının süreç içerisindeki durumunun genel bir fotoğrafını ortaya koymaktır.

2. 5. SINIF DERS KİTAPLARI**2.1. 1982-1993 Yılları Arası Basılan 5. Sınıf Ders Kitapları**

1982 yılı 5. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabı Beyza Bilgin tarafından yazılmıştır. 10 ünitelerden oluşan ders kitabı 1990'ların başına kadar ara güncellemelerle okullarda tek ders kitabı olarak okutulmuştur. Çalışmamızda ders kitabındaki bazı güncellemeleri de takip etmek adına 1982 ve 1991 senelerine ait basım kitapları konumuz çerçevesinde karşılıklı olarak incelemeye çalışacağız.

Birinci ünite olan "Allah'a İnanmak" ünitesi ara dönemlerde rastlanmayan ancak 2024 yılında güncellenen öğretim programlarıyla tekrar ders kitaplarında yer verilen ünite konusu öncesi bir okuma parçası (Çocukların Sohbeti) ile başlamaktadır. Bu metinde çocukların Allah'la ilgili soruları ve bu sorulara verdikleri cevapların aranması üzerinde durulmuştur (Bilgin, 1982, s. 10-11; Bilgin 1991, s. 14-15). 1991 basımı ders kitabında bu okuma parçasından önce "Bu Derste

Neler Öğreneceğiz?” başlıklı bir metinde öğretmenin öğrencilerine “Allah” kelimesini ilk defa nasıl sorup öğrendikleri hakkında bir soru sorması istenmiştir. Öğrencilerin cevaplarından (geleneksel inanç içeren ve yanlış bilgi içeren) sonra öğretmenin bu derste yanlış bilgilerin düzeltileceğini söylemesi tavsiye edilip konu bitirilmiştir. Bu girişler alan uzmanı bir akademisyen tarafından hazırlanan ders kitabının din bilimsel zeminde hazırlanmak istendiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Ünitenin ilk konusu olan “Allah Vardır” konusunda evrendeki muazzamlıktan hareketle Allah’ın varlığının delilleri ortaya konulmuştur. İkinci konu olan “Allah birdir ve benzeri yoktur” konusunda ise konuya İslam merkezinden yaklaşılarak Allah’ın birliği dinî referanslarla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Konuda Kelime-i Tevhîd cümlesi “La ilâhe illallah” şeklinde Türkçe anlamı “Allah’tan başka tanrı yoktur.” şeklinde verilmiştir. Ayrıca Allah ile ilgili olarak “O’nun resmi ve heykeli yapılmaz. O’nu hayalimizde şekillendiremeyiz.” (Bilgin, 1982, s. 13) ifadeleri kullanılarak, konu öğrencilerin zihnindeki sorular üzerinden işlenmiştir. 1991 basımı ders kitabında konuya Kelime-i Tevhîd yanında Kelime-i Şehadet ve İhlas Suresinin anlamı da eklenmiştir (bk. Bilgin, 1991, s. 16). İhlas suresinin okunuşunun verilmediği konuda “... Fatihâ Sûresi ile birlikte üç defa İhlâs Sûresi’nin okunması, Kur’an-ı Kerim’i bütünü ile okumakla kıyaslanmış, onun kadar sevap sayılmıştır.” ifadeleriyle konu tasavvufî ve geleneksel din anlayışı çerçevesinde açıklanmıştır. Ünitenin “Allah’a İnanmanın Verdiği Mutluluk ve Allah’a Karşı Görevlerimiz” konuları da geleneksel din anlayışı çerçevesinde ele alınmıştır. Ünite Asr Sûresi’nin okunuşu ve anlamı ile sona erdirilmiştir. 1982 ve 1991 yılı basımı ders kitaplarında ünite sonunda “sarı çiçek ilâhisi” notaları ile verilmiştir (Bilgin, 1982, s. 22; Bilgin, 1991, s. 27). 1991 yılı basımı ders kitabının ünite sonunda; “Öğrenciler Dersi Öğretmenle Birlikte İşliyorlar” okuma parçasında öğretmen ve öğrencilerin soru-cevap şeklinde yaptıkları konuşmaya yer verilmiştir (Bilgin, 1991, s. 23-26). Bu konuşmada geçen kavram ve bilgilerde, geleneksel din anlayışını din bilimsel din anlayışı çerçevesinde şekillendirme çabaları görülmektedir.

İkinci ünite olan “Meleklerle İnanmak” ünitesinin ilk konusu olan “Melek Kavramı” konusunda 1982 basımı ders kitabında “Kur’an-ı Kerim’de bildirildiğine göre; Allah ilk insanı yarattığı zaman meleklerle, onu selâmlamalarını söyledi. Bütün melekler eğilerek insanı selâmladılar, şeytan ise selâmlamadı.” (Bilgin, 1982, s. 25) ifadeleri; 1991 basımı ders kitabında “Allah ilk insanı yarattığı zaman meleklerle ona secde etmelerini söyledi. Bütün melekler secde ettiler şeytan etmedi.” (Bilgin 1991, s. 30) şeklinde değiştirilmiştir. Burada, ilk dönem ders kitabında karşımıza çıkan ayetlerin serbest çeviri usulü ile çevrilmesi yönteminden, literal bir üsluba yönelindiği söylenebilir. Bu durum sınıf düzeyleri düşünüldüğünde din bilimsel din anlayışından, kısmen geleneksel din anlayışına geçişin göstergesi olarak yorumlanabilir. Meleklerin görevleri konusunda “koruyucu melekler, yazıcı melekler ve sual meleklerinden” kısaca bahsedilmiştir. Meleklerin insanların görebileceği kılığa girebileceği hususunda Cebrail’den kısaca bahsedilmiş ancak diğer (Mikail, İsrail ve Azrail) meleklerle değinilmemiştir. (Bilgin, 1982, s. 26; Bilgin 1991, s. 31). Ünite “Rabbena Âtinâ Duâsı” konusu ile sona ermiştir. Her iki ders kitabında da dua ve surelerin sadece okunuşu ve anlamları verilmiştir. Ünite sonuna Pir Sultan Abdal’ın “uymayasın kör şeytan’ın sözüne/ Dön gidelim Muhammed’in izine/ Kul olanın girmez gözüne/ Her sabah her sabah yalvarır kullar.” dörtlüğü eklenmiştir (Bilgin, 1982, s. 32; Bilgin, 1991, s. 36).

Üçüncü ünite olan “Kitaplara İnanmak” ünitesi Kur’an-ı Kerim’in ilk sayfasının (Fatihâ Suresi) fotoğrafı ile başlamaktadır (Bilgin, 1982, s. 34; Bilgin 1991, s. 38). Bu konudaki üçüncü başlık olan “Dört Büyük Kitap” konusunda ilahi kitapların isimleri ve hangi peygamberlere gönderildikleri belirtilmiştir (Bilgin, 1982, s. 36; Bilgin 1991, s. 39). “Kitabımız Kur’an-ı Kerim” konusunda “Kur’an-ı Kerim’den önceki kutsal kitaplar, peygamberlerinin zamanındaki şekliyle yazılı olarak bizlere kadar gelmiş değildir. Onlar, peygamberlerinin ölümünden sonra geçen uzun süre içinde değişikliğe uğramıştır.” (Bilgin, 1982, s. 36-37) ifadeleriyle konuya İslam Merkezli bir din anlayışı ile yaklaşılmıştır. 1991 basımı ders kitabına önceki baskılarda olmayan “Kur’an-ı Kerim Arapça olarak gönderilmiştir. Arapça konuşmayan milletler Müslüman oldukça, Kur’an-ı Kerim o milletlerin diline çevrilmiştir... Biz Türkler Kur’an-ı Kerim’i Arapçasından, Allah’ın sözleri olarak saygı ile okuruz. Allah’ın bu sözlerle bizlere neler söylemiş olduğunu anlamak için ise onun Türkçe çevirilerini okuruz.” (Bilgin, 1982, s. 40) ifadeleri eklenmiştir. “Kur’an-ı Kerim’e karşı Görevlerimiz” konusunda geleneksel din anlayışını yansıtan “Kur’an-ı Kerim’i evimizde ve

yanımızda bulundururken nelere dikkat edelim” başlığı altında evimizde yüksek yere koymak, taşırken kılıf içinde muhafaza etmek gibi tavsiyelerde bulunulmuştur (Bilgin, 1982, s. 38; Bilgin 1991, s. 41). Ünite Kunut dualarının okunuşu ve anlamları ile sonlandırılmıştır.

Dördüncü ünite olan “Peygamberlere inanmak” konusunda “Allah Niçin Peygamber Göndermiştir” başlığı altında geleneksel din anlayışı çerçevesinde bilgilere yer verilmiştir. “Kitabı Olan Peygamberler” konusunda Hz. Musa’nın halkının sürekli mucize istemesi, mucizelerden yararlandıktan sonra Allah’ın öğütlerini tutmamaları, nihayetinde Hz. Musa ve Hz. Harun tarafından yalnız bırakılıp dağılmaları ve felakete uğramaları anlatılmaktadır. Hz. Davud hakkında ise “... sesinin güzelliği ve kalpleri etkileyen ilâhileri ile ünlüdür.” ifadeleri kullanılmıştır. Hz. İsa ile ilgili olarak ise halkının onu büyücülükle suçlaması ve taşıyıp eziyet etmelerinden bahsedilmiştir. Hz. Muhammed ile alakalı olarak kitapta “O mucizeye değer vermemiş, kendisinden mucize isteyenlere, Allah’ın vahyinin eseri olan Kur’ân- ı Kerim’i okumalarını tavsiye etmiştir. Aklını kullanan, düşünüp öğüt alabilenler için evrenin bütününün mucize olduğunu söylemiştir.” (Bilgin, 1982, s. 45-46; Bilgin 1991, s. 47-48) ifadeleriyle konu, geleneksel din anlayışı içerisinde din bilimsel bir bağlama çekilmeye çalışılmıştır.

Ünite içerisinde bulunan başka bir konu olan “Peygamberimize Karşı Görevlerimiz” konusunda alt başlık olan “Peygamberimizi sevmek ve saymak” konusunda Hz. Muhammed’in ismi geçtiğinde ona dua etmemiz gerekliliği bu dua cümlelerinin “Sallallâhu aleyhi ve sellem, Allahümme salli alâ seyyidina Muhammed ve Aleyhisselam” olduğu belirtilmiştir. Ayrıca burada “Yazılı ifadelerde bu dua, kısaltılmış olarak: (A.S.) veya (S.A.S) şeklinde, Peygamberimizin ismi ile birlikte yazılabilir. Şöyle: Muhammed (S.A.S)” şeklinde bir açıklama yapılmıştır (bk. Bilgin, 1982, s. 50; Bilgin 1991, s. 51). Tüm bu ifadeler din anlayışları açısından değerlendirildiğinde konunun geleneksel bir din anlayışıyla ele alındığını göstermektedir. Bununla birlikte Peygamber’in isminden sonra kullanılan kısaltmaların bir literatür sorunu olmadığı yazımda bu şekilde bir tercihin yapılabileceği belirtilmiş ve incelediğimiz ders kitaplarında Hz. Muhammed isminin geçtiği her yerde “(A.S.)” kısaltması kullanılmıştır. Bu konuda yapılacak yorumlarda konunun sadece dönem üzerinden değerlendirilmesinin yanlış olduğu, yazar faktörünün de konuyu işlemede önemli etkenlerden biri olduğuna da işaret edilmelidir. Ünite Fil Sûresi’nin okunuşu ve anlamı ile sona ermektedir.

Beşinci ünite olan “Ahiret Gününe İnanmak” ünitesini genel olarak incelediğimizde, konunun geleneksel din anlayışı çerçevesinde ele alındığını söylememiz mümkündür. Kıyametle ilgili İsrail’in Sûr’a üflemesi gibi bilgilerin verildiği daha fazla teferruata girilmediği görülmektedir. “Cennet ve Cehennem” konusunda Cennete gidecekler için “Allah’ın öğütlerine uyarak malından fakirlere pay ayırmış, Âhiret Gününe inanarak sözün doğruluğunu söylemiş, şahitliği doğru yapmış, namaza ve duaya devam etmiş bütün müminler de, iyiliklerinin karşılığında ağırlanacaktır.” (Bilgin, 1982, s. 63; Bilgin 1991, s. 63) ifadeleri kullanılırken; Cehenneme gidecekler, “Allah’a ve Ahiret Gününe inanmamış, Allah’ı sevip O’ndan korkmamış, O’nun öğütlerine inanmamış, Allah’ı sevip O’ndan korkmamış, O’nun öğütlerine uymamış kimseler ise o gün horlanacaklardır. Allah o gün onlara bakmayacak, onlarla konuşmayacak, onlara yardım etmeyecektir.” (Bilgin, 1982, s. 64; Bilgin 1991, s. 63) ifadeleriyle anlatılmıştır. Burada dikkat çeken husus cennet konusunda ibadetlerden bahsedilirken cehennem konusunda bahsedilmemesidir. Konunun devamında Allah’ın affetmeyeceği iki davranış olarak kafir-müşrik olmak ve kul hakkına saygılı olmamaktan bahsedilmiştir. “Âhirete İnanmanın Yaşayışımız Üzerindeki Etkisi” konu başlığı altında verilen bilgilerde “İnsanları aldatmanın, Allah’ı aldatmak olacağını, onlara saygısızlık yapmanın, onların sahibi olan Allah’a saygısızlık yapmak olacağını düşünemeyecek kadar bilgisizdirler. Eğer onlar bu hareketi bile bile yapıyorlarsa, o zaman mümin değil “münafık” sayılırlar.” ifadeleri ve “İyiler, bu dünyada da cennettedir. Bir cennetten diğerine gideceklerdir. Kötüler ise, mutlu görünse bile mutsuz, huzursuzdurlar. Bu dünyada da cehennemdedirler. Bir cehennemden diğerine gideceklerdir.” (Bilgin, 1982, s. 66; Bilgin 1991, s. 66) ifadeleri konunun tasavvufi bir din anlayışıyla ele alındığını ortaya koymaktadır.

Altıncı ünite olan “Kadere İnanmak” ünitesi, din anlayışlarını ortaya koymak açısından önemli veriler ortaya koyabilecek bir konudur. Bu ünite “Kader” konusunda; “Allah, yarattığı ve

yaratmakta devam ettiği her şeye, kendi bilgisine ve isteğine göre şekil vermiştir. Hepsini buna uygun doğar, yaşar ve ölür.” ve “Kaza” konusunda; “Kaza, Allah’ın kanunlarının sürekli olarak gerçekleşmesidir. Biz insanlarda kazanın, yani bu olaylar bütününün içinde yaşarız. Kazayı anlamamız pek kolay olmaz.” (Bilgin, 1982, s. 73-74; Bilgin 1991, s. 71-72) ifadeleri, konuya geleneksel din anlayışıyla yaklaşıldığını göstermektedir. Kaza konusunda ayrıca insanların yaşadıkları olayları anlamlandırmada zorluk çektikleri ve bu durumda olayları alinyazısına bağladıkları belirtilerek; “İnsanlar, olayların kendilerini böyle değişik biçimde etkilemesine “alın yazısı” derler. Alın yazısı insanları daima düşündürmüştür” (Bilgin, 1982, s. 74; Bilgin 1991, s. 72) şeklinde kaza konusuyla alinyazısı birbirine bağlantılanmıştır. Üniteyi diğer konularını incelediğimizde “Allah Çalışanları Sever” konusunda kullanılan görselde tütün dizen köylülerin fotoğrafı kullanılmış ve “Tütün yetiştiriciliği güç bir işti. ‘Her iş değerlidir.’” ifadelerine yer verilmiştir (Bilgin, 1982, s. 78; Bilgin 1991, s. 75). Bu görsel ve altında yazan yazı bazı fikirlerin dönemselsel olarak özel bir anlam içerdiğinin göstergesidir. Zira 1980’lerde tütün yetiştiriciliği ülkede önemli bir iş ve gelir kapısı olarak büyük önem arz etmekteydi. Bugün ise tütün üretimi ülkede yüksek bir katma değer ürünü olmadığı için tütünün zararları üzerinde daha çok durulmaktadır. Ünite Amentü duasıyla sona ermektedir. Duanın Türkçe anlamı 1982 basımı ders kitabında verilmemiştir. Ayrıca bu ders kitabında duanın “Ve’l ba’sü ba’de’l mevt” (Bilgin, 1982, s. 82) kısmı eksik yazılmıştır. Bu eksiklikler, 1991 basımı ders kitabında (Bilgin 1991, s. 78) düzeltilmiştir.

Tablo 1 1982-1993 Yılları Arası 5. Sınıf Bilgisi Ders Kitaplarında Din Algısı Yönelimleri¹

Ünite	Tasavvufi Din Anlayışı	Geleneksel Din Anlayışı	İslam Merkezli Din Anlayışı	Siyasal Din Anlayışı	Laiklik Vurgulu Din Anlayışı	Din Bilimsel Din Anlayışı
1. Ünite		X				X
2. Ünite		X				
3. Ünite		X				
4. Ünite		X				
5. Ünite	X	X				
6. Ünite		X				

Bu dönem ders kitaplarında geleneksel din anlayışı bağlamında konulara yaklaşılmıştır. 1982 yılı ders kitaplarında ayet ve hadis kullanımı konusundaki usulün sonraki dönemde değişmiş olması, dönemin kendi içerisinde daha din-bilimsel bir bakış açısına evrildiğini göstermektedir.

2.2. 1993-2001 Yılları Arası Basılan 5. Sınıf Ders Kitapları

1993-2001 yılları arası için incelemeye esas üç ders kitabı seçilmiştir. Bunlardan ilki 1982 yılından beri müfredatta bulunan 1998 yılında MEB Yayınları tarafından basılan ders kitabıdır. Bu kitabın 1982 ve 1991 basımları bir önceki dönemde incelendiği için bu dönemde varsa değişiklikler üzerinde durulmuş, yoksa değerlendirmelerde bu duruma değinilmemiş ve incelemeler sadece iki özel yayınevini ders kitapları üzerinden yapılmıştır. Özel yayınevine ait kitaplardan biri 1998 yılında Özgün Matbaacılık, diğeri de aynı yıl Gizem Yayıncılık tarafından basılan ders kitabıdır.

Bu dönemki ders kitapları bir önceki öğretim programını takip ettiği için ünite sayısı ve konu başlıkları bir önceki dönemle aynıdır. Birinci ünite olan “Allah’a İnanmak” ünitesinin ilk konularında (Allah Vardır, Allah Birdir ve Benzeri Yoktur, Her Şeyi Yaratan Allah’tır) Allah’ın her şeyi yerli yerinde yaratması evrenden ve doğadan örnekler verilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Bu örnekler konunun din bilimsel bir bağlama oturtulma çabasını göstermektedir. 1995 yılı basımı ders kitabında “Büyük Türk-İslâm Bilgini Maturidi’ye göre; bir insanın Allah’ın gönderdiği

¹ Belirtilen tablolarda sadece iman konularını içeren üniteler listelenmiştir. Diğer dönemlerde karşımıza çıkan ünite sayısı farklılıklar o dönemde kullanılan ders kitaplarında iman konularını içeren ünitelerdeki farklılaşmadan kaynaklanmaktadır.

peygamberlerden ve kitaplardan habersiz de olsa, akli ile yüce bir yaratıcının varlığını ve birliğini bilebilir. Böyle bir insan, kötülükten uzaklaşmak ve iyiliğe yönelmek zorundadır." ifadeleri akla yapılan vurgunun göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ünitenin diğer konuları da geleneksel din anlayışı bağlamında din bilimsel bir yaklaşımla ele alınmıştır. "Allah'a karşı görevlerimiz" konusunda bir önceki dönemde vurgulanmayan ibadet vurgusunun bu ders kitaplarında olduğu görülmektedir (Demirbaş & Manaz, 1995, s. 18; Tekin, 1998, s. 10). Ünite Asr Suresinin okunuşu ve anlamı ile tamamlanmıştır.

İkinci ünite olan "Meleklerle İnanmak" ünitesinin ilk konusu "Melek Kavramı"dır. Bu konuda bir önceki dönemde incelediğimiz ders kitaplarında (Bu dönemde basılı olan MEB Yayınları ders kitaplarında bir değişiklik yoktur.) işlenmeyen meleklerin özellikleri konusu bu ders kitaplarında maddeler halinde işlenmiştir (Demirbaş & Manaz, 1995, s. 25. Tekin, 1998, s. 14). "Meleklerin Görevleri" konusunda bazı meleklerin isimleri ve görevleri açıklanmıştır. Gizem Yayıncılığın yayımladığı ders kitabında "Sorgu Melekleri (Münker ve Nekir)" maddesinde "Öldükten sonra insanlara soru sormakla görevli iki melektir. Bu sorular; "Rabbin kim?, Dinin nedir? ve Peygamberin kimdir? şeklinde olacaktır." denilerek açıklanmıştır (Tekin, 1998, s. 15). Ünitenin buraya kadar bahsedilen konularının geleneksel din anlayışıyla ele alındığını söylemek mümkündür. "Her Yerde ve Her Zaman Ölçülü Olalım" konusunda ise güzel ahlaklı olmak, israf ve cimrilikten kaçınmak, konuşmalarımızda ölçülü olmak ve insanları maddi zenginlikleriyle değil gönül zenginliği ile değerlendirmek gibi kavramların kullanılması, konunun tasavvufî din anlayışıyla ele alındığını göstermektedir (Demirbaş & Manaz, 1995, s. 26-30; Tekin, 1998, s. 17-19). Ayrıca Gizem Yayıncılık ders kitabında geçen Yunus Emre'ye ait olan "Söz ola kese savaşı/ Söz ola kestire başı/ Söz ola ağulu aşı/yağ ile bal ede bir söz" (Tekin, 1998, s. 18) dizelerinin kullanılması da bu görüşümüzü desteklemektedir. Ünite "Rabbenâ Âtinâ Duası ve Anlamı ile sona ermektedir.

Üçüncü ünite olan "Kitaplara İnanmak" ünitesinde bulunan "Dört Büyük Kitap" konusunda 1995 basımı ders kitabında "Tevrat, Zebur ve İncil, peygamberlere gönderildikten yıllar sonra yazıya aktarıldı. Bu yüzden de yazılması gereken bazı esaslar unutuldu. Bazıları da yazarlar tarafından değiştirildi." ve "Kitabımız Kur'an-ı Kerim" başlığında ise Kur'an-ı Kerim "Günümüze kadar hiçbir değişikliğe uğramadan geldi." "Kur'an-ı Kerim, Peygamberimize nasıl inmişse, tek harfi bile değişmeden aynı şekilde günümüze kadar gelmiştir. Kur'an'dan başka, Allah'tan geldiği gibi kalan başka bir kutsal kitap yoktur." ifadeleri konunun İslamî bakış açısıyla ele alındığını göstermektedir (Demirbaş & Manaz, 1995, s. 39-42). 1998 basımı ders kitabında ise şu ifadelerden hareketle konunun tasavvufî din anlayışına göre ele alındığı tespiti yapılabilir: "O zamanki Arap toplumunda çok büyük şairler vardı. Ama hiçbirisi, Kur'an'ın bir tek cümlesi kadar güzel söz söyleyemedi. Birçok ünlü şair, utancından şiir yazmayı bıraktı. Çok övdükleri ve Kâbe duvarlarına astıkları şiirlerini indirdiler. Kızlarını diri diri toprağa gömen insanlar, Kur'an'ı duyunca İslâm dinine girdiler." (Demirbaş & Manaz, 1995, s. 38-39). "Kur'an'a Karşı Görevlerimiz" konusunda ise "Bazı evlerimizde, Kur'an ve bayrak sevgisi birleşir. Kur'an-ı Kerim, Türk Bayrağı'na sarılı olarak bulundurulur." (Demirbaş & Manaz, 1995, s. 41) ifadeleriyle "Duvara astığımız zaman da yüksekçe bir yer seçmeliyiz... Kur'an-ı Kerim'i yanımızda taşırken de özen göstermeli, zorluk yoksa göbek hizasından yukarıda tutmalıyız. Onu, temiz bir kılıf içerisinde korumalı, ona gereken saygı ve özeni göstermeliyiz...Kur'an-ı Kerim'le banyo, tuvalet vb. uygunsuz yerlere girmek ve ona kirli elle dokunmak doğru değildir." (Tekin, 1998, s. 27) ifadeleri konunun geleneksel din anlayışıyla ele alındığını göstermektedir. Daha önceki dönem ders kitaplarında yer almayan Kur'an'ın abdestli okunması hususu bu dönemki ders kitaplarında (Tekin, 1998, s. 28) vurgulanmıştır. Ünite "Kunut Dualarının Okunuşu ve Anlamları" konusu ile sona erdirilmiştir.

Dördüncü ünite olan "Peygamberlere İnanmak" ünitesinde "Kitabı Olan Peygamberler" konusunda kitap gönderilen peygamberlerin hayatları kısaca anlatılmıştır. Ders kitaplarında Hz. İsa'nın hayatının anlatıldığı kısımlarda 1995 basımı ders kitabında "... 33 yaşında iken Hz. İsa'yı öldürmeye karar verdiler." ifadesine karşılık; 1998 yılında yayımlanmış ders kitabında; "Hz. İsa'yı Kudüs'e getirerek, çarmıha germek suretiyle öldürmek istediler. Ancak, İslâm inancına göre, çarmıha gerilen Hz. İsa değil, ona çok benzeyen bir havarisidir. Allah, o anda Hz. İsa'yı

düşmanlarından gizlemiş ve kendi katına yükseltmiştir.” ifadelerine yer verilmiştir. Bu iki ifade karşılaştırıldığında ilk anlatı din bilimsel, ikincisi ise İslam merkezli din anlayışı çerçevesinde değerlendirilebilir. “Peygamberimize Karşı Görevlerimiz” konusunda her iki ders kitabında da peygamber ismi geçtiğinde salavat ifadelerinin kullanılması gerektiği belirtilmiş, (S.A.V.), (S.A.S.) ve (A.S.) kısaltmalarının peygamber isminden sonra niçin kullanıldığı açıklanmış ve kullanılması tavsiye edilmiştir (Demirbaş & Manaz, 1995, s. 52; Tekin, 1998, s. 43). Bu bağlamda ders kitaplarının geleneksel ve İslam merkezli din anlayışları çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkündür. Ünite Fil Suresi ve Anlamı ile sona ermiştir.

Beşinci ünite olan “Ahiret Gününe İnanmak” ünitesini genel olarak değerlendirdiğimizde konuların geleneksel din anlayışına göre ele alındığı görülmektedir. 1998 basımı ders kitabında “amel defteri, mizan ve sırat köprüsü” (Tekin, 1998, s. 27) kavramları açıklanırken diğer ders kitabında konular MEB Yayınları bağlamında ele alınmıştır.

Altıncı ünite olan “Kadere İnanmak” ünitesinde iki ayrı ders kitabında iki farklı yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. 1995 basımı ders kitabında kader konusu “Birşeyin miktarını ve ölçüsünü belirlemek, bir şeyi plânlamak, hazırlamak ve düzenlemek, bir şeye güç yetirmek ve hükmetmek.” kavramları ile açıklanmış, kaderin Allah’ın evrene koyduğu bir ölçü ve düzen olduğu, evrendeki tüm varlıkların bu ölçü ve düzen içerisinde hareket ettiği belirtilmiştir. İnsanın özgürlüğü konusunda ise “İnsan düşünce, söz ve davranışlarında tamamen hür olan bir varlıktır. Bu sebeple yaptığı hareketlerden dolayı sorumludur. İnsanın bağımsız olarak iyilik ve kötülük yapma gücüne irade denir...” şeklinde insanın özgür ve sorumlu bir varlık olduğu vurgulanmıştır. Kitapta insanın özgürlüğü ve Allah’ın her şeyi bilmesi kavramları da birbirinden ayrılmış, Allah’ın bazen insanları iyilik ve kötülükle sınadığı belirtilmiştir (Demirbaş & Manaz, 1995, s. 70-71). Bu ifadelerden hareketle konunun din bilimsel bir din anlayışıyla ele alındığını söylemek mümkündür. Ancak din bilimsel yaklaşımın içerisinde geleneksel din anlayışına yönelik ifadelerin olduğu da görülmektedir. 1998 basımı ders kitabında ise “Kader, “alın yazısı, yazgı” anlamındadır... Her şey, onun koyduğu kurallar doğrultusunda hareket etmektedir. Bu kuralların dışına çıkmaya kimsenin gücü yetmez.” (Tekin, 1998, s. 55) ifadeleri konuya geleneksel ve İslam merkezli din anlayışı çerçevesinde yaklaşıldığını göstermektedir. Kaza konusunda ise iki ders kitabında da geleneksel din anlayışı hâkimdir. “İslam’da Çalışmaya Verilen Önem” konu başlığı altında da geleneksel din anlayışı çerçevesinde bilgiler verilmiştir.

Tablo 2 1993-2001 Yılları Arası 5. Sınıf Ders Kitaplarında Din Algısı Yönelimleri

Ünite	Tasavvufi Din Anlayışı	Geleneksel Din Anlayışı	İslam Merkezli Din Anlayışı	Siyasal Din Anlayışı	Laiklik Vurgulu Din Anlayışı	Din Bilimsel Din Anlayışı
1. Ünite		X				X
2. Ünite	X	X				
3. Ünite	X	X				
4. Ünite		X	X			
5. Ünite		X				
6. Ünite		X				X (1995)

1993-2001 yılları arası ders kitapları genel olarak değerlendirildiğinde; ünitelere geleneksel din anlayışı bağlamında yaklaşıldığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte tasavvufi öğelerin bu dönem ders kitaplarında önceki dönemlere oranla daha fazla ön plana çıktığı da belirtilmelidir. Yine, Atatürkçülük konuları bir önceki dönemle benzer oranda ders kitaplarında yer almış ve din bilimsel çabaların izleri ders kitaplarında görülmeye başlanmıştır.

2.3. 2002-2010 Yılları Arası Basılan 5. Sınıf Ders Kitapları

2002 sonrası öğretim programlarında yapılan düzenlemeyle ders kitaplarında ünite sayıları ve konu içerikleri bakımından farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu dönemde incele ders kitaplarında bu duruma da işaret edilerek konular ele alınacaktır. Bu dönemde üç ders kitabı

inceleme konusu yapılmıştır. Bunlardan ilki, elimizde 2002 ve 2005 basımları bulunan MEB Yayınları ders kitabıdır. Diğerleri ise ilköğretim öğretim programları yenilendikten sonra basılan 2007 MEB (Feza Gazetecilik A.Ş.) basımı ders kitabı ve özel yayınevi olarak da 2010 Tuna Matbaacılık basımı ders kitaplarıdır. Buradaki incelemelerde öncelik, MEB Yayınları'nın iki ders kitabı arasındaki farklılıkları ortaya koymaktır. 2002-2005 basımı ders kitapları yedi üniteden oluşurken 2007 ve 2010 basımı ders kitapları 6 üniteden oluşmaktadır. Ünite bazlı incelememizde konular birlikte değerlendirilmiş, tablolaştırma kısmında iki farklı tabloyla din anlayışları ortaya konulmuştur.

2002-2005 basımı MEB ders kitaplarında ilk ünite "Allah'a İnanıyorum" ünitesidir. Bu ünite "Evrende Bir Düzen Vardır", "Beni, Ailemi ve Her Şeyi Yaratan Allah'tır" gibi konu başlıkları altında evrendeki düzen ve bu düzenin Allah tarafından oluşturulduğu aklî delillerle ortaya konulup Kur'an'dan ayetlerle desteklenmiştir. Bu bağlamda konunun din bilimsel din anlayışıyla ele alındığını söylemek mümkündür. Ünite "Kelime-i tevhid" ve "Kelime-i şahadet"i Öğreniyorum" konusu ile sona ermektedir. 2007 basımı ders kitabının ilk ünitesi ise "Allah İnancı" ünitesidir. Bu ünitenin ilk konusu, "İnsan Akıllı ve İnanan bir Varlıktır" konusunda, insanın diğer varlıklardan farklı yaratıldığı üzerinde durulmuştur. Bu farklılığın temel nedeninin akıl olduğu vurgusu ünitenin tamamında karşımıza çıkmaktadır. Bu ünite işlenen tüm konuların akıl temelli bir bakış açısıyla ele alındığını söyleyebiliriz. Bu konuda ders kitabında "Allah, canlılar arasında insanı farklı yaratmış ve ona akıl vermiştir... Aklimizle nelerin iyi veya kötü olduğunu anlamaya çalışırız...İnsanın doğru karar verebilmesi için aklını kullanması gerekir...Akıl, Allah'ın insana lütfettiği en büyük nimetlerden biridir." (Akgül vd., 2007, s. 18) şeklindeki ifadeler örnek olarak verilebilir. "Evrende Bir Düzen Vardır." ve "Allah Vardır ve Birdir" başlıkları altındaki konulara din bilimsel bir çerçevede yaklaşıldığı görülmektedir. Evrendeki düzen konusunda sınıf seviyesine uygun örneklerle (Akgül vd., 2007, s. 12) konuyla bağlantılı ayetler birlikte kullanılmıştır. Ders kitabında yapılan önemli bir vurgu da Allah'ın bir-tek olması hususudur. Bu konuda ders kitabında "Allah; sıfatları ve nitelikleriyle tektir. Tek ilah ve tek rab odur...Din, kitap ve peygamber gönderme konusunda tek söz sahibi de odur." (Akgül vd., 2007, s. 18) ve "Allah'tan başkası, ister melek, ister peygamber, isterse iyi bir insan olsun, hiç kimseye tanrılık(ilahlık) yakıştırmaması asla doğru olmaz. Hiçbir insan kusursuz değildir. Allah'tan başka kimsenin günahları bağışlama yetkisi yoktur." (Akgül vd., 2007, s. 22) ifadeleri konunun tevhit ekseni ve din bilimsel bir çerçevede ele alındığını göstermektedir. "Allah'ın Eşi ve Benzeri Yoktur" konusunda Allah'ın sıfatları ve niteliklerinden bahsedilerek tablo şeklinde bu sıfatlardan (Esmâü'l-Hüsna) 28 tanesinin Türkçesi verilmiştir (Akgül vd., 2007, s. 22). Daha önceki dönemlerde incelediğimiz ders kitaplarında bu konuda bir bilgi verilmemiştir. "Çalışırım, Allah'ın Yardımına Güvenirim ve Başarıyorum" konusunda çalışmanın öneminden bahsedilirken konu, "Allah'tan ümit kesmemeli ve yalnızca ona kulluk etmeliyiz." (Akgül vd., 2007, s. 28) cümlesiyle tevhide bağlanmıştır. Bu bağlamda ünitenin temel vurgusunun tevhit inancı olduğunu söylemek mümkündür. Ünite İhlas suresi ve anlamı ile sona ermektedir. Surenin okunuşu ve Türkçesi yanında, öncesinde sure hakkında kısa bir bilgi de verilmiştir.

Tablo 3 2002-2005 Yılları Arası 5. Sınıf Ders Kitaplarında Din Algısı Yönelimleri

Ünite	Tasavvufi Din Anlayışı	Geleneksel Din Anlayışı	İslam Merkezli Din Anlayışı	Siyasal Din Anlayışı	Laiklik Vurgulu Din Anlayışı	Din Bilimsel Din Anlayışı
1. Ünite						X

Tablo 4 2007 Yılı 5. Sınıf Ders Kitaplarında Din Algısı Yönelimleri

Ünite	Tasavvufi Din Anlayışı	Geleneksel Din Anlayışı	İslam Merkezli Din Anlayışı	Siyasal Din Anlayışı	Laiklik Vurgulu Din Anlayışı	Din Bilimsel Din Anlayışı
1. Ünite						X

Ünite genel olarak değerlendirildiğinde, bu dönem ders kitaplarında din bilimsel bir çabanın yoğun olarak görüldüğü belirtilmelidir. Ayrıca bu dönem konu içeriklerinde laiklik ve siyasal din anlayışı bağlamında konulara önceki dönemle benzer oranda yer verilmiştir.

2.4. 2011-2018 Yılları Arası Basılan 5. Sınıf Ders Kitapları

2011-2018 seneleri için bir MEB Yayınları ve iki özel yayınevi olmak üzere üç ders kitabı üzerinde durulmuştur. Ancak MEB Yayınları ders kitabı, bir önceki dönemde basılıp tekrar yayımlanan ders kitabı olduğu için incelemeler iki özel yayınevinin ders kitapları üzerinde yoğunlaşmıştır. MEB ders kitabında bir önceki dönemden farklılıklar mevcutsa ilgili konuda temas edilmiştir. İncelemeye esas alınan iki kitabın ilki, Tuna Matbaacılık tarafından basılan 2014 basımı ders kitabı, diğeri ise Netbil Yayıncılık tarafından 2016 yılında yayımlanan ders kitabıdır. Ders kitapları aynı öğretim programlarını takip ettikleri için üniteler birlikte ele alınmış konular arasında farklılıklar varsa işaret edilmiştir.

Ders kitaplarının birinci ünitesi “Allah İnancı” ünitesinde ilk konu “İnsan Akıllı ve İnanan Bir Varlıktır” konusudur. Burada akla ve akli kullanmanın önemine vurgu yapılmış ve ünite boyunca akıl vurgusu devam etmiştir. MEB ders kitabında sınırlı olan akıl vurgusu, özel yayınevi ders kitaplarında “İnsanın diğer varlıklardan üstün kılan en önemli özelliği akıllı olmasıdır... İnsan, akli sayesinde düşünür, araştırır, inceleme yapar... çünkü insan akıllı, düşünen ve araştıran bir varlıktır.” (Kılıç vd., 2014, s. 12-13) “Akıl, insana Allah tarafından verilen en büyük nimetlerdendir.” (Genç, 2016, s. 12) gibi ifadelerle ön plana çıkarılmıştır. “Evrende Bir Düzen Vardır” ve “Allah Vardır ve Birdir” konularında ders kitaplarında evrendeki işleyişin Allah tarafından mükemmel şekilde düzenlendiği bilimsel örnekler ve Kur’an ayetleriyle birlikte verilmiştir (Kılıç vd., 2014, s. 15-16). Bunlar arasındaki uyum ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda kitapların din bilimsel bir yöntem takip ettiğini söylemek mümkündür. 2014 basımı ders kitabında “Allah Vardır ve Birdir” konusunda İslam’ın tevhit esasına vurgu yapılmış (Kılıç vd., 2014, s. 18); 2016 basımı ders kitabında ise ilk kez Allah’ın sıfatları konusunda “Zâti ve Subûti Sıfatlar” kavramı kullanılarak bu sıfatlar Arapça isimlendirmeleriyle birlikte verilip açıklanmıştır (Genç, 2016, s. 12). Ünitenin son konusu olan “İhlâs Suresi ve Anlamı” konusunda 2014 basım ders kitabında İhlas suresinin bulunduğu Kur’an-ı Kerim’in son sayfasının fotoğrafı da sayfaya eklenmiş ve surenin Arapçası ilk kez burada kullanılmıştır (Kılıç vd., 2014, s. 18). 2016 ders kitabında sure Türkçe okunuşu ve anlamıyla verilmiştir. Genel olarak ders kitaplarının bu üniteye din bilimsel din anlayışı ile konuları ele aldığını söylemek mümkündür.

Tablo 5 2011-2018 Yılları Arası 5. Sınıf Ders Kitaplarında Din Algısı Yönelimleri

Ünite	Tasavvufi Din Anlayışı	Geleneksel Din Anlayışı	İslam Merkezli Din Anlayışı	Siyasal Din Anlayışı	Laiklik Vurgulu Din Anlayışı	Din Bilimsel Din Anlayışı
1. Ünite		X (2016)				X (2014)

2011-2018 yılları arası ders kitaplarında din bilimsel yaklaşımın ön planda tutulduğu görülmektedir.

2.5. 2018 Sonrası Basılan 5. Sınıf Ders Kitapları

2018 sonrası için esas alınan iki ders kitabından ilki MEB (2022) Yayınları’nın hazırladığı ders kitabıdır. Özel yayınevi tarafından hazırlanan ders kitabı ise Lisans Yayınlarına ait 2022 basımlı ders kitabıdır. Bu iki ders kitabı aynı öğretim programına göre hazırlandığı ve ünite sayıları da eşit olduğu için karşılıklı olarak incelenmiştir.

Ders kitaplarının birinci ünitesi olan “Allah İnancı” ünitesinin ilk konusu “Allah (c.c.) Vardır ve Birdir” konusudur. Bu konu, iki ders kitabında da aynı düzlemde ele alınmıştır. Evrende muhteşem bir düzen olduğu, bu düzenin Allah tarafından kurulduğu ve en güzel şekilde yönetildiği ders kitaplarında vurgulanmıştır (Yiğit vd., 2022, s. 12; Erdoğan vd., 2022, s. 11). Kozmolojik delil

olarak bilinen bu delillendirme yöntemi, ders kitaplarında sıkça kullanılmaktadır. 2018 sonrası yayımlanan 4. sınıf ders kitaplarında da karşımıza çıkan Allah isminin geçtiği her yerde (c.c.) kısaltmasının kullanılması ve ilk geçtiği yerde açıklamasının verilmesi bu ders kitaplarında da söz konusudur (Yiğit vd., 2022, s. 12; Erdoğan vd., 2022, s. 11). Bu dönemki ders kitaplarında karşılaştığımız önemli bir vurgu da Allah'ın "bir ve tek" olmasıdır (Yiğit vd., 2022, s. 15; Erdoğan vd., 2022, s. 12). Önceki dönemlerde sadece "Allah'ın bir olduğu" ifade edilirken bu dönemde daha İslam Merkezli bir söyleme dönerek "bir ve tek" olduğu belirtilmiştir. "Allah (c.c) Yaradandır" konusunu incelediğimizde her iki ders kitabının da "Hiçbir şey kendiliğinden var olmamıştır." (Yiğit vd., 2022, s. 17) "Allah'ın (c.c.) yarattığı her şeyde bir amaç ve düzen bulunmaktadır." (Erdoğan vd., 2022, s. 14) gibi ifadeler ve bu ifadelerin ayetlerle desteklenmesi konunun İslam merkezli din anlayışıyla ele alındığını göstermektedir. Ünitelerin diğer konularında Allah'ın Rahman, Rahim, Semi, Basar, İlim ve Kadir (Kudret) isimleri ile ilgili konular geleneksel din anlayışı çerçevesinde ele alınmıştır. "Allah (c.c.) ile İrtibat: Dua" konusunda duanın kelime manaları ve dinî terimsel karşılıkları verilmiştir (Yiğit vd., 2022, s. 22; Erdoğan vd., 2022, s. 23). İslam dininde yalnızca Allah'a dua edileceği konusu her iki ders kitabında da vurgulanmış ve duanın yanında dua edilen şey için çalışmanın da önemli olduğu belirtilmiştir (Yiğit vd., 2022, s. 23-24; Erdoğan vd., 2022, s. 24). Özel yayınevine ait ders kitabında "Kültürümüzden Dua Örnekleri" başlığı² altında çeşitli kültürel etkinliklerde yapılan dua örnekleriyle beraber Alevilik-Bektaşılık geleneğinden de dua örnekleri sunulmuştur (Erdoğan vd., 2022, s. 28). Bu durum ders kitabının kapsayıcılığı açısından önem arz etmektedir.

Her iki ders kitabı da "Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. İbrahim (a.s.)" konusunu geleneksel din anlayışı çerçevesinde ele almış, daha önceki dönemki ders kitaplarında Hz. İbrahim'in aklı kullanıp Allah'ı bulması ön planda tutulurken, bu ders kitaplarında Nemrut ile girdiği Tevhid mücadelesi ön plana çıkmıştır (Yiğit vd., 2022, s. 30-31; Erdoğan vd., 2022, s. 31). "Bir Sure Tanıyorum: İhlâs Suresi ve Anlamı" konusunda daha önceki dönemlerde verilmeyen surenin Arapçası bu dönemki ders kitaplarında bulunan tüm sure ve dualarda verilmiştir. Ayrıca MEB ders kitabında daha önceki dönemlerde rastlamadığımız; "Hz. Peygamber *"Varlığım elinde olan Allah'a yemin ederim ki bu sure Kur'an'ın üçte birine denktir"* buyurarak bu surenin önemine işaret etmiştir. Bu yüzden ihlâs suresi namazlarda, kabir ziyaretlerinde, hatim dualarında, cenaze törenlerinde, zor ve sıkıntılı durumlarda ve Yüce Allah'ı anmak için her zaman okunur." (Yiğit vd., 2022, s. 34) ifadelerine de yer verilmiştir. Tüm bu verilerden hareketle ünitelerin genel itibarıyla İslam merkezli din anlayışıyla ele alındığını söylemek mümkündür.

Tablo 6 2018 Sonrası 5. Sınıf Ders Kitaplarında Din Algısı Yönelimleri

Ünite	Tasavvufi Din Anlayışı	Geleneksel Din Anlayışı	İslam Merkezli Din Anlayışı	Siyasal Din Anlayışı	Laiklik Vurgulu Din Anlayışı	Din Bilimsel Din Anlayışı
1. Ünite		X (Lisans yay.)	X			

Başlangıçta ilkokul, sonraki dönemlerde ortaokul olarak kabul edilen bu dönem ders kitaplarına genel olarak bakıldığında, son dönem öğretim programlarının ve alandaki gelişmelerin sonucu din bilimsel bir yapıya bürünmesi gereken ders kitaplarının daha çok geleneksel İslamî bir yapıyla ele alındığı tespit edilmiştir.

SONUÇ

Çalışmamızın sonuçları bağlamında inanç öğrenme alanında belirtilmesi gereken en önemli husus, ilk dönem ders kitaplarında ayet ve hadis kullanımında serbest çeviri usulünün benimsendiğine ve bazı ders kitaplarında dipnot kullanılmaması nedeniyle özellikle hadis olarak verilen ifadelerin ana bağlamından uzak bir şekilde kullanıldığına yönelik tespitimizdir. Diğer bir tespitimiz ise bu dönem ders kitaplarında inanç konularının kısmen geleneksel din anlayışı merkezli kısmense din bilimsel merkezli bir yaklaşımla ele alınmış olmasıdır. Zira ilk dönem ders

² Bu başlık MEB Yayınevi ders kitabında yoktur.

kitaplarında diğer dinlerle ilgili bilgiler karşılaştırma ve herhangi bir eleştiri yapılmadan olduğu gibi ortaya konulmuştur. İnanç öğrenme alanı bağlamında ilk dönem ders kitaplarında, incelediğimiz sınıf düzeyinde ibadet öğrenme alanları ile ilgili ünite olmaması da dikkat çeken bir başka husustur. Bu husus, zorunlu eğitimin 5 yıl olduğu dönem açısından bakıldığında, 4. sınıfta ibadet konularının, 5. sınıfta ise iman konularının bütün halde verilmesinin, zorunlu eğitim dışına çıkan öğrencilere en azından bu konularda temel bilgilerin kazandırılmasına yönelik olduğunu düşündürmektedir. 1993 yılı sonrası ders kitaplarına gelindiğinde ise programlarda yapılan güncellemeyle birlikte iman konularındaki yaklaşımlarda önemli bir değişim görülmemekte ancak özellikle Allah'ın birliği ve kader konularında Kur'an ayetlerinin bilimsel yaklaşımla açıklanma çabasına girildiği tespit edilmektedir. Bu dönemde dikkat çeken önemli bir husus da özel yayınevi ders kitaplarındaki tasavvufi vurguların yoğunluğudur. 2002 sonrası ders kitaplarına baktığımızda bu dönemde öğretim programlarındaki değişiklikten dolayı inanç öğrenme alanı ile ilgili sadece bir ünitenin olduğu belirtilmelidir. Bu ünite bağlamında incelediğimiz ders kitaplarında konulara yoğunlukla din bilimsel din anlayışı bağlamında yaklaşıldığı görülmektedir. 2011 yılı sonrası ders kitaplarında iman konularında akıl vurgusu ön planda tutulmuştur. Ünite bazında bu dönemki ders kitaplarının din bilimsel din anlayışı ile konulara yaklaştığı tespit edilmiştir. 2018 sonrası ders kitaplarında ise değişen öğretim programlarının da etkisiyle din bilimsel anlayıştan geleneksel din anlayışına bir geçiş olduğu görülmektedir. Öğretim programlarının bilimsel zemine oturtulduğu 2002 sonrası ders kitaplarında inanç öğrenme alanında din ve bilimsel konuların uyumu üzerinden bir temellendirme yapılmasına karşın, 2018 sonrası ders kitaplarında bu durumun bir ön kabul olarak ortaya konulduğu anlaşılmaktadır. İncelemeye konu olan ünite bağlamında bu dönem ders kitaplarının İslam merkezli bir din anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Sonuç olarak ders kitaplarının içinde buldukları dönemin eğitim alanındaki yeniliklere ayak uydurma ve bilimselleşme çabalarının yanında içinde buldukları sosyo-kültürel ve siyasal durumlardan da etkilendiği, bu etkinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarına da din anlayışlarındaki değişim bağlamında yansdığı tespit edilmiştir. Bu konuda son olarak şunu belirtmek gerekir ki; din öğretimi kitaplarının farklı açılardan incelenmesi ya da din anlayışlarının diğer ders kitaplarındaki yansımalarını tespit etmeye yönelik yeni çalışmaların yapılması genelde ilim dünyasına özel de din eğitimi alanına önemli katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Açık, A., & Macit, A., & Yiğit, H., & Doğan, E. Ö., & Diğerleri. (2015). *Ortaokul ve imam hatip ortaokulu din kültürü ve ahlak bilgisi 5. sınıf ders kitabı* (1. Baskı). Ankara: MEB.
- Açık, A., & Macit, A., & Yiğit, H., & Doğan, E. Ö., & Diğerleri. (2022). *Ortaokul ve imam hatip ortaokulu din kültürü ve ahlak bilgisi 5. sınıf ders kitabı* (1. Baskı). Ankara: MEB.
- Akgül, M., & Albayrak, A., & Çatal, A., & Kara, A., & Diğerleri. (2007). *İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi 5. sınıf ders kitabı* (1. Baskı). Ankara: MEB.
- Akyüz, N. (2002). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43, sy. 1., 123-134.
- Arvası, T. Z., & Çilingir, D. (1996). *İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi 5. sınıf ders kitabı* (1. Baskı). Ankara: Öğün
- Asri, S. (2011). *Ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretiminde öğretim programı ders kitabı uyumu*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Asri, S. (2018). "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Öğretim Programı Ders Kitabı Uyumu". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. (5), 9-50.
- Aşlamacı, İ. (2018). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin İslâm anlayışları üzerine bir inceleme (İnönü Üniversitesi örneği). *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. 3. Ed: Fikret Karaman. 457-483. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları.
- Bahçekapılı, M. (2014). *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*. İstanbul: İlke Yayınları.

- Çapcıoğlu, F. (2024). İnanç Öğretimi. C. Tosun vd. içinde, *Değişen ve Dönüşen Dünyada Din Eğitimi ve Öğretimi* (pp. 75-111), Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Çetin, O., & Öcal, M., & Algül, H. (1993). *Din kültürü ve ahlak bilgisi 1. sınıf ders kitabı* (1. Baskı). İstanbul: Altın Kitap.
- Demir, R. (2017). "Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Çeşitli Açılardan İncelenmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, 103-132.
- Düzenli, A. (2023). *Din Anlayışı Açısından 1982 Sonrası Yayımlanan Din Öğretimi Ders Kitapları. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Çukurova Üniversitesi, Adana.*
- Erdoğan, İ., & Demirpolat, E., & Çelik, R., & Acar, G. E., & Diğerleri. (2022). *Din kültürü ve ahlak bilgisi ortaokul ve imam hatip ortaokulu 5. sınıf ders kitabı* (1. Baskı). Ankara: Lisans.
- Eroğlu, A. H., & Kılıç, R., & Adam, B. (2014). *İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi 5. sınıf ders kitabı öğretmen kılavuz kitabı* (5. Baskı). Ankara: Gizem.
- Genç, N. (2012). *İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi 5. sınıf ders kitabı* (1. Baskı). İstanbul: Netbil.
- Genç, N. (2016). *İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi 5. sınıf ders kitabı* (5. Baskı). İstanbul: Netbil.
- Gülle, A., & Kaya. (1994). *İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi 5. sınıf ders kitabı* (1. Baskı). İstanbul: Gendaş Dağıtım.
- Kızılabdullah, Y. (2024). Geçmişten Bugüne Din Eğitiminin Gelişimi ve Dönüşümü. C. Tosun vd. içinde, *Değişen ve Dönüşen Dünyada Din Eğitimi ve Öğretimi* (pp.3-16), Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Komisyon. (2002). *İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi 5 sınıf ders kitabı*. (1. Baskı). Ankara: MEB
- Kutlu, S. (2005). "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'lesi 1*, İstanbul: Ensar Neşriyat. 391-440.
- Osmanoğlu, C. (2015). "Ders Kitaplarına Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Din Anlayışı". *The Journal Of Academic Social Science Studies* 31, 265-285.
- Pınarbaşı, B. (2018). *Ortaokul ve imam hatip ortaokulu din kültürü ve ahlak bilgisi 5. sınıf ders kitabı* (1. Baskı). Ankara: Dikey.
- Şahinbaş M. (2010). *İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi 5. sınıf ders kitabı* (3. Baskı). Ankara: Tuna Matbaa
- Şahinbaş, M., & Kabakçı, A. (2005). *İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi 5. sınıf ders kitabı* (1. Baskı). Ankara: Tutku.
- Tekin, A. (1998). *İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi 5. sınıf ders kitabı* (1. Baskı). Ankara: Gizem Yayınları.
- Tosun, C., Doğan, R., & Korkmaz, A., (2001). *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4 8*. Ankara: Nobel.
- Tosun, C. (2024). *Din Öğretiminde Ders Kitabı ve Yardımcı Materyal Ahlak Öğretimi*. C. Tosun vd. içinde, *Değişen ve Dönüşen Dünyada Din Eğitimi ve Öğretimi* (pp.37-45), Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Uludağ, S., & Hökelekli, H., & Uysal, E. (2001). *Din kültürü ve ahlak bilgisi 1. sınıf ders kitabı* (4. Baskı). İstanbul: Ülke.
- Ünal, M. (2016). *İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi 5. sınıf ders kitabı* (1. Baskı). Ankara: Doku.
- Yılmaz, M. (2015). "İnanç Öğrenme Alanları Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının İncelenmesi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18(3), 117-134.

- Yürük, T. (2010). "Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 13 (34), 69-86.
- Yürük, T. (2011). "Cumhuriyet Döneminde Din Derslerinin Statüsü ile İlgili Tartışma ve Öneriler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/52, 239-254.
- Yürük, T. (2015). "Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Programlarında Farklı Din Anlayışlarına Ayrılan Yer". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 15(1), 55-75.
- Yürük, T., & Topchubaev, K. (2022). "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının İncelenmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 22(1), 415-436. <https://doi.org/10.30627/cuilah.1100948>
- Zengin, M. & Gümüşay, İ., (2020). "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma (1982-2019)". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 9, 117-186.

STRUCTURED ABSTRACT

One of the most significant areas where societal change and transformation are reflected is education. Within the educational system, the Religious Culture and Ethics (RCE) course holds a crucial place, as it provides students with ethics and cultural education by presenting knowledge related to religion and culture. Beyond these socio-cultural influences, the natural process of renewal and development inherent in education also impacts the content of the RCE course. Like all teaching fields, the RCE course content undergoes transformation and renewal in response to shifting paradigms, evolving understandings of knowledge, and advancements in educational technologies. Faced with the changing realities of the world, the need to address the demands of the era has primarily led to a focus on revising and redesigning educational curricula. The main reason for initiating renewal efforts with curriculum development lies in the principle that potential changes within the educational system should be shaped through these processes. Following curriculum updates, textbooks are revised accordingly and become the primary instructional materials used in schools. Despite evolving paradigms, textbooks remain the foundational resource for educational activities. Particularly for the RCE course, where supplementary materials are not commonly used, textbooks often serve as the sole formal source of instruction alongside the teacher. This study examines the transformation of religious perceptions reflected in RCE textbooks by analyzing the units on belief learning areas for 5th grade, published since 1982. The aim is to investigate how perceptions of religion, as presented in religious education textbooks, have evolved over time. By analyzing a selection of 5th-grade RCE textbooks used in formal education, based on specific criteria, this study seeks to uncover the trajectory of religious perspectives conveyed in these resources. In the context of curriculum development and the classification of religious perspectives identified in this study—Sufi-Oriented Understanding of Religion, Traditional Understanding of Religion, Islam-Centric Understanding of Religion, Political Understanding of Religion, Secularism-Oriented Understanding of Religion, and Scientific Understanding of Religion—RCE textbooks are critically analyzed. The findings reveal that in the early textbooks, a freelance translation approach was adopted for the inclusion of Quranic verses and hadiths. Furthermore, due to the lack of footnotes in certain textbooks, some statements attributed to hadiths were used in ways that disconnected them from their original contexts. Textbooks published after 1993, while reflecting updates in curricula, do not exhibit significant changes in approaches to matters of faith. However, it is observed that particular efforts were made to explain concepts such as the oneness of God and predestination using scientific approaches. After 2002, curriculum changes resulted in the reduction of content in the belief learning area to a single unit. Textbooks from this period predominantly approached subjects from a scientific understanding of religion. In textbooks published after 2011, the emphasis on reason in matters of faith became more prominent. The units from this period were also found to be framed within a scientific understanding of religion. In textbooks published after 2018, however, a transition from a scientific understanding of religion to a traditional understanding of religion is observed, influenced by changes in the curriculum. While the post-2002 textbooks sought to align religious and scientific themes on a scientific basis, the post-2018 textbooks treat this alignment as a presupposition. As a result, it can be said that textbooks are influenced by the socio-cultural and political situations they are in, as well as the efforts to keep up with the innovations in the field of education and the scientific development of the period in which they are located. It has been found that this effect is also reflected in Religious Culture and Ethics textbooks in the context of changes in religious understanding.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 18-39

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1527323

TÜRK VE İSLAM SANATINDA HAYVAN FİĞÜRÜ: GELENEKSEL VE DİNİ YAKLAŞIMLAR

Animal Figure In Turkish And Islamic Art: Traditional And Religious Approaches

Beste ÇOK

Dr. Öğr.Üyesi, Dumlupınar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, El Sanatları Bölümü, Hat Ana Sanat Dalı, Kütahya, Türkiye

Assist. Prof., Dumlupınar University Faculty of Fine Arts, Department of Handicrafts, Calligraphy Department, Kütahya, Türkiye

beste.cok@dpu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-8608-4879>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 02.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 19.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Beste Çok)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

TÜRK VE İSLAM SANATINDA HAYVAN FİGÜRÜ: GELENEKSEL VE DİNİ YAKLAŞIMLAR

Animal Figure in Turkish And Islamic Art: Traditional And Religious Approaches

Öz

Temelde hayvancılıkla uğraşan göçebe ve yarı göçebe Türklerin sosyo-kültürel yapısı ile hayvan üslubu olarak bilinen kendilerine has özgün üslupları, İslam sanatının da en erken döneminde önemli bir yer tutar. Hayvan üslubunun doğuşu ve gelişmesi Hunlarla doğrudan ilgili olmakla birlikte, en ilginç uzantıları Anadolu Selçuklu sanatında takip edilebilmektedir. Hayvan figürleri ile birlikte doğan hayvan üslubu, her şeyden önce Asya doğasının yabani hayvanlarını ve fantastik yaratıklarını konu alır. Bu hayvanlar arasında aslan, kaplan, kartal, doğan gibi yırtıcı memeliler ile geyik boğa, dağ keçisi, at ve kurt gibi Türkler için sembolik anlamlara sahip hayvanlar da İslam sanatlarında geniş bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca konu irdelenirken Türklerin geçmişte İslamiyet'i benimsemeden önceki Hristiyanlık ve Museviliğe de bağlandıklarını unutmamak gerekir. Geçmişte farklı dinlere inanan Türklerin din değiştirmeleri söz konusu olsa dahi, asırlardan beri süregelen sanat ve kültürlerini hiçbir zaman geri planda bırakmayarak, onları terk etmemişlerdir. Anadolu'ya ilk ayak bastıkları dönemlerden bugüne dek geçen süreçte kabul ettikleri çeşitli inanç sistemlerinin etkisinde, örf- adet gelenek ve göreneklerini son derece korudukları dini inançlarının getirdiği birtakım kurallar, kaideler ve prensipler doğrultusunda sanat faaliyetlerini de devam ettirdikleri, günümüze kadar gelen eserlerden anlaşılabilir. Çalışmamız ile Türklerin İslamiyet'i kabullerinden önceki inanç sistemlerinin, İslamiyet sonrası sanatlarına ne şekilde yansıdığı, hangi aşamalardan geçtiği, geçmişte inandıkları dinlerin yaşantılarında ve icra ettikleri sanatlarında ne gibi etkilerinin olduğu ve benzeri sorulara cevap aramak, bizlere İslam sanatında hayvan figürü sorunsalının var olup olmadığının yanıtını da bulmamıza olanak sağlayacaktır. İslam dininde "Allah" zaman ve mekandan münezzehe olduğu için ve de Kur'-anı Kerim'de geçen ayetlerde "O doğmamış, doğurmamıştır" ifadelerine yer verildiğinden resim, heykel, figür kısaca figür tasviri konusunda çekimser kalan Müslümanlar bilhassa ibadet yeri olan camilerde figür konusuna girmemeye özen göstererek, yaratılış hamlelerinden uzak durmaya hassasiyet göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Sanatı, Üslup, Hayvan Figürü, İnanç Sistemi.

Abstract

The socio-cultural structure of nomadic and semi-nomadic Turks, who were basically engaged in animal husbandry, and their unique style known as animal style, occupy an important place in the earliest period of Islamic art. Although the birth and development of the animal style is directly related to the Huns, its most interesting extensions can be traced in Anatolian Seljuk art. The animal style, which was born together with animal figures, is primarily based on the wild animals and fantastic creatures of the Asian nature. Among these animals, predatory mammals such as lions, tigers, eagles and falcons, as well as animals with symbolic meanings for Turks such as deer, bulls, ibexes, horses and wolves, have been extensively treated in Islamic art. In addition, while examining the subject, it should not be forgotten that the Turks were also attached to Christianity and Judaism in the past before adopting Islam. Even if the Turks who believed in different religions in the past changed their religion, they never left their centuries-old art and culture in the background and did not abandon them. It can be understood from the works that have survived to the present day that they have continued their artistic activities in line with some rules, rules and principles brought by their religious beliefs, under the influence of various belief systems they have accepted in the period from the time they first set foot in Anatolia until today. With our study, we have analysed the belief systems of the Turks before their acceptance of Islam.

Keywords: Islamic Art, Style, Animal Figure. Belief System.

GİRİŞ

Hayatları savaş ve avcılıkla geçen göçebe Türkler, kendi dönemlerinin zorlayıcı hayat koşullarına rağmen İslamiyet'i benimsedikleri ilk yıllardan itibaren büyük bir ustalıklarla sanatlarını icra etmeye devam etmişlerdir. Zaman içerisinde İslamiyet'i kabul ettikleri dönemlerin akabinde Müslüman olarak hayatlarını sürdürürken, coğrafyalarının ve yaşam stillerinin doğrultusunda aynı şekilde son derece nitelikli eserler bırakmaya devam etmişlerdir. İslamiyet'i kabul etmiş farklı devletlerin birbirleriyle olan kültürel etkileşimleri ve ticari ilişkilerinin icra ettikleri sanatlara büyük oranda etkisinin olduğunu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Devletinin sanatlarını yakından incelediğimizde gözlemleyebilmekteyiz. Sanat eserlerinde elbette dini kurallara bağlı kalarak, örf adet, gelenek ve göreneklerinin yanı sıra inançları gereği sanat alanlarında tam bir özgür anlayış hakim olamamıştır. Bu cümleyi biraz açacak olursak; elbette Türkler tarihin her döneminde özgürce sanat icra etmişlerdir ancak bir İslam sanatçısı, bir Bizans sanatçısı kadar sanatını uygulama alanında pek te özgürce hareket edememiştir. Söz gelimi İslam dinine mensup olmayan bir sanatçı örneğin ibadet ettikleri, kilise, tapınak, havra gibi ibadethanelerinde hayvan ya da insan figürünü sıklıkla kullanmışken, İslamiyet'le beraber İslam mimarisinde bilhassa dini yapılarda bu özgür anlayıştan bahsetmemiz pek mümkün değildir. İslam sanatçısı artık inandığı dinin belli başlı kural ve kaidelerine göre belki de kendi isteği ile kısıtlamış, kutsal saydığı Allah'ın evi olarak gördüğü cami, mescit gibi ibadet yerlerinde daha hassas bir yaklaşımla, figürlü süslemelerden kaçınmaya çalışmıştır. Bunu Özellikle Anadolu Selçuklu ve Osmanlı dönemi dini mimarisini detaylı bir biçimde analiz ettiğimizde anlamaktayız. Ancak yine de bu gelişmelere rağmen, İslam öğretilerine bağlı kalmaya yönelik hassasiyetleri ile sanat eserlerini en güzel şekilde ustaca yapmışlardır.

Asırlar öncesinde (M.Ö), Orta Asya'da yaşamış olan İslamiyet'le henüz tanışmamış Türklerin sanatı, genel olarak kahramanlık destanlarıyla alakalıydı. Yaşamları daha çok toplayıcılık, avcılık, savaş ve mücadele ile geçen dönemin konar-göçer sanatçıları, hayvanlarla birebir temas ederek, çok iyi analiz etme olanakları neticesinde, onları son derece gerçekçi ve ustaca çiziyorlardı. Yaklaşımları ve tasvirleri gerçekçi olmakla birlikte, doğaya da oldukça uzaktı ve eserlerinde bir takım hareketli olayları anlatırken hayvan figürlerini doğal görünümünden uzaklaştırarak, tabiat dışı görünümlele resmedip, daha çok işin mitolojik efsanevi yanlarını konu almakta idiler.

Büyük kültürle ev sahipliği yapan Orta Asya'nın oldukça kapsamlı faunası, M.Ö. 7.Yüzyıl sonrası "hayvan üslubu" olarak adlandırılan kendi dönemine göre farklı bir eğilimle, yeni bir yön kazanmıştır. M.Ö. 7. Yüzyıllardan itibaren Orta Asya bozkır sanatının da kaynağını oluşturan pek çok araştırmacının hem fikir olduğu bu üslup ilk olarak Karasuk, Mayemir ve Tagar kültürlerinden başlayıp Hunlarla İskitlerle Orta Asya'ya kadar yayıldıkları bilinmektedir (Ögel,1962:187-191).

Yine milattan önceki dönemlerde bilhassa bazı figürleri bozkır Türklerinin kullandıkları bellerine taktıkları maden kemerlerde, kılıç ve kabzalarında, at, kurt, kaplan ve benzeri pek çok hayvan figürü ajur tekniğinde işlemeli olarak yer almıştır. Tüm bunlar Şamanizm ve Maniheizm dinlerinin etkileri altında gelişen farklı üslupları ile Ordos kentinde madenden yapılmış olan birçok kemer tezyinatında, bazen tek figür halinde yalnız işlenmiş, bazen de hareketli, ikili, üçlü hayvan figürleri yan yana işlenmiş vaziyette görünürken iç içe geçmiş görünümde olanlar da mevcuttur. Bu maden kemerler üzerinde çoğu kez yırtıcı hayvanın başka bir yırtıcı hayvanla mücadele etmesine de tanık olmaktadır. Bu sahneler ve hayvan kavgaları gelecekte yine pek çok sanat dalında kompozisyon örnekleri olarak kullanılmaya devam edecektir. (Resim 1-2). Deri, yün, keçe, fildişi, boynuz, kemik, ahşap ve metal malzeme üzerine uygulanan temalarda, ayrıca göçebe Türklerin taşıyabilecekleri eşya üzerinde de rastlanmaktadır. Özellikle kompozisyon kurgusunda yer aldığı savaşçı hayvanla beraber, natüralist üsluplu kimi motifler aynı zamanda fantastik bir düzen kurgusuna da sahiptir. Bozkır kültüründe görülen konular ve malzemeler

hemen hemen bütün coğrafya ve dönemlerde minimal ölçüde değişimlerle sürekliliği olan hayvan üslubunun, estetik açıdan özellikleri genel itibarıyla üsluplaşmış ve kalıplaşmış bir sembolizm, canlı-dinamik bir anlatım, süratli ve coşkulu hareketler olarak özetlenebilir (Öney,1966:189).

Figürlerin çift taraflı simetrik bir kompozisyon düzeniyle yerleştirilerek ajur tekniğinde yapılması, pek çok sanatçı tarafından beğenilmiş ve bu üslubun oldukça çeşitli zengin konuları yüzyıllar boyu işlenmeye devam etmiştir. Daha sonraki dönemlerde gerek Anadolu Selçuklu ve gerekse Osmanlı maden sanatında çok farklı kompozisyon uygulamalarına rastlamaktayız (Diyarbakirli, 1972: 28-35).



Resim 1- Ajur işlemeli maden kemer toka detayı III.-I. Yy Resim 2- At ile kaplanın mücadele sahnesi (IV.-I. Yüzyıllar)

(<http://galeri.genelturktarihi.net/turk-kulturune-ait-arkeolojik-buluntular>)

M.Ö. 518 tarihli Persepolis adlı sarayın duvar yüzey tezyinatında yer alan kabartma süslemelerde de, yine hayvan mücadele sahnelerini takip edebilmekteyiz. Sözü geçen sarayın kapı süslemelerinde özellikle kabartmalarında, aslan figürünün boğaya saldırı sahnesi oldukça zengin ve farklı bir üslupla büyük ebatlı olarak işlenmiştir. Bu dönemin Ön Asya'sında aslında bu tür saldıran hayvan mücadele kompozisyonlarının oldukça az olduğu elimize gelen örneklerden anlaşılmaktadır. Bu örnekler içinden bugün Ankara Hitit Müzesi'nde bulunan Friglere ait güzel bir plakada, aslan ile boğanın ikili mücadele sahnesi ile (bugün Kınık olarak bilinen) eski Ligya uygarlıklarından Xanthas'da mermer malzemenen yapılmış lahit yüzeyinde bulunan ikili aslan figürünün boğa ile mücadele sahne tasviri örnek verilebilir (Ögel,1962:108-110).

Geçmiş kazılardan elde edilen veriler ışığında gerek Roma ve gerek Bizans sanatından günümüze kadar gelebilen pek çok örnek müzelerimizde yer almakla birlikte, dahası pek çok yabancı (Ermenistan kökenli) sanatçıların yapmış olduğu hayvan mücadele sahneleri de yine dönemin mimari yapılarında takip edilebilmektedir. Bütün bu eserlerin Orta Asya ile bir ilgisi olduğunu yine yapılan araştırmalar neticesinde aşama, aşama aydınlığa kavuştuğunu takip edebilmekteyiz.

Hunların yaşamları daha çok göçebe yaşayan gruplar ve hayvan dünyasına bağlı olduğu için, bu durum haliyle sanat eserlerine fazlasıyla yansımıştır. Eserlerinde anlatmak istedikleri şeyi, kısaca vermek istedikleri mesajı büyük bir ustalıkla resmetmişler, hareket halindeki konuları dahi son derece inandırıcı, gerçekçi bir üslupla aksettirmişlerdir. Sanatçılar günlük kullanım eşyalarını dahi süsleme çabası içerisinde, avladıkları hayvanların figürlerini işlemişlerdir. Sözü geçen resimlerde daha çok ikili hayvan figürlerinin mücadele sahnelerinin dinamik ve gerçeğe yakın bir görüşle canlandırılması son derece ustaca işlenmiştir (Diyarbakirli, 1969: 112).

Erken İslam sanatının bizler için önemi, biçimsel yönden ziyade dönemin sanatını resmetmesi yönündendir. Dört Halife dönemi ile Emeviler zamanında takip eden yıllarda gelişerek devam ettirilebilecek çok az biçim oluşturulmuştur. İslamiyet'in ilk dönemleri ile en etkili bilinen çağında meydana gelen tarihsel olaylarda da, din yolundan bir üslup şeklinde ifade edilebilecek bir düşünceyi desteklemekten oldukça uzaktır. Ancak tüm bunların yanı sıra İslam Sanatının bütünlüğü, dogması başlıca 3 kaynaktan gelir. 1- Arap dili Edebiyatının gelişmesinin

zorladığı yorumlar.2-İslam kültür ve sanatının ilk çağına verilen aşırı önem. 3- İslam Sanatının bir süsleme (bezeme) sanatı olarak bilinmesi. İslam ülkelerinin dünya sanatına getirdiklerinin, klasik dönem olarak bilinen dönemlerden çok sonra olduğunun da altını çizmek gerekir (Kuban, 1995: 3-5).

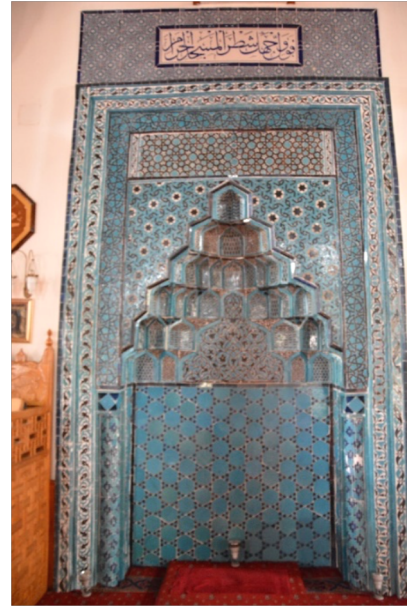
İslam'da dinsel sanat deyince ilk akla gelen genelde camiler olmuş, Türkler İslamiyet'i kabulünün akabinde cami mimarisine ayrı bir önem vermişlerdir. Dine olan sevgi ve bağlılıkları ile ibadet ettikleri cami, mescit namazgah gibi dini mimari yapılarını olabildiğince en güzel biçimde süslemeye özen göstermişlerdir. Konumuzu oluşturan hayvan figürleri, dinle ilişkili alanlarda pek fazla kendine uygulama bulamamıştır. Bu aşamada ister büyük çoğunluk tarafından kabul edilsin ister edilmesin ancak İslam'da var olan tasvir (resim) yasağı sorunsalı Müslüman sanatçılar arasında da gündemde tutulan konular arasında tahminlerimize göre İslamiyet'in daha ilk yıllarından beri önemli olmuştur. Bu iddiamızı destekleyecek kanıtlarımızdan biri; örneğin İslam sanatçıları dinle doğrudan ilişkili herhangi bir eserde, insan-hayvan figürü kullanımına çoğunlukla daha temkinli yaklaşmışlardır. Aynı şekilde İslam mimarisinde de bu tutumları devam etmiş ve dini mimari yapılarında da figür tercih etmemeye özen göstermişlerdir. Söz konusu nedenlerden olsa gerek cami ve mescitlerde özellikle iç mekan tezyinatında hayvan figürüne rastlanmamıştır. Cami, mescit namazgah ve benzeri dini yapıların iç mekan süslemelerin genelinde duvar yüzeylerinde rastlanan örneklerde de direk hayvan figürü yerine üsluplaştırılmış, adeta hayvan motifinden tamamen uzaklaşmış, bitkisel motif görünümüne bürünmüş olan süslemelere yer verilmiştir. Bu nedenle genellikle ibadet yaptıkları dini mekanların içlerinde süsleme unsuru olarak hayvan ve insan figürleri ya stilize edilmiş halde işlenmiş ya da tamamen bitkisel ve geometrik süslemeler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Esasında İslam'ın ilk yıllarında İslam sanatçılarının imgeler karşısındaki isteksiz oluşları, farklı yol ve yöntemlerden yararlanarak görsel bazı simgesel çalışmalar oluşturma çabaları kayda değerdir. Toplumsal ve zihinsel bazı var oluşlar ile dönemin koşulları onları figür tasvirlerini kullanım açısından kısıtlamış, direk kullanmaktansa ya stilize edilmiş hallerine ya da sembolik bir motife bürünmüş hallerine yöneltmiştir. Belki de İslam sanatçıları sembolik unsurlara dolayısıyla sanatsal anlamda sembolizme vurgu yapan motiflere, yönelten nedenler de bunlarla bağlantılıydı (Grabar, 1988: 78-80).

İslam dininde tasvirle ilgili herhangi bir yasak olmadığı halde ilerleyen dönemlerde böyle bir kavram gündeme gelmeye başlamıştır. Abbasi halifeleri bu konuda herhangi bir yasaklama getirmemiş, Emeviler ise sanatsal faaliyetleri önemseyerek onlar da resim konusunda herhangi bir kısıtlamaya gitmemişlerdir. Emevi ve Abbasi dönemine ait olan mimari yapılarda özellikle saraylarda ve hamamlarda insan figürlerine yer verilmiştir (Alsan, 2019: 287).

İslamiyet'in ilerleyen dönemlerinde, İslam dünyasının iç dinamikleri ile tüm bu gelişmeler ışığında süslemelere ek olacak biçimde, belki de bir alternatif olarak mimari süslemede yazı da tercih edilen süsleme unsurlarından biri olmuştur. İslam sanatçıları figürlü süslemelere temkinli yaklaşımlarının bir diğer neticesi olarak yine cami mimari unsurlarından mihrap elemanına da değinmemiz yerinde olacaktır. Dini mimaride Türklerin birer imzaları olan camilerimizde gerek Selçuklu ve gerekse Osmanlı'da caminin en önemli unsurlarından biri olan mihrap¹ elemanlarında da figür kullanımına rastlanmayıp, ya tamamen boydan boya bitkisel ve geometrik motifli süsleme programlarıyla donatılmış ya da daha az süsleme unsurlarıyla sade ve yalın bırakılmıştır (Resim 3-4).

¹Peygamber Efendimiz (s.a.v)döneminde namaz kılarken yön belirlemek için taş levha kullanılmış ya da renkli çizgi ile kible yönü belirtilirdi. Arapça kökenli olan ve 7. Yüzyıldan beri cami, mescit ve namazgahlarda kullanılan mihrap, kible yönünü ve imamın namaz kıldırırken duracağı yeri belirleyen mimari unsurdur. Kible duvarında duvar ortasına oyularak inşa edildiği için oyuk ya da girintili bir görünüm sunar. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Ödekan,1997:1244, ; Çok,2018).



Resim 3- Ankara Arslanhane Cami Mihrabı Resim 4- Konya Sahip Ata Cami Mihrabı (Resim 3-4 Beste Çok, Arşiv)

1.BAZI İSLAM SANATLARINDA HAYVAN FİĞÜRÜ KULLANIM ÖRNEKLERİ

İslam sanatlarında süslemeyi mimariye bağlı olanlarda, mimari tezyinat olarak bazen büyük çaplı uygulamalarda, bazen de küçük sanatlarda daha dar alanlarda gözlemlememiz mümkündür. Bilhassa Anadolu Selçuklu sanatında mimari süsleme ve küçük sanatlarda hayvan figürleri sıklıkla kullanılan süsleme unsurları olmuştur. Daha sonraki dönemlerde Beylikler ve Osmanlı sanatında, Selçuklularda görüldüğü kadar hayvan figürü kullanımı yaygın değildir. Ancak neden fazla yaygın olmadığı ile ilgili kaynaklarda pek net ifadeler rastlanmamıştır. Mimari süslemelerde süslemenin yapıdaki yerine göre ya da tercih edilen teknik ve malzeme bakımından tabii ki farklılıklar gösterebilir, ancak hepsinde de ortak olan bazı özelliklerin değişmediği de gözlenmiştir. Bunlar arasında en önemli ortak özellik süslemenin genelde ölçülü ve dengeli kullanışı olmuştur. Taş süslemenin cephede çok yoğun bir biçimde kullanıldığı Selçuklu yapılarında bile, bütün yapı yüzeyini aralıksız kaplayan bir bezeme hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Bu durumu İran ya da Mısır'daki Çağdaş eserlerle karşılaştırdığımızda gözlemleyebiliriz, sözü geçen eserlerde sadeliğin ve ağırbaşlılığın Türk ve İslam sanatının bir simgesi haline geldiği dikkati çeker (Özbek, 2009:141-150).

Tamamen uygulanan alana, tekniğe ve malzemeye göre şekillenen hayvan figürleri İslam sanatında mimari süslemelerde daha çok duvar yüzeylerinde taş kapılarda, konsollarda, sur ve kalelerde, çörtlenlerde ve tek figür olarak heykel formlarda da karşımıza çıkar. Bütün bu uygulamalarda görülen ortak özellik figürlerin son derece üsluplaştırılmış ve vücut detaylarının olabildiğince yalın çizgilere indirgenmiş olmasıdır. Mimari yapıların taş süslemesinde kullanılan hayvan figürlerinin büyük çoğunluğu yırtıcı memeliler; bunlar arasında pars, kaplan, aslan, boğa geyik, yırtıcı kuşlardan, doğan, kartal ve şahin en çok kullanılan figürlerden olmuştur. Küçük sanat eserlerinde ise yılan, balık, yengeç, fil figürü ve yavru kuşlar çoğunlukla tekrar eden figürler arasında yer alır. Selçuklu döneminde bazen hükümdarlık alameti olarak kullanılan, bazen inançlarla ilgili kaynağı doğu ve batı mitolojileri olan çeşitli fantastik figürlere de rastlanır. Bu figürler kimi zaman farklı iki hayvan parçalarının birleşimi (sfenks, sirenler) kimi zaman da bir canlının olağan yapısı sıra dışı bir biçimde değişikliğe uğrayacak şekliyle (çift başlı kartal) ya da fiziksel özellikleri abartılı bir biçimde yapılmıştır. İslam sanatında en çok karşılaştığımız fantastik (mitolojik özelliklere sahip efsanevi hayvan) figürleri ejder, çift başlı kartal, sfenks, melek ve sirenler olmuştur. Ayrıca İslam sanatında özel bir öneme sahip olan bu hayvan figürleri aynı zamanda Mısır, Mezopotamya, Çin, Pers, Hitit, Yunan, Roma ve Bizans kültürlerinde de her zaman özel bir yere sahip olmuştur. Yine Orta Asya Bozkır sanatının özgün ve sık görülen hayvan figürü

olan geyik figürünün de yer gök simgesi olarak ruhları diğer aleme taşıdığına inanılmıştır (Tekçe, 1993:113-115). Türk Kültür ve Medeniyetinin vazgeçilmez sembolik figürlerinden olan diğer bir hayvan ise at olmuş, bozkır kültür ve sanatında da kutsal sayılmış (Caferoğlu, 1953:201-203). Bozkır kültüründe at, orduları rakipsiz bırakan adeta en güçlü savaş aracı olarak görülürdü (Kalafat,2004:124-125).

1.1. MİNYATÜR-HAT-TEZHİP SANATINDA HAYVAN FİGÜRÜ ÖRNEKLERİ

İslamiyet'in ilk yıllarından başlayan ve Fatih ve Kanuni döneminde en üst seviyesini yaşayan minyatür sanatında, Osmanlı dünyasına intikal eden namılı cönklerin minyatürleri arasında herhangi bir renklendirmeye gidilmeden, yalnızca çizgi ile işlenmiş, çizgisel üslubun hakim olduğu hayvan mücadelelerine rastlamaktayız. Fatih albümündeki resimlerin büyük bir kısmında çeşitli hayvanların hareket ve duruşlarını gösterme gayretini görüyoruz. Bu resimlerden bazıları ilk bakışta tabiatın gelişigüzel yakalanmış bir anlık görüş hissini veriyor. Burada mekan derinliği duygusu, şiddetli dönüş hareketleriyle sağlanıyor ve belli bir yere bastırılmayıp belli bir muhite yerleştirilemeyen, ışık gölge boyutu olmayan figürler, çeşitli duruşlarıyla resme çoğu kez ancak bir motif zenginliği getirmekle kalmıştır (Diyarbakirli, 1972:174-177).

Fatih albümünde geleneklerin payı ne olursa olsun, tabiatın dış gerçekten yana bir gidişin varlığı inkar edilemez. Bu gidiş bilhassa hayvan resimlerinde modele baka baka çalışılmış dapes natüre, hissini vererek bir hız kazanıyor. İnsan çevresinde belli geleneklere, kalıplara giren umumi ve şematik çizgilerle yetinen ressam, hayvanlar çizerken sanki daha şahsi ve daha realist olabiliyorlar. Mahmut Şah'a izole edilen resimler, birer çizgi meşkine benzeyen desenlerinde hayvanlar, uysal dizginlenmiş halde görülüyor. Ressamın gayreti hareketin ifade ediciliğinden çok, pürüzsüz ve ince bir çizgi ustalığına varmaktadır. Hayvan şekillerini, birer yazı çizgisi halinde ele alarak, kağıttan mukavemet görmeyen kıl fırçanın yumuşak, kararlı ve düzenli akışıyla, adeta mücerret bir bütünü, bir nakış, bir yazı istifi haline getiriyor. Hiçbir gölgenin karartmadığı kıvrak çizgici üslup, bazen hayvanın gücünü, bazen de vücut hacmini verebiliyor (İpşiroğlu-Eyüboğlu, 1955: 40-48). Bunların bir kısmında sanatçının eskiz çalışmaları olarak şekillenmiş olup, sanatçı yeni bir düzeni oluşturmak üzere hayvanların ikili mücadele sahnelerini çeşitli hareketlerini tespit için deneme çalışmalarına yoğunlaşmıştır. Bu minyatürlerde nakkaşın çabası aslında bozkır göçebe üslubunun dinamikliğini yansıtmaktan da öte aharlı kağıt üzerinde, kıl fırçanın akışını dile getirerek bilinç altına yerleşmiş ana kült konuları başarılı bir biçimde tasvir etmektir. Herhangi bir ışık-gölge oyununa girmeden, yalnızca çizgi ile hacmi verebilme çabası içerisinde oluşan bu eserler büyük değer kazanmışlardır. Ayrıca Totemizm ve Şamanizm ile ilgili bu donmuş figür kalıplarının yüzyılların akışı içinde yavaş yavaş anlamlarını değiştirdikleri gözlenir.

Minyatürde sembolik açıdan dağ keçisi, boğa ve aslanın efsanevi hikayelerinden dolayı geceyi temsil ettiklerine pars, kaplan ve benzeri hayvanların da gündüzü ifade ettiğine inanılır. Yırtıcı bir hayvanın, yine vahşi bir hayvana saldırışı onu yenmesi İslam sanatında figüratif anlamda da bir zaferi temsil etmektedir. İslamiyet öncesi sıkça rastladığımız ejder figürü, İslam sanatında da sık sık karşımıza çıkar. Ejder figürü ile yılanın eski dönemlerde sembolik olarak aynı anlamı taşıdığı, krallık ve egemenlik sembolik anlamları olarak Mısır'da önemli olduğu, ejder motifinin ise Çin kültüründe kraliyet mührü olmasının yanı sıra aynı zamanda krallık sembolü olduğu da bilinmektedir (İnal,1970-71:153-155). Yine Çin mitolojisinde ejderha figürü kullanımı açısından birkaç hayvanın karışımından oluşan simgesel bir varlık olarak ta tasvir edilmiştir. Kaynağı bilinmeyen fakat Timur döneminin bir nakkaşı olan Siyah Kalem (Muhammed) isimli baş nakkaş, ekliptik ejder figürünü, gök ejderin karakteristik olan geleneksel ve spesifik detaylarını taşımayan ancak Çin Türk 12 hayvanlı takviminin ve ay menzillerine tekabül eden maske ve figürler taşıyan natüralist görünümlü bir fil başlı ejder figürü olarak betimlemiştir. Ayrıca hayvan ve insan başlı maskelerin çift başlı ejderlerin ilk örnekleri Osmanlı ve Timurlu sanatında kötülük ve uğursuzluktan himaye edici maske özelliği de taşıyan, at üzerinde dönemin mızrak oyunu esnasında da takılırdı. Kılıçlarda, bayrak alemleri ile mezar taşlarında, kimi zaman çelişkili bir biçimde de olsa İslami yazıtlarda (kitabelerde) kullanılmaya devam etmiştir (Esin, 2004: 151-158; Aydın, 2013:4-6).

İslam sanatında ise ejder motifi, Türklerin İslamiyet'i benimsemesinden sonra çoğalmış Büyük Selçuklularda ilk olarak kullanılmasıyla daha sonra da Anadolu Selçuklu sanatına geçmiş olduğu gözlenmektedir. Selçuklu sanatında genellikle düğüm motifi görünümünde tasvir edilen ejder; arka ayakları olmayıp ön ayakları ile kanatlı veya kanatsız olarak ta işlenmiştir. Kubadabad Sarayının duvar yüzeylerinde çinilerinde ve Ahlat mezar taşlarında da rastladığımız ejderler de bu durum hemen hemen bu özelliklerdedir (Karamağaralı, 1972: 72-77). Anadolu Selçuklu Türk eserlerinde efsanevi hayvan motifi figüründen tamamen uzaklaşıp üsluplaştırılmış formu ile süsleyici eleman olarak kullanılmaya devam eden ve farklı karaktere bürünerek güç, ihtişam, bereket, huzur, mutluluk sembolü olarak gösterilen ejderin, aynı zamanda uğur getirdiğine de inanılmıştır.

Osmanlıların devlet kuşu olarak ta isimlendirdikleri anka veya zümrüd-ü anka olarak bilinen Simurg²'un aynı zamanda Kaf Dağı'nın arkasında yaşadığına inanılırdı. Efsanevi özelliklere sahip olduğu bilinen Anka kuşu devasa nitelikte iri gövdeli, son derece renkli ve ihtişamlı bir kuyruğa sahip, güçlü bir yaratık şeklinde tasvir edilmiştir. Gösterişli, ihtişamlı ve süslü bir kuş olan Simurg'un adını ise yeşil renklerden aldığı tahmin edilmektedir. (Bırol-Derman, 2020: 129, ; Doğan, 2019: 21)

Ejder figürü sembolik açıdan ise; İslam sanatında Ejder atı olarak bilinen hem kara üzerinde hem de su yüzeyinde yürüdüğüne inanılan, Çin kültür ve sanatında uzun ömürlülük, kehanet, huzur ve mutluluk, dolayısıyla iyi manalara gelen sembolik efsanevi bir hayvandır (Mahir, 1982: 129-130). Bu mitolojik hayvan figürünü bugün Topkapı Sarayının sünnet odasında dış cephe süslemelerindeki çini panolarda yaprak, penç, hatayi, helezonlu kıvrımlı dalları üstündeki sülün kuşlarıyla birlikte tasvir edildiğini görebilmekteyiz (Mahir, 1986: 113-130) (Resim-5).



Resim 5- Topkapı Sarayı Sünnet Odası Dış cephe süslemelerinden (Dönmez, 2021)

Minyatür başta olmak üzere sıkça tekrarlanan kalıplaşmış hayvan figürlerinin aslında birer simge olarak kullanıldığı, göçebe hayat süren Türkler için de oldukça önemli görevleri üstlendiği bilinmektedir. Dönemin sanatçıları, kullandıkları simgeleri farklı bir üslupla aksettirme çabaları arasında bir takım değişimler ve yenilikler gelişince kısaca ana motif kabul edilince de her yerde değişik malzemeler üzerine, yine değişik form ve tekniklerde bu simgeleşmiş hayvan figürleri uygulanmıştır. Asırlar içinde çok uzun bir süreçten sonra bu simgelerin sessizce kaybolduklarına tanık olmaktayız. Ve akabinde yalnızca estetik biçimi ya da inanç sistemleri gibi

² Zümrüdü Anka kuşu, pek çok ulus için önemli bir yere sahip olmuş, görkem ve ihtişamlı devasa bir kuş olarak tasvir edilerek Yunanlılar, Araplarda Anka, İranlılarda Simurg gibi isimlerle yüz yıllarca kullanılan bir figür olmuştur. Kaynağını Eski Mısır'dan alan Simurg kuşu ile alakalı farklı inançlar, Çin mitolojisinden İran'a ve Hristiyanlıktan İslamiyet'e kadar geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Kartal, Alp, 2021: 439-451)

zihinlerde bıraktıkları sembolik anlamların da birer kalıntıları, mirasları olarak kullanımı devam etmiştir.

Selçuklu Dönemi ile ilgili günümüze kadar gelebilen minyatürlü yazma eserler arasında bugün Topkapı Sarayı Kütüphanesinde bulunan Varaka ve Gülşah mesnevisinin minyatürlü yazmasını hayvan figürleri açısından inceleyecek olursak; eserin konusu, Ülkemizde halk arasında halen yaşayan halktan içimizden biri gibi var olan daha çok platonik düzeyde bir aşk hikayesini anlatır. Eserin konusunu ve çeşitli sahnelerini canlandıran minyatürler arasında bozkır göçebe hayatının izlerine rastlarız. Öyle ki sözü geçen minyatürlerde konar- göçer bozkır-çadır hayatının açık hatları gözlenmekte ve Orta Asya'nın tipik hayvan üslubunun çeşitli malzemeler üzerine işlendiği yansıtılmaktadır. Sözü geçen minyatürde hayvan figürü olarak yine bu dönemde sıkça rastladığımız at figürüne (Resim-6) yer verilmiştir³. Sanatçı bu sahnelerin fonunda kompozisyona hareket katmak amacıyla kullandığı kıvrımlı dallar arasına yerleştirdiği hayvan başları kabartması görünümündeki figürleri, Orta Asya gelenek ve göreneklerine hakim bir üslup anlayışına, son derece sadık kalarak betimlemiştir (Öz, 2021: 516-520).



Resim 6- Varaka ile Gülşah Minyatüründe At figürü Örneği (Aslanapa, 1993)

İslami edebiyatta da dini ve tasavvufi manada anlamlarından dolayı kuş formu asırlardır çok sevilerek kullanılmıştır. Hat sanatında da kutsal sözlerle karşılıklı kuş figürleri aynalı yazılarla tuğralar yapılmış, buna çiçek buketleri ve beyitler katılmıştır. Burada iki çiçek demeti arasında "Hata baki, ömür fani, abit asi hoş haber. Kaldı bu tuğra-ı dilkeşgilin zühtüdür eser" yazılmıştır. Bunun altında da "Ya ha fiyeleltaf, neccina mimna nahaf 1194" yazılıdır. Bu yazının bir dua olarak kuş biçimine girmesi, kuşu tanrısal bir yaratık yaptığı gibi suret olmaktan da uzaklaştırır. Yazı ile düzenlenen hayvan resimlerinde en önemlisi şüphesiz aslan figürü olmuştur. Aslan bazı toplumlarda kuvvet timsali olarak bilinmektedir. Bektaşî tarikatında 4. Halife Ali'nin adının Haydar olması ve bu adın Aslan manasına gelmesi Ali'ye Allah'ın aslanı" denmesi bu hayvanın dini ve tasavvufi karakter kazanmasına sebep olmuştur. Yazı ile yapılan aslan resimlerinde mutlaka Hz. Ali ile ilgili sözler yer almaktadır (Özsayiner, 1986: 51). Dini konular dışında kalan yazma eserlerin tezhiplerinde bilhassa tezhip sanatında sıkça uygulanan halkari kompozisyonunda örneklerine de rastlansa da kullanımı sınırlıdır. Tezhip sanatı daha çok el yazması kitapları süsleme sanatı olduğundan dolayı örneğin bir Kur'an-ı Kerim süslemesinde pek fazla hayvan figürüne rastlanmamıştır. Selçuklular tezhip sanatını Anadolu'ya getirdiklerinde stilize edilmiş hayvan motifleriyle bezeli rumi olarak bilinen farklı bir üslubunu da getirmişlerdir (Ersoy, 1988: 9-11) Osmanlı süsleme sanatlarında oldukça az kullanılan motiflerin başında, daha çok üsluplaştırılmış yani özünden koparılmış farklı bir kimliğe bürünmüş hayvan motifleri gelir. İran kültürünün de etkileriyle Türk süsleme sanatlarında da görülen sözü geçen motifler, oldukça yoğun bir biçimde 15. Yüzyılın Şemse formu örneklerinde karşımıza çıksa da çini, halı ve seramik

³ Zemin dolgusunda farklı ve çeşitli hayvan figürlerinin yer aldığı, yalnızca minyatürde değil dönemin keramiklerinde de takip edebildiğimiz hayvan figürleri söz konusudur.

sanatlarında tezhipten daha fazla kullanılmıştır. Dini konular dışında ender de olsa halkari tekniğinde ve üslubunda yapılmış tezhiplerde bir çeşni zenginliği arzusuyla işlenmiş olmalıdır (Derman, 2013: 501).

1.2. HALI VE KUMAŞ SANATINDA HAYVAN FİĞÜRÜ ÖRNEKLERİ

Çoğunlukla Türklerin yaşadığı coğrafyada ortaya çıkan halının tarihi bilindiği üzere Türklere mal olmuşluğu kadar, Büyük Selçuklu zamanında kurulan devletlerle de ilintilidir. Halı sanatının tekniğini ilk olarak İslam alemine akabinde tüm dünyaya tanıtan da yine Büyük Selçuklular yoluyla Türkler olmuştur. 14. Yüzyıldan başlayarak karakteristik bir şekilde üsluplaşarak tezyini bir sanat dalına bürünen hayvan figürlerinin de Anadolu halılarında kendine yer bulduğunu görmekteyiz. Bu hayvan figürleri kimi halılarda geometrik bölümlerin içine dolgu olarak yerleştirilirken, kimisinde sadece detay olarak işlenmiştir. En çok sevilen kompozisyonların başında, pek çok halıda rastladığımız ağaç ya da çalılardan her iki tarafına simetrik bir düzenlemeyle irili ufaklı yerleştirilen kuş ve yavru kuş figürleri olmuştur. Yüzyılın sonlarına doğru ise gruplar halinde veya birbirine saldıran hayvan figürlerinin mücadele sahneleri ile kompozisyonlar hareketlendirilmiş bir şekilde betimlenmiştir. İlk hayvan figürlü ya da kuş motifli olan halılar Avrupalı sanatçıların resimlerinde 14. Yüzyılda ortaya çıktığına göre başlangıcının kuvvetli muhtemel 13. yüzyıla kadar dayandığını söylemek mümkündür.

Fantastik hayvan figürlerinden ejder ve Zümrüd-ü Anka kuşunun ikili mücadele sahnesini canlandıran bir kompozisyon Bode'nin Roma'da Berlin müzesi için 1890'da aldığı parça halıda iki defa tekrarlamıştır. Ayrıca sözü geçen halının 15. Yüzyıl son yarısından kalma bir Türk halısı olduğu bilinmektedir. Yine 15. Yüzyıl sonlarından kaldığı bilinen on sıra halinde dörtlü horoz figüründen oluşan bir kompozisyonun olduğu halı da bugün Konya Müzesi'nde sergilenmektedir (Aslanapa, 1993:109-116). Günümüzde İstanbul Vakıflar müzesinde XV. Yüzyıldan kalma hayvan figürlü halı daha çok Türk kilimlerinde kullanılan motif ve desenlerin yoğun olduğu bir halı özelliğindedir (Resim-7).



Resim 7- 15.yüzyıl sonu hayvan figürlü halı, İstanbul Vakıflar Halı Müzesi (Aslanapa, 1993)

Pazırık halısının motif ve desenleri ile Türk hakanlığındaki desenlerin kaynağı ve kökeni tamamen hayvan üslubuna dayanır. Bu üslup Altay göçebe budunları ile Güney Rusya ovasındaki krallık İskitlerinde görülmüş, Altaylardan başlayarak bütün Asya ve Avrupa'ya yayılmıştır. Bu noktada hayvanlar ekonomik değerinin yanı sıra, şaman inançlı göçebe toplumunun söylence ve yaşam ötesi evreninde kutsallaştırılmış bir yere sahiptir. Bu nedenlerle halı desenlerinde özellikle

Pazırık halısında aslan motifi ile yırtıcı kuşbaşından oluşan kanatlı söylene figürüne sık yer verilmiştir (Barnett,-Watson, 1953: 69-71).

Uşak halıları arasında da bir grupta aslında karşılıklı iki yaprağın bir araya gelmesiyle oluşan bir form kuş figürünü andırdığı için kuşlu halılar olarak tanımlanmıştır. Kıvrımlı bir forma sahip olan rûmî motifinin halı gibi bir malzemeye uygulanmasında ortaya çıkan teknik açıdan çizim zorluğu nedeniyle geometrik bir görünüm kazanmış ancak dikkatli incelendiğinde kuş motifi olmadığı anlaşılmaktadır (Macide, 1965: 244).

Bir diğer İslam sanatlarından olan kumaş sanatının gelişmesi Büyük Selçuklulardan sonra gerek Anadolu Selçuklu devrinde, gerek Osmanlı devrinde hızla devam etmiştir. Bugün günümüze kadar gelebilen mevcut örneklerden Türk kumaşında hayvan figürü olarak hakim dekorun kuş ve çeşitli yırtıcı kuşların figürleri olduğu görülmektedir. Bu kuşlar genelde yavru kuşlar ile güvercin, kartal, atmaca, ya da Türk mitolojisinde de sık sık rastladığımız aslan vücutlu, kartal kanatlı ve kafalı mitolojik yaratık olarak tabir edilen grrifon (grriffin) olmuştur. Bugün Londra'daki Victoria-Albert Müzesi'nde olan ve 11. Yüzyıl sonundan kaldığı bilinen ipek kumaş parçası üzerindeki kuş figürü nadir örneklerden biridir (Aslanapa, 1993: 139-143).

Türklerde Selçuklu ve Anadolu Selçuklu döneminde kumaş sanatımızda sık rastladığımız hayvan figürüne Osmanlı kumaşlarında hiç rastlanmamış, Osmanlı da daha çok geometrik ve bitkisel motifler tercih edilmiştir. Osmanlı Dönemine ait kumaş sanatı ile pek çok araştırmacının hem fikir olduğu genel bir kanı vardır ki oda "Osmanlı kumaşları üzerinde herhangi bir hayvan figürü görülmez" şeklinde olan net ifadelerdir. Çoğunlukla bitkisel süslemelerin hakim olduğu, nadiren de hayvan figürlerine rastlandığı bilinmektedir. Ancak bu konu yine de derinlemesine inceleme ve araştırmaya ihtiyaç duyulan konulardandır (Yetkin, 1993:330-334). Selçuklu kumaşlarında ise çoğu zaman hayvan tasvirleri, kartal, çift başlı kartallar, bir Selçuklu olan rumi motifleri, ejder, sırt sırta duran iki aslan pars figürleri sıklıkla kullanıldığını söyleyebiliriz. Burada Bizans'ın Selçuklularla kurdukları yakın ilişkilerin elbette kumaş sanatında da kültürel bir etkileşime sebep olduğunu göstermektedir (Yatman,1945:4-6). Selçuklu kumaşları ile Osmanlı kumaşları arasında kalan beylikler dönemine ait kumaş sanatı hakkında ise bir fikir edinmek oldukça güçtür. Beylikler dönemi arada kalan geçiş dönemi olarak kabul edildiği için aslında sadece kumaş sanatlarında değil pek çok sanat dalı için beylikler devri kısır bir dönem kabul edilmiş ve herhangi bir örneğe rastlanmamıştır.



Resim 8- 6.yüzyıl Babürlü Halısı (Boston'da Museum of Fine Arts)(Aslanapa,1993)

1.3. ÇİNİ VE KERAMİK SANATINDA HAYVAN FİGÜRÜ ÖRNEKLERİ

İslam sanatları arasında çini, yüzyıllardır kullanılan gerek Selçuklu gerek Beylikler Devri ve Osmanlı Dönemi olmak üzere Türklerin vazgeçilmez süsleme unsurlarından biri olmuştur. Çini aynı zamanda mimariyi giydiren, belirli elemanlarını vurgulayan ve ön plana çıkaran zengin bir

malzeme olmuş, İslam mimarisine de yeni teknikler, renkler ve desenlerle büyük yenilikler getirmiştir. Peygamber efendimiz (S.a.v)'in 622'de Mekke'den Medine'ye hicreti ile başlatılan İslamiyet, 650 yılına kadar Suriye, Filistin, Irak, İran, Mısır ve Kuzey Afrika'ya 7. Yüzyıl sonuna kadar Kuzey Afrika'nın Magrib (batı) bölgesine ve 711'de İspanya'ya, Mevlevi 11. Yüzyılda Anadolu'ya, 14. Yüzyılda Balkanlara kadar uzanmıştır. Böylece Eski Roma denizi "Akdeniz" bir Müslüman denizi olmuştur. Yüzyıllarca sürecek İslam sanatı ve kültürü büyük yenilik ve kaydettiği aşamalarla her devir ve bölgede kendine özgü yerini belirlemiş ve korumuştur. İslam mimarisinde de çini kullanımı İslamiyet sonrası başlamış ve çok çeşitli İslam ülkelerinde farklı renk, üslup ve teknik özellikleriyle günümüze kadar gelişim göstermeye devam etmiştir. (Öney, 1987:11-15).

Türklerin Anadolu'ya geldikten sonra hayvan figürlerini en yoğun biçimde sergiledikleri hemen hemen en görkemli ve geniş koleksiyonları, 1236 yılında inşa ettikleri Kubadabad sarayı olmuştur. Mehmet Önder'in Kubad-Abad kazılarında gün yüzüne çıkarttığı en özel ve güzel Selçuklu çini panolar arasında, hayvan ve kuş figürlerinin hem farklı hem de en güzel örneklerine rastlarız (Önder, 1976:25). Daha önceleri saraylarının iç mekan süslemelerinde duvar yüzeylerinde tek renkli kabartma çinilerle süsleyen Gazneli Mahmut, yine Orta Asya'nın hayvan figürü geleneklerinden yararlanmış. Renkli sır tekniğinde yapılan bu kabartma hayvan figürleri, bir süre sonra yine diğer bir Müslüman ve Türk toplumunun, yani Anadolu Selçukluların inşa ettikleri saraylarda özellikle Kubadabad'da renkli sır tekniğinde karşımıza çıkar. Alaeddin Keykubat'ın (1220-1237) Beyşehir gölü kıyısında yaptırdığı Kubadabad sarayı harabelerinde yapılan kazılarda ele geçirilen çini parçalarında çok canlı ve kıvrak hareketlerle resmedilmiş hayvan ve kuş figürleri dikkati çeker (Resim-9). Sarayın duvar yüzeylerinde yer alan çini levhalarda yırtıcı memelilerin yanı sıra çok çeşitli kuşlar, tavşan, tavus kuşu, leylek, eşek, köpek gibi farklı İslam sanatlarında pek te rastlanmayan hayvan figürleri görülmektedir. Karşılıklı olarak tek ayakları üzerinde duran iki leylek figürü ya da göl kuşlarının yer aldığı figürlü çalışmalar kompozisyon bakımından oldukça ileri düzeyde bir teknikle farklı bir üslup göstermektedir (Aslanapa, 1993:149). Hepsi de en karakteristik hareketleriyle gerek renk açısından gerek desen olarak oldukça gerçekçi boyutlarıyla yapılmıştır.



Resim 9- Kubadabad Sarayı Çinilerinden Hayvan Figürü Örnekleri (Ahmed,2023)

Yine Kubadabad Sarayı duvar yüzeylerindeki süslemelerden sekiz köşeli yıldız panolar içerisinde dört ayaklı hayvan figürleri de yer almıştır. Ancak bunlardan baş ve gövdesi tam olarak, hiçbir parçasının bütün olarak ele geçemediğinden herhangi bir hayvan tanımlaması maalesef yapılamamıştır. Yine sekiz köşeli çini plakaların pek çoğunun yüzeylerinde yazı süslemelerinin de

bulduğu her türlü bitkisel ve hayvan figürlerin çift tahrirle uygulanmış Selçuklu Neshi ile işlemleri ihtiva etmektedir (Oral, 1953:218-221).

16 ve 17. Yüzyıllardan sonra çini sanatında duvar yüzeylerinde olduğu gibi tüm alan boydan boya çini ile kaplanarak son derece yeni bir üslup oluşmuştur. Dekor süslemelerinde ise Avrupa'dan ülkemize gelen yeni üsluplardan natüralist çiçekler, barok-rokoko üslubunda yapraklar ve hayvan figürlerini de kimi zaman aralara serpiştirilmiş vaziyette görmek mümkündür. Bu dönemde özellikle çini süslemelerde balık figürü de oldukça bol kullanılan hayvan figürlerinden biri olmuştur. Yine son dönem çinilerinden bir örnekte Topkapı Sarayından 17. Yy. başına ait mavi beyaz bir çini panoda, iri yaprak motifleri arasına ahenkli bir biçimde yerleştirilmiş geyik ve kuş figürleri de farklı hayvan figürlerine örnek olmuştur.

Keramik sanatında çini sanatında olduğu kadar hayvan figürüne rastlanmamış, daha çok İznik kazılarında ele geçen tabaklar üzerinde tavus ve kuş figürleri ile çeşitli hayvan mücadele sahnelerinin yer aldığı kompozisyonlara rastlanmıştır. Bunun yanında İznik'in ortadan çekilmesiyle birlikte 18. Yüzyılda Kütahya atölyeleri hız kazanmış ve modern anlayışta yepyeni bir keramik sanatı geliştirmişlerdir. Ve bu atölyelerde üretilen keramik malzemeli gündelik kullanım eşyaları üzerine (matara, sürahi, kandil, buhurdanlık, limonluk, tabaklar) balık figürleri, yavru kuş figürleri ile çeşitli yerli kıyafetlerde insan figürleri de kullanılmıştır (Erdman, 1963:191-195).

1.4. MADEN SANATINDA HAYVAN FİGÜRÜ ÖRNEKLERİ

İslam sanatları çatısı altında olan ve önemli sanat dallarından maden sanatı denince, Anadolu'da ilk akla gelen Artuklular ve Selçuklulardır. O dönemlere dayanan bir gelişme ile 12. Yüzyıl sonu 13. Yüzyıl başlarında oluşan eserlerde tek gövdeli kanatları açık bir şekilde resmedilmiş çift başlı kartal figürleri bu dönemde yaygın bir biçimde kullanılmıştır. Yine müzelerimizde 12 ve 13. Yüzyıllara ait bronz malzemeden yapılmış çeşitli hayvan figürleri şeklinde kapı kilit parçalarına rastlanmaktadır. Ancak maden sanatında diğer sanat dallarına nazaran pek fazla hayvan figürü kullanımı yaygın değildir. Bunu kullanım amaçlarına bağlamakla beraber kullanımı oldukça sınırlı tutulmuştur. Maden sanatında figürlü kullanıma Anadolu'dan verilebilecek en güzel örnek kuşkusuz Cizre Ulu Cami kapı tokmakları olacaktır. Cizre Ulu Cami'nin yapım tarihi net olmasa da araştırmacılar İslamiyet'in Cizre'ye kadar yayılmasıyla birlikte kiliseden camiye çevrilmiş olacağını tahmin etmektedir (Yaşın, 1983:37-39). Günümüzde Türk-İslam Eserleri Müzesinde bulunan kapı kanatları ve tokmakları madeni malzemeden olup simetrik bir düzenlemede ejder motifi kullanılmış olup, bu kapı ve tokmağın Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Diyarbakır ve Mardin'deki bir atölyede yapıldığı yine tahminler arasındadır (Çaça, 2012: 453-455).

1.5. AHŞAP SANATINDA HAYVAN FİGÜRÜ ÖRNEKLERİ

Bir diğer İslam sanatlarından olan ve bünyesinde pek çok eser barındıran ahşap sanatında en çok kullanılan desenler aslında figürlü süslemelerden ziyade bitkisel ve geometrik bezemeler olmuştur. Ahşap sanatında kullanılan figür sayısı oldukça azdır. Belki de sayıca fazla olan figür süslemeleri günümüze kadar gelememiş olması da ihtimaller arasındadır. Ahşap malzemenin herhangi bir taş, maden, mermer malzemeye göre daha çabuk tahrip olması ya da geçmişte yangınlar dolayısı ile de kolay yok olması gibi nedenlerde varsa bile figür kullanımı günümüze kadar gelen eser sayısının az olması nedeniyle bu sanat dalında figür tasvirleri hakkında pek bilgi sahibi değiliz. Sadece Ankara Hacı Hasan Cami kapısında yan yana simetrik düzende işlenmiş aslan figürü ile Konya Akşehir Kileci Mescidi pencere kanatlarında çift başlı kartal ile ejder figürü gibi fantastik hayvanlar betimlenmiştir.

1.6. İSLAM MİMARİSİNDE HAYVAN FİGÜRÜ ÖRNEKLERİ

İslam mimarisinde genellikle yapının boyutundan ziyade öncelikle süslemeler göze çarpar. Mimari yapılardan, ister medrese ister cami ya da kervansaray ve hanlar olsun sanki süslemelere bütün gelişme olanağını vermek için yapılmış hissi verir. Han, medrese, Cami kervansaray duvarları, taç kapıları, pencere, söve, friz ve benzeri unsurları çeşit çeşit süs örgeleri ile doldurulmuştur. Bu süs örgelerinden hayvan figürleri de taş ve çini tezyinatında yapılar üzerinde çeşitli form ve üslupta yerini almıştır.

İslam sanatında her ne kadar bazı araştırmacılar tarafından reddedilmiş olsa da figür sorunsalı, İslamiyet'in kabul edildiği ilk yıllardan beri süregelen bir tartışma olmuştur. İslam dünyasına mensup pek çok ülkede yüzyıllar boyunca resim, heykel ya da herhangi bir figürün yapılıp sonra yapımının durması; konu ile ilgili bu sorunsalın devam ettiğinin en net göstergesidir. İslam ülkelerinin bu davranışları, konu ile ilgili tutumları elbette İslam mimarisine de yansımıştır. Örneğin Bizans eserleri ile karşılaştığımız da İslam mimarisinde var olan yapılarda özellikle dini mimari de figür azlığını bu nedenlere bağlamak yanlış bir kanı olmayacaktır. Sivil mimari de kullandıkları bazı tasvirleri, insan ve hayvan figürlerini hemen hemen dini mimaride özellikle cami ve mescit gibi ibadet yaptıkları ibadethanelerinde göremediğimiz bir gerçektir. Bu da Türklerin İslamiyet'i benimsedikten sonra hayvan figürü sorunsalı karşısında var olan tutumlarının da en büyük kanıtı olmuştur bizlere. İslam dininde "Allah" zaman ve mekandan münezzehe olduğu ve Kur-an'ı Kerim'de geçen ayetlerde de "O doğmamış ve doğurmamıştır" ifadelerine yer verildiği için resim, heykel, figür kısaca tasvir den kaçınmaya çalışan Müslümanlar bilhassa ibadet yeri olan camilerde figür konusuna girememiş, sivil mimaride din dışı konularla zaman zaman kendini göstererek yaratılış hamlelerinden uzak durmaya hassasiyet göstermiştir. Mimaride dini yapılarda az sayıdaki figürlü çini levhalar, büyük ihtimalle saraylardan toplama çiniler olup, yapıdaki herhangi bir süsleme alanına bir sisteme bağlı kalmaksızın gelişigüzel eklendiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Selçukluların saraylarda kullandıkları çini süsleme ile dini mimarisindeki çini süsleme arasında, gerek motif gerekse renk ve teknik bakımdan oldukça büyük farklılıklar göze çarpmaktadır (Yetkin 1986: 25-27). Ayrıca İslam dünyasında nakkaşından mimarına, her türlü gerek mimari sanatlarda gerek küçük çaplı sanat dallarında bu görüşe sadık kalarak eserler vermeye özen göstermişlerdir. Aslında Selçuklu sanatından beri tasvirler konusunda genellikle çiçek ve meyve motiflerine ilgi duyulur ve bunlar çoğunlukla soyut karakter taşırdı. Konya İnce Minareli Medrese'nin portalinde, Sivas Çifte Minareli Medresenin cephesinde yan cephelerde yer alan kabartma enginar motifleri hayvan motiflerinden ziyade bitkisel tercih edilen uygulamalardır. Aynı zamanda Osmanlı süsleme sanatının da çiçekler, yapraklar ve natüremort uygulamalar ana motiflerini oluşturmuştur. Figür tasvirleri bunlardan çok daha sonra gelmektedir (Arık, 1988: 132).

İslam mimarisinde sıkça tekrarına rastladığımız hayvan figürlerinin başlıca olanları; Çifte kartal, doğan, aslan, fil, geyik kuş, yılan ve bazı mitolojik (fantastik) hayvanlar olduğu günümüze kadar gelen Anadolu Selçuklu döneminden kalan yapılardan takip edilebilmektedir (Resim-10,11).



Resim 10- Divriği Ulu Cami Süslemelerinden Çift Başlı Kartal⁴ ve Doğan Figürü (Özkul,2020)

Konya Alaeddin ve Beyşehir gölü kıyısında bulunan Alaeddin Keykubad'ın yazlık sarayında kazılarda ele geçirilen zengin alçı malzeme ile yapılmış süslemelerde hayvan ve fantastik hayvan figürlerine rastlanmaktadır. Bu fantastik hayvanlardan ejder figürünün yılanan türediğine inanılır ve Anadolu'da mimari süsleme açısından pek çok yapıda kullanıldığı bilinmektedir. Bu yapılar; Kayseri Sultan Hanı, Çankırı Darüşşifası, Ahlat mezar taşları (12-13.yy) Diyarbakır Kalesi, Niğde Hüdavent Hatun Türbesi, Akşehir Kileci Mescidi, Burdur Susuz Han, (18.yy) ve Kayseri Karatay Handır. Çoğu zaman surları, kapıları ve kuleleri dahi süsleyen bu hayvan figürlerinin düşmana ve habis ruhlara karşı tılsım olarak kullanıldığı düşünülmektedir (Yetkin, 1984: 156).



Resim 11- Çifte Minareli Medrese ejder çift başlı kartal ve hayat ağacı motifi-Erzurum (<https://www.selcuklumirasi.com/architecture-detail/cifte-minareli-medrese-ve-kumbeti>).

⁴ Yırtıcı bir kuş olan kartal Mısır, Mezopotamya, Çin, Pers, Hitit, Yunan, Roma ve Bizans gibi pek çok uygarlıklarda armaları süsleyen ayrıcalıklı bir hayvan figürü olmuştur.

İnsan ve hayvan vücudunu birlikte resmeden fantastik figür anlayışının İslam mimarisinde en iyi bilinen örnekleri sfenks ile sirendir⁵. Günümüzde Konya İnce Minareli medrese müzesinde taş kabartma siren örneği mevcuttur (Resim-12). Genelde Selçuklu Dönemi konak ve saray tasviri olarak gördüğümüz çift başlı kartal figürleri ile Selçuklu geleneğini akla getiren ve yine sembolik değer taşımasından dolayı bu dönemde resimle paralel örneklerini gördüğümüz siren figürlerini, mimari tasvirler arasında da görmek sürpriz etkisi yapmaktadır. Bu tür tasvirli kabartmalar, bezenmiş çeşme, şadırvan ve sebil, gibi bir çeşit su antlarının da araştırmaları derinleştikçe daha bol örnekleri bulunma ihtimali yüksek olan figürsel tasvirlerdendir (Arık, 1988:109).



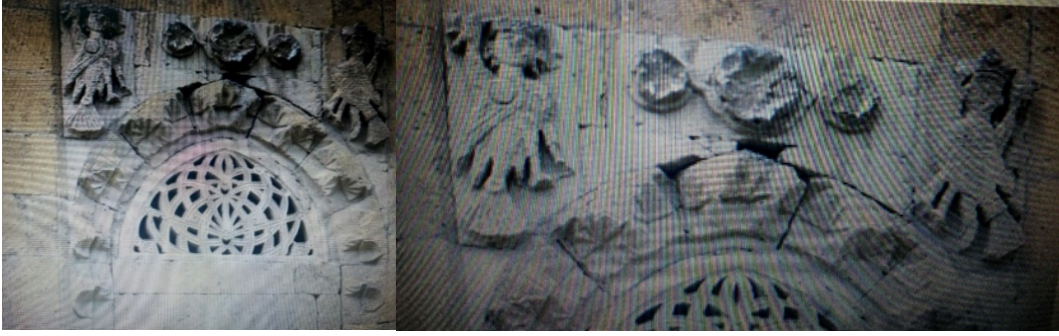
Resim 12- Konya İnce Minareli Medrese Taş ve Ahşap Esreler Müzesi Siren tasvirli taş eser (Özdemir,2021)

Yine İslam Mimarisinin en güzel örneklerinden biri olan Kubadabad Sarayı'nda yer alan çini panolarda insan figürleri ile beraberinde çift ve tek başlı kartal figürleri, fantastik (efsanevi) hayvan figürleri, hayat ağacının her iki yanında yer alan kuş, balık, fil figürleri ile, tavus kuşları, aslan, at, eşek, kaplan, köpek ve benzeri çeşitli av hayvanları, su kuşları, mitolojik hayvanlardan sfenks, siren ve grifonlar da görülmektedir⁶.

Niğde Hüdavent Hatun Türbesi siren çifti," Kayseri Karatay Handa da siren figürüne rastlanmıştır (Resim-13). Orta Asya yüz tipini yansıtmaması, aynı zamanda Anadolu Selçuklu Siren figürlerinde görülen yelpaze biçimli kanadı da kuyruk kısmında oldukça belirgin bir biçimde olan çizgileri ile bu dönemde tekrar eden örneklerdendir. Dairesel ve çizgisel hareketlerle detaylar verilen Siren figürünün kuyruğu tavus kuşunun kuyruğuna benzetilmiştir. Sırttan çıkarak yukarıya doğru kavisli devam eden ve uç kısmı sivri sonlanan süsleme, ikinci bir kanat olarak düzenlenmiştir (Özdemir 2021: 126-127). Bir diğer örnek Kayseri-Malatya yolu üzerindeki Karatay Han'ın avlu kapısında, tasvir edilmiştir. Siren figürünün bazı örneklerinde zeminde de bitkisel motifler serpiştirilerek kompozisyona farklı bir atmosfer kazandırmıştır.

⁵ Fatimi, Gazne İran Selçukluları gibi Anadolu Selçuklu döneminde görülen siren motiflerinin kaynağını İslam sanatı örneklerine dayandırabiliyoruz. Bazıları A. Selçuklu örneklerinden de daha erken tarihlenen Ermeni kökenli sirenlere de tipik İslam Türk sanatı özelliklerindedir. Şu halde tesirini aynı kaynaklardan alan bu figürler İslami örneklerle birlikte Anadolu Selçuklularına etkide bulunmuş yani bir aracı vazifesi görmüştür demek mümkündür.

⁶ Asya Türk mitolojisine ait fantastik hayvanlara, efsanevi yaratık ve sembolik anlama sahip figürlü bu çiniler Türk-İslam sanatına zengin eserler kazandırmıştır. Sözü geçen insan ve efsanevi hayvan figürünün işlendiği çinilerin kompozisyon, renk ve malzeme, teknik ve estetik özellikleri açısından yorumlanması ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. (Davun, B., Albayrak, Y. 2021: 197-211).



Resim 13- Niğde Hüdavent Hatun Kümbeti Üzerindeki Siren Figürü (Beste Çok, arşiv)

İslam mimarisinde rastlanan bir diğer önemli hayvan figürlerinden biri olan ve çoğunlukla çift ve simetrik bir formda kullanılan aslan, heykel formunda yapılan tek figür olmuştur. Arslan Mısır'da, Eski Şark sanatındaki benzer kullanımı ile Anadolu'da da Urartu, Frig, Hitit, Yunan, Lidya, Bizans, Roma ve Ermeni sanat ve kültüründe farklı stilleriyle tasvir edilen, güç, hakimiyet ve kudret sembolü olan himaye edici koruyucu kollayıcı özelliği olan bir hayvandır. Bizi burada ilgilendiren İslam mimarisinde görülen arslanların ayırıcı nitelikteki özellikleridir (Öney, 1969:1). Kimi zaman mimari yapılarda özellikle sivil mimaride saray, han ve kervansaraylarda güç ve ihtişamın simgesi olarak ta kullanımları mevcut olan aslan figürüne dolayısıyla kervansaray, saray, kale, han gibi sivil yapılarda sıklıkla rastlanmıştır. Anadolu'da Diyarbakır Ulu Cami Alanya-Alara Han, Denizli Ak Han, Niğde Alaeddin Cami, Kayseri-Sivas Yolu Sultan Han, Kayseri Huand Hatun Medresesi, Kayseri Karatay Kervansarayı gibi yapılarda da yine aslan figürüne rastlanmıştır (Öztürk, 2019: 23-32). Hayvan figürlü süslemelerin az görüldüğü Beylikler ve Osmanlı eserlerinde de aslan figürü yok denecek kadar azdır.

Ayrıca çok sık rastlanmamakla birlikte bazı yapılarda boğa figürü de yer almıştır. Diyarbakır Ulu Cami ile Harput İç kale Diyarbakır İç kale de boğa figürüne rastlanmıştır. Erzurum'da Saltuklu türbesi pencere ve kemerlerinde, Sivas Gök Medrese'nin taç kapısı içinde kapı kemerlerinde birbirine ulanmış ejder, aslan, deve, kuş başları da yer almıştır. Kuzey Afrika ve Endülüs mimarilerinden olan El-Hamra Sarayı süslemelerinde her birinin ağzındaki borudan suların fışkırdığı, bir daire teşkil eden on iki aslan heykeli sarayın avlusuna yapılmış⁷ ve Anadolu'da özellikle cami ve mescitlerin avlusunda yer alan şadırvan görünümüyle benzer oluşu ayrıca dikkati çeker (Yetkin, 1984: 143-144) (Resim-14).

⁷ Daha önce de belirttiğimiz üzere Müslüman sanatçılar heykel, resim hayvan figürü gibi uygulamaları bir sarayın ya da sivil mimarinin dış cephe kısmına ya da avlusuna rahatça uygulamışken, dinle doğrudan ilişkili bir alana uygulamada kimi zaman çekimser davranmışlardır.



Resim 14- Aslanlı Çeşme. Elhamra Sarayı. Endülüs, İspanya (Ahmed,2023)

SONUÇ

Türkler Anadolu'ya Orta Asya' dan taşıdıkları geleneksel sanatları, İslami ölçüde yine İslami çevrede gördükleri ile daha da geliştirerek yüzyıllar boyu devam ettirmişlerdir. Ancak İslam Medeniyeti, başka kültürden aldıkları sanatları zaman içerisinde bünyesine mal ederek bu doğrultuda değişime uğratmış ve kendi prensip ve ideallerine göre şekillendirmeye çalışmıştır. Bu nedenlerle günümüze kadar gelebilen yapılar incelendiğinde, hayvan figürü programında Türk ve İslam sanatının belli başlı kurallarının, geleneksel prensiplerinin süregeldiği de görülmektedir. Türk ve İslam sanatının en güzel örneklerinin verildiği Anadolu'da, özellikle Anadolu Selçuklularında gerek sivil mimarlık örneklerinde ve gerek küçük sanatlar olmak üzere pek çok alanda hayvan figürlerini görebilmekteyiz. Anadolu Selçuklu dönemi mimari yapılarında sıklıkla kullanılan sözü geçen figürlerin Beylikler döneminde hızla azaldığı ve Osmanlı döneminde tamamen yok olduğu takip edilebilmektedir. Selçuklu döneminin kültür ve sanat anlayışında, Şamanizm, Maniheizm, Budizm gibi farklı dinlerin inanç sistemlerinden İslamiyet'e geçişi gösteren, maddi niteliklerden manevi değerlere doğru değişen birtakım özellikleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bilhassa Şaman kültüründe hayvan sembolizminin özünde hayvanın kendisinden ziyade kendisinde olan özellik ve nitelikler ön planda olmuş, bu yönüyle hayvanlar işlevsel açıdan yer-gök, güç, iyilik, kötülük, egemenlik, bolluk, bereketi sembolize ederken, bazıları ise uğursuzluk, savaş, ölüm, yıkım ve benzeri negatif dolayısıyla kötü sayılabilecek unsurların sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin koç, at, koyun, geyik gibi hayvanlar erken çağlardan bu yana sütü, eti, derisi ve aynı zamanda binek yönünden de yararlanılan hayvanlar olarak düşünülmüş ve tanrılara sunulan kıymetli birer hediye (kurban) olarak işlevsel yönleriyle ön plana çıkmıştır.

Anadolu Türk sanatındaki hayvan figürleri ise, bölgenin kendi gelenek-görenek ve kültürel birikimleriyle Asya geleneklerinin birlikte harmanlanmasıyla biçimlenmiştir. Hayvan figürlerinin dönemlere ve bölgelere göre büyük değişiklikler göstermesiyle birlikte İslam sanatında özellikle beylikler ve Osmanlı döneminde günümüzde non-figüratif diye adlandırılan yani figürsüz uygulamaların çoğalmasıyla, buna bağlı olarak hayvan figürünün de sanat dallarında ve mimaride daha az kullanılması farklı üslupların da sanata girmesine vesile olmuştur. Figürsüz süslemenin

ön plana geçmesiyle birlikte ilerleyen dönemlerde İslam mimarisinde başta dini yapılar olmak üzere pek çok yapıda İslam sanatı için önemli bir anlatım aracı olan yazı (hat sanatı), daha fazla önem kazanmaya başlamıştır. Özellikle İslamiyet öncesi Orta Asya Türk Sanatından beri bildiğimiz sembolik nitelikli figürlü süsleme geleneği, Selçuklu saray mimarisinde yaşamaya devam ederken diğer yandan Beylikler ve Osmanlı dönemlerinden sonra İslam sanatının önemli anlatım araçlarından biri olan yazı (hat) sanatı figürlü süslemelerin yerini almaya başlamıştır. Artık bu dönemlerden sonra İslam sanatçıları figürlü süsleme tercih etmedikleri yapıların yüzeylerinde Kur'an-ı Kerim'den önemli gördükleri bazı ayetleri ve hadis-i şerifler ile Kelime-i Tevhit gibi İslam dünyasında öneme sahip olan anlamlı hat yazılara ağırlık vermişlerdir.

İslam sanatlarından olan minyatür ve tezhip sanatında bile İslam sanatkarlarının hayvan figürü kullanımlarının kısıtlı oluşu dikkat çekicidir. Minyatürlerde bolca kullanılan kompozisyonlarda yerini alan gerek mitolojik gerek birebir hayvan figürleri sıklıkla tercih edilmişken bunu bir Kur'an-ı Kerim süslemesinde tercih etmemiş daha çok bitkisel ve geometrik süslemelere yer vermişlerdir. Ya da İslam sanatçıları halı ve kumaş sanatında gündelik kıyafetlerde, kullanım eşyalarında kullandıkları hayvan ya da insan tasvirlerini yine ibadet için seçtikleri mescit cami ve benzeri ibadethanelerdeki halı ve kumaşlarda kullanmayı pek tercih etmemişlerdir. Bu ve benzeri örnekleri her İslam sanat dalı için kendi içerisindeki dinamikleri de göz önünde bulundurarak, kullanım alanlarına göre çoğaltmamız mümkündür.

Tüm bu veriler ışığında gözlemlerimize dayalı olarak hayvan figürü ile ilgili İslamiyet'in ilk yıllarından bu yana, pek çok sanatçının konuya bazı nedenlerden dolayı daha temkinli yaklaştığını söylemek mümkündür. Örneğin Anadolu Selçuklu döneminden günümüze kadar gelebilen saray, medrese, han ve camilerin duvar yüzeylerinde rastlanan doğadan esinlenilmiş hayvan figürlerinin yanı sıra fantastik (efsanevi) hayvan figürlerine de rastlanmıştır. Ancak İslamiyet'in kabulünden sonra Müslümanlığı benimseyen sanatçıların artık din ile doğrudan bağlantılı herhangi bir alanda, hayvan figürü uygulamak konusunda çekimser kaldıkları çok net görülmektedir. Bunun nereden anlaşıldığını, dönemin mimari yapılarında sanatçıların hayvan figürlerini hangi alanlara yapıp, hangi alanlarda hiç kullanmadıklarını incelemek bu sorunun cevabını verecektir. Örneğin Kubadabad Sarayının duvar yüzeylerinde çini plakalarda bolca yer alan hayvan figürlerine, ibadet ettikleri cami, mescit ya da namazgah gibi mekanların içlerine uygulamadıkları görülmektedir. Dahası; Müslümanların namaz kılarken yön belirtmek için cami iç mekanlarında, kible duvarına inşa ettikleri mihrap elemanı üzerinde de, hayvan figürü uygulamalarına rastlanmadığı yine araştırmalarımız neticesinde tespit edilmiştir. Türkler İslamiyet'i benimsedikten sonra, saray, kervansarayalar, hanlar gibi sivil mimari yapılarda, özellikle duvar yüzey süslemelerinde bolca kullandıkları hayvan figürlerini cami, mescit gibi dini mimarilerin dış yüzey süslemelerinde görmemiz mümkünken, bu dini yapıların iç mekan süslemesinde hayvan figürünü görmemiz oldukça güçtür. Üstelik sadece mimari tezyinatta değil aynı zamanda İslam sanatının pek çok alanında hayvan figürünün bir sorun teşkil ettiğini takip edebilmekteyiz. Örneğin İslam sanatlarından biri olan minyatür sanatında herhangi bir edebi, tarih ya da bilim konulu olan yazma bir eserin minyatürlerinde, hayvan figürüne fazlaca yer verildiğini günümüze kadar gelen o dönemin minyatürlerinde görebilmekteyiz. Ancak tezhip sanatı gibi din ile doğrudan bağlantılı olan ve Müslümanların kutsal kitapları olan Kur'an-ı Kerim ya da Hilye-i Şerife gibi bir eserin süslemelerinde ise tam aksine dine olan saygı ve hassasiyetleri neticesinde hayvan figürü kullanmakta ne denli çekimser kaldıklarını da görebilmekteyiz. Tüm bunlara ek olarak bu alanlarda figür kullanımını kısıtlarken, diğer yandan gündelik kullandıkları eşyalar üzerinde ve halı sanatında ya da kumaş ve benzeri küçük sanatlarda yine pek çok yüzeyde hayvan figürüne bolca yer verdikleri de günümüze gelen eserlerden anlaşılmaktadır. Hal böyleyken kısaca elimizde bu kadar somut veriler varken, dinle ilişkili eserlerde hayvan figürünün kullanımında ki çekinceler ile temkinli yaklaşımlar bile bizlere bir hayvan figürü sorunsalının var olduğunu düşündürmektedir. İslamiyet'in ilk yıllarından bu yana günümüze kadar gelen İslam sanatı serüveninde, o dönemden bizlere kalan eserlerin uygulama alanlarında görülen farklılıklar, yine pek çok sanatçının sanata yansıyan tutumlarının da bu düşüncemizi destekler nitelikte olduğu, söz konusu din olunca gösterdikleri hassasiyetin sanatsal faaliyetlerine de konuyla ilgili tutumlarının yansıdığı gayet açıktır.

KAYNAKÇA

- Ahmed, S.O., (2023). Mimari Ve Estetik Unsurlarıyla Aynı Dönemde Farklı Coğrafyalarda İnşa Edilmiş İki İslâm Sarayı: Elhamra Ve Kubâdâbâd, *Millî Saraylar*, Yıl: 2023, S: 24, s. 192-211.
- Alsan, Ş. (2005). Türk Mimari Süsleme Sanatlarında Mitolojik Kaynaklı Hayvan Figürleri (Orta Asya'dan Selçuklu'ya), *Doktora Tezi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırma Enstitüsü.
- Alsan, Ş. (2019). "İslamiyet'te Tasvir Yasağı ve Türk Mimari Süsleme Sanatında İnsan Figürünün Kullanımı" *The Journal of Social Science*, C:3,Y:3, S:5
- Aslanapa, O. (1993). *Türk Sanatı El Kitabı*, İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Tic. A.Ş.
- Aydın, Ö. (2013). Çin ve Türk İşlemelerindeki Ejderha Motifi. *Akdeniz Sanat*.
- Barnett, R.D.- Watson, W. (1953) "The World's oldest Persian Carpet, preserved for 2400 years in perpetual ice in Central Siberia. Astonishing new discoveries from the Scythian tombs of Pazyrik" London, *The Illustrated London News*.
- Biröl, İ. A. Derman, Ç. (2020). *Türk Tezyînî Sanatlarında Motifler*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Çaça, S. (2012) Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri) (Ed. Nesim Doru), İstanbul.
- Derman, Ç. (2013). Osmanlı İstanbul'unda Bezeme Sanatı, *Uluslararası Osmanlı İstanbul Sempozyumu*, 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, s.501.
- Davun, B., Albayrak, Y. (2021). Türk İslam Sanatında Suret: Kubad-Abad Sarayı Siren Tasvirli Çiniler Ve Estetiği, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* Volume: 52, Winter-2021, p. (197-211).
- Diyarbakirli, N. (1969). *Türk Sanatının Kaynaklarına Doğru*, İstanbul, Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri II.
- Diyarbakirli, N. (1972). *Hun Sanatı*. İstanbul: M.E.B.S. Kültür Yayınları M.E. Basımevi.
- Doğan, K. (2019). Astar Bezeme Teknikli Seramiklerde "Simurg" Temalı Tasarımlar. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Dönmez, E.E.N. (2021). Topkapı Sarayı Bağdat Köşkü Çinileri, *Art-Sanat*, İstanbul Üniversitesi Yayınevi.
- Erdmann, K. (1963). Neue Arbeiten Zur Türkischen Keramik, *Ars Orientalis*, V, s.-191-219.
- Ersoy, A. (1988). *Türk Tezhip Sanatı*, İstanbul, Akbank Yayınları Türk Süsleme Sanatları Serisi.
- Esin, E. (2004) Türk Sanatında İkonografik Motifler, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Grabar, O. (1988). İslam Sanatının Oluşumu, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Gönül, M. (1965). *Türk Halı ve Kilimlerinden Sembolik Kuş Şekilleri*, Antropoloji 3.
- Gündoğdu, H. "Tokat'tan Bir Kaç Figürlü Kabartma Hakkında" *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* S:13, 2004, 1-29.
- İnal, G. (1970-71) *Susuz Handaki Ejderli Kabartmanın Asya Kültür Çevresi İçindeki Yeri*, Sanat Tarihi Yıllığı IV.
- İpşiroğlu, M.Ş. , Eyüboğlu, S. (1955). *Fatih Albümüne Bir Bakış*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Karamağaralı, B. (1972). *Ahlat Mezar Taşları*, Ankara Selçuklu Tarihi ve Medeniyeti Enstitüsü Sanat Tarihi Serisi 1, Gönen Matbaası.

- Kartal, S. ALP, K.Ö. (2021). Mitolojik Kuşlardan Simurg'un Minyatürler Üzerinden Sembolik Anlam Kodları, *Folklor Akademi Dergisi*, Cilt:4, Sayı:3, 439 – 451.
- Kuban, D. (1995). *Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler*, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları. Araştırma ve İncelemeleri II, Türk Sanatı Tarihi Araştırma Enstitüsü Yayınları II.
- Mahir, B. (1982). (1982). *Osmanlı Sanatında Saz Üslubundan Anlaşılan*, Topkapı Sarayı Müzesi, Yıllık: 2
- Mahir, B. (1986). *Saray Nakkaşhanesinin Ünlü Ressamı Şahkulu ve Eserleri*, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, Yıllık:1
- Oral, M.Z. (1953). Kubadabad Çinileri, TTK Belleten, ss.209-223.
- Ödekan, A. (1997). "Mihrap", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, II, 1244, İstanbul: YEM Yayınları.
- Ögel, B. (1962). İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre, VII, Seri No: 42, Ankara: TTK Yayınları.
- Öney, G. (1966). Anadolu Selçuklularında Heykel-Figürlü Kabartma ve XIV-XV. Asırlarda Devamı, *Ankara Üniversitesi, Doçentlik Tezi*.
- Öney, G. (1968). Anadolu Selçuklu Sanatında Hayat Ağacı Motifi, *Belleten*, XXXI, s.25-50.
- Öz, Y. (2012). Varaka ve Gülşah, *İslam Ansiklopedisi*, (42), İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özbek, Y. (2009). Anadolu Türk Mimarisinde Taş Süsleme, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 7, Sayı 14: 141-169.
- Özdemir, Y. (2021). "Karatay Medresesi Çini Eserler Müzesinden Ünik Özellikle İki Siren/Harpi Figürlü Seramik", *Arkhaia Anatolika Anadolu Arkeolojisi Araştırmaları Dergisi, The Journal of Anatolian Archaeological Studies Volume 4: 123-140*.
- Özkul, K. (2020). Sivas Divriği Ulu Cami Ve Darüşşifası Bezemeleri, *Uluslararası İdil-Ural ve Türkistan Araştırmaları Dergisi*, C.2, S.3, s.56-81.
- Özsayiner, Z.C. (1986). Türk Hat Sanatında Yazı- Resimler, *İlgi Dergileri*, Yıl: 21, No: 51.
- Öztürk, Ş. (2019). Türk kültüründe Aslan, *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 2 (2), 18-39.
- Yaşın, A. (1983). *Bütün Yönleriyle Cizre*, Ankara: Yücel Matbaası.
- Yatman, N. (1945) Türk Kumaşları, Ankara: Maarif Matbaası.
- Yetkin, Ş. (1972). *Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Yetkin, S.K. (1984). *İslam Ülkelerinde Sanat*, İstanbul: Yelken Matbaası.
- Yetkin, Ş. (1993). "Türk Kumaş Sanatı" Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı, Ankara.
- <https://okuryazarim.com/anadolu-selcuklu-sanatinda-siren-figuru/> 10.01.2024
- <https://hekimcebakis.org/makale/kubad-abad-sarayi-cinileri/> 10.01.2024
- <http://galeri.genelturktarihi.net/turk-kulturune-ait-arkeolojik-buluntular> 10.01.2024
- <https://www.selcuklumirasi.com/architecture-detail/cifte-minareli-medrese-ve-kumbeti> 10.01.2024

STRUCTURED ABSTRACT

Nomadic Turks, who spent their lives in war and hunting, have continued to perform their art with great mastery for centuries despite the challenging living conditions of their time. Over time, while they continued their lives as Muslims during the periods they accepted Islam, they continued to leave highly qualified works in line with their geography, lifestyle. It is accepted to say that, cultural interactions of the Anatolian Seljuk State, the Ottoman State and other states that accepted Islam impact arts they performed. In the works of art, of course, by adhering to the religious rules, as well as the customs, traditions and customs, a full free understanding in the fields of art could not be dominated. Despite all these developments, they masterfully crafted works of art by adhering to certain rules and principles. The socio-cultural structure of the nomadic and semi-nomadic Turks, who are mainly engaged in animal husbandry, their unique style, also known as the animal style earliest period of Islamic art. Although birth, development of the animal style is directly related to the Huns, the most interesting extensions can be followed in the Anatolian Seljuk art. The animal style, born with animal figures, first of all deals with the wild animals and fantastic creatures of the Asian nature. Among these animals, predatory mammals such as lions, tigers, eagles, falcons and animals with symbolic meanings for Turks such as deer, bull, mountain goat, horse and wolf have also been extensively discussed in Islamic arts. Turks also adhered to Christianity and Judaism as religions in the past. As it is seen, even if the Turks were to change their religion, they never abandoned their centuries-old arts and culture. It can be understood from the works that have survived to the present day that they have continued their artistic activities in line with some rules, rules and principles brought by their religious beliefs, which they have strongly preserved their traditions and customs within the framework of various beliefs they have accepted in the course of centuries. How the belief systems of the Turks before their conversion to Islam were reflected in their art in the process after their conversion to Islam, what stages they went through, what kind of effects the religions they believed in in the past had on their later lives and the arts they practiced, and similar questions also give us the answer to a large extent whether there is an animal figure problematic in Islamic art. will have given. Animal motifs in Anatolian Turkish art have been shaped by not blending the region's own traditions, customs and cultural accumulations with Asian traditions. With animal figures showing great changes according to periods and regions, with the increase of non-figurative practices, which are called non-figurative today, in Islamic art, the use of animal figures in art branches and architecture has been instrumental in the entry of different styles into art. With the decoration without figures coming to the fore, in the following periods, writing, which is an important means of expression of Islamic art in many structures, especially in religious buildings, in Islamic architecture started to gain more importance. While the tradition of symbolic ornamentation, which we have known since the pre-Islamic Central Asian Turkish Art, continued to live in the Seljuk palace architecture, the Principalities and Ottoman periods, the art of writing (calligraphy), one of the important expression tools of Islamic art, began to replace the figured ornaments. After these periods, Islamic artists focused on calligraphy, some verses from the Holy book and, on the surfaces of the buildings, where they did not prefer figurative decoration. Muslims, who abstain from painting, sculpture, figure, briefly depiction, try to avoid the subject of figures, especially in mosques, which are places of worship, since "Allah" is free from time and space in Islam and the verses in the Qur'an include the phrase "He was't born, didn't give birth". He showed sensitivity to stay away from the moves of creation by being careful.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 40-59

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1545126

KUR'AN VE KIRAATLERİN ÖZDEŞLİĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

An Analysis on the Identity of the Qur'ān and Qirā'āt

Cafer YERLİKAYA

Dr. Öğr. Üyesi, KSÜ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kiraat Anabilim Dalı,
Kahramanmaraş, Türkiye

Asst. Prof, KSU University, Faculty of Divinity, Department of Qirā'āt,
Kahramanmaraş, Türkiye

caferbaha@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1733-2637>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 07.09.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 14.11.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Cafer Yerlikaya)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

KUR'AN VE KIRAATLERİN ÖZDEŞLİĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

An Analysis on the Identity of the Qur'ān and Qirā'āts

Öz

Hız Osman tarafından noktasız ve harekesiz olarak yazılan ve çoğaltılan mushaf lar, k raatini öğretecek kişilerle birlikte değişik İslâm beldelerine gönderilmiştir. İskelet hat ile yazılan resm-i mushaf ların seslendirmesi olan k raatler, ilk dönemden itibaren Müslümanlar arasında birtakım ihtilafların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu ihtilaflardan birini de “Kur'an ve k raatlerin birbirinden ayrı veya aynı hakikat oluşu” hakkındaki yorumlar ve tartışmalar oluşturmuştur. Mushaf lar, vahyin başlangıcından itibaren “sözlü” ve “yazılı” olarak, bu iki özellikle birlikte nakledilmiştir. Kur'an'ın şifahi nakli, fem-i muhsini ve k raatleri, kitâbî olarak rivayeti ise mushaf imlâsını ve resmini temsil etmiştir. Kur'an'ın bu iki nakil şekli, İslâm âlimleri arasında “Kur'an ve k raatlerin birbirinden ayrı veya aynı iki hakikat olduğu” yönünde bazı görüş ayrılıkları ve ihtilaflarına yol açmıştır. Bu durum da araştırılması, incelenmesi ve tahlil edilmesi gereken bir mesele olmuştur. K raat ilminin bu temel meselesi; *kavramsal tanım, bazı rivayetler, k raatler ile ilgili bazı meseleler ve k raatlerin sıhhat kriterleri bağlamında* ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Yedi Harf, Mushaf, K raat, Yazı.

Abstract

The mushafs, written and reproduced by 'Uthmān b. 'Affān without “ḥarakāt” (Arabic diacritics), were sent to different Islamic towns and regions by the people who would teach their qirā'āt. The Recitations/qirā'āts, articulating the calligraphic script (mushafs), have caused disputes among Muslims from the early period onwards. One of these disagreements have involved interpretations and discussions about “whether the Qur'ān and its qirā'āts/recitations are separate from each other or represent the same truth.” From the beginning of revelation, the mushafs have been conveyed orally and in written form. Qur'ān's the oral transmission has represented the “fem-i muhsin (excellent pronunciation)” and the qirā'āt, and the written transmission has represented the spelling of the mushaf and its illustration (format). These two modes of transmission of the Qur'ān have led to some disagreements and disputes among Islamic scholars that “the Qur'ān and the qirā'āt are two separate or the same truths.” This situation has been an issue that needs to be investigated, delucidated, and analyzed. This fundamental issue of the study of qirā'āt is discussed in the contexts of conceptual definition, some narrations, some issues related to qirā'āt, and the criteria for its authenticity.

Keywords: Qur'ān, Seven Letters, Mushaf, Qirā'āt, Writing.

GİRİŞ

Hiç şüphesiz yedi harf meselesi, anlamı, sonuçları, rivayet edilişi ve hakkında kırktan fazla yorum ve görüşün ortaya çıkması bakımından, Kur'an ve kıraat tarihinin en önemli olaylarından biridir. Hz. Peygamber (s.a.s.), Hudeybiye Antlaşması (6/628) ve Mekke'nin fethinden (8/630) sonra gelen heyetlere, Kur'an'ı öğretmeyi kolaylaştırmasını Rabbinden istemiş ve yüce Allah da Müslümanların Kur'an'ı kolayca öğrenebilmeleri için, "yedi harf" ruhsatını vermiştir.¹ Verilen bu ruhsat ve kolaylaştırmadan sonra, sahabe arasında Kur'an kıraatinde ihtilaflar görülmeye başlamıştır.² Yedi harf bağlamındaki bu kıraat ihtilaf ve farklılıkları hem o dönem hem de daha sonraki dönemlerde Müslümanlar arasında bazı anlaşmazlıklara neden olmuştur. Hz. Peygamber, hayatta iken meydana gelen kıraat ihtilafları ve problemlerini bizzat kendisi ortadan kaldırmış, fakat daha sonraki dönemlerde meydana gelen bu okuyuş farklılıkları, Müslümanlar arasında birtakım ihtilaflara neden olmaya devam etmiştir. Kur'an kıraatleriyle ilgili bu problemlerin en önemlilerinden birini de daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan "Kur'an ve kıraatlerin birbirinden ayrı veya aynı hakikat oluşu" meselesi oluşturmuştur.³ İslâm âlimlerinden bazıları, "Kur'an ve kıraatin birbirinden ayrı iki hakikat" olduğunu, diğer bir kısmı ise "bu iki kavramın birbirlerini tamamlayan aynı iki hakikat" olduğunu ifade etmişlerdir.

Bu çalışmada İslâm âlimleri arasında görüş ayrılığına neden olan "Kur'an ve kıraatlerin aynılığı veya ayrılığı" meselesi tahlil edilmektedir. Araştırmanın temel dayanağı olan "Kur'an" ve "kıraat" kavramları, kısaca lügat ve istilâhî bakımdan incelenmiş ve İslâm âlimlerinin "Kur'an" ve "kıraat" tanımlamaları ve görüşleri analiz edilmiştir. Kur'an ve kıraatin birbirinden "ayrı iki hakikat" olduğunu ileri sürenler ile "aynı iki hakikat" olduğunu ileri sürenlerin görüşleri ve yorumları kısaca izah edilmeye çalışılmıştır. Konu, kıraat ilminin temel ve geniş meselelerinden biri olduğu için "kıraat ve Kur'an kavramları", "kıraatlerin sıhhat kriterleri" ve "bazı rivayetler" çerçevesinde sınırlandırılarak sadece "kıraat ilmi" açısından ele alınmıştır. Meselenin kelâmî boyutu olmakla beraber hem çalışmanın sınırlarını hem de kıraat ilminin hedef ve gayesini aşacağından dolayı, konu "halku'l-Kur'an" yönüyle inceleme ve analize tabi tutulmamıştır. Konu, sadece tilâvet edilen kelimelerin lafzî olarak kıraat ilmi açısından "Kur'aniyet" vasfını kazanıp kazanmaması ve "kıraatlerin sıhhat kriterleri" açısından incelenip analize tabi tutulmuştur. Bununla birlikte mesele resim-lafız ve mana bağlamında da kısaca incelenmiştir.

Yedi harf ruhsatı bağlamında Hz. Peygamber (s.a.s.)'den rivayet edilen farklı kıraatlerin Kur'an olarak kabul edilmesi veya reddedilmesinin kabul şartları olan sıhhat kriterlerinin, "Kur'an", "kıraat" ve "resm-i mushaf" kavramlarıyla olan ilişkisi, bazı rivayetler doğrultusunda incelenmiş ve mesele bu açıdan tahlil edilmiştir. Mushafların çoğaltılması ve yazılmasıyla ilgili rivayetlerde, imlâ esnasında kıraatlerin dikkate alınıp alınmadığıyla ilgili nakledilen bazı bilgiler ve haberler incelenmiştir.

Konu daha önce, "Tanımları Bağlamında Kur'an ve Kıraat Özdeşliği"⁴ isimli makalede ve "Kırâat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması"⁵ isimli doktora tezinde metodolojik, kavramsal/istilâhî ve kelâmî boyutuyla incelenmiştir. Ancak bu iki çalışmada konunun izahı daha çok, farklı disiplinlerin meseleye yaklaşımları, tanımlamaları ve yorumlarıyla ilgili bilgilerin analizi şeklinde olmuştur. Harun Ögmüş "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı" başlıklı makalesinde; Kur'an'ın sadece resm-i mushafa indirgenemeyeceğine vurgu yapılırken,

¹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervan el-Atiyye Muhsin Harabe (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 333-334; Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'el-meşhûra*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426), 24-25; Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Mürşidu'l-veciz ilâ ulûmin tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 82.

² el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 334-336.

³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tefsîru't-Taberî câmi'u'l-beyân an tevli'âyil-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin (Kahire: Dâri Hicr, 2001), 1/53.

⁴ Muhammed İsa Yüksek, "Tanımları Bağlamında Kur'an ve Kıraat Özdeşliği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 221-253.

⁵ Muhammed İsa Yüksek, *Kırâat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 21-34.

diğer taraftan da kıraatlerle Kur'an'ın özdeşleşmesinin de aşırı olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Ögmüş, üzerinde ittifak edilen kıraatleri mütevâtir, ihtilaf edilen kıraatleri ise meşhur olarak isimlendirilmesini önererek farklı bir yorum getirmeye çalışmıştır.⁶ “Kıraatlerde Tevâtür Olgusu” ve “Kıraatlerde Âhad Kavramı” isimli çalışmalarda, Kur'an'ın tevâtürlüğü kabul edilirken, kıraatlerdeki tevâtürlüğün sorgulanabilir olduğu, kıraatlerin sahih olarak değerlendirilmesi ve kabul edilmesi gerektiği ileri sürülmüştür.⁷ İsmi geçen bu çalışmalardaki Kur'an ve kıraatlerin aynılığı veya ayrılığına dair yaklaşımlar, konuyu dağıtmamak amacıyla genel bir analize tabi tutulmuştur.

Kıraatlerin aynı veya ayrı iki hakikat oluşu, yukarıdaki çalışmalar istisna edilirse, kıraat alanıyla ilgili araştırmaların birçoğunda, belli bir bölümün alt başlıkları içerisinde ele alınmaktadır. Yapılan bu çalışmayla konu, “Kur'an” ve “kıraat” kavramlarının analizi, mushafların yazılmasıyla ilgili “bazı rivayetler”, “kıraatlerin sıhhat kriterleri” ve “bazı kıraat meseleleri” bağlamında tahlil edilerek farklı bir perspektif ve açılım hedeflenmektedir.

1. KUR'AN - KIRAAT KAVRAMLARI VE BAZI TESPİTLER

“Kur'an” ve “kıraat” kavramlarının, “aynılığı” veya “ayrılığı”nı doğru anlayabilmek ve sahih bir temele oturabilmek için sözlük ve ıstılah manaları üzerinde durmak önem arz etmektedir. “Kıraat/قراءة” kelimesi, Arapçada “k-r-e/ك-ر-ء” sülâsi mücerret fiilin masdarlarından biridir. Çoğulu “kırâât/قراءات” şeklinde gelmektedir. Sözlük anlamı; “kıraat etmek”, “okumak”, “dikkatli okumak” ve “mütalaa etmek”tir. Bu fiilin diğer iki masdarı ise; “Kur'ânen/قُرْآنًا” ve “kar'en/كِرَاءَةً” şeklinde gelmektedir. “Kar'en/كِرَاءَةً” masdarı, “cemetmek”; “Kur'ânen/قُرْآنًا” masdarı ise, “toplama” ve “okuma” manalarına gelmektedir.⁸ Kıraat kelimesinin sözlük manaları arasında “sözcükleri oluşturan harflerin bir araya gelerek cem olması ve kelimeyi oluşturma” anlamı da bulunmaktadır.⁹ Kıraat kelimesinin ıstılahî olarak ise birçok tanımlaması yapılmıştır. Kıraat kelimesi, “kıraat-i aşera”, “kıraat-i seb'a”, “mütevâtir kıraat”, “şâz kıraat” gibi birçok ıstılahı isimlendirmede de kullanılan bir sözcük olmuştur. “Kur'an” ve “kıraat” kavramları, tanımları ve kıraat ilminin konusu, gayesi ve hedefi bakımından ele alındığında bunlar arasında sıkı bir ilişki olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda İslâm âlimleri tarafından yapılan bazı kıraat tanımlarının verilmesi yerinde olacaktır. Zerkeşî, (ö. 794/1392) “Kur'an” ve “kıraati” “Kur'an ve kıraatler ayrı iki hakikattir. Kur'an, beyan ve icaz için Muhammed (s.a.s.)'e indirilmiş vahiydir. Kıraatler, zikredilen vahiy lafızlarının şedde, sükûn, gibi harflerin yazılışı ve okunuş keyfiyetindeki farklılıklardır.”¹⁰ şeklinde tarif ederken, Dimyâtî ise (ö. 1117/1705) “kıraati”, “Nakledenlerin ittifakını ve ihtilafını, *ibdâl, vasl, fasl, sükûn, hareke, ispat, hazf* vb. durumları, Allah'ın kitabına uygunluğunu bildiren bir ilimdir.”¹¹ şeklinde tanımlamıştır. Başka bir tarifte “kıraat”, “Kur'an kelimelerinin okunma keyfiyetini, tariklerini ihtilaf ve ittifak yönüyle nakledene nispet etmeyi bildiren bir ilim” olarak tarif edilmiştir. Diğer bir tanımlamaya göre “kıraat”, “Kur'an kelimelerinin eda keyfiyetini, kıraatlerdeki vahiy lafızlarının ihtilafını, şeddeli ve şeddesiz okuma durumlarını

⁶ Harun Ögmüş, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'ân ve Kıraat Ayrımı”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2015), 9-28.

⁷ Osman Bayraktutan, *Kıraatlerde Âhad Kavramı* (Ankara: Gece Akademi, 2019), 195, 200-205; Osman Bayraktutan, *Kıraatlerde Tevâtür Olgusu* (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 89-91.

⁸ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Faris İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lügati*, thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/79; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), “abd”, 4/5/3563; Mecdüddin Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Enes Muhammed Zekeriyya Cabir Ahmed (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 1298; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırââtü ve eseruhâ fi ulûmi'l-'arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1983), 9-11.

⁹ Fırat Yavuz, “Kıraat, Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması”, *Kayseri Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2002), 258.

¹⁰ Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru't-Turâs, 1957), 1/318; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir Kastallânî, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kıraat*, thk. Merkezud-Dîrâsâtî'l-Kurâniyye (Medîne: Vizaretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've, 2013), 1/358; Muhammed Abdulazîm Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Bedîu's-Seyyid el-Lehhâm (Dimeşk: Dâru Kuteybe, 2010), 1/26-36.

¹¹ Ahmed b. Muhammed el-Bennâ Dimyâtî, *İthâfû Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbaati Aşera*, thk. Muhammed İsmâil Şa'ban (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyyeti, 1987), 1/67.

bildiren ilimdir.”¹² Bunların dışında kıraat kavramının farklı birçok tarifi yapılmıştır.¹³ Dikkat edileceği üzere tariflerde kıraatlerin Kur'an ile ilişkisi ifade edilmiştir. Zerkeşî de her ne kadar “Kur'an ve kıraatler ayrı iki hakikattir” demişe de yaptığı tanımda “vahiy-Kur'an-kıraat” ilişkisine işaret ederek, aralarındaki bağın varlığını kabul etmiştir.

Yapılan bu farklı tariflere göre kıraati; “Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yedi harf üzere indirilen Kur'an'ın değişik okuma şekillerinin ittifak ve ihtilaflarının tevâtüren nakledilmesini, *hareke, med, sükûn, şedde, revm, ihtilâs, nakil, sıla, imâle, sekte, idgam* vb. okuma biçimlerini, Resûlullah'tan (s.a.s.) nakleden kimseye nispet edilmesini araştıran bir ilimdir” şeklinde tarif etmek mümkündür. Yapılan kıraat tanımlamalarının dikkat çeken en önemli özelliği ise kıraat ittifak ve ihtilaflarının sağlam bir senetle Resûlullah'a (s.a.s.) isnâd edilmesidir.¹⁴ Kıraat tariflerinde ifade edilen *hareke, med, sükûn, şedde, tenvin, revm, ihtilas, nakil, sıla, imâle, sekte, idgam* vb. kavramlar iskelet hat/resim/yazı üzerinde tilâvetin ve kıraatin meydana gelmesini sağlayan, temel fonetik unsurlardır. Bu seslendirme unsurları, iskelet hat olarak yazılan resimsel harflerin işitmeye/sema' dayalı fonksiyonlarını icra etmektedir. *İmâle, sekte, lâm-ı mufahhame, sâd-ı müşemme, teshîl* gibi seslerin birçoğu yazı ve imlâda gösterilemeyen fakat şifahî ve fem-i muhsin ile öğrenilen, öğretilen ve nakledilen kıraat ve tilâvetle ilgili seslendirme biçimleridir. Resim yani iskelet hat, tilâvet ve okumanın temel unsuru olan hareke ve noktalama işaretleri vasıtasıyla seslendirilerek kıraat edilir ve işitilir hale gelmekte, bir anlam ifade eden lafız ve cümleler haline dönüşmektedir. Bu anlamda iskelet hat ile seslendirme (yazı - lafız/kıraat), seslendirme ile de mana (lafız/kıraat - mana) arasında birbirlerinden ayrılması zor bir ilişki olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

“Kur'an” kelimesi sözlük anlamı itibariyle; “kıraat etmek (okumak, tilâvet etmek), sûreleri içerisine toplayan kitap, cemedan” anlamlarına gelmektedir. Arapça olarak nereden ve hangi kökten türediğiyle ilgili birçok farklı görüş bulunmakla birlikte,¹⁵ İslâm âlimlerinin bir kısmı, Kur'an kelimesinin “ق-ر-ا/k-r-e” fiilinin masdarlarından biri olduğunu ifade etmektedirler. Kur'ân'ı Kerîm'de “إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ” âyet-i kerimesindeki¹⁶ “ve kur'ânehû/قُرْآنَهُ” kelimesi İslâm âlimlerince, “kırâatehû/قراءته” şeklinde açıklanmıştır ki Kur'an ve kıraat kelimeleri, aynı anlamda birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Sözlük anlamı itibariyle iki kavram arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Kur'an kelimesiyle ilgili dikkat çeken noktalardan biri, aynı kelimenin hem “cem” hem de “kıraat” anlamlarında kullanılmış olmasıdır. Bu bağlamda Kur'an kelimesi; Allah'ın “va'd ve vaîd”, “emir ve yasaklarını”, “kıssaları”, “âyet ve sûreleri” vb. cemedan ve okunan anlamına gelmektedir.

Her iki kavramın sözlük anlamları arasında sıkı bir ilişki bulunmakla birlikte, burada dikkati çeken asıl mesele, Kur'an kelimesinin ıstilahî tarifinde bir birlik sağlanamamış olmasıdır. İslâmî ilmi disiplinlerin her biri, Kur'an kelimesinin ıstilahî olarak farklı tanımlarını yaparken kendi alanına uygun bir tarife gitmiş ve aralarında birliktelik sağlanamamıştır. Tanımlamalardaki farklılıklar daha çok kelimeler, usûl, fıkıh ve dil âlimleri arasında görülmüştür.¹⁷ *Kelâm İlmi*, Kur'ân'ı-Kerîm'i Allah'ın “Kelâm” sıfatı üzerinden “Kelâmullah” olarak tanımlamaktadır. Kelâmcılara göre Kur'an: “Resûlullah (s.a.s.)'a indirilen, Mushaflarda yazılan, kendisinden şüphe olmadan tevâtüren nakledilen, hak ehlince, hakikatlerin tamamını öz olarak içeren ve ledünnî ilim olan kitaptır.”¹⁸ Bunların dışında Kur'an'ın yine onlarca farklı tanımı yapılmış ve bu tanımlarda da birlik

¹² Ebî Abdullah Muhammed b. Şerîhî'r-Ra'îmî Endülüsî, *el-Kâfi fi'l-kirâati's-seb'i*, thk. Ahmed Mahmud Abdu's-Semî'î (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 9; Muhaysin, *el-Kirâatü ve eseruhâ*, 9.

¹³ Yüksek, “Kur'ân ve Kıraat Özdeşliği”, 240-242.

¹⁴ Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Muncidü'l-mukriîn ve murşidü't-tâlibîn*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 9-11.

¹⁵ Yüksek, *Kıraat Disiplininde Alan Metodolojisi*, 35-45.

¹⁶ el-Kiyâme 75/17.

¹⁷ Tahsin Görgün, “Kur'ân, IV. Mahiyeti”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/26/388-389; İsmail Karaçam, “Kırâatların İntikali”, *Kırâat İlmi ve Problemleri* (Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV, İstanbul, 2002), 288; Yüksek, “Kur'ân ve Kıraat Özdeşliği”, 225-240.

¹⁸ Ali b. Muhammed eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-t'arifât* (Kahramanmaraş: Kelam Yayınları, 2022), 168.

sağlanamamıştır.¹⁹ Dilciler ise Kur'an'ın belâgati açısından meseleye yaklaşmakta ve Kur'an'ın belâgatine hiçbir asır ve zamanda ulaşamayacağı yönünde hareket etmektedir. Kelâmcıların Kur'an'ın *mahlûk* ve *gayr-ı mahlûk* tartışmaları, lafız ve mana ilişkisi bağlamında tartışılmıştır.²⁰ Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) "Kelâmullah olan Kur'an, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dillerde okunan, Hz. Peygamber'e indirilmiş olandır. Bizim Kur'an'ı lafzımız, kitabetimiz ve kıraatimiz ise mahlûktur"²¹ şeklindeki tanımı ise dikkat çekicidir. Bu Kur'an tanımlamalarına tefsircilerin tarifleri de eklendiğinde Kur'an'ın kavramsal tanımında birçok ihtilaf görülmektedir.²² Kur'ân-ı Kerîm'in farklı birçok tarifi olmakla birlikte, yaygın olan tanımlarından en meşhuru; "Kur'an, Allah tarafından Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtîha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça mûciz bir kelâmdır."²³ Benzer bir tarifte ise; "Hz. Peygamber'e değişik şekillerde indirilen, kalplerde muhafaza edilip tevâtüren nakledilen, yedi harf kapsamındaki tüm vahyin, mûciz olarak Fatiha sûresinden Nas'a kadar, iki kapak arasına yazılmış resmedilmiş halidir" şeklinde tanımlanmıştır.²⁴ Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Dimyâtî (ö. 1117/1705) Kur'an'ı "Beyan ve i'câz için Muhammed'e (s.a.s.) indirilmiş vahiydir." şeklinde tarif etmiştir.²⁵

Bu Kur'an tariflerinin dışında Serahsî (ö. 483/1090), Pezdevî (ö. 493/1100), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Neseî (ö. 710/1310) gibi birçok âlimin²⁶ tanım ve tariflerinde ifade ettikleri Kur'an'ın bazı temel özelliklerinden hareket ederek, "Kur'an:

- Değişik vahiy şekilleriyle Resûlullah (s.a.s.)'a indirilmiş,
- Mushaflarda iskelet hat ile kaydedilmiş, ezberlenerek muhafaza edilmiş hem şifâhî hem de kitâbî olarak tevâtüren nakledilmiş,
- Okunması ibadet olan, Fatiha'dan Nas sûresine kadar 23 yılda tencîmen²⁷ indirilmiş, yedi harfe göre vahiy edilmiş ve bu harflere uygun olan kıraatlere göre resmedilmiş,
- Allah kelamı, belâgat açısından mûciz, ledünnî bir ilim, hakikatlerin tamamını içinde bulunduran,
- Hiç kimsenin bir benzerini getiremeyeceği, Arapça dil ve belâgat açısından eşsiz bir kitaptır." şeklinde bir çıkarım yapmak mümkündür.²⁸

Kur'an'ın farklı tanımlamaları arasında tüm vahyin yedi harf üzere iki kapak arasına resmedilme ifadesi, büyük önem taşımaktadır.²⁹ Zerkeşî'nin "Kur'an ile kıraatler, birbirinden ayrı iki hakikattir. Kur'an, i'câz ve beyan amacıyla Hz. Muhammed'e indirilen vahiy; kıraatler ise, zikredilen vahiy lafızlarının ihtilâfı, şedde, sükûn gibi okunma keyfiyetidir" şeklindeki tarifleriyle ilgili olarak Mustafa Altundağ, "Zerkeşî'nin *kıraatler* tabiriyle yalnızca sahih kıraatleri mi kastettiği yoksa bunlara sahih olmayanları da dahil mi ettiği açık değildir" demiştir.³⁰ Bu durum, Dimyâtî'nin tarifi ve diğer yapılan bazı Kur'an ve kıraat tarifleri için de geçerlidir. Bazı İslâm âlimlerinin Kur'an tanımları ve Zerkeşî'nin tarifinde, Kur'an lafzıyla ne kastedildiği açık değildir. Diğer ifadeyle

¹⁹ Yüksek, "Kur'ân ve Kıraat Özdeşliği", 56-65, 225-240.

²⁰ Yüksek, "Kur'ân ve Kıraat Özdeşliği", 232-237.

²¹ Yüksek, *Kıraat Disiplininde Alan Metodolojisi*, 62.

²² Yüksek, *Kıraat Disiplininde Alan Metodolojisi*, 65-70.

²³ Abdulhamit Birişik, "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/26/383-388; Karaçam, "Kırâatların İntikali", 4.

²⁴ İbrahim b. Muhammed Nebil, *İlmu'l-kıraat* (Riyâd: Mektebetü't-Tevbeti, 2000), 17.

²⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/319; Dimyâtî, *İthâfû Fudalâ'l-Beşer*, 1/69.

²⁶ Yüksek, *Kıraat Disiplininde Alan Metodolojisi*, 45-49.

²⁷ Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'e parça parça indirilmesini ifade eden terim. (DİA, "Tencîm" maddesi)

²⁸ Cürcânî, *Kitâbu't-t'arifât*, 168; Karaçam, "Kırâatların İntikali", 4; Birişik, "Kur'ân", 26/26/383-388; Nebil, *İlmu'l-kıraat*, 17; Yüksek, *Kıraat Disiplininde Alan Metodolojisi*, 45-49.

²⁹ Nebil, *İlmu'l-kıraat*, 17; Yüksek, "Kur'ân ve Kıraat Özdeşliği", 225-240.

³⁰ Mustafa Altundağ, *Sahih Kıraatlerin Kaynağı* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2007), 198.

Kur'an kavramıyla iskelet hat ve kıraatler arasındaki bağ ve ilişkinin izahı net olmayıp kapalılık mevcuttur. Bu bağlamda iskelet hat nedir, resim neye göre yazılmış ve nasıl seslendirilmiştir? Vahiy sözüyle kıraat ve bu kavram içerisinde değerlendirilen şâz ve mütevâtir tüm okuyuşlar mı kastedilmiştir? Bu durum net değildir. Eğer tariflerde geçen *vahiy* kelimesi ile mütevâtir ve şâz tüm kıraatlerin tamamı kastedildiyse, resm-i mushafın onay vermediği, son arza'ya uygun olmadığı ifade edilen kıraatler/vahiylere nasıl Kur'an olarak kabul edilebilir? Yok eğer vahiyle kıraatler kastedilmediyse bu durumda vahiy, sadece resm-i mushaf ve iskelet hat mıdır? Bu bağlamda ise birçok soru/sorun ortaya çıkmaktadır.

Kıraatler, âhad ve şâz açısından ele alındığında isnadı sahih fakat resm-i mushaf ve Arapçaya uymadığı için Kur'an olarak nasıl kabul edilecektir? Zira elimizdeki mushafın "son arza"ya göre yazıldığı rivayet edilmekte ve ahad kıraatlerin üzerinde ise icmâ oluşmadığı ve resm-i mushafa uymadığı için Kur'an olarak kabul edilmediği nakledilmektedir. Diğer taraftan kıraatler, mütevâtir açısından ele alındığında, farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. Bugün Müslümanların elinde mevcut bulunan ve milyonlarca Müslüman tarafından okunan; Nâfi'nin (ö. 117/735) Verş (ö. 197/812) ve Kâlûn (ö. 220/835), Asım'ın (ö. 127/745) Hafs (ö. 180/796) ve Ebû Amr (ö. 154/771) kıraatlerindeki ferşî ihtilaflara göre yazılan ve okunan mushafın arasındaki farklılıklar nasıl izah edilecek ve hangi zemine oturtulacaktır? Üstelik bu ferşî farklılıkların³¹ mütevâtir kıraatlerde ortalama olarak iki bin kelimeye yakın olduğu³² ve Kur'an'ın tamamına yayılmış vaziyette olduğu belirtilmektedir.³³ Bu durumda, birbirinden farklı okunan bir kıraat lafzının veya kıraatlere göre yazılmış mushaflardan hangisinin Kur'an, hangisinin Kur'an olmadığına nasıl, hangi yetki ve kıstaslarla karar verilecektir?³⁴ İslâm âlimlerinin, Kur'an ve kıraatlerin birbirinden ayrı veya aynı iki hakikat olması konusundaki farklı görüşleri nasıl izah edilecektir? Bütün bu soru ve problemlerin cevabı ise ancak Kur'an'ın yedi harf üzerine indirildiği ve bu ruhsata bağlı olarak okuma kolaylığı sağlayan kıraat farklılıklarına göre yazıldığıyla izah edilebilmektedir. Bu duruma göre, Kur'an ve kıraatler arasındaki ilişkinin, "sihhat kriterleri" bağlamında "resm-i mushaf" ve "kıraatler" boyutuyla tahlile tabi tutulması yerinde olacaktır.

Sonuç olarak, "iskelet hat" ile yazılan mushafın, hareke ve noktalama işaretleriyle seslendirilip tilâvet edilmesini, "kıraat" olarak isimlendirmek mümkündür. Bu duruma göre Kur'an'ın anlaşılabilir hale gelmesi tilâvet ile gerçekleşmekte, lafız ve mana arasındaki ilişki, kıraat ile mümkün olmaktadır. Başka bir ifadeyle usul denilen tecvîd kuralları, hareke ve noktalama işaretleri olmadan tilâvetin ve dolayısıyla mananın meydana gelmesi mümkün değildir. Kıraat ilmi, konu ve gaye olarak, resm-i mushafın hareke ve noktalama işaretleriyle lafzî olarak seslendirmesini, isnâdını ve naklini konu edinmektedir. Diğer bir ifadeyle kıraat ilmi, resm-i mushafın kıraat/ler/ini, Hz. Peygamber'e isnadını, mushafa ve dil kurallarına uygunluğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Seslendirme ile mana arasında ise ayrılmaz bir ilişki bulunmaktadır. Kur'an'ı okumaya ve anlamaya çalışan herkes, zorunlu olarak bir kıraate uyma mecburiyetindedir. Bu durumda Kur'an ile kıraat arasında et ve tırnak gibi bir ilişkiden bahsetmek mümkündür.³⁵ Resm-i mushaf, ancak kıraat ve tilavetle işitilebilir ve anlaşılabilir hale gelmektedir. Bu bağlamda

³¹ Kıraat ihtilaf ve farklılıkları *ferş* ve *usûl* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Usul ihtilafları: Daha çok fonetik, *idgam*, *imale*, *nakil*, *sıla*, vb. lehçe, şive ve ağız gibi farklılıkları ihtiva eden okuyuşlardır. Ferşî ihtilaflar: Mushaf yazısının kelime yapısında meydana gelen, Kur'ân'a yayılmış ve manada zıtlık meydana getirmeyen lafzî ihtilaflardır. (Cafer Yerlikaya, *Kıraatlerin Sihhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş: KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 235-240.)

³² Arif Güneş, *Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kırâat-Yazı Kavramı ve İlişkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 40.

³³ Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *el-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuheymin Tahrân (Mekke: Dârul-Münâre, 1997), 25-26.

³⁴ Günümüzde, "Kur'ân'ın değişmeden nakledilerek günümüze ulaşma vasfı" hakkında Müslümanların zihninde şüphe oluşturmak isteyenler, bu argüman üzerinden hareket etmektedirler. Farklı kıraatlere göre imla edilen mushafları, farklı sosyal mecralarda karşılaştırarak, Kur'ân'da değişiklik ve farklılıklar olduğunu, dolayısıyla değiştiğini iddia etmektedirler.

³⁵ Abdülhekim Ağırbaş, *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 22-24.

Hız. Osman (r.a.) tarafından mushaflar imlâ edilirken resm-i mushaf ve kıraatler arasındaki ilişkiyi açıklamada yardımcı olabilecek bazı rivayet ve haberlerin tahlil edilmesi yerinde olacaktır.

2. MUSAFLARIN YAZIMIYLA İLGİLİ BAZI RİVAYETLER VE ANALİZİ

Hız. Osman (r.a.), ümmet arasındaki kıraat ihtilaflarını ortadan kaldırarak kıraat birliğini sağlamak amacıyla farklı bir mushaf çalışması yapmıştır. Hız. Osman, on iki kişiden oluşturulan mushaf komisyonunun başına cem' olayında olduğu gibi Zeyd b. Sâbit'i getirmiştir.³⁶ Komisyon, ilk cemedilen mushaf'ı esas almış olmakla beraber, yine iki şahidin getirdiği yazılı ve sözlü vahiy belgelerini kayıt altına alarak yeni ve daha kapsamlı bir mushaf çalışması yapmıştır. Nakledilen bazı rivayetler, Hız. Ebû Bekir ve Hız. Osman (r.a.)'ın temel itibarıyla aynı çalışmayı yaptıklarını göstermektedir. Bununla birlikte Hız. Osman (r.a.), "kıraat birliğini" sağlamaya yönelik çalışma yaparken, Hız. Ebû Bekir (r.a.), "Kur'an'ın kaybolmaması ve muhafazasına" yönelik bir faaliyet yapmıştır. Hız. Ebû Bekir (r.a.)'ın Kur'an'ı iki kapak arasına toplaması ile Hız. Osman (r.a.)'ın kıraat birliğini sağlamak amacıyla yaptığı mushaf çalışmasının hedefi ve amacı bakımından birbirinden farklı olduğunu, cem olayının bir yıl, kıraat birliğini sağlamanın ise beş yıl sürmesi teyit etmektedir.³⁷ Bu durumu aşağıdaki rivayetler desteklemekte ve Hız. Osman'ın farklı bir çalışma yaptığını göstermektedir.³⁸ Mus'ab b. Sa'd'ın naklettiğine göre: "Hız. Osman, Ubey b. Kâ'b (ö. 33/654), Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Muâz b. Cebel'in (ö. 17/638) kıraatlerini dinledikten sonra insanlara hitap ederek şöyle dedi: "Nebî'niz (s.a.s.) vefat edeli on beş yıl oldu ve sizler Kur'an hakkında ihtilâf ettiniz. Ben, Resûlullah'tan (s.a.s.) Kur'an ile ilgili işitmiş olduğunuz her şeyi bana getirmenize karar verdim." İnsanlar, Hız. Osman'a üzerinde âyetlerin yazılı olduğu kürek, leğen kemikleri ve levhaları getirmeye başladı. Ona kim bir şey getirdiyse, Osman (r.a.); "Resûlullah'tan (s.a.s.) işittin mi?" diye soruyordu. Sonra Osman (r.a.), "İnsanların en fasihi (en iyi Arapça bilen,³⁹ irabı en iyi bilen)⁴⁰ kimdir?" diye sordu. İnsanlar, "Said b. el-Âs'tır" dediler. Daha sonra, "İnsanların en iyi yazanı kimdir?" diye sordu. "Zeyd b. Sâbit'tir" dediler. Osman (r.a.), "Zeyd yazsın, Said dikte ettirsin/imlâ etsin." dedi. Râvi sözüne devamla: "Mushaflar yazıldı. Osman (r.a.), mushafları değişik bölgelere gönderdi. Bu yaptığından dolayı onu ayıplayan hiç kimseyi görmedim." dedi.⁴¹ Bu haberin başka bir rivayetinde, "Hız. Osman (r.a.); Kur'an'ın yazıldığı belgeleri getiren adamları teker teker çağırıyor, getirdiklerini Resûlullah'tan (s.a.s.) işiterek imlâ edip etmediklerini soruşturuyor"⁴² şeklindeki ifadelerin ilavesiyle nakledilmiştir. Yine Mushaflar yazılırken komisyonun nasıl bir çalışma yaptığını komisyondaki Kesîr b. Eflâh'tan (ö. 53/675) nakledilen rivayet, haber vermektedir. Muhammed İbn Sîrin'in (ö. 110/729) bildirdiğine göre: "İbn Eflâh dedi ki: 'Osman (r.a.); Mushafları yazmak istediğinde içlerinde Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit'in de olduğu, Kureyş ve Ensâr'dan on iki adamı topladı.' Kesîr b. Eflâh sözlerine devamla dedi ki: 'Adamları Hız. Ömer'in evindeki Rab'a'yı⁴³ getirmeleri için gönderdiler ve Rab'a'yı getirdiler.' İbn Eflâh: 'Osman onlarla -komisyondakilerle ve şahitlerle getirilen âyet ve sûreler üzerinde-konuşuyor, karşılıklı sözleşiyordu (ahitleşiyordu). Komisyon, bir şeyde -bir âyet veya lafızda-görüş ayrılığına düştüklerinde, onun yazımını, tehir ediyorlardı' dedi. Muhammed İbn Sîrin, İbn

³⁶ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 213-214.

³⁷ Muhammed Zâhid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, thk. Ebûbekir Sifil (İstanbul: Ravza Yayıncılık, 2014), 152; Nebi Bozkurt - Nevzat Kaya, "İstinsah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/369-371; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 128.

³⁸ Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhibbiddin Abdussecân Vâiz (Beirut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 213-214; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Talib Kaysî, *el-İbâne an meâni'l-kıraat*, thk. Abdu'l-Fettâh İsmail Selbî (Kahire: Dâru Nahda, ts.), 65; Muhammed Mustafa Azamî, *Vahyedilişinden Derlenişine "Kur'an Tarihi"* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 131-136.

³⁹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/211.

⁴⁰ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/208-209.

⁴¹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 209-210; Yerlikaya, *Sihhat Kriterleri*, 81-82.

Not: Hız. Ali'den bu rivayete benzer başka sahih bir haber de nakledilmiştir. (İbn Ebî Dâvûd, *Kitabu'l-Mesâhif*, 206).

⁴² İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/208-209.

⁴³ Rab'a: Kutu/sandık, itriyâtın yapıldığı ve korunduğu kap demektir. Hız. Ebû Bekir döneminde cemedilen *Kur'ân* nüshasının muhafaza edildiği kutu demek olup, daha sonraları yaygın olarak mushaf kutusu anlamında kullanılmıştır. (Kasım Şulul, "Cem'u'l-Kur'ân (Kur'an'ı Kerim'in Mushaf Haline Getirilmesi)", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, (sayı: 1, Ocak-Haziran 2017), 11-55, 22.)

Eflâh'a: 'Komisyonun tehir ettikleri şeyi, niçin tehir ettiklerini biliyor musunuz?' dedim. İbn Eflâh: 'Hayır' dedi. İbn Sîrin, 'Öyle zannediyorum ki komisyon, vahiyleri *son arza*'ya göre en uygun olanını gözetmek için tehir ediyorlar ve bekliyorlar, sonra vahiy yazıyorlardı' dedi."⁴⁴ Yine on iki kişilik komisyonda görevli Malik b. Ebû Amir'den farklı lafızlarla nakledilen iki rivayet ise, durumu şöyle haber vermektedir: "Ben Mushafları imlâ edenler içerisindeydim. Bir âyette ihtilaf ettiklerinde Resûlullah'tan aldığı âyete belki şahit olmayabilir veya bazı badiyede olabilir diye âyeti okutuyorlar/hatırlatıyorlar. Âyetin öncesi ve sonrasını yazıyor, yazılacak yer getirilinceye veya gönderilinceye kadar ihtilafı yeri boş bırakıyorlardı. Mushaf (çalışması) tamamlandığında, şehir halklarına (mushaflar) yazıldı. Ben de yanımda olanı öyle yaparak imha ettim. Siz de yanınızda olanı imha edin."⁴⁵ Malik b. Ebû Amir'den nakledilen haberin bir diğer rivayetinde ise: "Ben mushaf'ı (sayfa ve şahitlerden şifahi olarak dinleyerek) yazmakla sorumlu olanlar arasında idim ve hususi bir âyetle ilgili herhangi bir ihtilâf çıktığında onlar '(Bu sayfanın) kâtibi nerede? Peygamber tam olarak bu âyeti ona nasıl öğretti?' diyorlardı. Onlar o kısmı boş bırakıp yazısını açıklığa kavuşturması için sayfayı sahibine göndererek yazmaya ara veriyorlardı."⁴⁶ Yine Hz. Osman (r.a.)'ın kölesinden nakledilen başka bir rivayette ise; mushaflar sahabe tarafından yazılırken (لم يتسنه / لم يتسنه), (لا تبديل للخلق / لخلق الله) gibi bazı kelimelerin nasıl imlâ edilmesi gerektiği hakkında bilgi verilmektedir.⁴⁷ Komisyonun yaptığı bu çalışma, titiz araştırma ve tespitlerden dolayı ilk cem olayından daha uzun sürmüş, beş yıllık sürenin ardından (25-30/647-652) tamamlanmıştır.⁴⁸ Yazılan mushaflar sahabeye arz edilmiş, bu nüshalar üzerinde icmâ meydana gelmiştir. Bu bağlamda nakledilen haberler ve rivayetler analiz edildiğinde aşağıdaki sonuçları çıkarmak mümkündür:

a. Kıraat ihtilafları, Resûlullah'ın (s.a.s.) vefatından on beş yıl sonra (25/647) sorun olmaya başlamış ve sahabe; "kıraat ihtilaflarını ortadan kaldırmak" ve "kıraat birliğini sağlamak" amacıyla toplanarak, beş yıl süren bir mushaf çalışması yapmıştır.

b. Komisyondakiler Mushaf çalışmasında temel olarak, cemedilen ilk mushaf'ı referans almışlardır. Bununla birlikte Müslümanlardan tüm vahiy belgelerini yeniden getirmelerini istemişlerdir.

c. Hz. Osman (r.a.), ensâr ve muhacirden oluşan on iki kişilik Kur'an komisyonu oluşturmuştur. Hz. Osman (r.a.), Müslümanlardan Kur'an ile ilgili her şeyin getirilmesini ve bunların toplanmasını istemiştir.

ç. Hz. Osman (r.a.), getirilen vahiylerin bizzat şahitler tarafından Resûlullah'tan (s.a.s.) işitilip işitilmediğini ve nasıl imlâ edildiğini araştırmıştır. Tespit edilen âyetlerin Resûlullah'a (s.a.s.) isnadını araştırmış ve kendilerinden bu konuda söz ve taahhüt almıştır.

d. Hz. Osman (r.a.), mushaflar yazılırken; okuyuşu Nebi (a.s.)'a benzediği ve *irabı* iyi olduğu için Said b. el-Âs'a dikte görevi ve yazıyı iyi yazdığı için yazma görevini de Zeyd b. Sâbit'e vermiştir.

e. Komisyondakiler, bir âyet veya lafızda ihtilaf meydana geldiğinde vahyin yazılmasını ertelemişlerdir. Komisyon; vahiy getirenden ihtilafı durumu açıklığa kavuşturmasını istemiş, Resûlullah'ın (s.a.s.) vahiy kendisine nasıl öğrettiğini araştırmışlar, ispatı ve tespiti yapıldıktan sonra yazmışlardır. İbn Sîrin, yazmanın tehir edilmesi ve geciktirmesiyle ilgili olarak; vahyin *son arza*'ya uygunluğunun araştırıldığını belirtmiştir.

f. Komisyondakiler; getirilen vahiylerin yazımını tehir ederken "Resûlullah'a (s.a.s.) isnadını" ve "arza-i ahireye uygunluğunu" araştırmış ve tespit etmişler mushafları buna göre yazmışlardır.

g. Komisyon, şahitler tarafından getirilen, okunuş ve imlâsı tespit edilen vahiy belgelerini ve okuyuşlara göre mushafları yazmış ve sahabeden hiç kimse yazılan bu nüshalara itiraz etmeyerek icmâ meydana gelmiştir.

⁴⁴ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 213-214; Yerlikaya, *Sihhat Kriterleri*, 83-86.

⁴⁵ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 204.

⁴⁶ Azamî, *Kur'ân Tarihi*, 131-132.

⁴⁷ el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 286-287.

⁴⁸ Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 152; Bozkurt - Kaya, "İstinsah", 23/369-371; Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 128.

Hiz. Osman (r.a.) ve sahabe; tüm Müslümanların katılımıyla yapılan bu uzun araştırma, tespit ve mushaf çalışmasıyla gerek o dönemde ve gerekse sonraki asırlarda yaşayan Müslümanların zihninden Kur'an ile ilgili oluşabilecek tüm şüpheleri ortadan kaldırmıştır. Böyle bir çalışmanın tamamlanmasının ardından, Mekki b. Ebî Tâlib'in bildirdiğine göre on iki bin sahabe ve tabiin mushaflar üzerinde icmâ etmiştir.⁴⁹ Rivayetlerde ifade edilen, Said b. el-'Âs'ın lehçe ve fasihlik bakımından Resûlullah (s.a.s.)'a benzemesi, irabı bilmesi ve imlâ ettirmesi, mushafların yazımında "arza-i ahireye" uygun olarak şifahi nakle yani kıraatlere göre yazıldığına işaret ettiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır. Hiz. Osman (r.a.) ve sahabe, getirilen her vahyi titiz bir incelemeye tabi tutarken isnadını, şifahi ve yazılı tespitini yapmaya büyük bir önem ve dikkat göstermiştir. Hiz. Osman (r.a.), rivayette geçen "yeteâ'hedûne / يَتَعَاهَدُونَ" kelimesine göre vahiy belgelerini getirenlerle adeta bir noter anlaşması yapmıştır. Yukarıdaki rivayetlerden farklı olarak nakledilen birçok haberde de⁵⁰ mushafların yazılmasında büyük bir titizlik ve itina gösterildiğine işaret etmekte⁵¹ ve Resûlullah'a (s.a.s.) isnadı yapılan ve son arzadaki kıraatlere göre, imlâ edildiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır. Sahabenin tamamı, beş yıl süren bir çalışmanın ardından tamamlanan mushaflar üzerinde icmâ etmişler, dolayısıyla kıraatlere göre yazılan mushafların *resm*'i üzerinde ittifak ve görüş birliği meydana gelmiştir.⁵² Hiz. Osman (r.a.), kıraat ihtilaflarını gidererek mushaf ve kıraat birliğini, *son arzaya* uygun olan okuyuşlara göre imlâ edilen nüshalarla sağlamıştır. Osman (r.a.); birçok sahabede bulunduğu nakledilen ve *son arzaya* uygun olmayan okuyuşları içeren, özel mushaf ve nüshaları⁵³ yaktırmıştır. Diğer bir ifadeyle *resm-i mushafa* uymayan kıraatleri ihtiva eden nüshalar yakılmıştır. İslâm âlimleri tarafından özel mushaflardaki bu kıraatlerin vahiy olduğu kabul edilirken, Kur'an olduğu kabul edilmemiştir. Bununla birlikte bu okuyuşların inkâr edilmesi ise İslâm âlimleri tarafından hoş karşılanmamıştır.⁵⁴ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838); bu tür okuyuşları "mushaflara yazılmayan, Kur'an'dan kaldırılanlar" başlığı altında geniş olarak ele almış, nakledilen bu rivayetlerin Kur'an'dan olmadığını ifade etmiştir.⁵⁵

3. KIRAATLERİN SİHHAT KRİTERLERİYLE İLGİLİ BİR YAKLAŞIM

Kur'an ve kıraatler arasındaki ilişkinin "kıraatlerin sıhhat kriterleri" açısından değerlendirmesine geçmeden önce önemli birkaç noktaya dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bir önceki başlık altında rivayetler analiz edildiğinde, kıraatlerin sıhhat kriterleriyle ilgili bazı önemli hususlar ortaya çıkmaktadır. Buna göre sahabe ve komisyon, mushafları yazarken iki şahidin getirdiği vahiy belgelerinin imlâsı ve kıraatini Resûlullah (s.a.s.)'tan öğrenip öğrenmediklerini araştırarak tespit yapmışlardır. Bu bağlamda vahyin tespitinde "isnâd"ın daha ilk andan itibaren sahabe tarafından arandığını ve araştırıldığını, okunuşun geçerli olması için ileri sürülen bir şart olduğunu söylememiz mümkündür. Yine sahabe, yazılması beş yıl süren mushaflar üzerinde icmâ etmiş⁵⁶ ve bu ittifaktan sonra Müslümanlar, mushaf imlâsını okunan bir kıraatin sahih ve geçerli oluşuna onay veren şartlardan bir diğeri olarak kabul etmişlerdir. Mushafların yazılmasından itibaren, bir kıraatin Kur'an olarak kabulünde, "resm-i mushaf'a uygunluğu" ileri sürülen bir kriter olarak ortaya çıkmıştır. Her ne kadar henüz sistematik olarak adlandırılmasa da kıraatlerin kabulü için ileri sürülen "kıraatlerin sıhhat kriterleri", "kıraatlerin tespit kriterleri" ve "erkânü'l-kıraat" gibi değişik ıstılahlarla isimlendirilen kıstasların bilfiil sahabe tarafından uygulandığı ifade

⁴⁹ Kaysî, *el-İbâne*, 32.

⁵⁰ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/203-215.

⁵¹ el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 286-287.

⁵² Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 152; Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 128; Bozkurt - Kaya, "İstinsah", 23/369-371.

⁵³ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/160-299, 301-339.

⁵⁴ el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 320-325.

⁵⁵ el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 320-325; Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1380), 13-16.

⁵⁶ Abdullah b. Mes'ûd başlangıçta bazı nedenlerden dolayı icmâyâ katılmamış fakat daha sonra O da icmâyâ dahil olmuştur.

edilebilir. Bununla birlikte sahabenin vahyi tespit ederken ileri sürdüğü ve uyguladığı şartlar ile mushafların yazımından sonraki aşamayla ilgili bazı çıkarımlar yapmak da mümkündür:⁵⁷

- Sahabe, vahiy belgelerinin Resûlullah'a (s.a.s.) isnâdını araştırmış,
- İki şahitli belgenin yazılışına ve okunuşuna dikkat edilmiş,
- Vahyin okunuşunun son arza'ya uygunluğu tespit edilmiş,
- Mushaflar, yukarıdaki kıstaslara göre yazılmış
- Sahabe, yazılan bu mushaflar üzerinde "icmâ" etmiştir.

İslâm âlimleri, bir kıraatin Kur'an olarak kabul edilebilmesi için "kıraatlerin sıhhat kriterlerine" uygunluğunu şart koşmuşlardır. Bu kriterler genel kabul gören görüşe göre, "İsnâd", "Mushaf hattına" ve "Arapça diline uygunluk" şartlarıdır. Bazı İslâm âlimleri bu kıstaslara ilaveten "icmâ" veya "tevâtür" şartını da eklemiştirler.⁵⁸ Bu şartlardan "isnâd" ve "resm-i mushaf" kıstaslarına gerek o dönem gerekse daha sonraki asırlarda Müslümanlar arasında hiçbir itiraz meydana gelmemiştir.⁵⁹ Hicri birinci asırdan itibaren kıraatlerde ve dilde "lahn" ve "tashîf"⁶⁰ artmaya başladıktan sonra kıraat âlimleri ve dilciler, Ebû Bekr b. Mücâhid (ö. 324/936) dönemine gelinceye kadar bu duruma çareler aramışlardır. Bu bağlamda "lahn"ı önlemeye yönelik ilk çalışma Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından harekeleme çalışmasıyla gerçekleştirilmiş, kendisinden sonra da talebeleri bu çalışmaları devam ettirmiştir. İbn Mücâhid, yaşadığı dönemde kıraatler ve kıraat âlimlerinin mevcut durumu hakkında bilgi verdikten sonra yedi kıraati tercih ederken ileri sürdüğü kıstasları açıklamıştır. Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045) ise İbn Mücâhid'in kıraatleri tercih ve tasnifinde dikkate aldığı kıstasları kabul ederken, bu şartlarından bazılarını dışarıda bırakarak bir kıraatin Kur'an olarak kabulünde genel kabul gören üçlü bir sistemi savunmuştur. Bir kıraatin Kur'an olarak kabul edilebilmesi için ileri sürülen bu şartlar; "isnâd", "resm-i mushaf" ve "Arapçaya uygunluk" kriterleridir. Bu şartlar aynı zamanda her iki âlim arasındaki ortak payda olmuştur. İbn Mücâhid, bu üç şarta ilave olarak, kıraatin şehir halkı tarafından okunan yaygın/müstefid olması ve üzerinde icmâ edilme şartlarını ileri sürmüştür.⁶¹ İbn Mücâhid'in dışında İslâm âlimlerinden Gazzâlî (ö. 505/1111), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), İbn Abdî'l-Berr (ö. 463/1071), Nevevî (ö. 676/1277), kıraat imamları ve müctehid imamlardan azımsanmayacak bir grup da genel kabul gören bu üç kıstasa, *icmâ/tevâtür* kriterinin de ilave edilmesini şart koşmuşlardır.⁶² İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ise el-Kaysî'nin üçlü kriter görüşünü benimsemiş,⁶³ ve bu üçlü sistem günümüzde de bir kıraatin sahihliği ve geçerliliği için ileri sürülen kıstaslar olarak genel kabul görmüştür.

İbn Mücâhid ve el-Kaysî, yaşadıkları dönemde kıraatlerde meydana gelen *lahn* ve *tashîf*i tespit etmiş,⁶⁴ sahabenin bilfiil uyguladığı ve kendilerinin de kabul ederek ileri sürdükleri *kıraatlerin sıhhat kriterleri* ile sahih okuyuşları ve kıraatleri tespit etmişlerdir. Mekki b. Ebî Talib el-Kaysî ismi, *sıhhat kriterlerine* sistemli bir şekilde eserlerinde yer vermesinden dolayı bu konuda

⁵⁷ Yerlikaya, *Sıhhat Kriterleri*, 151-155.

⁵⁸ Yerlikaya, *Sıhhat Kriterleri*, 151-155.

⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 9-13; Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 226-227; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 183-191.

⁶⁰ Tashîf: "Sözlükte tashîf, "bir sayfada birbirine benzeyen harflerden oluşan kelimeleri yanlış okumak, yanlış yazmak veya yanlış rivayet etmek" demektir. (Emrullah İşler, "Tashîf", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: T.D.V. Yayınları, 2011), 40/1128-129.

⁶¹ Ebû Bekir İbn Mücâhid, *Kitabu's-seb'a fi'l-kıraat*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Mearif, 2009), 87-88; Ahmed 'Aliyyü'l-İmam, *Kur'ân'ın 10 Kıraati*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2010), 169.

⁶² Dimyâtî, *İthâfû Fudalâi'l-Beşer*, 1/72; 'Aliyyü'l-İmam, *Kur'ân'ın 10 Kıraati*, 171; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Ali Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşri fi'l-Kirâati'l-Aşr*, thk. Mecdî Muhammed Surûr S'ad Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 127-129. İslâm âlimleri, bazı yerlerde icmâ ile tevâtür kavramlarını aynı anlamda kullanmıştır.

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-12.

⁶⁴ İbn Mücâhid, *Kitabu's-seb'a*, 45-46.

daha çok ön plana çıkmıştır. Diğer taraftan bazı İslâm âlimleri, İbn Mücâhid'i kıraatleri yedi ile sınırlamasından dolayı tenkit etmiştir.⁶⁵

Yukarıda verilen bu bilgiler bağlamında; Hz. Osman (r.a) ve komisyonun, ileri sürdüğü kıstaslarla *son arzaya* uygun vahyi tespit ederek, buna göre mushafları yazdıkları söylenebilir. Sahabenin, kıraatlerin Kur'an olarak kabul edilmesini sağlayan "sihhat kriterlerinden" *isnâd'ı* ve mushafların yazılmasından sonra da *resm-i mushaf* şartını bilfiil uyguladığını belirtmek mümkündür. Sahabe, belirlemiş oldukları kıstaslarla okunan bir kıraatin Kur'an olup olmadığına karar vererek mushafları yazmışlar ve üzerinde icmâ etmişlerdir. Mushafların yazılmasından yıllar veya asırlar sonra gelen kıraat âlimleri ise, kıraatlerde ve dilde meydana gelen hataları tashih ederek sahih okuyuşu tespit veya kıraat/ler/i tercih etme şeklinde bir çalışma gerçekleştirmiştir. İbn Mücâhid'in sahih kıraatleri belirlemesi, bazı yönleriyle tespit ve bir kısım yönleriyle de tercih denilebilecek bir çalışmadır. Burada önemli bir hususu belirtmek yerinde olacaktır. Hz. Peygamber'in vefatından asırlar sonra gelen âlimlerin, *sihhat kriterleriyle* bir kıraatin Kur'an olup olmadığını, bizzat Resûlullah (s.a.s.)'ın fem-i muhsin'inden duyarak veya yazarak öğrenildiğini tespit edebilmeleri mümkün değildir. Diğer ifadeyle sahabeden yıllar sonra gelen raviler veya kıraat âlimlerinin sahih bir kıraati tespit ederken Resûlullah'ı (s.a.s.) bizzat duyan birinden vahyi, ahzretmeleri düşünülemez. Bu bağlamda kıraat isnadlarında, altın silsile olarak isimlendirilen ve kıraati Resûlullah'tan (s.a.s.) *arzen* ve *semâen* alan sahabenin doğal olarak birinci tabakada yer aldığı bilinmektedir. İsnad halkasında sekizinci veya daha sonraki tabakalarda bulunan bir âlimin okunan bir kıraati, ancak bir önceki -yedinci veya altıncı tabakadaki- raviden *arz* ve *semâ* yöntemiyle alması mümkündür. Bu durumda ise sahabenin kıraati tespiti ile kıraat âlimlerinin sahih bir kıraati tespitinde temelde farklılık olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Sahabenin vahyi tespitinin, Resûlullah'tan (s.a.s.) bizzat duyulan son arzaya uygun kıraatlerin ve vahyin belirlenmesi ve iki kapak arasında mushaflara yazılması şeklinde; daha sonraki dönemdeki âlimlerin sahih kıraatleri belirlemelerinin ise, kıraatlerde meydana gelen hataların tespiti ve tashihi şeklinde gerçekleştiği söylenebilir. Okunan bir kıraatin Kur'an olup olmadığının, diğer bir ifadeyle sahih olduğunun veya sahih olmadığının ilk ravi zincirleri atlanarak dört veya beş asır sonra yaşayan kıraat âlimleri olan İbn Mücâhid, Mekki b. Ebî Talib el-Kaysî tarafından belirlendiğini ifade etmenin problemleri bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Netice olarak bu kıraat âlimleri, "*kıraatlerin sihhat kriterleri*" olarak ileri sürülen kıstaslarla kıraatlerde meydana gelen hataları tashih ederek, Kur'an olarak kabul edilen sahih okuyuşları belirleyerek önemli bir çalışma gerçekleştirmişlerdir. Bu bağlamda kıraat ilminde önemli bir yere sahip olan ilk dönem kıraat âlimlerinden bazılarının, Kur'an ve kıraatler arasında meydana gelen ilişki konusunda görüş ve yorumları önem arz etmektedir.

4. BAZI KIRAAT ÂLİMLERİNİN KIRAATLERLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Kıraat âlimleri, Kur'an ve kıraatler arasındaki ilişkiyi izah ederken meseleye farklı açılardan yaklaşmışlardır. İlk dönem âlimlerinden aynı zamanda kıraat imamı olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), kıraatleri "Kur'an'dan olan ve olmayanlar/neshedilenler" şeklinde ikiye ayırmış ve neshedilen kıraatleri "zevaid" olarak isimlendirmiştir. Ebû Ubeyd, "ulemadan bazılarının neshedilen ve Kur'an olarak kabul edilmeyen kıraatleri fark edemediği, Kur'an'ın iki levhası arasındaki kıraatler gibi düşünerek Kur'an olduğuna ihtimal" verdiklerini belirtmiştir. "Kur'an olan kıraatlerin, iki kapak arasında yazılanlara uygun olduğunu ve bunları inkâr etme durumunda küfürle hükmedildiğini, ancak neshedilen kıraatleri inkâr etme durumunda ise küfürle hükmedilmediğini" belirtmiştir.⁶⁶ Buna göre, Mushaf'ın iki kapağı arasındakine uygun olan kıraatlerin Kur'an olarak kabul edildiğini, uymayanların ise Kur'an olarak kabul edilmediğini belirtmiştir. Muhammed b. Cerîr Taberî (ö. 310/923), meseleye yedi harf açısından yaklaşmış ve "altı harfin neshedilerek mushafların tek harfe göre yazıldığını" belirtmiştir. Yedi harften altı harfin nesih edilmesiyle de ilgili olarak şunları söylemiştir: "Bir kişi bize, bu konudaki mesele senin anlattığın üzereyse, geriye kalan ve mevcut olmayan altı harf'in durumu nedir? diye sorarsa;

⁶⁵ Kaysî, *el-İbâne*, 51-52.

⁶⁶ el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 320-325, 325-327.

Resûlullah (s.a.s.) onları ashabına okuttu, kıraatiyle emretti ve Allah onları katından Nebi'sine indirdi, onlar nesih edildi ve kaldırıldı. Onların/altı harfin kaldırıldığı ve nesih edildiğine delil nedir? Yoksa Ümmet onları unutmuş mudur? Bu durum, hıfzıyla emir olunduklarının zayi olması mı, yoksa bu husustaki mesele nedir? Diye sorana denir ki; onlar kaldırılmadı, nesih edilmedi ve hıfzıyla emir olunan ümmet harfleri zayi etmedi. Fakat ümmet, Kur'an'ın hıfzıyla emredilmiş, bu yedi harften dilediğini de ezberlemekte ve kıraatinde muhayyer bırakılmıştır.”⁶⁷ Taberî'nin bu ifadelerinde, Kur'an kelimesiyle ne kastettiği açık olmadığı gibi altı harfin nesih edilmesi veya kaldırılmasıyla ilgili lafızlarında da kapalılık söz konusudur. Taberî'nin, “ümmet, Kur'an'ın hıfzıyla emredilmiş, fakat kıraatlerde muhayyer bırakılmıştır” şeklindeki yaklaşımı ise, Kur'an ve kıraatlerin birbirinden ayrı kavramlar olduğu gibi bir anlamı ihsas ettirmektedir. Bununla birlikte Taberî, kıraatlerdeki muhayyerliği *ibâha* dahilinde değerlendirirken bir kıraate uymanın zorunluluğu ve gerekliliğini de ifade ederek Kur'an ve kıraat arasındaki ilişkinin varlığına işaret etmiştir. Bu bağlamda Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) “Kur'an ve kıraatler ayrı iki hakikattir. Kur'an, beyan ve icaz için Muhammed (s.a.s.)'e indirilmiş vahiydir. Kıraatler, zikredilen vahiy lafızlarının şedde, sükûn, gibi harflerin yazılışı ve okunuş keyfiyetindeki farklılıklardır”⁶⁸ şeklindeki tanımına Dimyâtî'nin de aynen uyduğu⁶⁹ daha önce izah edilmiş ve her iki âlimin tariflerindeki kapalılığa dikkat çekilmişti.

Kur'an ve kıraatler konusunda dikkat çeken önemli açıklamalardan birini, Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî (ö. 437/1045) yapmış ve kıraatleri sıhhat kriterleri açısından ele alarak sistemli bir analiz yapmıştır. el-Kaysî, Hz. Peygamber'den nakledilen kıraatleri üç kısma ayırmıştır:

“*Birincisi*: Bugün okunan ve üzerinde üç şartın oluşarak kendisinde icmâ oluşan kıraatlerdir ki bu şartlar;

- Sika ravilerden Nebî (s.a.s.)'e kadar nakledilmesidir. (İsnad)
- Kıraatin Kur'an'ın indirildiği Arapçaya uygun olmasıdır.
- Kıraatin mushaf hattına uygun olmasıdır.

Bu üç kural bir kıraatte bulunduğu zaman, o kırâat okunur. Onun gaybiliği, sıhhati ve doğruluğu kesinlik kazanmış olur. Çünkü o kıraatin, mushaf hattına uygunluk yönüyle üzerinde icmâ edilmiştir. Onu inkâr eden küfretmiş olur.

İkincisi: Nakledilmesi sahih âhad olan rivayetler/kıraatlerdir. Arapçadaki vechi ise sahihtir. Fakat kıraatin lafzı mushaf hattına muhaliftir. Bu kırâat kabul edilir, kendisi iki sebepten dolayı okunmaz:

- Bu kırâat *icmâ* ile alınmamış, *âhad* haberle alınmıştır. Haberi vahitle Kur'an sabit olmaz.
- Bu kırâat, üzerinde *icmâ* olan kıraate muhaliftir. Kıraatin sıhhati, bilinmezliğinden ötürü kesinlik kazanmaz. Sıhhati üzerine kesinlik kazanmama durumunda ise kırâat caiz olmaz. Onu inkâr eden küfürle itham edilmez fakat kötü bir şey yapmış olur.

Üçüncüsü: Kıraati nakledenin sika olmaması veya onu nakledenin sika olması fakat Arapça dilinde bir veçhinin olmamasındandır. Bu kırâat, Mushaf hattına uygun olsa da kabul edilmez. Bu kısımdakilerden her biri için, konuyu uzatmamak için söylemeyi terk ettiğimiz örnekler vardır.”⁷⁰ Kaysî, kıraatlerin Kur'an olarak kabul edilmesi veya edilmemesinde ölçüt olarak sıhhat kriterlerini temel almıştır. el-Kaysî, Taberî'nin “Mushaf hattına uygun olan kıraatler ve ihtilaf edenlerin hepsi, tek bir harftir. Yedi harften altı harfin kendisiyle amel terk edilmiştir” şeklindeki ifadelerinin ise çelişkili olduğunu ifade etmiştir.⁷¹ Muhammed İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) de kıraatlerin Kur'an olarak kabul edilmesi veya edilmemesinde kıraatlerin sıhhat kriterlerine uygunluk şartlarını ileri sürmüştü; “Her bir kıraatin bir vecihle de olsa Arapçaya, Osman mushaflarından birine ihtimalen

⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/52-53.

⁶⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/319.

⁶⁹ Dimyâtî, *İthâfü Fudalâi'l-Beşer*, 1/69.

⁷⁰ Kaysî, *el-İbâne*, 52-53.

⁷¹ Kaysî, *el-İbâne*, 53-54.

uyması durumunda ve senedi de sahih olduğunda, o inkârı helal olmayan ve reddi caiz olmayan sahih kıraattir. O kıraat Kur'an'ın indirildiği yedi harftendir ve kabulü insanlara vaciptir. İster yedi kıraat imamından olsun ister on kıraat imamından isterse bunların dışında makbul imamlardan olsun. Bu üç rükünden biri eksik olduğunda kıraatin zayıf veya şâz yahut da batıl olduğuna hükmedilir.”⁷² demiştir.

Yukarıda görüşleri verilen İslâm âlimlerinin dışında, başka İslâm âlimleri ve günümüz akademisyenlerinin görüşlerini naklederek yorumları çoğaltmak mümkündür. Yukarıda adı geçen İslâm âlimlerinin görüşleri kısaca incelendiğinde; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, Mekki b. Ebî Tâlib ve İbnu'l-Cezerî üzerinde *icmâ* meydana gelen, *senedi sahih, mushaf hattı ve Arapçaya uygun* olan kıraatlerin Kur'an olarak kabul edildiğini, bu şartlara uymayan kıraatlerin ise Kur'an kabul edilmediğini ifade etmişlerdir. Buna karşılık Taberî, Zerkeşî ve Dimyâtî gibi bazı âlimler ise Kur'an ve kıraat kavramlarının birbirinden ayrı iki hakikat olduğunu ifade ederken tanımlamaları ve yorumlarında kapalılık mevcut olup bu ifadeleriyle neyi kastettikleri anlaşılamamaktadır. Taberî'nin altı harfin nesih edildiğiyle ilgili yaklaşımı ve yorumu ise üzerinde durulması ve tartışılması gereken başka bir husus olarak ortaya çıkmaktadır. Bazı istisnalar hariç, İslâm âlimlerinin önemli bir kısmı, okunan bir kıraatin “sıhhat kriterlerine” uygun olması durumunda Kur'an olarak kabul edilebileceğini, bu şartlara uymayan kıraatlerin ise Kur'an olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Kur'an ve kıraatler arasındaki bu bağın yanında, kıraatlerle ilgili bazı hususların belirtilmesi yerinde olacaktır.

5. KIRAATLERLE İLGİLİ BAZI HUSUSLAR

Kur'an ve kıraat kavramlarının tanımı, rivayetlerin tahlili ve bazı İslâm âlimlerinin konuya yaklaşımlarından sonra, Kur'an ve kıraatlerle ilgili bazı hususları izah etmek yerinde olacaktır. Mushaf/lar/ın hareke ve noktasız olarak, 14-15 resim/hat ile Arapça harflerinden 28 veya 29 harfi⁷³ temsil etmesi veya yazılmasını sadece “Kur'an” olarak tanımlamanın ve kabul etmenin, şifahi nakli dışarıda bırakan bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁴ Resm-i mushaf, 14 veya 15 iskelet hatla yazılmaktayken, noktamalar ile harflerin sayısı 28'e çıkmakta, sesli harflerin yerini tutan hareketlerle (◌ üstün: a-e, ◌ kesra: ı-i, ötre: ◌ u-ü) harflerin sayısı 34'e ulaşmakta ve kıraat edilmektedir. Ayrıca mushafta resmedilemeyen “beş fer'i harf” ile bu sayı 39 veya 40'a ulaşmaktadır ki bu harflerin tamamı ancak *fem-i muhsin* vasıtasıyla öğrenilebilmekte ve okunabilmektedir. Bu durumda da Kur'an'ın naklinde, *yirmi dört* harfin resm-i mushaf'ta yazılmaması hem Kur'an'ın naklini hem de lafız ve mana arasındaki ilişkinin izahını müşkül hale getirmektedir. İbnu'l-Cezerî, Kur'an'ın naklinde temel dayanağın şifahi nakil olduğunu ifade ederken⁷⁵ Kur'an ve kıraat kavramları arasındaki bu ilişkiye işaret etmektedir. Kur'an'ın seslendirilmesini sağlayan tecvid/usul kuralları, hareke ve noktalama işaretleridir. Diğer ifadeyle *üstün, esre, cezm, şedde, tenvin* gibi işaretler, resm-i mushaftaki yazıyı seslendiren, duyulabilen ve anlaşılabilir yapan unsurlardır. Bu bağlamda resim veya iskelet hatt, *tecvit kuralları, hareke, nokta, cezm ve şedde* işaretleriyle okunduğu ve tilavet edildiğinde, bu seslendirmeyi “kıraat” olarak isimlendirmek mümkündür. Bu kıraatlerse, ya sıhhat kriterlerine uygun ve üzerinde *icmâ* edilen mütevâtir kıraatlerden herhangi biriyle ya da sıhhat kriterlerine uymayan kıraatlerle icra edilmektedir. Mesela; resm-i mushafta hareke ve noktasız, “ان جاءكم فاسق فاسق سا مسوا” şeklinde yazılmış olan âyet, bir kıraatte “ان جاءكم فاسق فاسق سا مسوا” olarak, başka bir kıraatte ise “ان جاءكم فاسق فاسق سا مسوا”⁷⁶ olarak *hareke, nokta, tenvin, şedde* gibi işaretlerle kıraat edilmekte ve seslendirilmektedir. Diğer bir ifadeyle âyet/ler, iskelet hat üzerinde resmedilmeyen *nokta, hareke, sükûn* gibi işaretlerle tilâvet edilebilmekte, anlaşılmakta ve şifahi nakli mümkün olmaktadır. Yukarıda örnek olarak verilen

⁷² İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

⁷³ İsmail Karaçam, *Kur'an'ın Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: M. Ü. İFAV Yayınları, 2011), 186-187. Dilciler ve kıraat âlimleri arasında harflerin mahreç ve sayısı hakkında ihtilaf bulunmaktadır.

⁷⁴ Altundağ, *Sahih Kıraatlerin Kaynağı*, 198-200.

⁷⁵ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/6.

⁷⁶ el-Hucûrat, 49/5. Kıraat imamlarından Hamza, Kisâî ve Halef: “فاسقوا” resmini “فتتبتوا/fetesebbetû” olarak, diğer kıraat imamaları: “فتتبتوا/fetebeyyenu” şeklinde okumuşlardır. (Dimyâtî, *İthâf*, 2/486).

âyetin okunuşları, mütevâtir olarak nakledilen iki farklı kıraattir. Kur'an ve kıraat/ler/in birbirinden ayrı iki hakikat olarak kabul edilmesi durumunda (مَسْوَا), (فَتَنَّبَتُوا) ve (فَتَنَّبَتُوا) lafız ve resimlerinden hangisinin Kur'an, hangisinin kıraat olduğunu ifade etmek güç bir duruma gelmektedir. Başka bir deyişle, mushafta (مَسْوَا) şeklinde resmedilen birinci örnek kelimenin, tecvit kuralları, hareke ve noktalama işaretleri olmadan tilavet edilmesi mümkün değildir. Usul kurallarıyla "Fetebeyyenû" (فَتَنَّبَتُوا) ve "Fetesebbetû" (فَتَنَّبَتُوا) olarak seslendirilip tilavet edildiğinde ise farklı iki kıraat meydana gelmektedir. Bu bağlamda resm-i mushaftaki (مَسْوَا) yazısının tilâveti olan "Fetebeyyenû" (فَتَنَّبَتُوا) ve "Fetesebbetû" (فَتَنَّبَتُوا) lafızlarından hangisinin Kur'an hangisinin kıraat olduğunu ifade etmek müşkül hale gelmektedir. Resim halindeki yazı ve kıraat edilen lafızların tamamı ya Kur'an'dır ya da değildir. Bir kıraatin Kur'an olarak tespiti ve kabul edilip edilmemesi ise *kıraatlerin sıhhat kriterleri* ile belirlenmektedir. İslâm âlimleri, bu kıstaslara uyan bir kıraatin Kur'an olarak kabul edileceğini, uymayanın ise Kur'an olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁷⁷ Sıhhat kriterlerine sahip bir kıraat, mushafın iki kapağı arasında bulunan yazıyı/resmi, tecvit kuralları, sıfatü'l-hurûf, hareke ve noktalamalarla seslendirerek, muhataba mesaj ileten ve bir şey söyleyen metin haline dönüştürmektedir. Bu durumda Kur'an ve kıraat kavramları arasında birbirinden ayrılmaz, sıkı bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür.

Sıhhat kriterlerine uyan kıraatler dışında bu şartları taşımayan kıraatler, isnadı olduğu halde resm-i mushaf veya dil şartlarına uymadığından âhad sayılmış, Kur'an olarak kabul edilmemiştir. Mesela; Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ve Abdullah b. Abbas'tan (ö. 68/687-88) nakledilen bir rivayette, Fatıha sûresinin son âyetini namazda; "صِرَاطٌ مِّنْ أَمْنَةٍ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَغَيْرِ الضَّالِّينَ" "sırâta men en'amte 'aleyhim ğayri'l-mağdûbi 'aleyhim ve ğayri'd-dâllîn" şeklinde okudukları rivayet edilmiştir.⁷⁸ Hz. Aîşe (ö. 58/678), Hz. Ümmü Seleme (ö. 62/681) ve Hz. Abdullah b. Mes'ûd'tan (ö. 32/652-53) nakledilen Bakara suresi; "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَصَلَاةِ الْعَصْرِ" "Hâfizû ale's-salâvâti ve's-salâti'l-vustâ ve selâti'l-asr"⁷⁹ âyetindeki "ve selâti'l-asr/صَلَاةِ الْعَصْرِ" kelimesini *vavh-vavsız* ilaveyle okudukları nakledilmektedir. Ayrıca bu okuyuşlardan başka; Yâsîn suresinde "إِنْ كَانَتْ إِلَّا زَقِيمَةً وَاحِدَةً", "in kânet illâ zekyeten vâhideten"⁸⁰ olarak Kâria suresinde "كَأَنَّ لُصُوفَ الْمُنْفُوشِ", "ke's-sûfi'l-menfûş"⁸¹ gibi okunan birçok kıraat rivayet edilmektedir.⁸² Rivayet edilen bu kıraatler, birden fazla sahâbi tarafından nakledildiği halde mesâhif-i Osman'da ve bugün elimizdeki mushaflarda yazılmayan ve okunmayan kıraatlerdir. Bu kıraatler, "isnâd" ve "Arapça diline" uygunluk şartını sağlamakta fakat sahabe icmâına, Hz. Osman'ın yazdırdığı "resm-i mushaf"a uymadığından dolayı vahiy olduğu ifade edilmiş, ancak Kur'an olarak kabul edilmemiştir. İslâm âlimleri, namazda okudukları ve sahih olarak rivayet edildikleri halde bu tür kıraatlerin mushaflara yazılmamasının *arza-i ahîrede* nesih edilmesinden dolayı olduğunu belirtmiştir. Vahiy olduğu kabul edilen bu tür okuyuşlar, *şâz* veya *âhad* kıraat olarak isimlendirilmiş, bu kıraatlerin inkâr edilmesi hoş karşılanmamış, bununla birlikte namazda okunmasına izin verilmezken ayetlerin tefsiri ve açıklamasında faydalanılabileceğine müsaade edilmiştir.⁸³

Yukarıdaki kıraat örneklerinin aksine *kıraat-i seb'a* veya *kıraat-i aşera* olarak isimlendirilen kıraatlerin tamamı, kıraatlerin kabul ve sıhhat şartlarını taşıyan kıraatlerdir. Mütevâtir olarak nakledilen bu kıraatler incelenip birbirleriyle mukayese edildiğinde, kıraat imamları arasında büyük oranda ittifak meydana geldiğini, ihtilafların ise çok az olduğunu ifade etmek mümkündür. Mesela; Halef kıraati ile Âsım kıraatinin Hafs rivayeti arasında üç bin

⁷⁷ Kaysî, *el-İbâne*, 52-53; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 9-12.

⁷⁸ el-Fatıha 1/7; el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 289-290; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 284-285, 143-149; Abdullatif Hatîb, *el-M'ucemu'l-kirâât* (Dimeşk: Dâru S'adi'd-Dîn li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2002), 1/19-20.

⁷⁹ el-Bakara 2/238; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 365-370.

⁸⁰ Yâsîn. 53/29.

⁸¹ El-Kâria 101/5.

⁸² İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 160-299, 301-339.

⁸³ el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 325-327; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/14.

civarında ihtilaf olup bunlardan 2448 kelimedede usul farklılığı, 564 kelimedede ise ferşî farklılık bulunduğu belirtilmektedir.⁸⁴ Ebû Amr kıraati ile Âsım kıraatinin arasındaki ferşî ihtilaflar 400 kelime,⁸⁵ İbn Kesir kıraati ile Âsım kıraati arasında ise 572 kelime,⁸⁶ Ebû Amr kıraati ile İbn Kesîr kıraati arasındaki ihtilaflar, usul ve ferşî farklılıklarla birlikte üç bin beş yüz civarındadır. Diğer mütevâtir kıraatler arasında da ihtilaflar ortalama olarak bu civardadır.⁸⁷ Aynı kıraati rivayet eden raviler arasında ise bu oranlar -bazı kıraatler ve raviler arasında ihtilaf oranları farklı olsa da- daha düşüktür. Mesela; Âsım kıraatinin, Hafs b. Süleyman (ö. 180/796) ve Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş (ö. 193/809) ravileri arasında yirmi dokuz sûrede ittifak, geriye kalan sûrelerde ise beş yüz civarında ihtilaf olduğu belirtilmektedir.⁸⁸ Kıraatlerdeki ihtilaflar ise *usul ve ferşî ihtilaflar* olarak iki başlıkta değerlendirilmiştir. *Usul* farklılıkları fonetik ve tecvide yönelik, *Ferşî* ihtilaflarsa kelimelerdeki “مَالِكٌ / مَلِكٌ / مَالِكٌ بِوَمِ اللَّيْنِ” gibi, meydana gelen farklılıklardır. *Med*, *idgam*, *ihfâ* gibi usul kuralları, tecvide yönelik fonetik ihtilaflardır. Yukarıda örnek olarak verilen mütevâtir kıraatlerdeki ihtilaflardan hareketle ferşî/lafzî ihtilafların, Kur'an içerisinde toplamda %1,5 ve 2 oranında iken, usul ve tecvid kurallarındaki ihtilaflar %8-8,5 oranındadır. Geriye kalan Kur'an kıraatlerinin tamamında (%90'da) tüm kıraat imamları ittifak etmişlerdir. Başka bir ifadeyle Kur'an lafızlarına ait tüm mütevâtir kıraatlerde, kıraat imamlarının ihtilafı ve kıraat farklılığı yüzde on, ittifakı ise yüzde doksan civarındadır. Buna göre kıraat imamlarının, Kur'an kıraatlerinin yüzde doksan-doksan beş gibi büyük bir oranında ittifak ettiklerini ifade edebiliriz. Bu durum ise Kur'an ve kıraatler arasında ayrılmaz bir ilişki olduğunu göstermekte ve Kur'an ve kıraatlerin birbirinden ayrı iki unsur gibi telakki edilmesinin mümkün olmadığını göstermektedir.

Kur'an kıraatleri arasında üzerinde ihtilaf meydana gelen kıraatler, aynı zamanda “kıraatlerin sıhhat şartları”na uygun kıraatlerdir. İhtilaf edilen bu kıraatler; tevâtüren farklı kıraat imamlarından nakledilmiş olup günümüzde bazı ülkeler ve kurrâ hafızlar tarafından tilâvet edilmektedir. Mesela; Âsım kıraatinin Hafs rivayetinin dışında, Ebû Amr kıraatinin Sûsî, Nâfi' kıraatinin Kâlûn ve Verş rivayetleri gibi kıraatlerden bazıları, günümüzde dünyanın değişik bölgelerinde halen okunmaktadır. Bununla birlikte *Aşera-Takrîb-Tayyibe* eğitimleri asırlardır devam etmekte ve kıraat farklılıklarını ezberleyerek okuyuşları nakleden kurrâ hafızların sayısı ise sadece bizim ülkemizde azımsanmayacak bir düzeydedir.⁸⁹ Bu durum, sıhhat kriterlerine uygun, mütevâtir olarak nakledilen kıraatlerdeki ihtilafların da aynen üzerinde ittifak edilen kıraatler gibi tevâtüren nakledildiğini göstermekte Kur'an ve kıraatlerin birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini ifade etmeyi mümkün kılmaktadır.

SONUÇ

Kıraat ilminin temel ve problematik konularından biri olan Kur'an ve kıraatlerin aynılığı veya ayrılığı meselesinde İslâm âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm'in tarifi hususunda “efradını cami ağyarını mâni”⁹⁰ bir görüşte ve tanımında birleşmemiştir. Her tarifin doğru yönü olmakla birlikte eksik ve kapalı tarafları da bulunmakta, bazı tariflerde ise Kur'an kavramıyla ne ifade edildiği açıkça anlaşılamamaktadır. Her ilmi disiplin, Kur'an'ı kendi zaviyesinden tanımlarken, bu ilimlerin iç disiplinlerinde de birlik sağlanamamıştır. Kur'an tanımlamalarının bazılarında Kur'an'ın yedi

⁸⁴ Cafer Yerlikaya, “Halef Kıraati Özelinde Kıraatlerle İlgili Bazı Tahlil ve Tespitler”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (31 Aralık 2020), 388.

⁸⁵ Osman Egin, *Ebû Amr ve Kıraati* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 87-109.

⁸⁶ Ziya Şen, *İbn-i Kesir ve Kıraati* (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 66-94.

⁸⁷ Diğer kıraatler arasındaki ferş ve usul ihtilaflarının sayısı hakkında Tefik İbrahim Damra'nın; “*Rivâyetü'l-imâm Şu'be*”, “*Rivâyetü Hafs b. Süleyman*”, “*Rivâyetü's-Sûsî*”, “*Rivâyetü Kâlûn*”, “*Gâyetü Ridâi fi kıraati'l-Kisâi*” ve “*Kıraatü Ebi Ca'fer*” isimli eserlerinde ferş ve usul ihtilafları tafsilatına bakınız.

⁸⁸ Soner Akdağ, *Âsım Kıraatinin Şu'be Rivayeti* (İstanbul: Âsîtâne Kitabevi, 2008), 55-136, 137-138.

⁸⁹ Aşera kıraat eğitiminin verildiği *İhtisas Kursu* hocalarından Kurrâ Hafız Talib Akbal Beyden alınan bilgilere göre; kayıtlı kurrâ hafızların sayısı 2020 itibarıyla bin kişi civarında olduğu, resmi kayıtlı olmayanların ise bilinmediğini belirtmiştir. Bu bilgiye Diyanet İşleri Başkanlığından ulaşılabılır.

⁹⁰ Kur'an'ın “ne bir eksik ne bir fazla” tanımının yapılması demektir. Kur'an'ın tüm özellik ve unsurlarını içeren, uygun olmayan özellik ve unsurların dışarıda bırakılarak tarifinin yapılması anlamında kullanılmıştır.

harfe göre indirildiği ve nakledildiği vurgulanırken bir harfe (Kureyş lehçesine) göre yazıldığını veya nakledildiğini belirten bir tarifin ve rivayetin tespit edilememesi ise dikkat çekicidir.

İslâm âlimleri, kıraatlerin her ne kadar farklı tasniflerini yapmış olsalar da ilk dönem kıraat âlimleri; bu okuyuşları, temel olarak Kur'an'dan sayılan (üzerinde icmâ oluşan) ve sayılmayan (üzerinde icmâ oluşmayan) kıraatler şeklinde ikiye ayırmışlardır. İslâm âlimleri, bir kıraatin Kur'an'dan sayılabilmesi için *sıhhat kriterlerine* uygun olması şartını ileri sürmektedirler. Bu şartlara sahip olan bir kıraatin Kur'an olduğunu kabul ederken, inkâr edilmesi durumunda ise küfürle hükmetmektedirler. Kıraatlerin sıhhat kriterlerine uymayan kıraatler ise isnadı olduğu halde resm-i mushafa veya dil kurallarına uymadığından dolayı Kur'an olarak kabul edilmemektedir. Ancak bununla birlikte isnadı olan ve resm-i mushafa uygun olmayan kıraatin, vahiy olduğu için inkâr edilmesini de hoş karşılamamışlardır. Diğer bir ifadeyle Kur'an ve kıraat kavramlarının birbirinden ayrı olarak değerlendirmesine neden olan kıraatlerin, vahiy olan fakat "sıhhat kriterlerine" uymayan ve üzerinde icmâ oluşmayan/âhâd kıraatler olduğu belirtilebilir.

Hız. Peygamber'den (s.a.s.) Kur'an kıraatlerini nakleden kıraat imamları, mütevâtir kıraatlerin yüzde doksanında ittifak ederken, yüzde on kısmında ihtilaf etmişlerdir. İhtilafların yüzde sekizi usul, yüzde ikisi ise fersî ihtilaflardır. Öte yandan mütevâtir kıraatlerdeki ihtilaflı okuyuşların tamamının nakledilmesi, kıraat âlimleri, kurrâ hafızlar ve kalabalık topluluklar tarafından kesintisiz yapılmıştır. Kıraat imamlarının, Kur'an kıraatlerinin ittifak ve ihtilaflarını naklederek okumaları, Kur'an ve kıraatler arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Kur'an okumak isteyen herkes zorunlu olarak bir kıraate uymak mecburiyetindedir. Diğer taraftan Kur'an ve kıraatleri birbirinden ayrı olduğunu söyleyenler bir kıraate tabi olmanın zorunlu olduğunu da ifade etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ağırbaş, Abdulhekim. Kıraat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Akdağ, Soner. Âsım Kıraatinin Şu'be Rivâyeti. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2008.
- 'Aliyyü'l-İmam, Ahmed. Kur'ân'ın 10 Kıraati. çev. Süleyman Gündüz. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2010.
- Altundağ, Mustafa. Sahih Kıraatlerin Kaynağı. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2007.
- Azamî, Muhammed Mustafa. Vahyedilişinden Derlenişine "Kur'ân Tarihi". İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Bayraktutan, Osman. Kıraatlerde Âhad Kavramı. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Bayraktutan, Osman. Kıraatlerde Tevatür Olgusu. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'ân". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 26/383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bozkurt, Nebi - Kaya, Nevzat. "İstinsah". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 369-371. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. Kitâbu't-t'arifât. Kahramanmaraş: Kelam Yayınları, 2022.
- Çetin, Abdurrahman. Yedi Harf ve Kıraatler. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2010.
- Dağ, Mehmet. Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. Câmî'u'l-beyân fi'l-kırââti's-seb'i'l-meşhûra. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.

- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. el-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'ân. thk. Abdulmuheymin Tahhân. Mekke: Dâru'l-Münâre, 1997.
- Demirci, Muhsin. Kur'ân Tarihi. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. İthâfü Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbaati Aşera. thk. Muhammed İsmâil Şa'ban. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyyeti, 1987.
- Ebû Şâme, Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî. el-Mürşidu'l-veciz ilâ ulûmin tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Egin, Osman. Ebû Amr ve Kırâati. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Endülüsî, Ebî Abdullah Muhammed b. Şerîhi'r-Ra'înî. el-Kâfi fi'l-kırâati's-seb'ı. thk. Ahmed Mahmud Abdu's-Semî'ı. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub. el-Kâmûsü'l-muhît. thk. Enes Muhammed Zekeriyya Cabir Ahmed. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Görgün, Tahsin. "Kur'ân, IV. Mahiyeti". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 26/383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Güneş, Arif. Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kırâat-Yazı Kavramı ve İlişkileri. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Hatîb, Abdullatif. el-M'ucemu'l-kırâât. Dımeşk: Dâru S'adi'd-Dîn li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2002.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman. Kitâbu'l-Mesâhif. thk. Muhibbiddin Abdussecân Vâiz. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Faris. Mu'cemu mekâyisi'l-lügati. thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn. Mısır: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. Lisânü'l-'Arab. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir. Kitabu's-seb'a fi'l-kıraat. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Mearif, 2009.
- İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1380.
- İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn. thk. Ali b. Muhammed el-İmrân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Karaçam, İsmail. "Kırâatların İntikali". Kırâat İlmi ve Problemleri. 287-312. İstanbul, 2002.
- Karaçam, İsmail. Kur'ân'ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri. İstanbul: M. Ü. İFAV Yayınları, 2011.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir. Letâifu'l-işârât li funûni'l-kıraat. thk. Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye. Medîne: Vizaretü'ş-Şuuni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've, 2013.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Talib. el-İbâne an meâni'l-kıraat. thk. Abdu'l-Fettâh İsmail Selbî. Kahire: Dâru Nahda, ts.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. Makâlâtü'l-Kevserî. thk. Ebûbekir Sifil. İstanbul: Ravza Yayıncılık, 2014.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. el-Kırââtü ve eseruhâ fi ulûmi'l-'arabiyye. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1983.
- Nebil, İbrahim b. Muhammed. Ilmu'l-kıraat. Riyâd: Mektebetü't-Tevbeti, 2000.

- Nüveyrî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Ali. Şerhu Tayyibeti'n-Neşri fi'l-Kırâati'l-'Aşr. thk. Mecdî Muhammed Surûr S'ad Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- ÖğmüŖ, Harun. "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9-28.
- Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Kitâbü fedâili'l-Kur'ân. thk. Mervan el-Atiyye Muhsin Harabe. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Şen, Ziya. İbn-i Kesir ve Kıraati. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. Tefsîru't-Taberî câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin. Kahire: Dârı Hicr, 2001.
- Yavuz, Fırat. "Kıraat, Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması". Kayseri Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 13 (2002), 257-273.
- Yerlikaya, Cafer. "Halef Kırâati Özeline Kırâatlerle İlgili Bazı Tahlil ve Tespitler". KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (31 Aralık 2020), 307-344. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.766606>
- Yerlikaya, Cafer. Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi. Kahramanmaraş: KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yüksek, Muhammed İsa. Kırâat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Tanımları Bağlamında Kur'ân ve Kıraat Özdeşliği". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 15/2 (2015), 221-253.
- ZerkeŖî, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân. Kâhire: Dâru't-Turâs, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. Menâhilu'l-'irfân fi ulûmi'l-Kur'ân. thk. Bedîu's-Seyyid el-Lehhâm. DımeŖk: Dâru Kuteybe, 2010.

STRUCTURED ABSTRACT

Islamic scholars have disputed that the Qur'ān and qirā'āts are separate or identical truths. This issue, which is the subject of dispute, has been analyzed in the context of the conceptual definition, some narrations, matters related to qirā'āts, and criteria for the authenticity of qirā'āts. Islamic scholars have not been able to achieve a complete alliance on the definition of the concept of the Qur'ān, which is the subject of dispute. It has been observed that there is a close in many of the Qur'ān recipes made and there is no news and definition that mushafs were written in the Quraysh dialect. When some Islamic scholars say, "The Qur'ān and qirā'āts are two separate truths", it is not clear whether they mean the writing or the qirā'āts by "the Qur'ān". On the other hand, Islamic scholars, it is not clear and clear whether they mean mutawātir qirā'āts or ahad qirā'āts by "qirā'āts". The science of Qirā'āts is a branch of science that informs and examines the different ways of reading the Qur'ān, and the relation to those who transmit it in terms of disagreement and alliance. The companions wrote mushafs according to various criteria. While 'Uthmān (r.a.), was multiplying the mushafs to ensure the unity of recitation, he investigated the attribution of the recitation to the Prophet (s.a.s.) in written and oral form with two witnesses. 'Uthmān (r.a.) gave the task of spelling and reading to Sa'īd b. el-'As, and the task of writing to Zayd b. Thābit. Osman (r.a.) brought the first compiled copy from Hafsa (r.a.) and took it as the basic reference. In case of "disagreement" in the writing of revelations, the condition was imposed that the Quraysh dialect should be taken as the basis. All the companions have agreed on the official recitations of the written mushafs. It took one year to compile the mushaf and five years to reproduce the mushafs. Abū Bakr b. Mujāhid, by correcting the mistakes in the qirā'āts with these criteria applied by the companions, determined the seven mutawātir qirā'āt. Makkī b. Abī Ṭālib al-Qaysi, on the other hand, stood out because he made these criteria systematic for the first time, and his views were generally accepted. al-Qaysi stated that the conditions of "isnad", "mushaf spelling" and "conformity to Arabic" are sufficient for a qirā'āt to be accepted as the Qur'ān. Many of the Islamic scholars have suggested that the criterion of "ijmā'/tawātur" is also necessary. A qirā'āt that is recited is accepted as the Qur'ān if it complies with one of these three or four conditions. The Companions determined what was the Qur'ān with the criteria they determined and wrote the mushafs, while the qirā'āt scholars determined the correct reading by correcting the mistakes that occurred in the qirā'āts with these criteria. In other words, the "health criteria of qirā'āts" have fulfilled the function and conditions of determining whether qirā'āts should receive the quality of the Qur'ān. The Prophet (p.a.s) In the recitation of the qirā'āts transmitted from tawātur, an alliance occurred between the qirā'āts imams at the rate of 90%, and a conflict occurred at the rate of 10%. 8-8.5% of these disputes are phonetic vocalizations that do not affect the meaning, and 1-1.5% are differences that affect the meaning. This situation also makes it possible to say a close relationship exists between the official mushaf and the recitations/qirā'āts. The 14 or 15 pictures in the official mushaf symbolize 28 or 29 silent letters. The signs representing vowels in Arabic (◌َ, ◌ِ, ◌ُ) represent the sounds a-e, i-i, and u-u, increasing the number of letters to 34 or 35. This number reaches 39 or 40 with 5 letters that cannot be illustrated and are read by oral transmission. The recitation of all of these letters is a procedure that can only be performed by vocalizing through fem-i muhsin and is still valid today. Qirā'āt's scholars have always accepted and emphasized that the oral transmission of the Qur'ān has been the fundamental and essential element in its transmission. Tecvit and procedural rules have been learned and transmitted by a tradition that has lasted from the time of the Prophet (p.a.s) to the present day. In this context, the different readings that do not appear in the mushaf, but emerge through oral transmission, reveal that there is a close relationship between official mushaf and qirā'āts. In addition, everyone who reads the Qur'ān must follow one of the mutawātir qirā'āts. There is an alliance of Islamic scholars on this subject. This situation makes it possible to say that there is a close relationship between the Qur'ān and the qirā'āts.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 60-79

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1526383

KULUN İMTİHANI BAĞLAMINDA MUTASAVVIFLARIN İSTİDRAC KAVRAMINA YÜKLEDİKLERİ ANLAMLAR

The Meanings That Sufis Attribute to the Concept of Istidraj in the Context of the Servant's Test

Derviş DOKGÖZ

Dr. Öğretim Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Assist. Prof., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Sufism, Adana, Türkiye

ddokgoz@cu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-0891-0696>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 01.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 29.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Derviş Dokgöz)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

KULUN İMTİHANI BAĞLAMINDA MUTASAVVIFLARIN İSTİDRAC KAVRAMINA YÜKLEDİKLERİ ANLAMLAR

The Meanings That Sufis Attribute to the Concept of Istidraj in the Context of the Servant's Test

Öz

İstidrac, dini literatürde genel olarak harikulade olaylar kapsamında, özellikle de mucize ve keramet kavramları ile birlikte üzerinde durulan bir kavram konumundadır. Bu nedenle de kaynaklarda bazen mucize çoğunlukla da keramet kavramı ile birlikte ele alınıp hakkında bilgiler verildiği görülmektedir. Kerametın Allah'ın veli kulları eliyle meydana gelen harikulade olaylar, istidracın ise inançsız veya isyankâr kullar tarafından ortaya konan harikuladelikler olduğu şeklindeki tanımlama İslami ilimler literatüründe yaygın olarak kullanılmaktadır. İstidrac hakkında yaygın olarak bilinen bu genel tanıma rağmen özellikle mutasavvıfların nazarında bu kavramın anlam çerçevesinin çok daha geniş olduğu görülmektedir. Onların kullanımında istidrac, yalnızca küfür üzere olan insanlar tarafından ortaya konulan harikuladelikler olmayıp, bunun yanında müminlerin de imtihan gereği maruz kalabilecekleri bazı durumları da ifade etmektedir. Bu konudaki açıklamalarda istidracın, mekr, keyd gibi Kur'an kavramlarıyla da ilişkilendirildiği ve benzer anlamlar yüklendiği, bu kavrama dair mutasavvıflarca yapılan yorumların genel olarak tutarlı ve yerinde açıklamalar olduğu ve konuya önemli anlam zenginliği kattığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Keramet, İstidrac, Mekr.

Abstract

In religious literature, istidrac is a concept that is generally emphasised within the scope of miraculous events, especially with the concepts of miracle and karamat. For this reason, it is seen in the sources that it is sometimes handled together with the concept of miracle, and often with the concept of keramah, and information is given about it. The definition of miracles as marvellous events that occur by the hands of God's righteous servants, and of istidrac as marvellous events that occur by unbelieving or rebellious servants is widely used in the literature of Islamic sciences. Despite this widely known general definition of istidrac, it is seen that the meaning of this concept is much wider, especially in the eyes of Sufis. In their usage, istidrac refers not only to the marvellous phenomena exhibited by people who are in the state of disbelief, but also to some situations that believers may be exposed to as a result of the test. In the explanations on this subject, it is seen that istidrac is also associated with Quranic concepts such as mekr and keyd, and similar meanings are attributed to them, and the interpretations made by Sufis on this concept are generally consistent and appropriate explanations and add important richness of meaning to the subject.

Keywords: Sufism, Miracle (Karamat), Istidraj, Makr.

GİRİŞ

Alışılmışın dışında olan, tabiatın bilinen işleyişine aykırılık teşkil eden olayları ifade etmek üzere “harikulâde” kavramı kullanılır. Harikulade kavramının kapsamına dini literatürde birçok farklı terimin girdiği görülmektedir. Bunlardan yaygın olarak kullanılanları mucize, keramet, meûnet, istidrac, ihanet, sihir, kehanet şeklinde ifade edebiliriz. Aslında harikulade şeylerin kimlerin elinden sadır olduğu konusu isimlendirmenin de temelini oluşturmaktadır. Buna göre birbirine benzer durumlar bir peygamberin yahut mü'min kulun veyahut da bir inkarcının elinden çıkmasına göre farklı kavramlarla ifade edilmektedir.

İslami ilimlerde genel olarak peygamberlerden sadır olan olağanüstü durumların mucize olarak nitelendiği, benzer şeylerin bir veli kulun elinden sadır olması halinde bunun keramet olarak adlandırıldığı, bu tür harikulade şeylerin bir inkarcının isteğiyle meydana gelmesi durumunda ise buna da istidrac denildiği şeklinde sınıflamanın yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu kapsamda peygamberler için bu tür harikulade olaylar ortaya koymak onun peygamberliğinin bir ispatı olarak görülmektedir. Allah'a yakınlığı elde etmiş veli kullardan sadır olan ve keramet olarak adlandırılan harikuladelikler ise onların veli oluşlarının ve sözlerinde doğruluklarının bir göstergesi olma yanında mü'minin yakîninin artması, kemale ulaşmada çabukluk, bu yolda azimli olma vb. işlevleri de bulunmaktadır.

İnançsızlar ve küfürde ısrar eden insanların elinden ortaya çıkan olağanüstü şeylerin ise istidrac olarak nitelenmesi yaygın bir kullanıma sahiptir. Bu konu temel Akaid/Kelam kaynaklarında nübüvvet-mucize-keramet başlıklarında ele alınan ve üzerinde durulan konulardan birisi konumundadır. Ancak istidrac kavramının özellikle mutasavvıflar tarafından bu dar anlamın ötesinde çok daha geniş bir anlam çerçevesinde kullanımına şahit olunmaktadır. Zira onlara göre istidrac sadece inkarcıların elinden sadır olan ve küfrünün daha da artmasına vesile olan bir olgu olmayıp, mü'min kulların da karşı karşıya kalabilecekleri bir durumdur. Tasavvuf ilminde yaygınlaşan kullanımında bu kavramın daha çok mekr, keyd, hud'a, imhâl gibi Kur'an kavramları ile yakın ilişkili olarak anlamlandırıldığı gözlemlenmektedir.

Bu makale çalışmamızda istidrac kavramının genellikle Kelam kaynaklarında dile getirilen ve yaygın olarak bilinen dar anlamından ziyade klasik tasavvuf eserleri ve bazı tasavvufi tefsirlerde sufi müelliflerce bu kavrama yüklenen anlamlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Burada amacımız bu kavramın yaygın olarak bilinen anlamı yanında tasavvuf literatüründe çok daha geniş bir anlam çerçevesine sahip olduğunu ortaya koymaktır. Konuya dair günümüzde yapılan çalışmalarda da istidracın, genellikle mucize, keramet vb. kavramlarla birlikte ele alındığı ve harikuladelik kapsamındaki anlamının öne çıkarıldığı görülmektedir.¹ Bu çalışmamızda ise mutasavvıfların kullanımında istidracın, harikulade olay şeklinde yaygın olarak bilinen anlamının yanında çok daha geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu, konuya değinen sufi müelliflerin eserlerinden aktarımlarla makale sınırları içinde ortaya konulacaktır.

1. SÖZLÜKTE İSTİDRAC

İstidrac sözlükte “yürümek, yoluna gitmek, geldiği yol üzere geri yürümek, mertebe mertebe yükselmek, seviye olarak yükseklik, birbiri üzerine olan mertebe/basamak, bir merhaleden başka bir merhaleye geçmek, kağıt tomarını dürmek, ölmek, inkıraz, son bulmak, geride soyunu devam ettirecek kimse bırakmamak” anlamlarına gelen حرج kökünden türemiştir.²

¹ Örnek çalışmalar olarak bk. Durmuş Özbek, “Harikulade Olaylar (Mu'cize - İrhas- Keramet-Meûnet-İstidrac-İhanet-Hizlân)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1997), 173. (167-230); Hayati Aydın, “İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/32 (Aralık 2015), 105-137.

² Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Muhammed Avd Mür'ib (Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), “drc”, 10/338-342; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhü'l-arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1990), “drc”, 1/313; Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), “drc”, 1/282; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), “drc”, 2/1351; Mecdüddîn Muhammed b. Yakup Firuzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 2005), “drc”, 188; Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013), “drc”, 1/959.

Bu kökten türeyen ve istif'al babında olan İstidrâc kelimesi ise; "bir şeyi bir şeye derece derece yaklaştırmak, bir dereceden diğer bir dereceye yükseltmek, yavaş yavaş sonuca ulaştırmak, azar azar (yavaş yavaş) yakalamak" gibi anlamlara gelmektedir.³

Kur'an-ı Kerim'de "istidrâc" kelimesi iki ayette istif'al babında ve muzari fiil kalıbıyla geçmektedir. Bunlardan birincisi Araf suresindeki وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ "Ayetlerimizi yalanlayanlara gelince, biz onları bilemeyecekleri bir yerden yavaş yavaş felakete götüreceğiz (helake yaklaştıracacağız)"⁴ ayetidir.

Tefsirlerde buradaki سَنَسْتَدْرِجُهُمْ kelimesine "onları ansızın yakalanmaları",⁵ "mühlet verip uzatılmaları (süre tanınması)",⁶ "adım adım felakete yaklaştırılması",⁷ "gaflet içinde kalmasına süre tanınması (mühlet verilmesi) sonra kötülük içinde iken ansızın yakalanması",⁸ "derece derece yükseltilmesi veya derece derece indirilmesi (alçaltılması)",⁹ "kişinin aslında güvende olduğunu hissettiği bir anda ve gaflet halinde iken ansızın yakalanması",¹⁰ "üzerine nimetin bol bol verilip şükürün unutturulması"¹¹ şeklinde anlamlar verilmiştir.

Bu açıklamalara göre ayetteki "istidrâc" kelimesinin özellikle merdiven/basamak anlamına gelen "derece" kökünden türediği görüşünün öne çıktığı görülmektedir. Zira bir mertebeye yükselmek veya o mertebeden düşmek, merdiven ile basamak basamak yükselmek yahut basamak basamak inmekten istiare olmaktadır. Bunun yanında sarmak/dürmek anlamına gelen "derc" kökünden veya bebeğin peş peşe kısa adımlarla yürümesinden türediği görüşleri de dile getirilmiştir. Bu anlamlandırmalara göre ayetteki istidrâcın anlamı masiyet içinde bulunulsa bile mühlet verilerek aşama aşama cezaya batırılmak veya hak ettikleri sonuca ulaşılıncaya kadar masiyet içinde bırakılmak (günahlara dürülmek) şeklinde ifade edilebilir.¹²

Bu kelimenin yer aldığı ikinci ayet ise Kalem suresindeki فَذَرْنِي وَمَنْ يَكْذِبْ هَذَا الْخَبِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ "Bu sözü (Kur'an'ı) yalanlayanlarla beni baş başa bırak. Biz onları bilemeyecekleri biçimde adım adım helake yaklaştıracacağız"¹³ ayetidir.

Bu ayetteki "سَنَسْتَدْرِجُهُمْ" ifadesine de tefsirlerde önceki ayetteki anlamına yakın şekilde; onlar inkarlarına ve günah işlemeye devam ettikleri halde onlara azabın hemen gönderilmemesi bilakis onlara sağlık ve afiyet verilmesi, nimetlerinin artırılması, hatta her günah işleyişlerinde nimetlerin yenilenmesi gibi lütuf ve ihsanlarla karşılaşmaları, böylece onlar fark etmeksizin azaba yaklaştırılmaları şeklinde anlamlar verilmiştir. Onların ise bu nimetlerin bir aldanma olduğunu anlamayacakları, bilakis sunulan ihsanlar ve afiyet halini kendilerinin iyilik üzere olmalarına bağlayacakları, bunları bir gösterge olarak bu hallerinin kendilerinin mü'minlerden daha üstün olduklarına bir işaret olduğu yani nimet verilmeye kendilerinin mü'minlere tercih edildikleri

³ Cevherî, "drc", 1/314; Zemahşerî, "drc", 1/282; İbn Manzûr, "drc", 2/1352; Firuzâbâdî, "drc", 73; Asım Efendi, "drc", 1/960; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 165.

⁴ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin (Ankara: Yenigün Matbaacılık, 12. Basım, 2011), el-A'râf 7/182.

⁵ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiri Mukatil b. Süleyman* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhu'l-Arabiy, 2002), 2/77.

⁶ Sehl b. Abdullah et-Tusterî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm* (B.y.: Dâru'l-Haram Li't-Türas, 2004), 1/174.

⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkilî'l-Kur'an* (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1973), 166.

⁸ Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 10/600.

⁹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsiru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 15/77; Nâsîrüddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/43 Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009); Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts), 4/182.

¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2/312.

¹¹ Senâullah Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsil Arabiy, 2004), 3/467.

¹² İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkilî'l-Kur'an*, 166; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'An Tefsiri'l-Kur'ân (Tefsiru Sa'lebi)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiy, 2002), 4/312; Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsiru'l-Kur'an* (Riyad: Daru'l-Vatan, 1997), 2/236; 6/30; Râzî, *Tefsiru'l-kebir*, 15/77; Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 9/397; Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 9/381.

¹³ el-Kalem 78/44.

şeklinde zehaba kapılacakları belirtilmiştir. Sonuç olarak onlar bilmeden bu dünya nimetleri ile eğlenirken aslında gerçekte azaba adım adım yaklaştırılmış olacakları ve ansızın yakalanacakları şeklinde açıklamalar getirilmiştir.¹⁴

2. İSTILAHTA İSTİDRAC

Literatürde istidrac kavramına yapılan tanımlarda Kur'an'da bu kelimenin geçtiği ayet çerçevesinde yorumlamada bulunulmakla birlikte, çoğunlukla harikulade olaylar çerçevesinde tanımlamalar yapıldığı görülmektedir. Örneğin Râzî (ö. 606/1210) istidracı, "Allah'a itaatten uzak olan kişilerden zuhur eden harikulade olaylar" şeklinde tarif etmekte ve Kur'an'da bu kelimenin geçtiği ayetler bağlamında bu kavrama dair açıklamalar yapmaktadır. Ona göre bir kulun isteğinin Allah tarafından yerine getirilmiş olması -bu istek ister olağan isterse de olağanüstü bir şey olsun- bu onun Allah katında üstün/değerli birisi olduğu anlamına gelmez. Zira Allah'ın bu isteği karşılması bazıları için ikram iken, bazıları için ise istidractır. Kur'an'da bu anlamı ifade etmek üzere mekr, keyd, imlâ ve ihlâkin (helak etmenin)¹⁵ de yine istidracı ifade edecek şekilde kullanıldığını belirtmektedir.¹⁶ Zikri geçen bu kavramların istidrac anlamında kullanıldığını dair Taberî'nin (ö.310/923) "أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ" *Yoksa Allah'ın mekrinden emin mi oldular? Ziyana uğrayan kavimden başkası Allah'ın mekrinden emin olamaz.*¹⁷ ayetine yaptığı yorum da örnek olarak görülebilir. O da bu ayetteki "mekr" kavramını, Allah ve resulünü inkar eden ve ayetlerini yalanlayanların dünya hayatında bedenlerine sıhhat verilmesi ve maişetlerinin kolay kılınması (bol rızık verilmesi) ile istidracı tabi tutuldukları şeklinde yorumlamakta ve mekre istidrac anlamını vermektedir.¹⁸ Yine Maturîdî'nin (ö. 333/944) de mekr, keyd ve istidrac kavramlarının benzer anlamı ifade ettiklerini, bu ortak anlamın da "kişinin güven içinde olduğunu düşündüğü bir anda ansızın yakalanıp helake sürüklenmesi" olduğunu dile getirdiği görülmektedir.¹⁹ Kur'an'daki benzer anlamları ifade eden tüm bu kavramlar çerçevesinde değerlendirildiğinde bunları öz bir şekilde ifade etmesi bakımından Taberî'nin; "İstidracın aslı, kişinin kendisine yapılan lütf ile aldanmasıdır,"²⁰ şeklindeki tespiti dikkat çekicidir.

Seyyid Şerîf Cürcanî (ö. 816/1413), "istidrac" kavramının yukarıdaki ayetlerdeki kullanımı ve sözlük anlamı çerçevesinde şu manalara geldiğini belirtmektedir: "1- Allah'ın, kulun hacetini onun için bela ve azaba dönüşmesi amacıyla ömrünün sonuna dek çoğu zaman kabul etmesidir (yerine getirmesidir). 2- Allah'ın rahmetinden derece derece uzaklaşma ve azaba yaklaşmadır. 3- Allah'ın süre tanınması (mühlet vermesi) ile yavaş yavaş azaba yaklaşmadır. 4- Şeytan'ın yüksek bir mertebeye ulaştırması sonra kişinin bu mertebeden düşüp helak olmasıdır. 5- Allah'ın kulunu hesap gününde azaba, zorluğa ve sıkıntıya yaklaştırmasıdır ki, tıpkı Firavun'un Allah'tan bir şey dilediğinde azaba daha da duçar olması için Allah'ın onun isteğini kabul etmesinde olduğu gibi."²¹ Bu açıklamalar çerçevesinde istidrac kısaca; "Allah'ın bazı kimselere sapıklıklarını artırmak ve sonunda şiddetle cezalandırmak için nimetler, başarılar ve olağanüstü işler vermesidir."²² şeklinde ifade edilebilir.

İstidrac kelimesinin özellikle ayet ve hadislerde kullanıldıkları anlama dayalı olarak tarihi süreçte farklı İslami ilimlerde -aralarında etimolojik bağ bulunmakla birlikte- farklı terimsel anlamlar kazandığı görülmektedir. Öncelikle şu belirtmeli ki, istidrac kavramının özellikle "harikulade olaylar" çerçevesinde yaygın şekilde kullanıma sahip olduğu bir vakıadır. O yüzden

¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/198; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3/396; Râzî, *Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, 30/96-97; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 21/180; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 3/434; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmet en-Neseî, *Tefsîru'n-Neseî Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2018), 3/525.

¹⁵ Râzî bu kavramlarla ilgili olarak el-Bakara 2/9, Âl-i İmran 3/54, en-Nisa 4/142, el-En'am 8/44, el-A'râf 7/99;178, en-Neml 27/50 ve el-Kasas 28/39-40 ayetlerini örnek olarak zikretmektedir. Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 21/94.

¹⁶ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 21/86-95.

¹⁷ el-A'râf 7/99.

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/334.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/219.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/600-601.

²¹ Ali b. Muhammed el-Curcânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât* (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 20.

²² Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 165.

harikulade olaylar kapsamında istidrac kavramının ifade ettiği anlama kısaca değinelim. Harikulade kavramı ile genelde; “tabiatüstü, doğaüstü, olağanüstü, olağandışı, fevkalâde haller ve olaylar” kastedilir. Diğer bir deyişle de “alışılmıştan dışında tabiatdaki işleyişi belirli zamanlarda bozan tabiatüstü olaylar” şeklinde tanımlanabilir.²³ Harikulade kavramı, dini yönü bulunan harikuladeler ve dini yönü bulunmayan harikuladeler şeklinde iki kısımda mütalaa edilmiştir. Bu sınıflamaya göre mucize, irhas, keramet, istidrac, maûnet ve ihanet dini yönü bulunan harikuladeler; sihir, şa’beze ve kehanet de dini yönü bulunmayan harikuladeler olarak ayrılırlar.²⁴

Bunlardan mucize, kendisinin Allah’ın elçisi olduğu iddiasında bulunan kimsenin elinden çıkan harikulade (tabiatüstü) olayları ifade etmektedir. Mucizede inkarcılar için benzerini getirme konusunda bir meydan okuma ve onları da bunun bir benzerini getirmekten aciz bırakan bir özellik bulunur. Bu şekildeki bir mucizenin hem iddia sahibi peygamberin nübüvvet iddiasını destekleyeceği, hem de bu konudaki sıdkını ispatlama görevini göreceği belirtilmiştir.²⁵ Burada peygamberlere karşı inkarcı konumda bulunan bir kısım insandan sadır olan harikuladeliklerin de istidrac olarak isimlendirilmesi nedeniyle, konumuz olan kavramla birlikte kullanılma durumunun var olduğu görülmektedir. Peygamberlerle ilgili olarak harikulade olay kapsamında kullanılan bir diğer kavram ise “irhas” kavramıdır. Sözlük anlamı olarak, şiddetle sıkmak, duvarın en alt tuğla sırası gibi anlamlara gelen ص - ه - ر kökünden türeyen “irhas”²⁶ terimi; “Bir peygamberin, peygamber olarak gönderilmesinden önce elinden ortaya çıkan bir yönüyle de onun peygamber olarak gönderileceğine delalet eden olağanüstü olaydır.” şeklinde tanımlanır.²⁷ Kur’an’da Hz. İsa’nın henüz beşikte bir bebek iken konuşması gibi peygamberlere ait bir kısım harikuladelikler yer alırken, bunların anlatımında peygamberlik öncesi veya peygamberlik sonrası şeklinde bir ayırım bulunmaz. Bunlar genel olarak ayât yahut beyyine şeklinde isimlendirilir. Sonraki dönemlerde ise bu tür harikulade olayların henüz bir peygamberlik durumu yokken bir nübüvvet iddiası yahut tahaddî de bulunmadan ortaya çıkmış olmalarından dolayı, bunların mucize kavramı içerisinde görülememesi sonucu bu problemlidir; “Allah tarafından ileride peygamber olmak üzere seçilmiş kişilerin, henüz peygamber olarak gönderilmeden önce ellerinde vuku bulan harikalar irhâstır” şeklinde bir ayırımı gidilerek çözümlendiği görülmektedir.²⁸

Dini yönü bulunan üçüncü harikulade ise “keramet”tir. Keramet; “Bir peygamberlik iddiası olmaksızın Allah’ın veli kulu tarafından ortaya konulan harikulade olaydır,”²⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tür tabiatüstü olaylar, Allah’ın salih ve kendilerinden razı olduğu kullarının elinden çıkmakta olup, onların böyle bir şeyi (kerameti) gerçekleştirebileceklerinin caiz olduğu konusunda Mutezile dışında alimlerin genel bir ittifakı olduğu belirtilmektedir.³⁰ Özellikle peygamber olmadıkları halde kendileri ile ilgili harikulade olaylara Kur’an’da yer verilen kimselerin bu durumlarının keramet kavramıyla temellendirildiği, aynı şekilde temel hadis kaynaklarında yine bu minvalde yer alan rivayetlerin de bu olayların keramet olarak isimlendirilmesine katkı sağladığı görülmektedir.³¹ Keramet, veliye bazen kendi talebi ve duası üzerine verilirken, bazen istese de verilmeyebilir, bazı durumlarda ise onun bir isteği olmaksızın Allah tarafından verilebilir. Bu tür doğaüstü bir olay ortaya koyabilmek Hakk’ın velisine bir ikramı olarak görülmüştür. Mahiyeti itibarıyla mucizeden pek de farklı olmasa bile, peygamberin

²³ M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 16/181-183; Durmuş Özbek, “Hârikulâde Olaylar ve İhânet /Hızlân”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2002), 92.

²⁴ Özervarlı, “Hârikulâde”, 16/182; Özbek, “Hârikulâde Olaylar ve İhânet /Hızlân”, 93.

²⁵ Sa’düddîn Teftâzânî, *Şerhü’l-akîdeti’n-Nesefiyye*, thk. Mustafa Merzûkî (Cezayir: Dâru’l-Hüdâ,2000), 126. Mucize kavramına dair geniş açıklama ve değerlendirmeler için bk. Aydın, “İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme”, 106-114.

²⁶ Cevherî, “rhs”, 3/1042; Asım Efendi, “rhs”, 3/2914.

²⁷ Curcânî, *Mu’cemu’t-ta’rifât*, 17; Durmuş Özbek, “Harikulade Olaylar” 173; Özervarlı, “Hârikulâde”, 16/182.

²⁸ Süleyman Uludağ, “Keramet-II”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/15 (2005), 15.

²⁹ Teftâzânî, *Şerhü’l-akîdeti’n-Nesefiyye*, 111; Cürcânî, *Ta’rifât*, 154.

³⁰ Bu konuda ayet ve hadisler çerçevesinden karşılıklı görüşler ve değerlendirmeler için bk. Râzî, *Tefsîru’l-kebir*, 21/86-94.

³¹ İsmail Hakkı Ünal, “Kur’an ve Sünnet Açısından Kutsiyet, Velayet ve Keramet”, *İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet Velâyet Kerâmet Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 19-48.

mucizesinde bir nübüvvet iddiasını ispat amacı ve meydan okuma varken, keramette ne bir velilik iddiası ne de tahaddî bulunmaz.³² Yine de velinin kerametinin görülmesinin, bağlı olduğu nebinin dürüstlüğü ve samimiyeti hakkında mü'minin yakîninin artmasına vesile olduğu, nefsin arzularına karşı direnme ve dünya lezzetlerine düşkünlükten kurtulma noktasında müridler için bir takviye ve salıklar için de bir terbiye görevi gördüğü belirtilmiştir. Böylece tasavvuf yolunda onların sönen azimleri yeniden uyandırılır (harekete geçirilir), vakitlerini tekrar Hakk'a yakınlık için imar etmeleri sağlanır ve kendilerinde bu sayede bir rahatlık bulurlar. Yakîni elde etmekle de Hakk'a icabetleri çabuklaşır, itaat göstermeleri kolaylaşır, kabiliyetleri kemale ulaşır.³³ Keramet konusunda dikkat çeken durum ise genelde araştırma konumuz olan istidrac kavramı ile beraber bir kullanıma sahip olmasıdır. Zira benzer özellikteki harikuladeler veli bir kulun elinden sadır olmuşsa keramet, inançsız birisinin elinden sadır olmuşsa istidrac şeklindeki tanımlamalarda, araştırma konumuz olan istidrac sanki kerametın karşıtı/muarızı gibi bir konumda bulunmaktadır.³⁴ Bu yüzden olsa gerek istidracı; "Bir çeşit yalancı keramettir" şeklinde betimlemede bulunmuş,³⁵ ayrıca kerametın afeti olarak görülmüştür.³⁶

Mü'minlerin elinden ortaya çıkan fevkalade olayların sonucusu ise "ma'net" kavramıyla ifade edilmektedir. Allah'ın, velilik durumu olmayan herhangi bir müminin ihtiyaçlarının giderilmesi noktasında meydana getirdiği harikalardır. Bu durum kulun maddî ve manevî afetlerden koruması şeklinde olabileceği gibi dünyevî ve uhrevî alanda ona fevkalâde nimetler lütfetmesi şeklinde de gerçekleşebilir.³⁷ Halk arasında dolaşan ve genellikle meczûb, mecnûn, behlûl vb. adlarla anılan kimselerin elinden çıkan harikulade şeyler de yine ma'net kavramı kapsamında görülmüştür.³⁸

Dini yönü bulunan ve inkarcı yahut fasık kimselerin elinde meydana gelen harikuladeler ise istidrac ve ihanet şeklinde iki türde sınıflanmıştır. Buna göre kafir veya fasıkın elinden de bir kısım harikulade olayların ortaya çıkması caiz (mümkün) olabilmekte, şayet bu olay onun isteğine muvafık olarak gerçekleşirse bu istidrac, aksi yönünde gerçekleşirse bu durumda ihanet adını almaktadır.³⁹ Burada harikulade olaylar kapsamında ihanetin de anlamını verip sonrasında istidrac kavramı hakkında geniş değerlendirmeye geçeceğiz. "İhânet", ulûhiyyet yahut nübüvvet iddiasında bulunanların bu iddialarını yalanlayacak şekilde isteklerinin aksi yönünde gerçekleşen harikulade olaylardır. Bu konuda kaynaklarda zikredilen meşhur örnekler peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Müseylimetülkezzâb'ın (ö. 12/633) tek gözü kör olan birini iyileştirmek istediğinde hastanın diğer gözünün de kör olması veya suyu az olan bir kuyunun suyunu artırmak isterken kuyunun suyunun tamamen kurummasına sebep olmasıdır. Buna göre ihanet, küfrü ve sahtekârlığı aleni olan kimselerin dini bozma girişimlerini başarısız kılmaya, onları küçük ve zelil konuma düşürmeye yönelik ilâhî birer müdahalelerdir.⁴⁰

Dini yönü bulunan harikulade olayları genel hatları ile tanıttıktan sonra bu kapsamda İstidrac'a dair yapılan genel bir tanımla şöyle aktarabiliriz: "Tanrının makbul bir kulu olduğunu iddia eden bir kafirden veya gayr-i müslimden, iddiasına uygun şekilde harikulade hallerin zuhur

³² Süleyman Uludağ, "Keramet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/265; a.mlf., *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012), 211; Abdulvahap Yıldız, "Kerâmet ve İstidrâc", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/21 (Ocak-Haziran 2009), 42; Murat Serdar, "Ehli Sünnet İnançında Kerametın İmkan ve Vukû'u Problemi", *Bilimname* 19/2 (2010), 25-26. (25-45); Özbek, "Hârikulâde Olaylar ve İhânet /Hızlân", 90.

³³ Ebü'l-Hasen Alî b. Osman el-Hucvirî, *Hakikat Bilgisi (Keşfü'l-Mahcûb)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 282; Şihâbüddîn Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdi, *Avârifü'l-meârif* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts), 49.

³⁴ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 21/94-95.

³⁵ Esmâ Sayın, "Tasavvufî Kavramlarla Anlamsal Bağları Açısından Keramet Kavramı", *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, 12 (Aralık 2020), 246,248.

³⁶ İmam Şârânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, çev. Abdülkadir Akççek (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2014), 2/1468.

³⁷ Özervarlı, "Hârikulâde", 16/181; Özbek, "Hârikulâde Olaylar ve İhânet /Hızlân", 96.

³⁸ Özbek, "Harikulade Olaylar (Mu'cize-İrhas- Keramet-Meunet-İstidrac-İhanet/Hizlan)", 173.

³⁹ Muhammed Ali et-Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâf İstilahâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 730-731.

⁴⁰ Özervarlı, "Hârikulâde", 16/182.

etmesidir.”⁴¹ İstidrac ile inkarcılar tedrici olarak felakete yaklaştırılırken, geçici bazı başarılar elde etmiş olarak görülürler. Allah’a alenen isyankâr konumda olanların rızıklarının hemen kesilmemesi, bilakis daha bol nimetlere gark edilmeleri, onların da bunu kendi menfaatleri ve lehlerine olan bir durum olarak algılamaları, bunlarla şımarıp gaflet içinde kalmaları ve ansızın Allah’ın azabına yakalanmaları da istidrac olarak isimlendirilmektedir.⁴²

Bu konuda literatür incelemesinde ortaya çıkan temel husus şudur ki, “istidrac, kafirlerin veya günaha batmış kişilerin elinden çıkan harikulade şeyleri” ifade etmektedir. Buna göre istidracı dair açıklamalarda bunun genelde kafir, Allah’a karşı isyanda ileri giden veya günaha batmış kişilerden (fasıklardan) sadır olan tabiatüstü olaylar veya bunlara sunulan bol dünyalıklar olduğu özellikle vurgulanır. Bu sebeple olsa gerek istidracı dair; “إيتاء النعم على الكفر استدراج” *Küfür üzere iken hala nimetler verilmesi istidracı*” şeklinde bir tabirin tefsir kaynaklarında sıkça kullanıldığına şahit olunmaktadır.⁴³ Bu değerlendirmeye göre harikulade bir olay olarak zuhur eden istidrac, ya küfürde ısrar eden kafir veya günaha ısrar eden fasık kimsenin elinden ortaya çıkmaktadır. Bu istidrac sayesinde o kimsenin aldanışı, delaleti, cehaleti ve üzerinde bulunduğu batıl yolda devam etme inadı artmaktadır. Dünyada isteklerinin karşılanması, bir kısım servetler, kuvvetler ve zevklere nail kılınması onun dünyaya meylini daha da artırmakta, bu sayede kendisine verilen nimetlerin hayır değil birer istidrac vesilesi olduğunu ömrü boyunca anlayamamaktadır. Zira bunları kendisinin hak üzere olduğuna işaret olarak değerlendirmekte, bundan dolayı kendi değerinin üstün olduğunu düşüncesiyle kibre kapılmakta, böylece kendisinin zaten bu ihsanlara müstehak olduğu fikri üzere bulunmaktadır.⁴⁴

Bu şekilde anlamlandırmada istidrac kelimesinin geçtiği ayetlerin bağlamının da etkisi vardır. Zira bu kelimenin fiil formunun doğrudan geçtiği her iki ayette de Kur’an’ı, Allah’ın ayetlerini yalanlayan inkarcıların söz konusu edildiği açıktır. Onlara verilen dünyalık nimetlerin aslında onların küfürde ısrar etmelerine sebep olması, yani onları derece derece günaha batırıyor olması, kafirlerin ve masiyette ısrar eden günahkarların elinden ortaya çıkan harikulade olayların da istidrac olarak isimlendirilmesine bir sebep teşkil etmiştir. Mekk, keyd gibi tuzak ve aldanma kavramlarının da istidrac ile birlikte kullanımları ise aynı mana (illet) durumunun hepsi için de geçerli olmasındandır. Zira küfür ve günah üzere olanların elinden çıkan harikulade şeyler, bolca verilen nimetler onların kendilerinin hak üzere oldukları düşüncesine kapılmalarına yani bir aldanışa düşmelerine sebep olmakta ve onları helake sürüklemektedir. Aslında keyd ve mekr bir başkasına zarar vermek amaçlı gizlice tuzak kurmaktır. Bu manada insanlar tarafından yapılırsa kötü hile ve aldatma iken, aynı kelimeler müşakele yoluyla Allah için de kullanılmakta, O’nun tarafından uygulandığında ise insanların amellerine karşılık hak ettikleri cezalandırma yahut inkarcıların tuzaklarını boşa çıkarmak anlamında gerekli olan tedbiri ifade etmektedir.⁴⁵

İstidracın genel olarak küfürde ısrar edenlerin elinden çıkan tabiatüstü olayları ve imkanları ifade eder şekilde bir kullanıma sahip olduğunun bir göstergesi de kaynaklarda ve konuya dair çalışmalarda istidracın söz edilirken genellikle Firavun, Nemrut, Kârün ve Deccâl gibi örneklerin verilmesidir.⁴⁶ Bu konuya dair özellikle; “*Mûsâ, şöyle dedi: “Ey Rabbimiz! Gerçekten sen Firavun’a ve onun ileri gelenlerine, dünya hayatında nice zinet ve mallar verdin. Ey Rabbimiz, yolundan saptırsınlar diye mi? Ey Rabbimiz, sen onların mallarını silip süpür ve kalplerine darlık ver,*

⁴¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 192.

⁴² Fikret Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, haz. İsmail Karagöz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 330.

⁴³ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzil*, 2/114; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâye’l-kitâbi’l-kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsil Arabiy, ts.), 4/172; Vehbe Zuhayli, *Tefsîru’l-Münîr* (Dımeşk: Daru’l-Fikr, 2009), 11/267.

⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10/334; Râzî, *Tefsîru’l-kebîr*, 15/78, 21/94-95; Curcânî, *Mu’cemu’t-ta’rifât*, 20; Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâf*, 730-731; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/290; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 165; Aydın, “İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme”, 133.

⁴⁵ Bursevî, *Ruhu’l-Beyân*, 10/125; Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 373, 419.

⁴⁶ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkilü’l-Âsâr* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 1/300; 1302; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn* (Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, Beyrut, 2005), Râzî, *Tefsîru’l-kebîr*, 21/86; Ebu Hayyân el-Endelüsî, *Bahru’l-muhît* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 5/185; Curcânî, *Mu’cemu’t-ta’rifât* 20; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 165; Yıldız, “Kerâmet ve İstidrac”, 56.

çünkü onlar elem dolu azabı görünceye kadar iman etmezler.”⁴⁷ ayeti çerçevesinde geniş açıklamalar yapıldığı görülmekte, Firavun’a verilen uzun ömür, sağlık, güç, servet vb. dünyalıkların onun hayrına değil bilakis onu helake götüren istidrac nevinden şeyler olduğu belirtilmektedir.⁴⁸

Burada şu da özellikle belirtilmelidir: İstidrac, Allah’ın kullarına bir kısım harikulade olay gerçekleştirme imkanı veya nimet vererek tuzak kurması, kandırması ve bu yolla onları suçlu konuma düşürüp cezalandırması şeklinde kesinlikle anlaşılabilir. Zira Yüce Allah, bu tür haksızlık ve zulüm içeren uygulamalardan münezzehtir. “Şüphesiz Allah (hiç kimseye) zerre kadar zulüm etmez.”⁴⁹ ayetinde de belirttiği üzere O, en küçük bir haksızlık ve adaletsizlikten kesin olarak uzaktır. İstidracdaki durum ise O’nun ayetlerini yalanlamada çok ileri gitme ve inkarda ısrar nedeniyle artık cezalandırılmayı hak etmiş olanların, verilen nimetlerle oyalanması ve farkında olmadıkları bir anda ansızın yakalanıp hak ettikleri cezaya çarptırılmasıdır. Burada hak ettikleri azabın ve cezanın da en yüksek mertebesini görmeleri için, onların helak sebebi olacak şeylerin en yüksek seviyesine ulaştırılması ve buna göre cezalandırılması şeklinde de düşünülebilir.⁵⁰

İstidracın anlam çerçevesini tespit konusunda Hz. Peygamberden (s.a.v.) nakledilen bir rivayet de oldukça önemli bir konumdadır. O, “Allah’ın bir kula masiyet üzere bulunmasına rağmen dünyada sevdiği/istediği şeyleri verdiğini görürsen bil ki o istidracdır.”⁵¹ buyurmuş ve daha sonra şu ayeti okumuştur: “Kendilerine hatırlatılanları unuttuklarında, onlara her şeyin kapısını açtık. Nihayet kendilerine verilen nimetlere sevinip zevke dalınca onları azabımızla ansızın yakalayiverdik. Hemen ümitsizliğe kapılıp şaşkına döndüler.”⁵² Başka rivayette ise burada “Onlar bizi kızdırınca biz de onlardan intikam aldık, hepsini suda boğduk.”⁵³ ayetini okuduğu nakledilmiştir.⁵⁴

Görüleceği üzere bu hadiste günah üzere devam edildiği halde nimet verilmeye devam edilmesi istidrac olarak nitelenmiş ve buna işaret eden ayetlerle de bu durum delillendirilmiştir. Ancak bu hadiste istidracın doğrudan küfür ile irtibatlandırılmadığı, sadece günahkar kullarla ilgili oluşuna değinildiği dikkat çekmektedir.

3. MUTASAVVIF MÜELLİFLERİN KULLANIMINDA İSTİDRAC KAVRAMI

Mutasavvıfların istidrac kavramını kullanımları incelendiğinde, bu kavrama önceki başlıkta ele alıp incelediğimiz literatürde yaygın olarak bilinen anlamından daha geniş bir anlam yüklenildiği görülmektedir.

Öncelikle şunu belirtelim ki, küfrü açık olan inançsız kişilerin, hatta uluhiyet ve nübüvvet iddiasında bulunan insanların elinden bir kısım harikuladeliklerin ortaya çıkabileceği, bunların da istidrac türü şeyler olduğu hususu tasavvuf kaynaklarında da yer almaktadır.⁵⁵ Örneğin Kelâbâzî (ö. 380/990), evliyanın kerameti konusunu ele alırken, gerçekte Allah’ın düşmanı olan inkarcılara da bir kısım harikuladeliklerin verilebileceğini, bunun adının istidrac olduğunu, bunların gerçek mü’minleri şüpheye düşürecek tarzda şeyler olmadığını, bilakis elinden zuhur edenlerin helakine sebep olacağını, çünkü onların bu haller ortaya çıktığında bunları kendi üstünlüklerinden

⁴⁷ Yunus 10/88.

⁴⁸ Endelüsî, *Bahru’l-muhît*, 5/185; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 2/114; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 4/172.

⁴⁹ Nisa 4/40.

⁵⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi’l-Beyân* (İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330(h.), 3/288, 10/124-127; Ömer Nasûhi Bilmen, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 2/1131; Yıldız, “Kerâmet ve İstidrac”, 56.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.) 28/574; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Câmi’ li Şuabi’l-İmân* (Riyad: Mektebetü Rüşd, 2003), 6/299; Süleyman b. Ahmet et-Taberânî, *Mu’cemü’l-Kebîr* (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, ts.), 17/321; Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemî, *Mu’cemü’z-Zevâid ve Menbau’l-Fevâid* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 7/60.

⁵² el-En’âm, 6/44

⁵³ ez-Zuhuruf 43/55.

⁵⁴ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürü’l-mensür fi’t-tefsîri’l-me’sûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2011), 7/384.

⁵⁵ Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, 285-286; Abdülbakî Gölpinarlı, *100 Soruda Tasavvuf* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985), Hasan Kamil Yılmaz, *300 Soruda Tasavvufî Hayat* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 211; 106; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2004), s. 331.

kaynaklanan şeyler olduğu vehmine kapıldıklarını, böylece bunların büyüklük ve kibre düşmelerine ve halkı hor görmelerine sebep olduğunu, gerçek velilerin ise bu hallerde kendilerini belirtilen duygulara kaptırmama konusunda oldukça dikkatli davrandıklarını belirtmektedir.⁵⁶ Sühreverdi (ö. 632/1234) de keramete benzer bir kısım harikuladeliğin hidayet yolu üzere olmayan (dalalette bulunan) bazı rahiplerde ve Brahmanlarda (Hintli rahiplerde) da görülebileceğini, bunların aslında onları ilahi rahmetten mahrum etmeye matuf, aynı zamanda basiretlerinin kapanması, dalalet, helak olma ve vebal (kötülük) içinde kalmaları amacıyla verilen mekr ve istidrac türü şeyler olduğunu belirtmektedir.⁵⁷

İstidracın mahiyetine dair en geniş açıklamaları yapan suffilerden birisi Kuşeyrî'dir (ö. 465/1072). O, *Letâifü'l-işârât*'ta Kalem suresi 44. ayete dair açıklamalarında istidracın lügavî ve istilâhî yönüne dair açıklamalar yapmaktadır. Buna göre; "İstidrac, kul hakkında bir şeyi dileyip, sonra ona bu konudaki amacı (gerçek yönü) gizlemek, böylece onu ansızın yakalanıncaya kadar derece derece bu sona yaklaştırmaktır. İstidrac, şükürünü unutturarak nimetler içinde tutmaktır. İstidrac, kul günahlarını artırdıkça buna karşın nimetleri çoğaltmaktır. İstidrac, günah üzere olan kulunu hemen cezalandırmayıp, bunu sonraya erteledir. İstidrac, nimet vereni unutup, verilen nimet ile meşgul olmaktır. İstidrac, kendine tanınan mühletin uzunluğuna aldanmaktır. İstidrac, kendisine özenilen bir dış görünüş (zahir), ama karmakarışık (çapraşık) bir batındır."⁵⁸

Kuşeyrî, Arâf suresi 182-183. ayetlere yaptığı açıklamalarda ise istidrac kelimesinin daha çok tasavvufî yorumuna yer vermektedir. Buna göre; "İstidrac, kendileri vustlat ehlinde oldukları vehminde/kuruntusunda iken, gerçekte onlar hakkında geçen hükmün (kaderde) ayrılığın hakikatleri olmasıdır. İstidrac, insanlar arasında şöhret ile anılırken, Hakk ile olan sırda ise şer üzere olmaktır. Yine istidrac, birinin geleceğinde yakınlığın (sohbetin) arttığı görülürken, mertebe olarak ise aşağı düşmeyi hak etmesidir. İstidrac, halin saflığı vehminden kötü ameller işleme durumuna dönüş yapmaktır. Bu kişi halinde gerçekten sadık olsa idi, amellerinde de masum olurdu. İstidrac, hastalıklı manalardan sudur eden büyük iddialardır. İstidrac, şükürsüz de olsa (...?) iyiliğin (nimetin) bolca verilmesidir."⁵⁹ Ebû Said el-Harraz'ın (ö. 277/890) da istidracı, "yakîni elden kaçırmak" şeklinde tasavvufî manada ifade ettiği, istidrâca uğrayan kimsenin bânının faydalarını kaybedip zâhir ile meşgul olduğu, kendi gayret ve çabaları nedeniyle büyüklendiği şeklinde açıkladığı belirtilmiştir.⁶⁰

Ruhu'l-Beyân tefsiri müellifi mutasavvıf müfessir İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) de eserinde istidracın anlamına dair oldukça önemli bilgiler verdiği görülmektedir. O, istidracın ya derece derece yükseltme manasında istis'ad yahut yüksekten alçak bir mekâna düşürmek manasında istinzâl anlamlarını ifade ettiğini, ayetlerdeki *سَنَسْتَدْرِجُهُمْ* ifadesi için en münasip mananın ise istinzâl olduğunu, buna göre hak ettikleri azabın ve cezalandırmanın en ileri mertebesine vardırımları, en ileri helak seviyesine ulaştırılması olduğunu belirtmektedir.⁶¹ İstidracın temel özelliğinin delalet üzere olduğu halde Allah tarafından kula ihşanda bulunulması, bol bol nimetlerin verilmesi, sağlık sıhhat içerisinde yaşatılması, bunlar karşısında kulun da Allah'a yakın olduğu zannına kapılması ve bu nimetlerin kendi iyiliğine binaen Allah tarafından kendisine sunulduğuna zannetmesi olduğunu belirtmektedir. Öyle ki bu in'amlar kendilerini helake sürüklerken onlar bunların başkalarından daha üstün oldukları için kendilerine verildiğini düşünmektedirler. İstidracın sonraki ayette keyd/tuzak şeklinde isimlendirilmesi ise bu şekilde zahirinin nimet, batınının ise hızlân/mahrumiyet olmasındandır.⁶²

⁵⁶ Ebu Bekir Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *Kitâbu't-tarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1994), 55-56.

⁵⁷ Sühreverdi, *Avârifü'l-Meârif*, 49.

⁵⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/622.

⁵⁹ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşarat*, thk. İbrahim el-Besyunî (Kahire: Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Ammeti'l-Kitab, 2000), 1/592.

⁶⁰ Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 10/125.

⁶¹ Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 3/288.

⁶² Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 3/288, 10/124.

İstidracın tanımına ve mahiyetine dair bazı mutasavvıfların bu genel açıklamalarını aktardıktan sonra onların istidracı yükledikleri anlamların tespiti konusunda özellikle Haris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) konuya dair açıklamalarını aktarmakta yarar olduğu kanaatindeyiz. Muhâsibî, kafirlerin aldanmasının temel sebebinin Allah'ın onlara dünyada sunduğu ikramlar ve genişlikler (rahat yaşam) olduğunu belirtmektedir. İşte bu durumun onlarda kendilerinin başkalarından daha hayırlı ve hak üzere oldukları düşüncesini ortaya çıkardığını, -ahirete inanmasalar da- şayet ahiret olsa bile orada da bu şekilde yine başkalarından öncelikli olarak ikramlara kavuşacaklarına inandıklarını dile getirmektedir. Bunun da Kur'an'da Kehf suresinde nakledilen, tartışan iki arkadaştan inanmayanın; "*Kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Şayet Rabbime döndürülsem bile andolsun orada bundan daha iyi bir sonuç bulurum.*"⁶³ ayetinde belirtilen durum olduğunu belirtmektedir. Yine benzer duruma işaret eden; "*Andolsun ki başına gelen bir zarardan sonra kendisine tarafımızdan bir rahmet tattırsak mutlaka "Bu benim hakkımdır, kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Andolsun, Rabbime döndürülürsem, şüphesiz O'nun yanında benim için daha güzel şeyler vardır der..."*"⁶⁴ ayetinin de onların, Allah'ın dünyada kendilerine sunduğu ikramlar ve tattırdığı lezzetler nedeniyle aldandıklarını ifade ettiğine işaret eden bir ayet olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Kârûn'un da Allah'ın kendisine lütfettiği zenginlik hakkında; "*Bunlar bana bendeki bilgi ve beceriden dolayı verilmiştir.*"⁶⁵ diyerek bu zenginliği kendine bağladığını, halbuki bunların gerçekte Yüce Allah'ın azgınlıkları sebebiyle helak ve azap etmek istediği kimselere aldanmaları için sunduğu nimetler olduğunu, bu durumun da istidrac olarak ifade edildiğini belirtmektedir. Burada bir kula bol bol nimet verilmesinin, Allah'ın o kulundan hoşnut olduğuna delil olmayacağını da vurgulamaktadır. Ayrıca inkarcıların bu şekilde istidrac türü aldanmalarının bir diğer sebebinin de cezanın hemen verilmeyip geciktirilmesi olduğunu dile getirmektedir.⁶⁶ Muhâsibî konuya dair açıklamalarının sonunda önemli bir konuya daha işaret ederek, Allah'ın ikram ettiği nimetler nedeniyle bunu kendindeki bir şeye bağlayan ve Allah katındaki mertebesi nedeniyle bu ikrama nail olduğu düşüncesine kapılan Müslümanın da yine aldanmış konuma düşeceğini belirtmekte, her ne kadar ahirete, yeniden dirilmeye ve hesaba imanı olsa bile yine de bu konuda onun da kafirlerin bu tür aldanışına iştirak etmiş olacağını dile getirmektedir.⁶⁷

Burada Muhâsibî'nin, istidrac türü verilen nimetlerle ahirete ve hesap gününe imanı olsa bile Müslümanın da aldanabileceğini belirtmesi önemli bir tespittir. Zira bu durumda istidrac, sadece inkârcı kafirlerin elinden çıkan harikuladeli olmaktan çıkmakta, daha kapsamlı bir anlam çerçevesine sahip olarak, imtihan gereği verilen nimet ile aldanın ve bununla ayağı kayan inkarcı veya mü'min herkesi kapsamına almaktadır.

Muhâsibî, kulların istidrac nedeniyle aldanmalarının bir türünün de Allah'ın kulun hatalarını setretmesi ve ona mühlet vermesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Bu duruma göre de kul her ne kadar günahkâr olsa ve bunu kendisi bilse de Allah'ın bu günahını ortaya çıkarmaması ve insanların kendisini iyi bilip ona saygı duymaları veya övgüde bulunmaları karşısında bunu kendisinin Allah katında sevilen biri olduğuna ve mertebe sahibi olmasına bağladığını dile getirmektedir. Ona göre bu kişi, Allah'ın onun çirkinliklerini gizlemiş, ayıplarını ortaya dökmemiş ve aynı zamanda kendisini halka da sevdirmiş olmasından kendine pay çıkarmakta ve bu şekilde aldanmaktadır. Halbuki bu konuda akıllı kişilerin, günahlarına rağmen halk arasında iyi olarak tanınmak ve onların övgüsünü almanın bir istidrac olduğunu bildiğini, böylesi bir duruma düşmekten de büyük endişe duyduklarını belirtmektedir. Zira Allah bu günahlarını bir anda ortaya çıkarabilir, onu ansızın yakalayabilir, kendisini de tövbe imkanı dahi bulamayabilir. Bu durumda Allah'ın günahları setretmesi ve halkın kendisini iyi bilip övmesi o kişi açısından delillerin kuvvetlenmesi için bir mühlet verme ve istidrac olarak görülmelidir.⁶⁸

⁶³ el-Kehf 18/36.

⁶⁴ Fussilet 41/50.

⁶⁵ el-Kasas 28/78.

⁶⁶ Ebu Abdillah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li hukukillah* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 427-431.

⁶⁷ Muhâsibî, *Riâye*, 427,431.

⁶⁸ Muhâsibî, *Riâye*, 472-474.

Benzer şekilde Tusterî'nin (ö.283/896) de, "*İnsan, Rabbi onu deneyip de kendisine ikramda bulunduğunda, ona bol bol nimetler verdiği, "Rabbim bana ikram etti" der.*"⁶⁹ ayetinin açıklamasında; bazı mü'minlerin Allah'ın ona imtihan gereği bol nimetler vermesi karşısında, bu verilenler birer istidrac ve aldanma vesilesi oldukları halde hemen; "*Rabbim bana ikramda bulundu*" şeklinde söylemeye başladığını dile getirdiği görülmektedir.⁷⁰ Görüldüğü üzere burada da istidracın, sadece kafir ve inançsızlara has bir harikuladelik değil imtihan gereği mü'minlere de sağlanan nimet bolluğu ve ihsanlar olabileceğine dikkat çekilmektedir.

Aynı ayetlere (Fecr, 15-17) yaptığı yorumda İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) de, Rabbinin insana, onu imtihan için bol rızık ve nimet verdiğini yahut yine imtihan için rızıkını daralttığını, ancak insanın aceleci ve yüzeysel bir düşünce ile nimet verildiğinde Rabbinin kendini şerefli kıldığını, rızıkını kısıtığında ise Rabbinin kendini alçalttığını söylediğini belirtmekte, ancak Allah'ın bundan sonraki ayette "*Hayır! لا*" şeklinde buyurarak insanın bu değerlendirmesinin kesinlikle doğru olmadığını açıkça ortaya koyduğunu söylemektedir. Buna göre bir insana bol bol rızık verilmesi onun yüceltilmesine yahut rızıkının azaltılması onun değersiz görüldüğüne bir gösterge değildir. Bu ayette de aslında nimet verilmesinin bir gurur ve aldanma olduğuna işaret vardır. Bu yüzden basiret sahipleri kendilerine dünyalıklar bol bol sunulunca bunlara "ukubeti çabuk (peşin) olan günah" gözüyle bakar ve bundan endişe duyarlardı, demektedir. Zira "*Allah'ın mekrinden emin mi oldular? Ziyana uğramışlar ancak Allah'ın mekrinden emîn olurlar.*"⁷¹ vb. ayetlerin onların Allah'ın verdiği nimet ve mühlet ile bir aldanışa/istidracı düşüklerini belirtmektedir.⁷² Gazzâlî'nin bu tespitlerinden de istidracın yalnız inkarcıların muhatap olduğu bir durum olmayıp, Müslümanlar için de dikkat edilmesi gereken bir mekr olduğu sonucu çıkmaktadır.

Mutasavvıf müfessirlerden İbn Acîbe (ö. 1224/1809) de istidracı dair benzer açıklamalarının sonunda konuya dair tespitini daha açık şekilde şöyle dile getirmektedir: "*فلاستدرج* بل يكون في المؤمنین خواصهم وعوامهم ليس خاصا بالكفار، Bu durumda istidrac, sadece kafirlere has bir durum olmayıp, bilakis mü'minlerin havass ve avamında meydana gelen bir durumdur."⁷³

Aslında Hz. Ömer'den nakledilen bir rivayet de istidracın burada açıklamaya çalıştığımız anlamını ifade etmektedir. İran fethedilip Kisra'nın hazineleri Medine'ye getirildiğinde Hz. Ömer bunların doğrudan devlet hazinesine aktarılması konusunda tereddüt yaşamış, hazineleri başına muhafızlar koyarak gece mescitte bekletmiş, ertesi gün yanında önde gelen sahabîlerle mescide gelip hazinenin büyüklüğünü görünce ağlamış, yanındakilerin bu günün ağlama değil sevinç ve mutluluk günü olduğunu söylemeleri üzerine bundan da pek hoşnut olmamış ve kibleye doğru yönelip ellerini kaldırarak; "*Allah'ım, istidracı uğramaktan sana sığınırım. Çünkü senin, "Biz onları, bilmeyecekleri noktalardan, derece derece helake yaklaştırırız"* buyurduğunu duydum" demiştir.⁷⁴

Bu hadisede Hz. Ömer'in tavrı ve sözleri istidracın sadece küfür üzere olanlarla ilgili olmadığını, Müslümanlar için de onları yoldan çıkaracak mahiyetteki nimetlerin istidrac olduğunu vurgulaması açısından önemlidir. Yine ondan şöyle bir söz aktarılmıştır: "*Kime dünyalık bol nimetler verilir de o, bunun kendisi için bir mekr olduğunun farkına varmazsa akıl yönünden çok saftır (kolay aldanandır).*"⁷⁵

Mutasavvıf müelliflerce tasavvuf yaşamında da istidracı düşülebileceğine dair görüşlerinde dile getirildiği görülmektedir. Örneğin Ebû Talip el-Mekkî (ö. 386/996) tasavvuf ehlinin en çok kalbinden muhabbetin çekilip alınmasından veya bu muhabbetin başka bir hâle

⁶⁹ el-Fecr 89/15.

⁷⁰ Tusterî, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 313.

⁷¹ el-Â'râf 7/99.

⁷² Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, 1301-1303.

⁷³ Ebu'l-Abbas Ahmet b. Muhammed İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî (Kahire: Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab, 1999), 2/287.

⁷⁴ Râzî, *Tefsîru'l-kebîr* (Mefâtîhu'l-gayb), 15/78; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/581.

⁷⁵ Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 10/124.

dönüşmesinden yahut da hafî mekre/istidraca düşmekten korktuklarını belirtmektedir. Buna göre muhabbetullahın kalbe yerleşmesi Allah ile olup, onun tekrar kalpten çıkması da Allah'ın dilemesine bağlıdır. Bazı durumlarda ise mekr-i ilahî nedeniyle insan kalbi perdelenir, fakat o kişi bunun nasıl gerçekleştiği fark edemez. Bunun gerçekleşme şekli ise Allah'ın onlara sevdiği nimetleri bolca aktarması ve onların da gerçekte sonu azap olan bu nimetleri zahiren bir lütuf sanıp onlarla oyalanmaları ile olur. Böylece kendilerine lütfedilen ihsanlarla aldanan bu kişiler adım adım azaba doğru sürüklenir ki gerçek istidrac da budur.⁷⁶ Görüldüğü üzere burada istidrac, muhabbet makamına ulaşmış kişiler için en büyük afetlerden birisi olarak söz konusu edilmektedir. Yine başka sufilerin de tasavvuf yolunda istidraca düşme tehlikesine karşı salikleri dikkatli olmaları konusunda uyardıkları görülmektedir.⁷⁷

Tasavvuf ehlinin istidraca maruz kalması konusunda önemli açıklamalar yapan bir diğer mutasavvıf da Bursevî'dir. O, müridin kendi nefsinin durumundan ve Rabb'inden cahil bir durumda olmasının veya afete (günaha) daldığı halde kendisine mühlet verilip azabın geciktirilmesi halinde onun bu durumu ihmal olarak değerlendirmesinin istidrac olduğunu belirtir. Yani mürid bu durum karşısında kendi yaptığı su-i edep olması halinde Allah'tan kendisine yapılan yardım ve ihsanların kesileceğini, bunlar kesilmediğine göre yaptıklarında Allah tarafından herhangi bir mahzur görülmediği zannına kapılır. Halbuki onun hiç hesap etmediği bir yönden bu in'amlar kesilir de o bunu fark etmez, manevi ilerleyişi de artık devam etmez hale gelir.⁷⁸ Bursevî, istidrac ile ayağın kaymasını o denli tehlikeli ve dikkat edilmesi gereken bir durum olarak görür ki, Ahmed Bin Hanbel'in çevresindekilere şu vasiyette bulunduğunu belirtir: "İlâhî adaletin nüfuzundan (etkisinden) ve onun lütfunun inceliklerinin güzel kokularından kork. Onun bir imtihan vesilesi/sınanma (mekr) olmasından emin olma. Vele ki seni cennetine girdirse bile. Zira Adem'e (a.s.) olanlar orada oldu." demektedir. Bu yüzden akıllı kişi her an Allah'ın imtihan gereği olabilecek mekrinden korkmalıdır. Yine o, bazı âriflerin de şöyle dediklerini aktarır: İnsan, Allah'ın nimetleri içerisinde iken O'nun mekri, belâ (sıkıntı) içerisinde bulunduğu mekrinden daha gizlidir. (Yani nimetler içerisinde iken Allah'ın mekrini fark etmek daha zordur.) Bundan dolayı akıllı kişi hiçbir konuda Allah'ın kendisini mekrden (bir imtihan vesilesi olarak istidraca uğratacağından) güvende hissetmemelidir. Zâhirî olsun bâtinî olsun bir nimete ulaşan kişi için mekrin en hafifi, o kişinin içinden hemen zaten bu nimetlere layık olduğunu düşünmeye başlaması, elde ettiği bu nimetlerin kendisine sunulmak üzere yaratıldığını düşünmesidir. Böyle kendini nimete müstehak görmeye başlamakla bu tuzağa düşer ki, tahkik mertebesine henüz ulaşamamış birçok kimsenin de aklına bu düşünceler gelebilir. Öyle ki sadece seyrüsülük yolunda olanlar değil bazı havasstan olanlar da istidraca muhatap olabilir. Ona göre Allah'ın mekri havâssa da kapalı ve gizlidir. Zira onlar da şayet kötü ahlak üzere bulunsalar bile halleri bâkî kılıp kerametlerle desteklenebilir. Görünüşte bu insanların halleri, o an üzerinde buldukları halden lezzet duyar ve delil gösterme makamında Allah'a yönelmiş şekilde görülür. Oysa bunlar kendileri için ahirette nasıl bir azabın hazırlandığının farkında değillerdir. Böylesi bir hale karşı Allah'tan afiyet dileriz, demektedir.⁷⁹

Sufilerin istidraca maruz kalması konusunda, istidrâca muhatap olan kimsenin, sekr/manevi sarhoşluk hâlinde bulunduğu bu nedenle de sekr hâlinde olanın da günahın elemi, ancak bu hâlden ayıldığında hissedebileceği şeklinde yorumlar da yapılmıştır. Bu durumda masiyet üzere iken istidracı fark edememenin sebebi sekr halinde bulunmak olmaktadır. Ancak bunlar ayıldıklarında işledikleri günahın acısını kalplerinde hissederler. Burada istidrac da lezzetlere dalmak, nimetler içinde bulunmak ancak o nimetlerin altındaki bela ve felaketleri unutmak/fark edememektir. Ayrıca Allah'ın hilmine güvenip aldanmaktır.⁸⁰

⁷⁶ Ebu Talip el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb* (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türas, 2001), 2/

⁷⁷ Ahmed b. Abdilehad el-Fârûkî es-Sirhindî (İmam Rabbânî), *Mektûbât*, çev. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Dergah Ofset, 1998), 1/241.

⁷⁸ Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 3/288.

⁷⁹ Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 3/288, 10/124-125.

⁸⁰ Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 10/125.

Bursevî'nin, istidracı dair mükâşefe ehlinde bazılarında aktardığı şu tespit de dikkat çekicidir: “Bir kulun kendisine ilim verilirken bununla amel etmekten mahrum bırakılışı yahut kendisine amel etme nasip edilirken ihlâstan mahrum bırakılması onun için ilâhî bir mekrdir (istidraktır). Her kim kendisinde böyle vasıfların varlığını görürse bilsin ki aldanmaktadır. İlâhî mekrin en gizlisi de içtihad ehli olduğu halde tevile sapanların mekridir.”⁸¹

Tasavvufî düşüncede önemli bir bilgi kaynağı olan ilham ve varidât türü bilgiler konusunda da istidracı maruz kalılabileceği belirtilmiştir. Buna göre insanın herhangi düşünme faaliyeti olmadan kalbine vasıtasız olarak birtakım bilgiler doğabilir. Böylesi bir bilginin kesin olarak Allah'tan olduğunu ancak tasavvuf yolunda kemâle ulaşmış olanlar anlayabilir. Fetih sahibi olan kişiler bu bilgiler konusunda çok hassas bir mizana ihtiyaç duyarlar. Zira kalbe gelen bu tür fütühatta da gizli bir mekr ve istidrac olma ihtimali vardır. Bu tür durumlar için Allah Teâlâ Kur'an'da bereket de olabileceğini azap da olabileceğini zikretmiştir. Buna göre insanlar üzerine bereket kapıları açılabilir gibi azap kapıları da açılabilir. Bu yüzden akıllı kişi böylesi bir fütuhât ile hemen sevince kapılmamalıdır. Örneğin Âd kavminin vadilerine doğru yaklaşan bulutları görünce; “*Bunlar bize yağmur yağdıracak buluttur*” demeleri⁸² de azabı bir lütf, bir nimet sanarak yanılmanın Kur'an'daki anlatımıdır. Şu da var ki, insanların edebini artırması ve ahlaken yükselmesini sağlaması için verilen fütuhât ise Allah'tan bir mekr/istidrac değildir. Bilakis bunlar Allah'tan bir yardımdır.⁸³

Burada dikkat çeken bir konu da istidracın sadece sıradan Müslümanlarda değil velilik makamına ulaşmış ve kerameti zahir olmuş kişilerde dahi ortaya çıkabileceği görüşüdür. Sufî müelliflerden Serrac (ö. 378/988), peygamberlerin mucizeleri ile velilerin kerametlerini karşılaştırdıktan sonra sonuç kısmında konumuza dair şu tespiti yapmaktadır: “*Peygamberlerin mucizeleri çoğaldıkça maneviyatları ve faziletleri de çoğalır. Evliyadan kendilerine kerametler verilenlerin ise kerametleri çoğaldıkça korku ve ürpermeleri artar. Onların korkuları, bu kerametlerin kendileri için bir mekr-i hafî/istidrac olabileceğindedir. Bu durumda bunlar, Allah katındaki mertebelerinden düşmeye sebep olacak şeyler olmaktadır.*”⁸⁴ Benzer şekilde Hucvirî (ö. 465/1072) de mucize ve keramet ayırımına değinirken, mucize sahibi peygamberin kendisinden zuhur eden harikulade olayın kesin olarak mucize olduğunu bilirken, velinin ise kendisinden ortaya çıkan harikulade olayın kat'î olarak keramet mi istidrac mı olduğunu ayıramayacağını belirtmektedir.⁸⁵ Gazzâlî'nin de ariflerin en büyük korkularından birisi olarak istidracı zikrettiği görülmektedir.⁸⁶ Bunun yanında keramet türü harikulade hallere sahip olduğunu iddia etmek ve bu halleri teşhir etmek günah sayıldığından gerçek velilerin bu tür harikuladeliklere sahip olduklarını asla iddia etmeyecekleri, bu tür halleri hep gizleme yoluna gittikleri belirtilmiştir.⁸⁷

İmam Rabbânî (ö. 1304/1624) ise keramet ve istidracın anlaşılması noktasında şer'î hükümlere riayet, Hz. Peygambere ittiba gibi ölçülerin esas alınması gerektiğini, buna göre şer'î esaslardan kıl ucu kadar aykırı davranışları bulunan kimselerin kendilerinden harikulade haller, tecelliler, vecdler ve zuhurlar meydana gelse bile bunların istidracı dahil olacağını ve sahibini de sonunda rezil edeceğini belirtmektedir. Hz. Peygambere tam olarak tabi olmayan kimsenin de bu kötü akıbetten (felaketten) kurtulamayacağını ifade etmektedir.⁸⁸ Bunun yanında bir kimsede meydana gelen harikulade bir olayın keramet mi yoksa istidrac mı olduğunu bir müridin/salikin nasıl anlayacağı konusunda ise, bu konudaki değerlendirmenin sağlam vicdan aracılığı ile yapılacağını, eğer o harika nedeniyle kalbinde Hakk'a yöneliş ve O'na doğru bir cezbe bulur, elinden harikulade iş meydana gelen kişi ile sohbetinde Hakk'ın varlığını özünde hissederse bu durumda bunun bir keramet olduğunu, şayet bunlar gerçekleşmiyorsa bunun bir istidrac,

⁸¹ Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 10/124

⁸² el-Ahkâf 46/24.

⁸³ Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 10/125.

⁸⁴ Ebu Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc, *el-Lüma'* (Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Hadisiyye, 1960), 395.

⁸⁵ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 282.

⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1506.

⁸⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 192.

⁸⁸ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, 1/241, 2/270.

sahibinin de yalancı olduğunu anlaması gerektiğini belirtmektedir.⁸⁹ Yine zahiren aleyhte gibi görünen tecellilere karşı rıza gösterilmeyen ve Allah için muhabbeti beraberinde getirmeyen kerametın, sahibinin istidrac içinde olduğunu bir göstergesi olduğu, bunun ancak mağrur olmaya ve kötü şekilde helake yakınlaştırdığı da belirtilmiştir.⁹⁰

Ortaya çıkan bir harikulade olayın keramet mi istidrac mı olduğunu anlaşılması konusunda bunlar yanında başka bir kısım özelliklere de vurgu yapılmıştır. Buna göre, keramet sahibi kişi kendinden sudur eden harikulade durumlar karşısında korkuya kapılır, endişe duyar ve bunlara sevinmez (iltifat etmez). İstidrac sahibinin durumu ise bunun tam tersidir; O, kendinden harikulade bir durum sudur edince buna sevinir (iltifat eder), bunu hemen kendinin üstün bir mertebe sahibi oluşuna bağlar, bunlara müstehak olduğunu düşünür. Bunlar nedeniyle kendini başkalarından üstün görmeye başlar, kibirlenir. En dikkat çekici özellik ise bunun sonucundan emindir ve kendisi için kötü bir akıbeta yol açacağını hiç düşünmez. Bu nedenle tahkik ehli, Allah'tan kopmaların çoğunun keramet makamında meydana geldiğini belirtmişlerdir.⁹¹ Görüleceği üzere bu tespitlere göre, istidrac nedeniyle ayağın kayması konusunda riskin en fazla olduğu yer veliliğin keramet makamı olmaktadır. Burada dile getirilmesi gereken bir diğer durum da veli bile olsa bir sınır ve durak olmaksızın keramet ve delillerini izhar etmenin yine mekr (istidrac) olarak nitelenmesidir.⁹² Bu yüzden olsa gerek bir veliden harikulade bir durumun ortaya çıkmasının ne bir güç gösterisi ne de bir lüks olarak görülmemesi gerektiği, velinin bu durumu kendisi için ayrı bir fazilete veya Allah katında özel konum sahibi olduğuna yorumlamasının da uygun olmadığı, şayet böylesi düşünce ve maksatlarla keramet gösterilmeye kalkılıyorsa bu durumda işin keramet olmaktan çıkıp istidrac dönüşeceği belirtilmiştir.⁹³

Sühreverdî'nin bu konuya dair bir diğer tespiti de keramete benzer harikuladeliklerin inançsız insanlar elinden çıkmasının da bir hikmeti olduğu yönündedir. Buna göre delalet üzere olanlarda da bazı harikulade durumlar görülebilir, ta ki bunları gören salıklar kendilerine verilen keramet türü harikalarla hemen aldanmasın. Asıl olan takvalı ve zühd üzere yaşamının gereklerini yerine getirmediikten sonra böyle keramet türü şeylerin pek de önemsenecek ve fayda umulacak şeyler olmadığını bu vesileyle öğrenmiş olurlar.⁹⁴ İmam Rabbânî ise bu konuda harikulade hallerin bir kişinin elinden zuhurunun o kişinin daha faziletli olduğu anlamına gelmeyeceğini, kendisinden hiçbir harikulade hal zuhur etmeyen bir kişinin, kendinden keramet vb. türde harikuladelikler zuhur eden birisinden pek tabi daha faziletli olabileceğini vurgulamaktadır. Zaten tam bir yakîn ihsan edilen kişinin, bu tür şeylere ihtiyacının olmayacağını, zira bunların ancak yakîn halinin takviyesi açısından önemli olduğunu belirtmektedir.⁹⁵ Zaten, "Kendileri yapılan uyarıları unutunca, üzerlerine her şeyin kapılarını açıverdik; kendilerine verilenle sevince daldıkları sırada da ansızın onları yakaladık, birden bire bütün umutlarını yitirdiler."⁹⁶ ve benzeri ayetlerin de Allah'ın bir kuluna istediklerini vermesinin onun katında yüksek derecesi olduğuna delalet etmediğinin açık bir göstergesi olarak görülmüştür.⁹⁷

"Allah'ın rahmetine güvenerek ümit içinde olmak" anlamında recânın da bazı durumlarda insanı istidracı düşürebileceği belirtilmiştir. İhlasla işlenen bir amelin kabul edileceği ve sevap verileceği ümidi yahut işlenen bir kötülük karşısında samimi bir tevbe edip Allah'tan affını umma şeklinde recâ duygusu taşımakta bir sorun yoktur. Ancak günah işlemeye devam eden, bununla birlikte tövbe etmeyi geciktiren ve bu hal üzere iken hala Allah'tan affedilme ve O'nun ihsanına nail olma ümidi taşıyanın recâsı ise boş bir ümit olarak kalacaktır. Böyle yaşamak onun kalbine

⁸⁹ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, 1/298.

⁹⁰ İmam Şârânî, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/786.

⁹¹ Râzî, *Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, 21/95; Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Câmi'u Kerâmâti'l-Evliyâ* (Hindistan: Merkez-i Ehl-i Sünnet Berekat er-Ridâ, 2001), 1/24.

⁹² Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 538.

⁹³ Kadir Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2002), 136.

⁹⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, 49.

⁹⁵ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, 2/394.

⁹⁶ el-En'am 8/44.

⁹⁷ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 21/95.

ilahî feyzin inmesine mani olduğu gibi, kendini hayırlardan uzaklaştırmakta, aynı zamanda Allah'ın mekrine uğramasına ve kendisine verilecek cezanın hızlanmasına (ansızın gelmesine) sebep olmaktadır. İşte bu durumdaki kişi de aldanmış ve istidrac muhatap olmuş kişi olarak görülmüştür.⁹⁸

İmam Gazzâlî, masiyet ve isyan üzere bulunulduğu halde nimetler verilerek müreffeh bir hayat sürdürmenin sağlanmasının (istidracın), günahların cezasının tamamen ahirete kalmasına da sebep olduğuna dikkat çekmektedir. O, dünyada işlenen birçok günahın cezasının hastalıklar, belalar, musibetler ve çeşitli sıkıntılar şeklinde insanlara çektirilebildiğini, insanların bu tür sıkıntılara müptela kılınarak denediklerini, onların ise tüm bu imtihan vesilelerine karşı gösterdikleri sabır ve şükür ile daha dünyada iken günahsız hale gelebildiklerini belirtmektedir. İstidrac durumunda ise insanların kendilerine verilen nimetlerle sevinç içinde buldukları bir anda ansızın yakalanıp azap içine düşürüldükleri ve maalesef bu azapta da sürekli kaldıkları görülmektedir.⁹⁹ Kendisine mühlet verilen ve nimetler içerisinde tutulan insanın, bunlar vesilesi ile kendinin hak üzere olduğunu düşünmesi ve bu halde iken Allah tarafından ansızın yakalanarak azaba çarptırılması gerçekten akıbet açısından en kötü son olsa gerektir. Zira bu durumda o kişinin cezası tümüyle ahirette azap ve rüsvaylık olarak gerçekleşmektedir.

İstidracın işârî anlamına dair yapılan yorumlarda da yine keramet ehli olma bağlamında istidrac düşme şeklinde yorumlar yapıldığı görülür. Buna göre bazılarının bir kısım mükâşefeler ve bazı kerametler konusunda istidrac verilir. Bu konuda kendisine belli bir süre (mühlet) tanınır. Kendisi su üzerinde yürüme, havada uçma veya gönlüne doğan havâtırlar sonucu bunları Allah'tan kendisine bir ikram/lütuf olarak görür ve rehberini inkara yönelir. Fakat kendisi bu haldeyken ansızın yakalanır. Zira bu mükâşefeler, kerametler ayetin ifadesi ile kuvvetli birer keyd konumundadır onun için.¹⁰⁰ Bu yönüyle de yine istidracın imtihan yönüne vurgu yapılmış olmaktadır. el-Mekkî, Allah'ın kulu imtihan (denemek) için takdir ettiği şeyler ile sınanma konusunun istidrac ile ilintili olduğunu, bunun da gerçek mekr olduğunu dile getirmektedir. Zira kulun, kendisine verilen nimetler ile günah işlemesi/isyankarlığı derece derece artar ve böylece azaba yaklaştırılır. "*Kendileri yapılan uyarıları unuttunca, üzerlerine her şeyin kapılarını açtık...*"¹⁰¹ ayetinde olduğu gibi, onlar nimetlerle sevinip eğlenirken bu gaflet içerisinde şiddetle yakalanırlar ve gülüp eğlenme ardından ağlatılırlar.¹⁰²

SONUÇ

İstidrac kavramının özellikle mutasavvıflar nazarında ifade ettiği anlama dair yaptığımız bu araştırma sonucunda şu görülmektedir ki, bu kavramın anlam çerçevesi yaygın olarak bilinen çok daha geniştir. Zira çoğunlukla, "inançsız ve inkarcılar elinden zuhur eden harikulade olaylar" şeklindeki tanımlanan ve bu şekilde yaygın olarak bilinen istidrac, tasavvuf kaynakları incelendiğinde görülmektedir ki oralarda sadece bu anlamı ile kullanılmamaktadır. Belirttiğimiz şekilde tanımlı, onu sadece küfür veya masiyet üzere olanların elinden zuhur eden tabiatüstü şeylere hasretmektedir. Oysa mutasavvıflara göre bu kavram yalnızca kafir ve fasıklar ile ilgili olmayıp, avam ve havâssı ile Müslümanları da kapsayan bir anlam yelpazesine sahiptir.

Şu var ki Kur'an'da bu kelimenin kullanıldığı ayetlerde muhatap kitle Allah'ın ayetlerini yalanlayanlardır, inkarcılardır. Ancak bu ayetlerde harikulade olayların doğrudan istidrac olarak nitelendirildiği söylenemez. İstidrac kelimesinin geçtiği ayetler, konuyla ilişkili diğer ayetler ve bağlamları çerçevesinde değerlendirildiğinde Allah'ın ayetlerini yalanlayan ve Hakk'tan yüz çevirenlere mühlet verildiği, bu yüz çevirmelerine karşılık kendilerinin dünya nimetlerinden mahrum edilmedikleri, bilakis lütuf ve in'am kapılarının ardına kadar açıldığı, böylece bolluk ve refah içerisinde yaşatıldıkları, bunun da onların küfür ve masiyet hallerini sürdürmelerine hatta daha ileri taşımalarına neden olduğu, fakat sonuç olarak tüm bunların onlar için birer aldanma

⁹⁸ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 335-336.

⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1475-1481.

¹⁰⁰ Necmüddîn Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 7/199.

¹⁰¹ el-En'am 8/44.

¹⁰² Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 641-642.

sebebi teşkil ettiği ve onların bu halde iken ansızın Allah'ın azabına yakalanacakları ifade edilmektedir. Bu anlatımda ortaya çıkan husus bir kısım müfessirin de belirttiği gibi kısaca “verilen nimet ile aldanma” durumudur.

Hal böyle olunca istidracın kapsamının yalnızca harikulade olaylar ekseninde değerlendirilip küfür ve masiyet üzere olanlara hasredilmesi pek isabetli olmasa gerekir. Hz. Peygamberin günah üzere bulunsa da Allah'ın bir kula dünyada istediği şeyleri verdiği görülürse bunun istidrac olduğu yönündeki hadisi ve Hz. Ömer'in Kisra'nın hazinelerinin Medine'ye getirildiğinde bunun bir istidrac olmasından korkup Allah'a sığınması da bu kavramın anlamının sadece kafir ve fasıklarla sınırlı olmadığını göstermektedir. Buradan hareketle mutasavvıfların bu kavramı “ister manevi ister maddi olsun verilen imkan ve lütuflarla aldanma” şeklinde anlamlandırmaları oldukça yerindedir. Bu durumda imtihan gereği Müslümanın da gerek halk kesiminin ve gerekse de havâssının istidracı muhatap olması mümkündür. Sunulan nimetler marifet ilimleri veya keramet gibi manevi lütuflar da olabilir yahut dünyalık nimetlerin bol bol ihsanı şeklinde de olabilir. Bu tür nimetlere erişen kişinin bunları kendinden bilmesi, bunlarla övünmesi ve kibirlenmesi, kendisini bunlara layık görüp büyüklenmesi bunların istidrac oluşunun göstergesi sayılmış, gerçek mutasavvıfların böylesi duruma düşmekten hep bir tedirginlik ve korku yaşadıkları, bunların birer istidrac olup ayaklarının kaymalarına sebep olmasından endişe ettikleri belirtilmiştir. Şu var ki Allah'ın kullarına lütfu ve keremi ile ihsanda bulunması da elbette doğaldır. Yani verilen her nimete istidrac gözüyle bakılması doğru değildir. Ancak imtihan yurdu olan dünyada verilen nimetlerin de birer imtihan vesilesi olabileceği her an akılda tutulmalıdır. Bu yüzden istidracı düşme konusunda her an temkinli olunmalı, lütf ve ihsanlara nail olduğunda bunlar yalnızca Allah'ın belirlediği sınırlar içerisinde helal dairede kullanılmalıdır. İnsanın yokluktan ziyade varlık içerisinde bulunurken hidayet yolundan kaymasının daha muhtemel olduğu bir gerçektir. Bu nedenle nimet ile aldanma, Kur'an'daki mekr, keyd, imlâ, imhâl gibi kavramlarla birlikte ele alınıp ortak özellikte görülmüştür. İstidracın bir diğer yönü ise günah içerisinde bulunulurken kendisine mühlet verilmesi, kendisinin ise günah işlemesine mâni olunmamasını yaptıklarının meşru oluşuna delil saymasıdır. İster bol nimet verilmesi isterse de günah üzere bulunduğu halde cezasının hemen gelmemesi, zahiren onun için bir iyilik ve lütf gibi gözükürken, gerçekte ansızın azaba yakalanmasına ve kurtuluşu olmayan bir helake düşmesine sebep olmaktadır. Gerçek istidrac da bu olup, bu ise kafir, münafık veya mü'min her insanın karşı karşıya kalabileceği bir durum olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Asım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Aydın, Hayati. “İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/32 (Aralık 2015). 105-137.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *el-Câmi' li şuabi'l-îmân*. Riyad: Mektebetü Rüşd, 2003.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübra*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhi'l-beyân*. İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330/h.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2004.

- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- Curcânî, Ali b. Muhammed. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Ebu Talip el-Mekkî. *Kûtü'l-kulûb*. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türas, 2001.
- Ebüsüüd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsil Arabiy, ts.
- Endelüsî, Ebu Hayyân. *Bahru'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-lüga*, thk. Muhammed Avd Mür'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Firuzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakup. *Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, Beyrut, 2005.
- Gölpınarlı, Abdülbakî. *100 Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mu'cemu'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Hucvirî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osman. *Hakikat Bilgisi (Keşfü'l-mahcûb)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- İbn 'Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ani'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî. Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab, 1999.
- İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1973.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İmam Şârânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, çev. Abdülkadir Akççek. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2014.
- Karaman, Fikret. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. haz. İsmail Karagöz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. *Kitâbu't-tarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1994.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin. Ankara: Yenigün Matbaacılık, 12. Basım, 2011.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyunî. Kahire: Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Ammeti'l-Kitab, 2000.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Muhâsibî, Ebu Abdillâh Hâris b. Esed. *er-Riâye li hukukillah*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsiri Mukatil b. Süleyman*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhu'l-Arabiy, 2002.
- Nebhânî, Yusuf b. İsmail. *Câmi'u kerâmâti'l-evliyâ*. Hindistan: Merkez-i Ehl-i Sünnet Berekat er-Rıdâ, 2001.
- Necmüddîn ed-Dâye, *et-Te'vîlâtü'n-necmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Tefsîru'n-Nesefî). thk. YusuF Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2018.
- Özbek, Durmuş. "Harikulade Olaylar (Mu'cize - İrhas- Keramet-Meûnet-İstidrac-İhanet-Hizlân)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1997). 167-230.
- Özbek, Durmuş. "Hârikulâde Olaylar ve İhânet /Hızlân", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2002), 89-109.
- Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özköse, Kadir. *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*. Ankara: Nasihat Yayınları, 2002.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-Beyân 'An Tefsîri'l-Kur'ân (Tefsiru Sa'lebi)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiy, 2002.
- Sayın, Esmâ. "Tasavvufî Kavramlarla Anlamsal Bağları Açısından Keramet Kavramı", *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, 12 (Aralık 2020). 239-251.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Tefsiru'l-Kur'an*. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru Semerkandî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Senâullah Pânîpetî, *Tefsîru'l-Mazharî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsil Arabiy, 2004.
- Serdar, Murat. "Ehli Sünnet İnancında Kerametın İmkan Ve Vukû'u Problemi", *Bilimname* 19/2 (2010), 25-45.
- Serrâc, Ebu Nasr Abdullah b. Ali. *el-Lüma'*. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadisiyye, 1960.
- Sirhindî, Ahmed b. Abdilehad el-Fârûkî (İmam Rabbânî). *Mektûbât*. çev. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Dergah Ofset, 1998.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensür fi't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Sühreverdi, Şihâbüddîn Ebu Hafs Ömer. *Avârifü'l-Meârif*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemü'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tahânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü Keşşâf ıstılahâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhü'l-Akîdeti'n-Nesefiyye*, thk. Mustafa Merzûkî. Cezayir: Dâru'l-Hüdâ, 2000.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Tusteri, Sehl b. Abdullah. *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. By.: Dâru'l-Haram Li't-Türas, 2004.
- Uludağ, Süleyman. "Keramet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002. 25/265.
- Uludağ, Süleyman. "Keramet-II", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/15 (2005), 7-35.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul, Kabcacı Yayıncılık, 2012.

Ünal, İsmail Hakkı. Kur'an ve Sünnet Açısından Kutsiyet, Velayet ve Keramet, *İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet Velâyet Kerâmet Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 19-48.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Zehraevyn Yayınları, ts.

Yıldız, Abdulvahap. "Kerâmet ve İstidrâc", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/21 (Ocak-Haziran 2009). 41-64.

Yılmaz, Hasan Kamil. *300 Soruda Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâğâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zuhayli, Vehbe. *Tefsiru'l-münîr*. Dimeşk: Daru'l-Fikr, 2009.

STRUCTURED ABSTRACT

In religious literature, istidraj is generally considered a concept within the scope of extraordinary events, particularly emphasized alongside the concepts of miracles and karamat (saintly feats). For this reason, it is often observed that in sources, the concept of miracle is discussed together with karamat. The definition that karamat refers to extraordinary events occurring through God's pious servants, while istidrac pertains to extraordinary occurrences presented by disbelieving or rebellious servants, is commonly used in Islamic scholarly literature. In this article, the lexical and terminological meaning of the term istidraj has been highlighted first. In this regard, the information in the basic Arabic dictionaries and tafsir sources has been provided. The use of the concept of istidrac by Sufis is then explained with examples from basic Sufi's sources. Within the framework of this information, explanations and evaluations on the subject has been made. As a result of our research on the meaning of the concept of istidrac, particularly from the perspective of Sufis, it is seen that the scope of this concept is much broader than is commonly known. Indeed, when examining Sufi sources, it becomes apparent that this concept is not only used to refer to "extraordinary events that occur through the hands of unbelievers and deniers." This definition limits istidrac to supernatural occurrences that arise solely from those who are infidels or sinful. However, according to Sufis, this concept is not only related to infidels and sinners but also encompasses a range of meanings that includes both the common people and the elite and the Muslims. When the verses containing the word "istidraj" are evaluated within the context of other related verses, it is stated that those who deny Allah's signs and turn away from the truth are given respite, and in return for their turning away, they are not deprived of worldly blessings; rather, the doors of grace and favor are opened wide for them. Thus, they are allowed to live in abundance and prosperity, which leads them to continue in their state of disbelief and sin. However, ultimately, all of this serves as a means of deception for them, and while they are in this state, they are suddenly struck by Allah's punishment. According to this narrative, the fundamental characteristic of istidrac, as some interpreters have pointed out, is the state of "being deceived by the blessings given." In this case, it would not be correct to limit the scope of this concept solely to extraordinary events and to reserve it for things like disbelief and sin. If it is observed that Allah grants a servant in this world what He wishes, even if it is in the context of sin, this aligns with the hadith regarding it being a form of divine test (istidraj). Additionally, when Hz. Omar feared that the treasures of Kiswa brought to Medina might be a form of divine test (istidraj) and sought refuge in Allah, it indicates that this concept is not restricted to disbelievers and sinners. From this perspective, it is quite appropriate for Sufis to interpret this concept, whether in a spiritual or material sense, as being deceived by the opportunities and blessings given. In this situation, it is possible for both the general public and the elite to be subjected to divine tests (istidraj) as part of their trials. As a result, despite the commonly known general definition of istidraj, it is seen that the meaning framework of this concept is much broader, especially among Sufis. In their usage, istidraj is not only the extraordinary occurrences presented by those who are unbelievers and in a state of disbelief, but also includes certain situations to which believers may be subjected as a test. In explanations regarding this topic, it is observed that istidraj is associated with Quranic concepts such as makr and keyd, and similar meanings are attributed to it. It is a fact that the interpretations made by Sufis regarding this concept are generally consistent and appropriate explanations that add significant richness to its meaning.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 80-97

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1534118

DİYANET AYLIK DERGİ'NİN DIŞLAYICILIK, KAPSAYICILIK VE ÇOĞULCULUK BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

The Evaluation of Diyanet Monthly Magazine in The Context of Exclusionism, Inclusion and Pluralism

Fatime Zehra GÜNEŞ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye

Master Student, Harran University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Şanlıurfa, Türkiye

fzagbayram@gmail.com <https://orcid.org/0009-0007-1979-7071>

Ömer ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye

Assistant Professor, Harran University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Şanlıurfa, Türkiye

omerozdemir@harran.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-8147-494X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 15.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 27.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

Bu çalışma, *Diyanet Aylık Dergi'nin Dışlayıcılık, Kapsayıcılık ve Çoğulculuk Açısından Değerlendirilmesi* başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatime Zehra Güneş-Ömer Özdemir)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

DIYANET AYLIK DERGİ'NİN DIŞLAYICILIK, KAPSAYICILIK VE ÇOĞULCULUK BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

The Evaluation of Diyanet Monthly Magazine in The Context of Exclusionism, Inclusion and Pluralism

Öz

Dünya genelinde, ilahi veya beşeri kökenli, birbirine benzeyen ya da birbirinden tamamen farklı birçok din bulunmaktadır. Bu çeşitlilik, tüm insanlık için ortak bir din algısı oluşturmayı zorlaştırmakta ve küreselleşen günümüz dünyasında dini çoğulculuk gibi bazı sorunlara yol açmaktadır. Dini çoğulculuk, farklı dini geleneklerin tek bir mutlak hakikati nasıl tasavvur ettiklerini inceleyen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre, her din mutlak hakikate giden farklı bir yolu temsil eder. Bu araştırmanın amacı, din eğitiminin de çalışma alanlarından biri olan dini çoğulculuk üzerine bir inceleme yapmaktır. Bu bağlamda, Diyanet Aylık Dergisi'nin dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk bakımından nasıl bir yaklaşım benimsediği ele alınmıştır. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan durum çalışması deseni tercih edilmiş olup, veri toplama aracı olarak doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Araştırma sonucunda, dergilerde dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu yaklaşımların tamamına rastlanmıştır, ancak kapsayıcı bir tutumun ön planda olduğu belirlenmiştir. Ayrıca, incelenen dergilerde "öteki"ne yönelik tutumların, güncel olaylardan etkilendiği gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Diyanet Aylık Dergi, Dini Çoğulculuk, Kapsayıcılık, Dışlayıcılık.

Abstract

Throughout the world, there are many religions, divine or human in origin, similar or completely different. This diversity makes it challenging for everyone to develop a common perception of religion. This situation leads to some problems in today's globalising world. Religious pluralism is an approach that aims to examine how different religious traditions conceive of a single absolute truth. According to this approach, each religion represents a different path to absolute truth. This study aims to examine religious pluralism, which is also one of the fields of study in religious education. In this context, the approach of Diyanet Monthly Journal in terms of exclusivism, inclusivism and pluralism is discussed. In the study, case study design, one of the qualitative research methods, was preferred, and the document analysis technique was used as a data collection tool. As a result of the research, it was found that all exclusionary, inclusive and pluralist approaches were encountered in the magazines, but an inclusive attitude was at the forefront. In addition, it was observed that current events influenced attitudes towards the "other" in the analysed magazines.

Keywords: Religious Education, Diyanet Monthly Journal, Religious Pluralism, Inclusivity, Exclusion.

GİRİŞ

Din, insanların derin bir ihtiyaç duyduğu, güçlü bir şekilde hissettiği ancak tanımlamakta zorlandığı bir olgudur. Günümüzde farklı kültürlerle ve inançlara sahip bireyler, iletişim araçları aracılığıyla hızla etkileşime geçmekte ve bu durum inanç konularını daha sık tartışılan meseleler arasına taşımaktadır. İnsanların kendi inançlarına olan bağlılıkları, tüm inanç sistemleri için ortak bir nokta olup dini çoğulculuk problemini gündeme getirmektedir. Dini çoğulculuk problemi, farklı din ve inanç sistemlerinin hakikat ve kurtuluş gibi konularda birbiriyle çelişen iddialarda bulunmaları ve bu durumun nasıl aşılabileceği meselesidir. Her dinin kendi öğretilerini mutlak ve evrensel bir gerçeklik olarak kabul etmesi, söz konusu dinlerin mensupları arasında bir anlaşmada veya ortak paydada buluşmayı güçleştirmektedir. Bahsi geçen problem özellikle dinler arası diyalog, inanç özgürlüğü ve toplumsal uyum bakımından önemli bir sorun olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı gibi dini otoriteler, toplumdaki dini çoğulculuk problemini çözmede ve farklı inanç grupları arasında uyumu sağlamada önemli bir role sahiptir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ülkemizde dini otorite olarak kabul edilmesinin temelleri Osmanlı dönemine dayanmaktadır. Osmanlı Devleti'nde dini konular şeyhülislamın başkanlık ettiği meşihat makamı tarafından yürütülmüştür. Ancak 23 Nisan 1920'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kurulmasının ardından dini ve hayri işleri düzene koymak amacıyla 2 Mayıs 1920'de Mecliste kabul edilen 3 sayılı Kanunla İcra Vekilleri Heyeti seçilmiştir.¹ Buna göre, İslam dini ile ilgili kurum ve kuruluşlar ile tüm vakıf teşkilatları, yeni kurulan Şeri'ye ve Evkaf Vekâleti'nin yetki alanına verilmiştir.² Cumhuriyetin ilk yıllarında, dini hayata dair görevlerini yerine getiren Şeri'ye ve Evkaf Vekâleti, 3 Mart 1924 tarihinde kaldırılmıştır. Söz konusu kurumun yerine, İslam dininin inanç ve ibadetle ilgili işlerinin yürütülmesi ve dini kurumların yönetiminden sorumlu Diyanet İşleri Başkanlığı ile vakıfların yönetimi ve işleyişini düzenlemekle görevli Vakıflar Genel Müdürlüğü kurulmuş ve her iki kurum da Başbakanlığa bağlanmıştır.³ Diyanet İşleri Başkanlığı, hâlen aynı kanun çerçevesinde Türkiye'de İslam diniyle ilgili işleri yürütmek, toplumu din konusunda bilgilendirmek ve din işlerini yönetmekle görevli tek kamu kurumudur.⁴

Diyanet İşleri Başkanlığı, görevlerini müftülükler, camiler ve Kur'an kursları aracılığıyla halka ulaştırırken yazılı ve sözlü basın yoluyla da halk ile iletişim sağlar. Yazılı, sözlü ve görsel basının kullanımı ve dolayısıyla Diyanet Aylık Dergi'nin okura ulaştırılması, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü tarafından sağlanmaktadır. Bu daire, Derleme ve Yayın, Süreli Yayınlar ve Kütüphane şube müdürlüklerinden oluşur ve başkanlığın halkı dini konularda bilinçlendirmek için hazırladığı yazılı, sesli ve görüntülü yayın işlerinin tamamını yürütmekle görevlidir. Toplumun din konusunda aydınlatmak amacıyla hazırlanan süreli yayınlardan bazıları şunlardır: Diyanet Aylık Dergi, Diyanet Avrupa, Diyanet Aile Dergisi, Diyanet Çocuk Dergisi, Diyanet Cim ve Diyanet İlmi Dergi'dir.⁵

1950 yılından bu yana süreli yayınlar çıkaran Diyanet İşleri Başkanlığı, ilk olarak 1968 yılında on beş günde bir çıkan "Diyanet Gazetesi" ile bu alanda yayın hayatına başlamıştır. Zamanla gazete içeriğinde bazı değişiklikler yapılmış ve 1991 yılı Ocak ayından itibaren, yeni bir kararla on beş günde bir yayımlanan "Diyanet Gazetesi", "Diyanet Aylık Dergi" adını almış ve söz konusu Dergi ayda bir yayımlanmaya başlanmıştır.⁶

Derginin okuyucu kitlesi genellikle Diyanet çalışanları, aileleri ve onların sosyal çevrelerinden oluşmaktadır. Bu durum, 2004 yılı Mart sayısında hazırlanan bir anket formu ile tespit edilmiştir. Dergi hakkındaki okuyucu görüşlerini ortaya çıkarmak ve okur önerilerini toplamak amacıyla yapılan ankete 5262 okuyucu katılmıştır. 2004 yılı Haziran sayısında okurla

¹ Şeri'ye ve Evkaf Vekaletinin Kaldırılması (Şeri'ye ve Evkaf Vekaletinin Kaldırılması), 429 (03 Mart 1924).

² Mehmet Aksoy, *Şeyhülislamlıktan Bugüne* (Köln: Önel Yayınevi, 1998), 50.

³ Ali Akyıldız, "Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).

⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun), 633 (22 Haziran 1965).

⁵ İrfan Yücel, "Diyanet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/458.

⁶ Harun Özdemirci, "Yeni Yayın Dönemi", *Diyanet Aylık Dergi* 97 (1999), 4.

paylaşılan anketten yola çıkılarak edinilen bilgi şöyledir: Ankete göre, katılımcıların yaklaşık %89'u din görevlilerinden oluşurken, geri kalan %11'lik kısım memur, emekli, öğretmen, akademisyen ve ev hanımı gibi diğer meslek gruplarından oluşmaktadır.⁷ Dergi, içerikleri açısından incelendiğinde ekleriyle birlikte genç, yaşlı, kadın, çocuk farklı yaş guruplarına hitap eden bir içeriğe sahip olmasına rağmen sınırlı bir satışı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Dergi, diğer süreli yayınlar gibi kırtasiye ve kitapçılarda bulunmamakta, okurlarına abonelik sistemi veya Diyanet Yayınevleri aracılığıyla ulaştırılmaktadır.

Dergi, okurlarını temel dini konularda bilgilendirirken aynı zamanda güncel meselelere de yer vermektedir. Bu kapsamda Dergi günümüzün önemli tartışma konularından olan dini çoğulculuğa da içeriklerinde yer vermektedir. Dini çoğulculuk, neredeyse dinlerin varlığı kadar eski bir tartışma konusu olmasına karşın çoğulculuğun idrak edilmiş biçimleri itibariyle birkaç asırdır, özellikle de son çeyrek asırdır sürekli bir değişim göstermektedir. Bu değişimin temel nedenlerinden biri, yeni tarihsel olayların çoğulculuk kavramının yapısını, teolojik konumunu ve tartışıldığı sosyal ve siyasi ortamı etkilemesidir.⁸ Özellikle II. Dünya Savaşı'nın ardından Batı'da dünya dinleri hakkında artan bilgi akışı, gelişen seyahat imkânları ve göçlerin diğer din mensuplarıyla kurulan yakın ilişkileri arttırması, bu değişimi etkilemiştir.⁹

Beyza Bilgin konu ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır. *“Dünya eskiden beri aynı büyüklükte ve insanlar da eskiden beri bu dünyanın üzerinde yaşamaktadırlar. Değişen sadece yaşama biçimidir. Eskiden insanlar birbirlerinden habersiz yaşarken, şimdi birbirlerinden haberdar olarak yaşamaktalar. Ulaşım ve iletişim insanlara saklanacak ve gizlenecek bir yer bırakmamıştır. Yok etmek, sürgün etmek, temizlemek yolu ile birbirimizden kurtulmamız artık geçerli değildir. Çare de değildir; birbirimize katlanmayı öğrenmek zorundayız.”*¹⁰

Dinlerin çeşitliliği konusu, dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk olmak üzere üç farklı perspektiften ele alınmıştır. Dışlayıcılık, kendi inancının tek hakikat olduğunu savunurken; kapsayıcılık, kendi inancını en doğru olarak kabul etmekle birlikte diğer inanç biçimlerinin de bazı hakikatleri barındırdığını ve bu yönlerin geliştirilmesi gerektiğini öne sürer. Ancak bu şekilde müntesiplerini mutlak hakikate ulaştırabileceğini düşünür.¹¹ Dini çoğulculuk ise kelime anlamıyla birden fazla dinin doğru, geçerli, eş değerlikte veya kabul edilebilirliğine işaret etmektedir. Kavramsal olarak dini çoğulculuğa göre, büyük dünya dinleri bizim insani algılarımızın üstünde bulunan aynı Nihâî Aşkın Varlığa ilişkin farklı cevaplardır.¹² Tüm dinler, mutlak hakikate giden farklı yolları temsil eder ve bu yolculukta biri diğerinden üstün değildir. Her din, hakikate ve kurtuluşa ulaşmada eşittir.¹³

Araştırmanın Problemi, Amacı ve Önemi

Din için herkesçe kabul gören genel bir tanım yapmak zordur, çünkü yapılan her tanım belli noktalarda eksik görünmektedir. Örneğin, bir Hristiyan için Allah inancı dinin merkezinde olmak üzere teslis anlayışı eksenli, İsa Mesih'in yaşamına ve öğretilerine dayanan bir inanç sistemidir. Diğer yandan, putperest inanç sistemlerinde her eylemin farklı bir tanrıya ait olduğu ve her tanrının kendine özgü kuralları olduğu düşünülür. İlkel toplumlarda ise ölümden sonra hayat, inanç sisteminin merkezinde iken, bazı gruplar ölümü bir son olarak kabul etmekte ahiret inancını reddetmektedir.¹⁴

⁷ Ahmet Onay, “Diyanet Aylık Dergi Anketi”, *Diyanet Aylık Dergi* 13 (2004), 62.

⁸ Mahmut Aydın, *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 15.

⁹ John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, çev. Mahmut Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 48-49.

¹⁰ Bilgin Beyza, “Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 5.

¹¹ Latif Tokat, “Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?”, *Milel ve Nihal* 4/2, Mayıs-Ağustos (2007), 50; Adnan Aslan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 143.

¹² Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 26.

¹³ Aslan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, 154.

¹⁴ Michael Peterson - vd, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 2.

Yapılmış olan pek çok din tanımı incelendiğinde, genellikle dinin tabiatüstü olanla ilişkilendirildiği görülmektedir. Ancak, dünya üzerinde Hinduizm ve Budizm gibi teist olmayan dinler de bulunmaktadır. Bu durumda, tabiatüstü ile ilişkilendirilen tüm din tanımları bu inanç sahipleri için geçerli olmayabilir. İslam inancı açısından bakıldığında, din; tevhid ekseninde, kişiyi dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştıran ilahi kanunlar bütünü olarak tanımlanabilir.¹⁵

Dinin tanımının zorluğuyla birlikte, farklı inançlara sahip insanların bir arada uyum içinde yaşamalarını sağlamak da oldukça zor görünmektedir. Zira her dinin kendine özgü bir hakikati ve mutlak kurtuluş öğretisi bulunmaktadır. Dolayısıyla insanlar, huzur ve güven içinde yaşamının yanı sıra inandıkları dinin vaatlerine erişmeyi ve mutlak kurtuluşu talep etmektedirler. Bu durum, küreselleşen dünyamızda bazı sorunları beraberinde getirmektedir. Dini çoğulculuk ise birbiriyle rekabet eden farklı dini geleneklerin tek bir mutlak hakikati anlama ve tasdik çabasını incelemektedir. Bu bağlamda, araştırmanın amacı, İslam dini geleneği çerçevesinde yayın yapan ve halkın dini bilincine/egitimine katkı sağlamayı amaçlayan Diyanet Aylık Dergi'yi dini çoğulculuk bakımından ele almaktır.

Diyanet İşleri Başkanlığı, cami ve Kur'an kurslarının yanı sıra hastaneler, hapishaneler, yetiştirme yurtları ve huzurevleri gibi çeşitli alanlarda hizmet sunmaktadır. Ayrıca yazılı ve sözlü basın aracılığıyla da halka hizmet sunmaktadır. Dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı, halka yönelik yaygın din eğitimi alanında geniş bir yelpazede faaliyet göstermektedir. Bu çalışmada, söz konusu geniş faaliyet alanına yayılan dini eğitim organizasyonunun, özellikle farklı inanç ve kültürler söz konusu olduğunda, meselelere yaklaşım biçimi ele alınacaktır. Zira Diyanet İşleri Başkanlığı hakkında yapılan araştırmalara bakıldığında çoğunlukla Diyanet'in kuruluşundan bugüne siyasi durumu, yayımladığı vaaz ve hutbelerin içeriği ve bu içeriklerin hadis ve ayetlerle değerlendirilmesi gibi konular yer aldığı görülmektedir. Dergiler bağlamında ise Diyanet Çocuk ve Diyanet Aile dergileri özellikle din eğitimi ve din sosyolojisi açısından incelenmiş, ancak Diyanet Aylık Dergi sadece din eğitimi, din sosyolojisi ve kelam alanlarında birer yüksek lisans teziyle ele alınmış ve henüz daha kapsamlı olarak incelenmemiş olduğu tespit edilmiştir.¹⁶ Dergilerde dini çoğulculuk bağlamında ise herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu nedenle Diyanet Aylık Dergi'yi dini çoğulculuk açısından ele alan bu araştırmanın önemli olduğu düşünülmektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Durum çalışması deseninde amaç, ele alınan durum hakkında sonuç veya sonuçlar ortaya koymaktır. Bu desenin en temel özelliği, araştırmacının bir durum veya belirli bir zamandaki durumlar hakkında çeşitli bilgi kaynaklarından derinlemesine bilgi toplamasıdır.¹⁷ Veri toplama yöntemi olarak doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Doküman incelemesi nitel araştırmalarda doğrudan gözlem ve görüşmenin mümkün olmadığı durumlarda veya diğer yöntemlere ek olarak çalışmanın güvenilirliğini artırmak için kullanılır. Doküman incelemesi, esasen araştırmaya konu olan olgu veya olgular hakkında bilgi veren yazılı ve görsel materyallerin analizinden ibarettir.¹⁸ Bu bağlamda çalışmamızda, konuyla ilgili yazılmış makaleler, dergiler, yüksek lisans tezleri ve kitaplar başta olmak üzere ulaşılabilen tüm çalışmalar araştırılmış ve incelenmiş, ardından içerik analizine tabi tutulmuştur. İçerik analizi, hacimli olan nitel materyali olarak temel tutarlılık ve anlamları belirlemeye yönelik herhangi bir nitel veriyi anlamlandırma çabasını ifade eder.¹⁹

¹⁵ Seyfettin Yazıcı, *Temel Dini Bilgiler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 23.

¹⁶ Çelebi Hatice Kübra, *Diyanet Aylık Dergi'nin İnanç Konuları Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Hafize Esra Kurt, *Diyanet Aylık Derginin Yetişkin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Hasan Polat, *Diyanet Aylık ve Avrupa Dergilerinde Değişen Din Anlayışının Sosyolojik Analizi* (Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹⁷ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2021), 70.

¹⁸ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 189.

¹⁹ Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018), 453.

Araştırma, 1991 ve 2024 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan Diyanet Aylık Dergi'nin tüm sayılarını kapsamaktadır. Ancak, bu sayıların tamamının dini çoğulculuk bağlamında birebir incelenmesinin güçlüğü nedeniyle, araştırmanın çalışma grubu, elverişlilik unsurları doğrultusunda, Diyanet Aylık Dergi'nin 1999 ve 2016 yıllarında yayımlanan sayılarıyla sınırlandırılmıştır.

Araştırmanın, 1999 ve 2016 yıllarında yayımlanan sayılarla sınırlandırılmasında iki önemli nedeni vardır. İlk olarak, 1998 yılı Kasım ayında düzenlenen II. Din Şûrası ve Şûra'da alınan kararlar, konuya ilişkin önemli veriler içermektedir. Bu veriler, 1999 yılı Diyanet Aylık Dergi'de hem Şûra ile ilgili haberlerde hem de köşe yazılarında geniş yer tutmuştur. Söz konusu Şûra'yı araştırma kapsamında önemli kılan neden, Şûra'nın ana gündem maddesinin "Dinlerarası Diyalog" olmasıdır. 1999 yılı dergileri incelendiğinde Şûra'da alınan kararlar doğrultusunda ılımlı bir hava fark edilmektedir. Nitekim Şûra'yı takip eden yılda Bakanlar Kurulunun 12.02.1999 tarih ve 99/12431 sayılı kararı ile Diyanet İşleri Başkanlığı merkez teşkilatı Dış İlişkiler Dairesi Başkanlığı'na bağlı "Dinlerarası Diyalog Şubesi Müdürlüğü" kurulmuştur ve bu birim 1999 yılında faaliyetlerine başlamıştır.²⁰

İkinci olarak, 2016 yılında yayımlanan sayıların araştırma kapsamına alınmasının nedeni, 15 Temmuz darbe girişimidir. Zira FETÖ oluşumu, çalışmalarının bir kısmını dinlerarası diyalog ve ılımlı İslam konuları üzerinde yoğunlaştırmıştır.²¹ Cumhurbaşkanlığına bağlı bir birim olarak Diyanet İşleri Başkanlığı, resmiyette bağımsız bir kurum olsa da pratikte seçilmiş otoritenin kontrolüne açıktır. Bu nedenle, Diyanet'in diğer dinler ve din mensuplarına yönelik algısı ve diyalog eksenli teması, hükümetlerin ideoloji ve siyaset anlayışlarına bağlı olma söz konusudur. Nitekim bazı hükümetler, örneğin Avrupa Birliği'ne katılım bağlamında diyalog girişimlerini desteklerken, bazıları misyonerlik yapıldığı gerekçesiyle bu girişimlere karşı çıkabilmektedir.²² Bu sebeple, 2016 yılı Temmuz ayına kadar Diyanet Aylık Dergi içeriklerinde hoşgörü mesajlarıyla karşılaşılırken, 2016 yılı Ağustos ayı itibarıyla dergi içeriklerinde değişim gözlenmektedir. Yukarıda sözü edilen iki önemli etken göz önünde bulundurularak, araştırmada 1999 ve 2016 yıllarında yayımlanan dergiler çalışma konusu olmuştur.

Bulgular ve Yorumlar

Araştırma kapsamında, Diyanet Aylık Dergi'de yapılan incelemeler sonucunda her ayın kendi içinde bir bütünlük arz ettiği, her aya ait bir gündem maddesi seçildiği ve buna bağlı olarak diğer dinlere karşı tutum da dâhil olmak üzere tüm hususların ayın konusundan etkilendiği görülmüştür. Bu nedenle, her sayı için ayrı ayrı bir değerlendirmenin yapılması gerektiği kanaatine varılmıştır. Dergiye din eğitimi açısından bakıldığında da benzer bir durum söz konusudur; özellikle yetişkin din eğitimi konusunda katkı sunan dergi, vereceği mesajları veya ele alacağı dinsel öğretileri ayın konusuyla uyumlu olacak şekilde seçmiştir. Bu sebeple, dergileri dinsel dışlayıcılık, dinsel kapsayıcılık ve dinsel çoğulculuk açısından topluca incelemeden önce her bir dergi ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Ayın konusu ile ilgili dikkat çeken bir husus ise, seçilen konuların ülkenin sosyal ve siyasal gündeminden etkilendiğidir. Örneğin, Mevlid-i Nebi haftasına denk gelen aylarda çıkarılan sayılarda Hz. Peygamber ile ilgili konular ele alınırken, her ağustos ve mart ayı sayılarında kahramanlık ve zafer temalarının işlendiği görülmektedir. Ayrıca, yaşanan güncel olaylar, terör, bilinçli teknoloji kullanımı, bağımlılık gibi konular da Dergi'nin ana temasını oluşturan unsurlar arasındadır.

Aşağıda Diyanet Aylık Dergi'nin dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk bağlamında değerlendirilmesi yapılacaktır.

²⁰ Hakan Olgun, "Diyanet'in Dinlerarası Diyalog Algısı", *Milel ve Nihal* 6/2 (Haziran 2009), 276.

²¹ Hüseyin Öztürk, "FETÖ Üzerine Bir Analiz", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 Temmuz ve Türkiye Demokrasisi Özel Sayısı (15 Temmuz 2018), 181.

²² Olgun, "Diyanet'in Dinlerarası Diyalog Algısı", 283.

1. DİYANET AYLIK DERGİ'DE DIŞLAYICILIK

Dinlerin birbirine karşı takındıkları en kadim tavır exclusivism, yani dışlayıcılıktır. Bu görüşü savunanlara göre, yeryüzünde doğruluk, kurtarıcılık, kişiyi kemale erdirmeye ve dinin nihai amacına ulaştırma adına tek bir din vardır ve bu da kendi inandıkları dindir. Diğer dinler ise bazı hakikatler içerse bile hiç kimseyi kurtuluşa erdiremezler. Diğer tüm din ve öğretiler, yanlış veya eksiktir. Bu dinlere inananlar, ne kadar dindar, samimi, ahlaken dürüst olurlarsa olsunlar kurtuluşa eremezler. Bu nedenle dışlayıcılığı benimseyenler, diğer din ve geleneklere mensup kişilerle uzlaşmaya gerek görmezler, aksine onlarla çatışan ve kurtuluşun kendi inançlarına has bir hak olduğunu ispat etmeye çalışan bir tavır takınırlar.²³

Dışlayıcıların temel prensiplerine baktığımızda üç madde öne çıkmaktadır: Birincisi, sadece kendi inançlarının doğru ve kurtuluşa götüren tek yol olduğudur. İkincisi, inandıkları dinin peygamberi veya kurucusu ilahi öğretinin biricik kaynağıdır. Üçüncü ve son prensip ise, kendi dinleri dışındaki tüm insanların irşad edilmesi ve bu tek doğru dine davet edilmesi gerektiğidir.²⁴ Bu sebeple dışlayıcılar, diğer din mensuplarına karşı kendilerini üstün kabul ederler ve kendi dinlerini tüm insanlara kabul ettirme çabası içerisindeyler. Chris Wright'a göre, bu tutum dinlerin doğası itibarıyla hak olduğunu iddia eden her din için olası ve hatta zorunludur.²⁵

Diyamet Aylık Dergi'de yapılan çalışmada, dışlayıcı tavra yakın bulunan veriler şunlardır: Dergi'nin 1999 yılı Şubat ayı sayısının hutbeler köşesinde yer alan bir hutbede, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu, Kur'an-ı Kerim'in son ilahi kitap olduğu ve günümüze kadar tahrif olmadan geldiği vurgulanmış, mutluluğun tek yolunun Kur'an ve sünnete uymaktan geçtiği ifade edilmiştir. Bu bağlamda, Âl-i İmran suresinin 31. ayeti referans gösterilmiştir: *"De ki, eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir."*²⁶

1999 yılı Nisan sayısının başyazısında, Kutlu Doğum gündeminin de etkisiyle Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz, Hz. Muhammed'in mutlak rehber ve kurtuluşun yegâne yol göstericisi olduğuna vurgu yapmaktadır. Yılmaz, yazısında, *"Rasulullah insanlığın hakiki kurtarıcısı ve Cenab-ı Hakkin Evrensel Mesajı'nın ebedi tebliğcisidir"* ve *"Allah'ın kitabı mutlak ölçü; ufuk insan ve son peygamber Hz. Muhammed ise mutlak rehber ve numune-i imtisaldir."* ifadelerine yer vermiştir.²⁷ Aynı sayıda yapılan bir röportajda ise peygamberlerin örnekliğinden bahsedilirken, Hz. Muhammed, en mükemmel örnek olarak anlatılmıştır. Altıntaş, kendisiyle yapılan röportajda, *"Peygamberler buldukları zaman için birer ilk örnektirler. Ama Peygamber Efendimiz en mükemmelidir."*²⁸ Şeklinde konuşmuştur. Nisan sayısında yer alan ikinci hutbede ise, Hristiyan misyonerlerin faaliyetleri ve ülkemiz adına oluşturdukları tehlikeler anlatılırken, kurtuluşun ancak İslam ile mümkün olacağı hususu belirtilmiştir.²⁹

1999 yılı Mayıs ve Haziran sayılarında, dini çoğulculuk veya dinlerarası diyaloga doğrudan yer verilmemiş; bunun yerine, Müslüman ülkelerin tarihsel süreçte halklarına din, dil, ırk ayrımı yapmaksızın nasıl adaletle davrandığına ve Hristiyan toplumların ise ele geçirdikleri topraklarda Müslüman halka yönelik yaptıkları eziyetlere dikkat çekilmiştir.

Dergi'nin 1999 yılı Eylül sayısında yer alan bir vaaz örneğinde din konusu ele alınırken, dinler hak din, muharref din ve batıl din olarak kategorize edilmiş; hak din olarak sadece İslam dininin tanımlandığı belirtilmiştir. Ayrıca *"Allah katında tek din İslam'dır."* mealindeki Âl-i İmran suresinin 19. ayeti verilerek tek kurtuluşun İslam dininde olduğu vurgulanmıştır.³⁰

²³ Ruhattin Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayınları, 2007), 11; Peterson - vd, *Akil ve İnanç*, 383; Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", 146.

²⁴ Cafer Sadık Yaran, *İslam ve Öteki* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 225-226.

²⁵ Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*, 11.

²⁶ Hutbe-2, "Peygamberlik Hz. Muhammed ile Sona Ermıştır", *Diyanet Aylık Dergi* 98 (1999).

²⁷ Mehmet Nuri Yılmaz, "Kâinatın Efendisi'ni Anarken", *Diyanet Aylık Dergi* 100 (1999), 1.

²⁸ Röportaj, "Prof. Dr. Hayrani Altıntaş ile Yapılan Röportaj", *Diyanet Aylık Dergi* 100 (1999), 19.

²⁹ Hutbe-2, "Misyonerlik Faaliyetleri", *Diyanet Aylık Dergi* 100 (1999).

³⁰ Vaaz Örneği, "Din ve Dinin Fert ve Toplum Hayatındaki Etkisi", *Diyanet Aylık Dergi* 105 (1999), 57.

1999 yılı Ekim sayısında, Diyanet Aylık Dergi'nin gündemini, Türkiye ve dünyada misyonerlik konusunun çeşitli yönleriyle ele aldığı ve misyonerlik faaliyetlerini bir tehlike olarak değerlendirdiği görülmektedir. Dergi'de misyonerlik faaliyetleri ile ilgili olarak, *"İnsanlığın kurtuluşu için gönderilmiş olan İslam dini, kıyamete kadar sürecektir. Hak ve son din İslam geldiğinde daha önce gelen ve tahrif edilen diğer dinlerin hükümlerini kaldırmıştır. ... Buna karşın Hristiyanlar kendi dinlerini büyük harcamalar yaparak dünyaya yaymaya çalışmaktadırlar. Bu çalışmalarını İslam'ı karalayarak yapmaktadırlar."*³¹ ifadeleri yer almaktadır. Aynı yazının devamında "Misyonerlik ve İslam Gerçeği" alt başlığında şu ifadeler yer almaktadır: *"Yeryüzünde hayatîyetini ve dinamizmini koruyan, kitlelere umut ışığı olmaya devam eden yegâne din, İslam dinidir. O, Kur'an'ıyla, sünnetiyle; misyonersiz, propagandasız, yayılmasını ve insanlara hidayet rehberi olma özelliğini her zamankinden daha güçlü bir şekilde sürdürmektedir."*³²

Dergi'nin gündem köşesinde yer alan bir başka yazıda, misyonerlik faaliyetlerinin yürütülme şekline değinilerek,

*"1965'ten sonraki diyalog döneminde ise; Hristiyan olmayan bütün insanlarla konuşarak, her türlü din mensubunu muhatap kabul ediyor görünerek, onlara şirin görünmeye çalışarak, onların inançlarını da tenkid etmeden, Hristiyanlığı anlatma, insanlara sevdirmeye ve bütün dünyayı Hristiyanlaştırma yoluna girilmiştir. Vatikan'ın 1999 yılında yayınladığı; 'Towards a pastoral approach to culture' adlı bir kitapçıkta bu düşünceler açık açık ifade edilmektedir. 'Bütün insanlar kilisenin vaazlarıyla tanınan Hz. İsa'ya döndürülmeli, bütün insanlar vaftiz olarak kilisede birleşmeli ve onun vücudu olan kiliseye girmelidir. Yollar, usuller, metotlar değişmekte; ama hedef hiç değişmemektedir: bütün insanları Hristiyanlık dinine sokmak.' Haçlı seferlerine karşı nasıl tedbirler alınmışsa, karşı önlemlere başvurulmuşsa, bugün de aynı yol takip edilmelidir."*³³

İfadeleriyle Hristiyan misyonerlere karşı halk uyarılmaktadır.

Dergi'nin 2016 Şubat ayı sayısına bakıldığında ele alınan ana konu olan "medeniyet" hakkında, Diyanet İşleri Başkanının İslam dininin, ahlaki, itikadi ve ibadet yönlerinden tüm zamanların en ideal medeniyetini oluşturma yetisine sahip tek din olduğuna vurgu yaptığı görülmektedir. Başkan, şu ifadelerle bu konuya değinmiştir: *"Hiç kuşkusuz din-i mübin-i İslam, inanç, ibadet ve ahlaki erdemler başta olmak üzere ferdi ve ictimai her alanda sahip olduğu değerler manzumesiyle tüm zamanlarda bütün insanların huzur ve mutluluğunu temin edecek vasıflara sahip, medeniyetler oluşturacak yegâne dindir."*³⁴

Dergi'nin Eylül 2016 sayısı ele alındığında bir yazıda, Hz. Âdem'den bu yana tüm peygamberlere gönderilen ilahi mesajın adı olarak "İslam" sözcüğü kullanılsa da ehli kitabın bu öğretiyi koruyamadığı ve farklı dinlerin ortaya çıktığı vurgulanmaktadır. Kur'an ise orijinal İslam'ı koruyabilmiş tek ilahi kitap olarak sunulmakta ve bu mesaj tek doğru yol olarak okuyucuya iletilmektedir. Söz konusu yazıda şu ifadeler yer verilmiştir: *"Hâlbuki Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberler, insanlığa yegâne hak din olan İslam'ı getirmiş ve bildirmiştir. Bununla birlikte ehli kitap müntesipleri, kendilerine emanet edilen bu hak dini tahrif etmek suretiyle ortaya Hristiyanlık, Yahudilik, vb. farklı dinler çıkarmış."* Daha sonra konu bağlamında sırat-ı müstakimin bir tanımı yapılmaktadır: *"Sırat-ı müstakim, Kur'an dışında hiçbir kutsal kitap tanımayıp sadece onu rehber edinmektir; zira Kur'an-ı Kerim bize kitap olarak yeter."*³⁵ Aynı sayıda yer alan başka bir makalede ise dinlerarası diyalog söylemlerinin ve yapılan toplantıların aslında samimiyetten uzak olduğu, ehli kitabın bozulmuş tevhid inançlarını düzeltmedikçe orta yolun bulunamayacağı belirtilmektedir. Ayrıca dinlerarası diyalogun, Müslümanların kafasını karıştırmak ve onları Hristiyanlaştırmak amacıyla Vatikan'ın yürüttüğü bir plan olduğu ileri sürülmekte ve Kardinal Arinze'nin şu sözüne atıfta bulunmaktadır: *"Kutsal yolcu olarak kilise, öteki dinlere mensup insanlarla sürdürdüğü diyalogun, kurtuluş diyalogu olduğunun bilincinde olmalıdır."* Yazının

³¹ Hasan Yıldırım, "Misyonerlik Dalgaları İslam'ın Sağlam Duvarlarına Çarpıp Durmaktadır", *Diyanet Aylık Dergi* 106 (1999), 43.

³² Yıldırım, "Misyonerlik Dalgaları İslam'ın Sağlam Duvarlarına Çarpıp Durmaktadır", 44.

³³ Mustafa Kılıç, "Misyonerlik Faaliyetleri ve Karşı Faaliyetler", *Diyanet Aylık Dergi* 106 (1999), 62-63.

³⁴ Mehmet Görmez, "Yitik Medeniyetlerimiz ve İslam Medeniyetinin Yeniden İhyası", *Diyanet Aylık Dergi* 302 (2016), 4.

³⁵ Muammer Erbaş, "Din Mühendisliğine Karşı Sırat-ı Müstakim", *Diyanet Aylık Dergi* 309 (2016), 24-25.

devamında ise, “yani sapkın kabul edilen Müslümanları son kurtuluşa erdirmek” ifadesiyle diyalogun samimiyetsiz bir söylem olduğu vurgulanmaktadır.³⁶

2. DİYANET AYLIK DERGİ'DE KAPSAYICILIK

‘Diyalog çağı’ olarak adlandırılan 1960’lardan sonra, bazı teologlar ve Roma Katolik Kilisesi gibi resmi Hristiyan kurumları, dışlayıcılığın kavramsal olarak kabul edilmesinin son derece zor olduğunu fark etmişlerdir. Bu çevreler, Tanrı’nın kurtarıcı planının evrensel olduğu ve İsa-Masih’in bu planın insanlığa sunulmasının tek bağlayıcı yolu olduğu düşüncesini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Kapsayıcılık kavramı da bu uzlaştırma gayretinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Kapsayıcılık, kişinin kendi geleneksel değerlerine bağlı kalmakla birlikte diğer dini geleneklere ve onların mensuplarına karşı daha ılımlı ve dışlayıcı olmayan bir tutum sergilemesidir.³⁷

Ortaçağ’da yayınladığı bildirgelerde sık sık “kilise dışında kurtuluş yoktur” öğretisine vurgu yapan Papalık, II. Vatikan Konsili’nde bu tutumunu yumuşatmıştır. Budizm, Hinduizm ve İslam’ın ameli ve itikadi yönlerini inceleyip özetledikten sonra bu dinlerin de bazı doğruları ve kutsal hakikatleri içerdiğine, hatta insanları aydınlatıcı bir takım gerçeklikleri bünyesinde barındırdığına Konsil kararları arasında yer vermiştir. Bu kararlara göre, kasıtlı olmaksızın İsa’nın İncil’i ve kilisesini tanımayan, ancak samimi bir inançla Tanrı’yı arayan ve temiz, dürüst bir hayat yaşayanların ebedi mükâfata kavuşabilecekleri belirtilmiştir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, kapsayıcılığı benimseyen kişiler, aynı inanca sahip olanlarla birlikte, belirli koşulları sağlamaları halinde diğer din mensuplarını da ebedi kurtuluşa ortak etmektedir.³⁸ Söz konusu kapsayıcı yaklaşım, son otuz yılda dinlerarası diyalogda kaydedilen önemli ilerlemelerle de desteklenmektedir. Hristiyan bilim insanları, geçmişteki dışlayıcı yaklaşımlarını bir kenara bırakarak daha kapsayıcı bir tutum benimsemeye çalışırken, Müslüman bilim insanları, geçmişte olduğu gibi günümüzde de diğer din mensuplarına karşı daha hoşgörülü olmanın yollarını bulmaya ve bu konuda çözümler geliştirmeye çabalamaktadırlar.³⁹

Bu bağlamda, Diyanet Aylık Dergi’nin yayın politikasına bakıldığında, genel olarak sevgi, saygı ve hoşgörü temelli bir yaklaşım benimsendiği görülmektedir. Kapsayıcılık açısından yıllar bazında bir değerlendirme yapıldığında, 1999 yılı Ocak sayısında özellikle ülkemizde toplanan II. Din Şûrası’na odaklanıldığı ve Şûra’nın ana konularından biri olan dinlerarası diyaloga karşı olumlu bir yaklaşım sergilendiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, Dergi’de, II. Din Şûrasında konuşan TBMM Başkanı Hikmet Çetin’in şu sözlerine yer verilmiştir: “Bu tür toplantıların gelecek yüzyılın dünyada dinlerarası, kültürler arası çelişki ve çatışmanın ön plana çıkabileceği şeklindeki bazı teori ve düşünceleri boşa çıkaracağına, gelecek yüzyılda dinler arasında hoşgörü, barış ve huzurun hâkim olacağına, Türkiye’nin laik, çağdaş, demokratik yapısı ile buna katkı sağlayacağına inanıyorum.” Ayrıca dönemin Başbakan Yardımcısı Bülent Ecevit’in ifadeleri de dergide yer bulmuştur: “İslam adının anlamı barış ve huzurdur. Bütün dinler de barış ve huzuru amaçlar. Barış ve huzur ise yalnız her dinin kendi içinde değil, bütün dinler arasında da hoşgörü ile sağlanır. O bakımdan Diyanet İşleri Başkanlığımızın “Dinler Arası Hoşgörü Diyalogu” amacını taşıyan uluslararası bir toplantı düzenlemiş olması çok yerindedir.”⁴⁰

Sözü edilen toplantı notları arasında Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz’ın şu ifadelerine yer verilmektedir: “Bazılarının sandıkları gibi bu diyalog, çeşitli din mensuplarının temel tezlerinden vazgeçtikleri anlamına gelmediği gibi, dinleri birleştirme çabası olarak da değerlendirilmemelidir. Diyalog farklılıklar içerisinde birlikte yaşama yollarını aramak için gösterilen insani ve ahlaki davranıştan başka bir şey değildir.”⁴¹ Bu ifadeler, kapsayıcı bir yaklaşımın benimsendiğini göstermektedir.

³⁶ Lütfü Özşahin, “Dinlerarası Diyalog Gerçekte Nedir”, *Diyanet Aylık Dergi* 309 (2016), 48-49.

³⁷ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 24.

³⁸ Yaran, *İslam ve Öteki*, 230-231.

³⁹ Mustafa Köylü, *Dinler Arası Diyalog* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 163.

⁴⁰ Gaffar Tetik - vd, “Aydın Konusu”, *Diyanet Aylık Dergi* 97 (1999), 9.

⁴¹ Tetik - vd, “Aydın Konusu”, 11.

II. Din Şûrasına katılan İsrail Hahambaşı Arussi Ratson toplantısının amacını, “Dinlerarası yakınlaşma” olarak ifade ederken, Vatikan temsilcisi olan Francis Kardinal Arinze, toplantıyı bazı gelişmelerin bir başlangıcı olarak nitelendirmiş ve “tek bir tanrıya inanan ve inançlarını İbrahim’e dayandıran Museviler, Hristiyanlar ve Müslümanlar, ufuklarını genişletecek ve yüreklerini birbirlerine açacaklardır” şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.⁴² II. Din Şûrası sonuç bildirisinde dinlerarası diyalog başlığı altında yer alan maddeler, dinsel kapsayıcılık ve çoğulculuk açısından oldukça önemlidir. İlk maddede, “Farklı din mensupları, dünya barışına katkı sağlayabilecek ortak inanç ve düşünceleri geliştirip yaygınlaştırmak için çalışmalıdır.” ifadesi yer almakta olup, tüm inanç sahiplerini belli oranda eşit kabul eden kapsayıcı bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Diğer bazı maddeler ise şöyledir:

“Farklı din mensuplarının özellikle eğitim kurumlarındaki derslerde ve ders kitaplarında, ayrıca bilgi iletişim araçlarında dinler hakkında açık ve sağlam bilgiler verilmelidir.” bir başka maddede “İlahi dinlerdeki tebliğ ve irşad hizmetleri, dini çoğulculuk ve bir arada yaşama anlayışı içinde yeniden gözden geçirilmelidir.” bir diğerinde ise “Dinler arası diyalogun, sadece bilim adamları düzeyinde değil, daha geniş tabanlara yayılması konusunda çalışmalar yapılmalıdır.” “Önümüzdeki yıllarda Türkiye’de İbrahimî dinlerin dünü, bugünü ve geleceği ile ilgili bir toplantı düzenlenmelidir.”⁴³

1999 yılı Ocak sayısının haberler köşesinde yer alan Türkiye Ermeni Patriği Mutafyan’ın, Diyanet İşleri Başkanına yaptığı ziyaretteki ifadeleri, dönemin kapsayıcı yaklaşımını ortaya koymaktadır. Patriğin, “Müslüman kardeşlerimizle aynı Allah’a inanıyoruz. Türkiye’de birlik ve beraberlik içerisinde huzurla yaşıyoruz” sözlerine, dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz, “Bizler diğer semavi dinlerle huzur içerisinde yaşamayı arzu ediyoruz.” şeklinde karşılık vermiştir. Bu diyalog, o dönemde kapsayıcı bir tutumun benimsendiğini açıkça göstermektedir.⁴⁴

Diyanet Aylık Dergi’nin 1999 yılı Şubat sayısında ise İstanbul’un fethinin ele alındığı bir metinde, Fatih’in Ayasofya’da Hristiyan halka gösterdiği hoşgörüyü dikkat çekilmiştir. Aynı metinde, Hz. Peygamber’in Mekke’ye ve Hz. Ömer’in Kudüs’e girişlerinde gayrimüslim halka karşı sergiledikleri hoşgörülü muameleler hatırlatılarak İslam’ın kapsayıcı yönü vurgulanmıştır.⁴⁵ Ayrıca aynı sayıda yer alan “Osmanlı Devleti ve Azınlıklar” başlıklı yazıda, İslam’ın hoşgörü ve bir arada yaşama ahlakına değinilmiştir. Özellikle Hristiyan, Yahudi ve Ermeni tebaaya sunulan hak ve özgürlükler üzerinden örnekler verilmiştir. Bu bağlamda, “Osmanlı Devleti yüzyıllar boyunca bünyesinde farklı din ve mezheplere mensup olan insanları barındırmış, bunları asimile etmeye çalışmamış ve ana bünyeye uyumlu hale getirmiştir.” ifadeleriyle kapsayıcı mesajlar verilmiştir.⁴⁶ Şubat ayı haberler köşesinde ise, Vatikan ve İsrail Büyükelçileri’nin ziyaretlerinden bahsedilmiş ve her iki elçinin de II. Din Şûrası ve dinlerarası diyalog hakkında iyi niyetlerini ilettikleri belirtilmiştir.⁴⁷

1999 yılı Mart sayısında, Mehmet Nuri Yılmaz’ın, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kuruluşunun 75. yıl dönümü dolayısıyla kaleme aldığı yazısında, Başkanlığın kapsayıcılığını ve diyaloga verdiği önemin vurgulandığı görülmektedir. Yılmaz,

“Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatı, bazı kişi ve kuruluş yetkililerinin ifade ettiği gibi, belirli bir mezhebin veya fıkhi ekolün temsilcisi değildir. Bilakis nüfusumuzun tamamına yakın büyük bir ekseriyetini teşkil eden bütün Müslümanlara yönelik olarak dini tebliğ ve aydınlatma faaliyetini gerçekleştiren bir müessesedir. Son yıllarda “Dinler arası Diyalog” faaliyetleri ve çok yönlü ilişkilerde dikkate alındığında, ülkemizdeki ve yurtdışındaki diğer semavi din mensuplarıyla da diyalog içinde olduğumuz gözlemlenecektir.”⁴⁸

⁴² Tetik - vd, “Aydın Konusu”, 12-13.

⁴³ Tetik - vd, “Aydın Konusu”, 22.

⁴⁴ Ahmet Arslan - Ali Yıldırım, “Haberler”, *Diyanet Aylık Dergi* 97 (1999), 87.

⁴⁵ Mustafa Turan, “İstanbul’un Fethinin Türk ve Dünya Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, *Diyanet Aylık Dergi* 98 (1999), 14.

⁴⁶ Mustafa Baş, “Osmanlı Devleti Ve Azınlıklar”, *Diyanet Aylık Dergi* 98 (1999), 17-20.

⁴⁷ Arslan - Yıldırım, “Haberler”, 71.

⁴⁸ Mehmet Nuri Yılmaz, “Diyanet İşleri Başkanlığının Yetmiş Beşinci Yılı”, *Diyanet Aylık Dergi* 99 (1999), 1.

Dergide yer alan bu ifadelerde, Başkanlığın diyalogu önemseyen bir tavır içinde olduğunu belirtmiştir.

Dergi'nin 1999 yılı Temmuz sayısındaki din ve toplum köşesinde, İslam'ın farklı din ve inanç sahipleriyle hoşgörü çerçevesinde yaşamayı emrettiğine dair ifadeler yer almaktadır. Bu durumun yalnızca dini bir emir değil, aynı zamanda tarihsel bir gelenek olduğu da vurgulanmıştır.⁴⁹

1999 yılı Ağustos sayısında, Diyanet İşleri Başkanı'nın Cumhurbaşkanı ile birlikte gerçekleştirdiği İsrail, Filistin ve Ürdün seyahatlerine haberler köşesinde yer verilmiştir. Dergide, Başkan'ın İsrail Hahambaşı ve İsrail Din İşleri Bakanı ile yaptığı görüşmeler aktarılmıştır. Bu görüşmelerde, İslam ve Yahudiliğin ortak noktalarının bulunduğu ve iyi ilişkiler temennisinin yinelenildiği belirtilmiştir. Görüşmede Hahambaşı Doron, "Yahudilik ve İslamiyet'in bazı ortak noktaları var ve bunu her iki halk yaşamaktadır." derken, Diyanet İşleri Başkanı Yılmaz ise, "Bu görüşmelerimizle inşallah diyalog ortamını daha da ileriye götüreceğimize inanıyorum." diyerek ılımlı bir tavır sergilemiştir.⁵⁰

2016 yılına gelindiğinde, Dergi'nin Ocak ayı sayısında küresel bir sorun haline gelen terör konusuna yer verildiği görülmektedir. Terör, bir şiddet eylemi olarak İslam'la hiçbir zaman bağdaşmayan, ancak bazı çevrelerce İslam'a mal edilmeye çalışılan bir unsur olarak ele alınmıştır. Ayrıca, dinlerin hakikat iddialarının şiddete sebep olup olmaması açısından dini çoğulculuk sorunu da ele alınmıştır. Dergi'de yer alan, "İslam'ın Barış Çağrısını İtibarsızlaştırma Çabaları" başlıklı makalede, İslam'ın ilk yıllarında Müslümanların, gerek Mekke döneminde müşriklerle gerekse Medine döneminde zorunlu olarak gerçekleşen savaşlarda dahi Hz. Muhammed'in sahabesini karşı tarafa dair uyardığı ve savaş ahlakı konusunda ne kadar titiz davrandığını gösteren örneklerle yer verilerek, İslam'ın "öteki" konusundaki hoşgörüsü vurgulanmıştır.⁵¹

Dergi'nin 2016 yılı Şubat sayısında yer alan bir makalede, küreselleşen dünyamızın en büyük ihtiyacının, farklı din, dil ve ırktan insanların bir arada yaşamasını organize etmek olduğu belirtilmiştir. Bu organizasyonun, tarihlerinde sıkça gerçekleştiren Müslümanlar tarafından kolaylıkla yapılabileceği vurgulanmıştır. Hz. Muhammed'in Medine'sinden günümüze kadar Müslümanlar, bir arada yaşamayı defalarca tecrübe etmiş ve farklı unsurlarla uyum içinde yaşamayı tüm dünyaya örnek olacak şekilde başarmışlardır. Aynı yazının devamında, İslam medeniyetinin diğer medeniyetlerle birlikte yaşamaya ve gerektiğinde kendi içinde değişiklikler yapmaya açık bir medeniyet olduğu da vurgulanmıştır.⁵²

2016 yılı Nisan sayısının gündem maddesi tevhitir. Bu bağlamda kaleme alınan bir yazıda, tevhit kavramına yalnızca Allah'ın birliği anlamında değil, daha geniş bir perspektiften, toplumsal birlik açısından da bakılmıştır. Toplumdaki farklı inanç ve kültürlere sahip insanlarla bir toplumsal vahdet anlayışı içinde ilişkiler kurmanın herkes için en iyi yol olacağı ifade edilmiştir. Mevlana'nın "üzüm şırası" benzetmesi kullanılarak, nasıl ki üzüm şırasına giren tüm üzümler aynı tat ve olgunlukta olmasa da birlikte muhteşem bir lezzet oluşturuyorsa, biz insanlar da aynı inanca sahip olmasak bile toplumsal vahdet sayesinde güzel bir ahenk oluşturabiliriz, denilmiştir.⁵³ Nisan sayısının söyleşi köşesinde de yine toplumsal vahdete değinilmiş, hadis ilminin önemli temsilcilerinden İsmail Lütfi Çakan ile yapılan söyleşide, Hz. Muhammed'in oluşturduğu, farklı kültür ve inançların uyum ve güven içerisinde yaşadığı Medine dönemine atıflar yapılmıştır.⁵⁴

2016 yılı Mayıs sayısının ana konusu, mezhep farklılıklarından dolayı sürekli bir çekişme halinde olan İslam ümmetidir. Derginin başmakalesinde "ümme" kavramı üzerinde durulmuş ve geniş anlamda iki tür ümme olduğu belirtilmiştir: Bunlar, "ümme-i davet" ve "ümme-i icabet"tir. "Ümme-i davet" hak olan dine inanan ve daveti kabul edenleri, "ümme-i icabet" ise daveti kabul

⁴⁹ M. Cüneyt Kavşut, "İnsan, Toplumsal Kurallar ve Beşeri İlişkiler", *Diyanet Aylık Dergi* 103 (1999), 56.

⁵⁰ Ömer Akdemir, "Haberler", *Diyanet Aylık Dergi* 104 (1999), 71.

⁵¹ Bilal Esen, "İslam'ın Barış Çağrısını İtibarsızlaştırma Çabaları", *Diyanet Aylık Dergi* 301 (2016), 8-9.

⁵² Recep Şentürk, "Yitik Medeniyet Bozulmalar, Çözümler ve Kayıplar", *Diyanet Aylık Dergi* 302 (2016), 23-25.

⁵³ Hasan Kamil Yılmaz, "Kesretten Vahdete Gelin Birlik Olalım", *Diyanet Aylık Dergi* 304 (2016), 8.

⁵⁴ Lamia Levent Abul, "Söyleşi", *Diyanet Aylık Dergi* 304 (2016), 25.

etmeye hazır olanları ifade ettiği açıklanmıştır. Ayrıca insanların Hz. Âdem'in çocukları olarak tek çatı altında toplandığı, ümmet kavramının bir inanca hasredilmeyip, güvenle bir arada yaşama ahlakına sahip olan herkesi kapsadığı vurgulanmıştır.⁵⁵

Dergi'deki başka bir makalede de tüm insanların tek bir ümmet olarak ifade edilmesi konusu ele alınmıştır. Hz. Muhammed'in hicretten sonra Medine'de yaşayan tüm gurupları bir araya getirmek ve şehirdeki güveni tesis için hazırlattığı "Medine Vesikası'nda", Müslim, gayrimüslim şehirdeki tüm unsurlar ümmet olarak zikredilmiş ve ümmet kavramıyla birleştirilmişlerdir.⁵⁶ Bir diğer yazıda ise, İslam'ın evrenselliği ve Hz. Muhammed'in gayrimüslimlerle ilişkileri hatırlatılarak kapsayıcılığın İslam'ın bakış açısıyla uyumu vurgulanmıştır.⁵⁷

Derginin 2016 yılı Ağustos sayısında, diğer din mensuplarıyla ilişki konusunda başmakalede Kur'an ve sünnetin belirlediği sınırlar hatırlatılarak temkinli olunması çağrısında bulunulmuştur. Bu bağlamda, diğer din mensuplarıyla dini özgürlüklere müdahale etmeden barış içinde yaşama ahlakına da değinilmiştir.⁵⁸ Ayrıca, 15 Temmuz darbe girişimi dolayısıyla toplanan Olağanüstü Din Şûrası Ağustos sayısında yer verilen konulardan birisidir. Şûra'da alınan kararlarda şu ifadeler yer verilmiştir:

"Hiç şüphe yok ki Allah katında hak din İslam'dır. Başka din mensuplarıyla dini özgürlükleri zedelemeyen barış içinde yaşamak esas olup insanlığın faydasına olacak her işte onlarla ortak zeminde yardımlaşma ve dayanışma mümkündür. Dolayısıyla dinler arası diyalog adı altında belli bir siyaset mühendisliği olduğu anlaşılan ortak bir dini teoloji veya dini kültür birliği oluşturma çabası hiçbir şekilde tasvip edilemez."

Bu ifadeler, Şûra'nın çoğulcu bir yaklaşıma tepki gösteren, dışlayıcı olmayan, temkinli ve kapsayıcı bir yaklaşım sergilediğini ortaya koymaktadır.⁵⁹

3. DİYANET AYLIK DERGİ'DE ÇOĞULCULUK

Dinin, hayatın anlamına sağladığı belki de en büyük katkı, "ne umabiliriz" sorusuna ahiret inancı sayesinde Cennet ile cevap vermesidir.⁶⁰ Bu açıdan bakıldığında dışlayıcılar, insanların çoğunu bu cevaptan mahrum bırakıp kurtuluşu kendilerine hasretmişlerdir. Kapsayıcılar ise cevabı kendi dinlerine has bazı unsurlarla ilişkilendirerek dışlayıcılara benzer bir tavırla kurtuluşu koşullandırmış veya derecelendirmişlerdir. Çoğulcuların en büyük itirazı işte tam da bu noktadadır. Madem sevgi ve merhamet sahibi Tanrı, tüm insanları birbirinden farklı kültür ve inanışlar içerisinde yaratmıştır. O halde insanları içinde doğduğu aile ve toplumun kişiler üzerindeki değiştirilmesi güç etkilerini dikkate almaksızın, tek olan doğru dini araştırıp bulamayan ve çevresindeki baskılara rağmen o dini yaşayamayan kişileri, dışlayıcıların varsaydığı gibi Tanrı'nın ebedi olarak cehenneme göndereceğini düşünmek ne etik ne de teolojik açıdan uygun değildir.⁶¹

Çoğulcu, yani *pluralist* yaklaşıma göre, büyük dünya dinleri bizim insani algılarımızın üstünde bulunan aynı Nihai Aşkın Varlığa ilişkin farklı cevaplardır.⁶² Bu yaklaşıma göre, tüm dinler, mutlak hakikate ulaşma yolunda farklı yollar sunduğundan bir dinin diğerinden üstün olduğu söylenemez; her din, hakikate ve kurtuluşa erdirme bağlamında eşittir.⁶³ Öte yandan, çoğulcu yaklaşıma göre dinler, ilahi olanı anlamaya yönelik insani çabaların ürünüdür. Bu yüzden aralarında üstünlük iddiasında bulunmak anlamsızdır. Her ne kadar bireyler kendi inançlarını

⁵⁵ Mehmet Görmez, "Hz. İbrahim'n Milleti, Hz. Muhammed'in Ümmeti", *Diyanet Aylık Dergi* 305 (2016), 4-5.

⁵⁶ Mehmet Ünal, "Vasat Ümmet Olabilmek", *Diyanet Aylık Dergi* 305 (2016), 12.

⁵⁷ İhsan Çapçioğlu, "Ümmetin Kuşatıcı Anlamını Yeniden Düşünmek", *Diyanet Aylık Dergi* 305 (2016), 16-17.

⁵⁸ Mehmet Görmez, "15 Temmuz Darbe Girişimi ve Din İstismarına Karşı Birlik, Dayanışma ve Gelecek Perspektifi", *Diyanet Aylık Dergi* 308 (2016), 6.

⁵⁹ "Din Şûrası Olağanüstü Toplantı Kararları 3-4 Ağustos 2016", *Diyanet Aylık Dergi* 308 (2016), 52.

⁶⁰ Takiyyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 301.

⁶¹ Yaran, *İslam ve Öteki*, 249.

⁶² Hick, *İnançların Gökkuşuğu*, 26.

⁶³ Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", 154.

hakikat olarak görse de, çoğulculuk, diğer inançların da doğruluğunu kabul etmeye teşvik eder. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre, Hakikat mutlak olsa da onu anlama çabaları izafidir.⁶⁴

Bu bağlamda, postmodern paradigmanın etkisiyle çok kültürlülük ve çoğulculuk kavramları, kültür, eğitim ve din gibi alanlarda daha çok tartışılmaya başlamıştır.⁶⁵ Zira günümüzde farklı ırk ve kültürden gelen bireylerin, küresel düzeyde yakın iletişimi zorunlu hale gelmiştir. Bu yakınlaşma, tarih boyunca süregelen çatışmalar ve sorunlarla dolu bir geçmişin ardından, insanlığın barış içinde bir arada yaşama yollarını arama hedefini ön plana çıkarmaktadır. Bu nedenle, toplumsal uyumu sağlamak adına siyasetten eğitime çeşitli çözüm modelleri geliştirilmektedir.⁶⁶

Diyamet Aylık Dergi çoğulcu bir perspektifle incelendiğinde, dinler arası diyalog ve barış konularının önemine değinildiği gözlemlenmiştir. Derginin 1999 yılı Ocak sayısında, ana gündem maddesi olarak II. Din Şûrası olmuştur. Bu bağlamda yapılan röportajlardan birinde eski Diyanet İşleri Başkanlarından Süleyman Ateş, Şûrayı değerlendirirken şu ifadeleri kullanmıştır: *“Diyalog konusunda alınan kararlar gerçekten dünya barışı için çok önemlidir. Çeşitli din mensuplarının birbirleriyle kavga etmeden, barış içerisinde herkesin inancını yaşamasını tavsiye etmesi gerekir. Allah dinleri kulların kavga etmesi için değil, huzur içerisinde yaşamaları için mesut olmaları için göndermiştir.”*⁶⁷ II. Din Şûrası sonuç bildirisinde ise şu ifadelere yer verilmiştir: *“Farklı din mensuplarının özellikle eğitim kurumlarındaki derslerde ve ders kitaplarında, ayrıca bilgi iletişim araçlarında dinler hakkında açık ve sağlam bilgiler verilmelidir.”*, *“İlahi dinlerdeki tebliğ ve irşad hizmetleri, dini çoğulculuk ve bir arada yaşama anlayışı içinde yeniden gözden geçirilmelidir.”*⁶⁸

2016 yılı Ocak sayısı ele alındığında, Aydın'ın küresel terörü tetikleyen unsurlar hakkında kaleme aldığı yazısında, hakikat tekerciliğinin dinsel terörü körükleyebilecek bir unsur olduğu ve bu sebeple bundan uzak durulması gerektiği, hakikat tekerciliği yerine hoşgörü ve iletişim tavsiye edilmiştir. Aydın, İslam dininin özünde bulunan ılımlı tavrın gerekliliğine işaret etmiş ve eski müfessirlerin yorumlarına ekledikleri *“Allahu a'lem bi muradihi”* (Allah bununla neyi muradettiğini en iyi kendisi bilir) ifadesinin çoğulcu bir yaklaşımı yansıttığını belirtmiştir. Zira bu ifade biçimi çoğulcu yaklaşımın en önemli prensibi olan, her dini yaklaşımın hakikatle ilişkili olduğu ancak hakikatin tamamını ifade etmediği söylemiyle benzerlik teşkil etmektedir. Makale, *“Âlimlerimizin mirası, bizlere seçilmiş kurtulmuş, mutlak hakikati keşfetmiş bir ben tasavvurunu değil, ahlaki tefekkür ve fiilleriyle felahı arayan bir 'biz içinde ben' ve 'ben içinde biz' anlayışını egemen kılmamızı öğütlemektedir”* sözleriyle çoğulcu mesajlar vererek tamamlanmıştır.⁶⁹

Dergi'nin 2016 Şubat sayısında yer alan bir makalede, *“tevhid”* sözcüğüne yüklenen anlam ve buna bağlanarak yapılan medeniyet yorumu dikkat çekmektedir. Söz konusu makalede yazar, tevhit sözcüğünün kültür, tarih ve medeniyeti içinde bulundurduğunu ve buna bağlı olarak İslam medeniyetinin, bünyesinde barındırdığı tüm dil, din, ırk gibi özellikler arasındaki sınırları kaldıran yüksek ahlaki hasletlere sahip bir tevhit medeniyeti oluşturduğunu ifade etmiştir. Aynı yazının devamında İslam medeniyetinin çoğulculuğun güzel örneklerini sunduğu, fethedilen topraklarda yaşayan insanların inançlarına müdahale etmeyip, özgürce ibadet etme imkânı sağladığı hatta ibadet yerleri inşa ederek bu yerlerin koruyuculuğunu üstlendiği belirtilmiştir. Ayrıca, Kur'an ve hadislerde geçen *“Âdem'in çocukları”* ifadesinin, çoğulcu ve katılımcı bir medeniyetin temelini oluşturduğuna dikkat çekilmiştir. Bu anlamda Kurtuba şehri ve Gırnata Medresesi'nin, farklı unsurları barındıran bir medeniyetin en güzel örnekleri olarak sunulmuştur.⁷⁰

⁶⁴ Muhammet Şevki Aydın - Cemil Osmanoğlu, *Kültürlerarası Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 83.

⁶⁵ Recep Kaymakcan, *Çokkültürlülük: Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2006), 8.

⁶⁶ Nurullah Altaş, *Çokkültürlülük ve Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003), 3.

⁶⁷ Tetik - vd, *“Aydın Konusu”*, 16.

⁶⁸ Tetik - vd, *“Aydın Konusu”*, 22.

⁶⁹ Mahmut Aydın, *“Dinsel Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Olarak Hakikat Tekerciliği”*, *Diyamet Aylık Dergi* 301 (2016), 17-21.

⁷⁰ Bayram Ali Çetinkaya, *“İslam Medeniyetinin Temel Parametreleri”*, *Diyamet Aylık Dergi* 302 (2016), 9-10.

Dergi'nin 2016 yılı Haziran sayısında Ramazan ayına özel olarak belirlenen konu, "Gelin Gönüller Yapalım Bu Ramazan ve Her Ramazan" olarak seçilmiştir. Dergi'de, Ramazan ayının ruhuna uygun olarak, İslam ahlakında gönül yapmanın, herkesin diline, dinine, rengine veya ırkına bakılmaksızın tüm insanlara karşı iyi ve güzel davranışlarda bulunmak olduğu vurgulanmıştır.⁷¹ Konunun tasavvufi boyutlarla ele alındığı bir başka yazıda ise, Allah'a giden yolların, kulların sayısınca çeşitlenebileceği ve mutlak hakikat noktasında çoğulcu bir yaklaşım ön plana çıkarılmıştır. Mevlana'nın "Gel! Ne olursan ol yine gel." çağrısı hatırlatılarak buluşma ve birlikte yaşama çağrısı yinelenmiş, içimizde farklılık olarak gördüğümüz şeylerin de aslında Allah'tan gelen farklı yansımalar olduğuna işaret edilmiştir.⁷² Ayrıca, Dergi'de her ay bir din görevlisi tarafından hazırlanan "Din Görevlisinin Hatıra Defterinden" köşesinde, Ramazan ayında iftar sofraları ve yardımlaşmanın önemine değinilmiş, bu süreçte dil, din veya ırk ayrımı yapılmaması gerektiği vurgulanmıştır.⁷³

Diyanet Aylık Dergi'nin 2016 yılı Eylül sayısında, 15 Temmuz darbe girişiminden sonra dikkatli bir çoğulcu yaklaşım benimsenmiştir. Çoğulculuğun hoşgörüsü ve bir arada yaşama gibi İslam'ın temel prensiplerini destekleyen bir yanı olmakla beraber dinin sahil bilgisi konusunda da bir bulanıklaşmaya yol açtığına dikkat çekilmiştir. Bu çerçevede, farklı görüşlerin mutlak hakikat iddiasıyla 'öteki'ni dışlayan bir tutum yerine, hakikatin yaşamın akışı içinde farklı biçim ve renklerde anlaşılabilceğini kabul etmenin daha doğru olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda, eski âlimlerin kendi görüşlerini "zan" ve "kavl" şeklinde ifade etmesi, şahsi görüşlerini kutsala izafe etmekten ısrarla kaçınması ders alınacak bir örnek olarak sunulmuştur.⁷⁴

SONUÇ

Bu araştırmada, Diyanet Aylık Dergisi'nin 1999 ve 2016 yıllarında yayımlanan sayıları, dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk bağlamında incelenmiştir. Genel değerlendirme sonucunda, 1999 yılı dergilerinde genellikle kapsayıcı, zaman zaman ise kısmen dışlayıcı bir tavrın benimsendiği; 2016 yılı dergilerinde ise daha sık kapsayıcı bir yaklaşımın öne çıktığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte, her iki yılda da bazı sayılarda dışlayıcı, bazılarında kapsayıcı ve bazılarında ise çoğulcu bir tutum sergilendiği gözlemlenmiştir. Bu durumun, güncel toplumsal olaylardan etkilendiği düşünülmektedir; zira derginin gündemi genellikle o ayın toplumsal ve dini hadiseleri doğrultusunda şekillenmiştir.

1999 yılı Diyanet Aylık Dergisi'nin Ocak, Şubat ve Mart sayılarında, II. Din Şûrası'nın etkisiyle kapsayıcı bir yaklaşım benimsenmişken, Nisan ayında Kutlu Doğum gündeminin etkisiyle dışlayıcı bir yaklaşıma geçilmesi buna bir örnektir. Aynı şekilde her iki yılda da Nisan sayısında, Kutlu Doğum Haftası münasebetiyle Hz. Muhammed'in üstün ahlakı ve tüm peygamberlerin önderi olduğu anlatılırken İslam'ın da diğer dinlerden üstün olduğu vurgulanmıştır. Buna karşılık, 2016 Ocak sayısında ise küresel bir tehdit olarak işlenen terör ve dünyada İslam imajını kirletmeye yönelik üretilen İslamofobi konusunun gündemi oluşturması nedeniyle dergide çoğulcu bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Ancak 15 Temmuz olaylarının ardından, 2016 yılının Ağustos sayısından itibaren dergide çoğulculuğa karşı temkinli bir yaklaşım söz konusudur.

Araştırma kapsamında ele alınan Diyanet Aylık Dergi esas alındığında, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın diğer dinlere bakışının zaman içerisinde değişiklik gösterdiği görülmektedir. Dergi'de dinlerarası diyaloga genel olarak yer verilirken dini çoğulculuk hususunda dönem dönem çoğulcu mesajlar verilmiştir. Ancak 15 Temmuz 2016 sonrası dergilerde, yer yer dışlayıcı veya temkinli bir çoğulculukla birlikte kapsayıcı mesajlara geri dönmüş ve kapsayıcılıkla birlikte çoğulcu bir yaklaşım hâkim olmuştur.

⁷¹ Hasan Kamil Yılmaz, "Gelin Gönüller Yapalım", *Diyanet Aylık Dergi* 306 (2016), 8.

⁷² Kadir Özköse, "Gelin Canlar Bir Olalım", *Diyanet Aylık Dergi* 306 (2016), 21-23.

⁷³ Ali Aygün, "İftarlık Atom", *Diyanet Aylık Dergi* 306 (2016), 56.

⁷⁴ Ali Bardakoğlu, "Dini Değerlerin Buharlaştırılması", *Diyanet Aylık Dergi* 309 (2016), 8.

Araştırma kapsamında 1999 ve 2016 yıllarında yayımlanan Diyanet Aylık Dergileri incelenmiştir. Gelecek çalışmalarda ise farklı yıllarda yayımlanan Diyanet Aylık Dergileri de çalışma konusu olabilir. Ayrıca, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın süreli yayınlar aracılığıyla halka dini çoğulculuk konusunda bilgi sunması, din eğitimi açısından önemli bir tartışma konusu olarak ele alınabilir.

KAYNAKÇA

- Abul, Lamia Levent. "Söyleşi". *Diyanet Aylık Dergi* 304 (2016).
- Akdemir, Ömer. "Haberler". *Diyanet Aylık Dergi* 104 (1999).
- Aksoy, Mehmet. *Şeyhülislamlıktan Bugüne*. Köln: Önel Yayınevi, 1998.
- Akyıldız, Ali. "Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/7-8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Altaş, Nurullah. *Çokkültürlülük ve Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003.
- Arslan, Ahmet - Yıldırım, Ali. "Haberler". *Diyanet Aylık Dergi* 97 (1999).
- Aslan, Adnan. "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998).
- Aydın, Mahmut. "Dinsel Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Olarak Hakikat Tekelciliği". *Diyanet Aylık Dergi* 301 (2016).
- Aydın, Mahmut. *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Aydın, Muhammet Şevki - Osmanoğlu, Cemil. *Kültürlerarası Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Aygün, Ali. "İftarlık Atom". *Diyanet Aylık Dergi* 306 (2016).
- Bardakoğlu, Ali. "Dini Değerlerin Buharlaşması". *Diyanet Aylık Dergi* 309 (2016).
- Baş, Mustafa. "Osmanlı Devleti Ve Azınlıklar". *Diyanet Aylık Dergi* 98 (1999).
- Bilgin Beyza. "Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 1-25.
- Çapçioğlu, İhsan. "Ümmetin Kuşatıcı Anlamını Yeniden Düşünmek". *Diyanet Aylık Dergi* 305 (2016).
- Çelebi Hatice Kübra. *Diyanet Aylık Dergi'nin İnanç Konuları Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İslam Medeniyetinin Temel Parametreleri". *Diyanet Aylık Dergi* 302 (2016).
- Erbaş, Muammer. "Din Mühendisliğine Karşı Sırat-ı Müstakim". *Diyanet Aylık Dergi* 309 (2016).
- Esen, Bilal. "İslam'ın Barış Çağrısını İtibarsızlaştırma Çabaları". *Diyanet Aylık Dergi* 301 (2016).
- Görmez, Mehmet. "15 Temmuz Darbe Girişimi ve Din İstismarına Karşı Birlik, Dayanışma ve Gelecek Perspektifi". *Diyanet Aylık Dergi* 308 (2016).
- Görmez, Mehmet. "Hz. İbrahim'n Milleti, Hz. Muhammed'in Ümmeti". *Diyanet Aylık Dergi* 305 (2016).
- Görmez, Mehmet. "Yitik Medeniyetlerimiz ve İslam Medeniyetinin Yeniden İhyası". *Diyanet Aylık Dergi* 302 (2016).
- Hick, John. *İnançların Gökkuşuğu*. çev. Mahmut Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

- Hutbe-2. "Misyonerlik Faaliyetleri". *Diyanet Aylık Dergi* 100 (1999).
- Hutbe-2. "Peygamberlik Hz. Muhammed ile Sona Ermıştır". *Diyanet Aylık Dergi* 98 (1999).
- Kavşut, M. Cüneyt. "İnsan, Toplumsal Kurallar ve Beşeri İlişkiler". *Diyanet Aylık Dergi* 103 (1999).
- Kaymakcan, Recep. *Çokkültürlülük: Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2006.
- Kılıç, Mustafa. "Misyonerlik Faaliyetleri ve Karşı Faaliyetler". *Diyanet Aylık Dergi* 106 (1999).
- Köylü, Mustafa. *Dinler Arası Diyalog*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Kurt, Hafize Esra. *Diyanet Aylık Derginin Yetişkin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Olgun, Hakan. "Diyanet'in Dinlerarası Diyalog Algısı". *Milel ve Nihal* 6/2 (Haziran 2009).
- Onay, Ahmet. "Diyanet Aylık Dergi Anketi". *Diyanet Aylık Dergi* 13 (2004), 62.
- Özdemirci, Harun. "Yeni Yayın Dönemi". *Diyanet Aylık Dergi* 97 (1999), 4.
- Özköse, Kadir. "Gelin Canlar Bir Olalım". *Diyanet Aylık Dergi* 306 (2016).
- Özşahin, Lütfü. "Dinlerarası Diyalog Gerçekte Nedir". *Diyanet Aylık Dergi* 309 (2016).
- Öztürk, Hüseyin. "FETÖ Üzerine Bir Analiz". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 Temmuz ve Türkiye Demokrasisi Özel Sayısı (15 Temmuz 2018), 181.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018.
- Peterson, Michael - vd. *Akıl ve İnanç*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Baskı., 2009.
- Polat, Hasan. *Diyanet Aylık ve Avrupa Dergilerinde Değişen Din Anlayışının Sosyolojik Analizi*. Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Röportaj. "Prof. Dr. Hayrani Altıntaş İle Yapılan Röportaj". *Diyanet Aylık Dergi* 100 (1999).
- Şentürk, Recep. "Yitik Medeniyet Bozulmalar, Çözümler ve Kayıplar". *Diyanet Aylık Dergi* 302 (2016).
- Tetik, Gaffar - vd. "Aydın Konusu". *Diyanet Aylık Dergi* 97 (1999).
- Tokat, Latif. "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?" *Milel ve Nihal* 4/2, Mayıs-Ağustos (2007), 49-102.
- Turan, Mustafa. "İstanbul'un Fethinin Türk ve Dünya Tarihi Açısından Değerlendirilmesi". *Diyanet Aylık Dergi* 98 (1999).
- Ünal, Mehmet. "Vasat Ümmet Olabilmek". *Diyanet Aylık Dergi* 305 (2016).
- Vaaz Örneği. "Din ve Dinin Fert ve Toplum Hayatındaki Etkisi". *Diyanet Aylık Dergi* 105 (1999).
- Yaran, Cafer Sadık. *İslam ve Öteki*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Yazıcı, Seyfettin. *Temel Dini Bilgiler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 44. Basım, 2019.
- Yazoğlu, Ruhattin. *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 12. Basım, 2021.
- Yıldırım, Hasan. "Misyonerlik Dalgaları İslam'ın Sağlam Duvarlarına Çarpıp Durmaktadır". *Diyanet Aylık Dergi* 106 (1999).

Yılmaz, Hasan Kamil. "Gelin Gönüller Yapalım". *Diyanet Aylık Dergi* 306 (2016).

Yılmaz, Hasan Kamil. "Kesretten Vahdete Gelin Birlik Olalım". *Diyanet Aylık Dergi* 304 (2016).

Yılmaz, Mehmet Nuri. "Diyanet İşleri Başkanlığının Yetmiş Beşinci Yılı". *Diyanet Aylık Dergi* 99 (1999).

Yılmaz, Mehmet Nuri. "Kâinatın Efendisi'ni Anarken". *Diyanet Aylık Dergi* 100 (1999).

Yücel, İrfan. "Diyanet". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 9/455-460. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

"Din Şurası Olağanüstü Toplantı Kararları 3-4 Ağustos 2016". *Diyanet Aylık Dergi* 308 (2016).

Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun. 633 (22 Haziran 1965).

Şeri'ye ve Evkaf Vekaletinin Kaldırılması, Şeri'ye ve Evkaf Vekaletinin Kaldırılması. 429 (03 Mart 1924).

STRUCTURED ABSTRACT

There are many different religions in the world, both of divine origin, such as Islam, Christianity and Judaism, and of human origin, such as Buddhism, Hinduism and Shintoism; some of these religions are similar to each other, while others have no common characteristics. As such, it is challenging for everyone to find a common perception of religion. This situation raises some sociological and philosophical problems, such as living together with respect and peace in today's globalised world, being able to communicate with members of other religions about absolute truth without criticism or superiority, and eternal happiness, which is the most fundamental promise of religion. This is because each religion has its doctrine of truth and absolute salvation. Accordingly, people want to be able to access the promises of the religion they believe in and achieve absolute salvation. However, over time, several approaches have emerged among people regarding the members of other religions regarding truth and salvation. Today, three main attitudes are adopted in terms of religious pluralism. These are exclusivism, inclusivism and pluralism. Exclusivism defends the view that one's own belief is the only truth, while inclusivism, while accepting its own belief as the truest, argues that other forms of belief contain some truths and that some aspects of them need to be reformed and only in this way can they lead their adherents to absolute truth. Religious pluralism, on the other hand, seeks to analyse different competing religious traditions in terms of their conception and understanding of the one absolute truth. According to the pluralist approach, all religions are distinct reflections of the truth and are equivalent to each other in reaching the absolute truth. This research aims to analyse the approach of the Presidency of Religious Affairs within the framework of Diyanet Monthly Journal in the context of religious pluralism, which is also the field of study of religious education.

The Presidency of Religious Affairs is the only official institution serving in the field of religion since the establishment of the Republic, and it is a non-formal religious education institution. This organisation is primarily tasked with responding to the religious needs of believers in terms of faith, worship and morality, as well as maintaining and managing places of worship. Besides mosques and Qur'an courses, the Directorate of Religious Affairs provides services in hospitals, prisons, orphanages, nursing homes, etc. In addition, it provides services to the public through written and oral media. Therefore, the Presidency of Religious Affairs has a wide range of activities in the field of non-formal religious education for the public. In this study, the way of approaching the issues in the plan of thought and ideas of the religious education organisation, especially regarding different beliefs and cultures, will be discussed within the scope of Diyanet Monthly Magazine. When we look at the research on the Presidency of Religious Affairs, it is seen that most of the researches on the Presidency of Religious Affairs include topics such as the political situation of the Presidency since its establishment, the content of sermons and sermons it has published, and the evaluation of these contents in terms of hadiths and verses. It was determined within the framework of magazines that Diyanet Children's and Diyanet Family magazines were studied, especially in terms of religious

education and sociology. Still, Diyanet Monthly Magazine was the subject of only three master's theses. However, studies have yet to be conducted in the context of religious pluralism. With this research, the gap in religious pluralism will be tried to be filled, even if only a little.

The study aims to examine Diyanet Monthly Journal, one of the periodicals of the Presidency of Religious Affairs, in the context of religious pluralism. To realise this aim, document analysis design, one of the qualitative research methods, was used in the study.

Between 1999 and 2016, this research analysed the Religious Monthly Journal of Religious Affairs in the context of religious pluralism. As a result of this research, a general evaluation can be made; exclusionist, inclusionist and pluralist approaches were all found in the journals. However, it was determined that an inclusive approach was predominantly adopted in the journals. However, while an inclusive and partially exclusionary attitude was more prominent in 1999 journals, an inclusive approach is more common in 2016 journals. However, if we consider each journal individually, it is seen that in both years, some issues reflect an exclusionist approach, some an inclusive approach and some a more pluralist approach. The factor affecting this situation is the current social issues. This is because the current events of the month, which are of interest to religion and society, also constitute the main agenda of the magazine. For instance, the issues published every year in the month coinciding with the Mawlid-i Nebi week deal with issues related to the Prophet Muhammad, while the problems published in August and March deal with themes of heroism and victory. In addition, current events, terrorism, conscious use of technology and addiction are among the main themes of the magazine. Religious Affairs Monthly Magazines published in 1999 and 2016 were examined within the scope of the research. In the following studies, Religious Affairs Monthly Magazines published in different years could be the subject of study.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 98-114

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1534580

KUTSAL YERLER TEOLOJİSİ: ŞİDDET VE SALDIRILAR KARŞISINDA KUTSAL MEKÂNLARIN KUTSALLIĞI VE DOKUNULMAZLIĞI ÜZERİNE

*Theology of Holy Places: On the Sanctity and Immunity of Sacred Places in Case of
Violence and Attacks*

İlbey DÖLEK

Doç. Dr. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din
Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Hatay/Türkiye
Assoc. Prof. Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology, Department of
Philosophy and Religious Sciences, Department of History of Religions,
Hatay/Türkiye
ilbey.dolek@mku.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-6287-4067>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 16.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 26.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İlbey Dölek)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

KUTSAL YERLER TEOLOJİSİ: ŞİDDET VE SALDIRILAR KARŞISINDA KUTSAL MEKÂNLARIN KUTSALLIĞI VE DOKUNULMAZLIĞI ÜZERİNE

Theology of Holy Places: On the Sanctity and Immunity of Sacred Places in Case of Violence and Attacks

Öz

Kutsal, temizlenmiş ya da her türlü kötülükten arınmış ve korunmuş olandır. Kutsalın bütün dinlerde var olduğu ve onsu dinlerin din olamayacakları ifade edilir. Kutsal, bir dinde var olan Tanrı, ahlak, ibadet, ahiret inancı gibi bütün dini fenomenleri şekillendiren merkezi konuma sahip bir kavramdır. Mekân, kutsal ve profan (kutsal dışı) olarak iki farklı şekilde tanımlanabilir. Dünyanın farklı coğrafyalarında kutsal mekânlar varlığını sürdürmektedir. Kutsal mekânlar, inananların kutsalla bir ilişki kurma imkânı sağlamasının yanı sıra toplumsal barışa ve birlikte yaşama kültürüne katkı sağlar. Aynı zamanda oralar, tarihi bir belge niteliğinde olup korunması gereken yerlerdir. Kutsal mekân denildiğinde sadece belli bir dine ait mabet anlaşılmalıdır. Kutsalın tecelli ve tezahür ettiği yerler olarak kutsal mekân denildiğinde mabetler, hac merkezleri, ziyaret yerleri, dağlar, nehirler, ağaçlar da olabilmektedir. Özellikle günümüzde farklı nedenlere bağlı olarak kutsal mekânlara ve orada ibadet eden kişilere yönelik saldırı ve şiddet olayları yaşanmakta ve kutsal mekânlar ile insanlar olumsuz etkilenmektedir. Bu makalede son zamanlarda kutsal mekânlara yönelik saldırı ve şiddet olayları karşısında kutsal mekânların kutsallığı ve dokunulmazlığı kutsal metinlerin bakış açıları bağlamında incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Şiddet, Saldırı, Kutsal, Kutsal Mekân, Güvenlik, Kutsal Yerler Teolojisi.

Abstract

Holy is what is cleansed or purified and protected from all kinds of evil. It is stated that the sacred exists in all religions and that religion(s) cannot be religion(s) without it. Sacred is a concept that has a central position in a religion and shapes all religious phenomena such as God, morality, worship, and belief in the afterlife. Space can be defined in two different ways: sacred and profane. Sacred places continue to exist in different geographies of the world. Sacred places not only provide believers with the opportunity to establish a relationship with the sacred but also contribute to social peace and a culture of coexistence. In the same vein, these places are historical documents and should be protected. When we say sacred place, we should not only understand the temple belonging to a certain religion. When sacred places are mentioned as sacred places of manifestation and manifestation, they can also be temples, pilgrimage centers, places of pilgrimage, mountains, rivers, and trees. Currently, due to different reasons, attacks and violence against sacred places and the people worshipping there occur, and holy places and people are negatively affected. In this article, the sanctity and immunity of holy places will be examined in the context of the perspectives of sacred texts in the face of recent attacks and violence against holy places.

Keywords: Violence, Attack, Sacred, Sacred Place, Security, Theology of Holy Places.

GİRİŞ

İnsanoğlu, üçüncü bin yılın ilk çeyreğinde savaflara, çatışmalara, afetlere ve kitlesel göç hareketlerine bağlı dramalara şahit olmaktadır. Yaşanan bu olaylardan kutsal mekânlar ve oralarda ibadet eden ya da oraları ziyaret eden insanlar etkilenmektedir. ABD’de ikiz kulelere 11 Eylül 2001’de düzenlenen terör saldırıları neticesinde özellikle Avrupa ülkelerinde artan islamofobik nedenlerle camiler ve Müslümanlar hedef haline gelirken 2023 yılında İsrail’in Gazze’ye düzenlediği saldırılar neticesinde antisemitik nedenlerle sinagogların ve Yahudilerin hedef haline geldiği görülmektedir. Kutsal mekânlara yönelik artan saldırıların nasıl önleneceği şimdilik belirsizliğini korumaktadır. Kutsal mekânlar kutsalın tezahür ettiği ve insanların ortak kültürel mirası olarak korunmaya muhtaç yerlerdir. Din ve terörizm oksimoron terimler olarak kabul edilse de kutsal mekânlara yönelik saldırılarda din temelli bir şiddetin varlığı da inkâr edilemez. Byung-Chul Han’a göre “kaybolmayan bazı şeyler vardır, bunlardan biri de şiddet”. (2016, s.9). Şiddetin varlığı insanlık tarihi kadar eski olmakla birlikte tarihsel süreçte farklı şekillerde tezahür etmesi şiddetin sürekliliğini göstermektedir. Hannah Arendt “Şiddet Üzerine” adlı eserinde şiddeti tanımlarken şiddet ve iktidar ilişkisini çözümlenmeye çalışır. Ona göre doğası gereği şiddet araçsaldır, diğer tüm araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya gereksinir. Ona göre siyasal açıdan şiddet ile iktidarın aynı şey olmadığını söylemek yeterli değildir. İktidar ve şiddet birbirinin karşıtı olup şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği anda ortaya çıkar (Arendt, 2003, s.61-7). Samuel Huntington’a göre, “modern dünyada din, insanları motive eden ve harekete geçiren belki de merkezi bir güçtür.” (Huntington, 1993). Dini terörizm, uhrevi bir gücün, inancın daha büyük şerefi için terörist şiddeti onayladığı ve emrettiği yönündeki mutlak inançtan kaynaklanan bir tür siyasal şiddettir. İnanç adına yapılan eylemler uhrevi güç tarafından affedilecek ve belki de ahirette ödüllendirilecektir (Martin, 2017, s.130). Bu türden etno-dinsel ve mezhepsel şiddet olaylarına Ortaçağ’da Haçlı seferleri, İran’da Hasan Sabbah (1090-1124) ve fedailerinin saldırıları, 11 Eylül El-Kaide saldırıları örnek verilebilir. Oysaki Hans Küng’e göre 21. yüzyılda savaşlar ne “kutsal”, ne “adil”, ne de “temiz”dir. Hatta modern “Yahveh savaşları” (Şaron), “haçlı seferleri” (Bush) ve cihad (El Kaide), sayısız insanın hayatını kaybetmesine, altyapı ve kültürel mirasa ve çevreye büyük çapta zarar vermektedir (2005, s.266). Karen Armstrong, “Tanrı Adına Savaş” adlı eserinde köktendincilik kavramını ilk kez Amerikalı Protestanların 20. Yüzyılın başında Hristiyan inancının tamamen çarpıttıklarını düşündükleri liberal Protestanlardan kendilerini ayırmak için, kendilerini köktendinci olarak adlandırdıklarını belirtir (2016, s.8). 1960’ların ortaları ile 1990’ların ortaları arasında, tüm dini mensubiyetlerdeki köktendinci hareketlerin sayısı dünya çapında üç katına ulaşmıştır. Dini terörist gruplar, belirli devletlerin dış politika siyasi gündemlerini ilerletmelerinde genellikle ucuz ve etkili araçlar haline gelmektedir. Ayrıca, dinsel bileşenin çoğu zaman kültürel, politik ve dilsel faktörlerin karmaşık karışımıyla iç içe geçtiği milliyetçi-ayrılıkçı bir gündemi de içerebilirler. Dini aşırılıkçı hareketlerin çoğalmasına, 1988’den bu yana toplam terör eylemleri sayısında da keskin bir artış eşlik etmiştir (Ranstrop, 1996, s.44-5). Elbette saldırıların nedenlerini sadece köktendincilik, islamofobi, antisemitizm ya da zenofobi ile açıklamak yeterli değildir ancak saldırganların açıklamaları incelendiğinde “dini terörizm” güçlü nedenler arasında yer almaktadır. Hem dini mimari yapı olarak hem de içerisinde bulunan kimselerin ve din görevlilerinin güvenliği kutsal mekânlar açısından oldukça önemlidir. Fakat dünyanın değişik yerlerinde farklı dinlerin kutsal mekânları zaman zaman kanlı eylemlerin hedefi haline gelmektedir. 28 Ocak 2023 tarihinde İstanbul Sarıyer’de bulunan Santa Maria Kilisesi’ndeki Pazar ayini esnasında silahlı saldırı düzenlenmiş ve olayda bir kişi hayatını kaybetmiştir. Kutsal mekânlara saldırıların zaman zaman sosyal medyadan canlı yayınlandığı görülürken bazen de Hollywood film sahnelerinde kutsal mekânlara saldırılara yer verilmektedir. Örneğin Görevimiz Tehlike filminin altıncı serisi “Yansımalar”da (2018) kutsal mekânların bulunduğu Vatikan’a, Kudüs’e ve Kâbe’ye nükleer saldırı haberlerinin yer alması tartışma konusu haline gelmiştir. Son yıllarda yeterli olmasa da kutsal mekânlara ve ibadet eden insanlara yönelik saldırılar uluslararası hukuk ve insan hakları açısından tartışılmaya ve yeni kararlar alınmaya başlamıştır. Yasaların kutsal mekânlara saldırıları önlemede ne kadar etkili olacağını elbette zaman gösterecektir.

Kutsal mekânlarla yönelik saldırılar ve güvenlik sorunu ile kutsal mekânların karmaşık tarihi ve kutsallığı etrafındaki tartışmalar ve anlaşmazlıklar bilimsel açıdan farklı disiplinler tarafından ele alınmaktadır. Sadece din bilimleri açısından değil uluslararası ilişkiler ve siyaset bilimi açısından da önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu makalede son zamanlarda kutsal mekânlarla yönelik artış gösteren saldırı ve şiddet olayları karşısında kutsal mekânların kutsallığı ve dokunulmazlığı kutsal metinlerin kutsala ve kutsal mekânlarla yönelik bakış açıları bağlamında incelenecektir. Değerlendirme neticesinde gelecekte kutsal mekânlarla yönelik saldırı ve şiddet olaylarının önlenmesine yönelik öneri ve tedbirler sunulmaktadır.

1. KUTSAL VE KUTSAL MEKÂN İLİŞKİSİ

Rudolf Otto'ya göre kutsalın sezgisel unsuru hiçbir kavramla formüle edilemediğinden kutsal ifade edilemeyen ve konuşulamayandır. O Tanrı'yı Latince "numinous" olarak ifade eder ve Tanrı aslında tam olarak bilinemez. Ona göre insan, kutsalı doğuştan apriori olarak içinde taşır (Otto, 2014, s.12-3). "Kutsal mekân" denildiğinde mekânın kutsallığının kaynağı nedir? problemi önemli bir tartışma olarak karşımıza çıkar. Bu konuda iki farklı yaklaşım öne çıkmaktadır. Otto'nu temsil ettiği ontolojik yaklaşımda mekânı kutsallaştıran orada "kutsal"ın tezahür etmesine dayanırken; Emile Durkheim'ın temsil ettiği sosyo-kültürel yaklaşım ise mekânda kültürel-sembolik etkileşim formu olarak kutsalı tanımlama çabası içindedir. Kutsal mekâna dair fenomenolojik yaklaşımı ön plana çıkaran Eliade, her ne kadar kutsal-profana ikili karşıtlığında Durkheim'a yakın görünse de, sonuçta ontolojik yaklaşıma dair görüşleri bulunmaktadır (Tatar, 2017, s.9). Kutsal mekânın anlaşılmasında bağlama işaret eden William E. Paden'e göre mekân salt bir coğrafyadan ibaret olmayıp orada algısal bir konumu da içerir. Mekân ayrıca ideolojik ve dinsel anlam şemsiyeleri, kültürel değer yönelimleri, sosyal protokolleri yöneten ilkeler, uzamdaki bölgesel ortam ve noktalar, zamandaki ve tarihteki anlar, biyoğrafik faktörler, yakın iletişim halkaları ve içinde bulunulan durumlar ile şekillenmektedir (2008, s.150). Paden'e göre kutsal sadece dini bir kategori olmamaktadır. Tarihte kutsal üzerine oluşturulan popüler söylemlerde kutsal büyük çoğunlukla dini bir kategori olarak değerlendirilmiş ve "prototipleştirilmiş" olsa da onu tamamıyla dini bir kategori olarak değerlendirmek yanlıştır. Bu nedenle kutsalı oluşturan ve onu tanımlayan farklı kategorilerin içeriğinin de incelenmesi gerekmektedir (Paden, 1991, s.13'ten akt. Akgün, 2019, s.42). 1980'lerden sonra William E. Paden ve Ivan Strenski gibi araştırmacılar, Durkheim'ın kutsal anlayışıyla din fenomenolojisindeki anlayışı kaynaştırmaya çalışmışlardır. Oluşan bu yeni ortamda dinler tarihçileri, bilginin insanlarca inşa edildiği sosyolojik bir çerçeve içinde kendi konularını araştırmaya başlamışlardır (Kuşçu, 2011, s.170).

Her türlü kutsalın tecellisi (kratofani) ve tezahürü (hiyerofani) ortaya çıktığı mekânı değiştirir: O ana kadar profan olan yer, artık kutsal bir alana dönüşür (Eliade, 2005, s.433). Hiyerofani, profan alanın sadece belli bir kısmını kutsamaz; o, söz konusu kutsallığın orada devam etmesini sağlayana kadar devam eder. Dolayısıyla hiyerofani kutsal alanda kendisini tekrar eder. Böylece insan, kutsal mekânda kutsal ile bağ kurar, kutsalın kuvveti paylaşmasını ve kutsallıkla beraber olmasını mümkün kılan gücün ve kutsallığın bitmek tükenmek bilmeyen bir kaynağı haline gelir. Kutsalın bir tezahürüyle, mekânın, kutsalın sürekli bir "merkezi" olmasının bu sade düşüncesi, genellikle karmaşık ve ayrıntılı olan sistemler koleksiyonunu yönlendirir ve açıklar (Eliade, 2005, s.435). Kutsallık bir anlam ve hedef arayışının vasıtası ve haleti ise, tüm kadim dinlerde ve Post/modern tavır ve kiplikte kutsal yeniden kendi arkeolojisindeki anlamlılığa ve gayeliliğe sahiptir. Vahiy eksenli dinler olsun, kült merkezli ideoloji ve inanç sistemleri olsun kutsallık bir insanın kozmosa inanç, ilke, ibadet ve ifadelerle bir şeyler söyleyebilme vasıtası, varoluş endişesinin terapisi ve "düşüş" dramının avutucusu haline gelir (Yavuz, 2007, s.120).

Kutsal yerler sonsuz güzellikteki mekânlardır. İster Avrupa'nın Orta Çağ katedralleri, ister Orta Doğu'nun büyük camileri, ister Asya'nın görkemli tapınakları olsun, kutsal yerleri taçlandıran yapılar, onları üreten uygarlıkların en büyük başarıları arasında sayılır; sanatı, mimarisi ve saflığıyla olağanüstüdür (Hassner, 2009, s.1-14). Dinlerde kutsal kabul edilen yerler mekân olma açısından diğer yerlerden bir farkı yoktur. Ancak burada uluhiyetin tecellisi, inançla ilgili bir olayın gerçekleşmesi veya buranın dinî bir şahsiyetle bağlantısı mekânı diğer yerlerden

ayrarak orayı kutsallaştırmaktadır. Ayrıca kutsal mekanları ziyaretin sebebi o mekânın kutsiyetinden maddî, manevî ve ahlâkî faydaları elde etmektir (Harman, 1996, s.382). Kutsal mekân ile insan arasında psiko-sosyal niteliğe sahip bir ilişkiden bahsetmek mümkündür. Kutsal mekânları ziyaret eden kişinin üzerinde psikolojik yönde olumlu bir etki ortaya çıkar. Bu bağlamda kutsal mekânları ziyaret eden bireylerin dinî yaşantı ve davranışları olumlu yönde etkilenmekte, dine olan ilgileri artmakta ve hayır işlerine yönelmektedirler (Yeğin, 2012, s.88). Öte yandan kutsal ya da dini mekânlar bir halkın toprakla ve geçmişle olan ilişkisini somutlaştırır. Dağlar özel hac yerleri olarak işaretlenmiştir; nehirler ve köprüler kutsallaşır; bir bina, bir ağaç, bir kaya ya da taş, insanların kendilerini kendi geçmişleriyle bağlayabilmelerini sağlayacak gücü üstlenebilir. Bu tür siteler, geleneksel toplumların duygusal sürekliliği dikkate alınmaksızın, politik ve ekonomik nedenlerden ötürü yerle bir edilmeye, geliştirilmeye veya değiştirilmeye eğilimlidir. Toplumsal bilincin parçası haline gelen mekânların yok edilmesi, toplumsal vücutta patolojik bir durum yaratır ("Violation of Sacred Sites", 2024).

Kutsal mekân düşüncesi, mekâna bir sınır çizerek onu çevresindeki profan alandan soyutlayarak kutsamış olan ilksel hiyerofaninin tekrar edilmesi düşüncesine dayanır (Eliade, 2009, s.356). Kutsal mekânlar her zaman, çok değişik formlarda olmalarına rağmen, kutsalla iletişime geçmeyi mümkün kılan yerlerdir (Eliade, 2009, s.435). Eliade'ye göre kutsal mekân bir mikrokozmdur, çünkü doğal manzarayı tekrar meydana getirir; çünkü o, bir bütünü yansımasıdır. İlkel "kutsal mekânın" daha sonraki gelişmeleri olan altar (sunak) ve tapınaklar (veya ölü anıtı ya da saray) da mikrokozmdur, çünkü onlar dünyanın merkezleridir, çünkü onlar evrenin en merkezinde bulunurlar ve bir *imago mundi* oluştururlar (Eliade, 2009, s.320). Kutsal, inananlar açısından ilahi olan her yerde bulunur ancak onun varlığının bu yerlerde daha yoğun olduğunu düşünürler. Dünyaya bağlı ve maddi boyutlarla sınırlı olan bu kutsal mekânlar, yine de tüm evrenin kutsal düzenini inananlara açığa vurması bakımından hem mikro hem de makrokozmosu aynı anda yakalama kapasitesine sahiptir. Hacılar bu yerlere ulaşmak için büyük zorluklara katlanırlar, ancak hac yolculuklarının bir yere doğru içsel bir yolculuk olduğunu da tecrübe ederler (Hassner, 2009, s.37-52).

Semitik dinlerdeki kutsal mekânlar tanrısal veya tinsel varlıkların tecellisi neticesinde kutsiyetlerini izhar ettiği için kutsal mekânların konumları insanlar tarafından belirlenmemektedir. Dolayısıyla dinsel metinler veya dinî karakterler tarafından konumları belirlenen kutsal mekânlar inananlar tarafından benimsenmekte ve sonraki nesillere bu mekânların kutsiyetine dair bilgiler, kişisel deneyimlerin de eklenmesiyle aktarılmaktadır (Tural, 2023, s.80). Aynı zamanda hiyerofaninin kendini tekrarladığı bu mekânlar tükenmez bir güç ve kutsallık merkezi haline gelir, herhangi bir insan buraya dâhil olabildiği ölçüde bu güçten pay alabilir, kutsallıkla dolabilir. Bu mekânlar ne kadar çeşitli olsalar da ayırt edici temel özelliği kutsalla temasa geçmeyi sağlayacak belirli bir mekân olmalarıdır (Eliade, 2009, s.356). Peygamberler tarafından da bazı şehirlerin diğer şehirlere nazaran farklı algılandığı ve kutsal kabul edildiği yönünde örnekler vardır. Örneğin Hz. Peygamberin müşrikler tarafından Medine'ye hicret etmek zorunda bırakıldığında Mekke için şu sözleri söylediği rivayet edilir: "Vallahi sen Allah'ın en hayırlı ve Allah'a en sevimli olan beldesisin. Senden (zorla) çıkarılmış olmasaydım, seni asla terk etmezdim." (Tirmizî, Menâkıb, 68). Mezmurlar kitabında da Hz. Davut'un Kudüs için söylediği "Seni unutursam ey Kudüs, sağ elim hünerini unutsun. Eğer seni anmazsam, eğer Kudüs'ü baş sevincimden üstün tutmazsam, dilim damağıma yapışsın!" (Mezmurlar, 137) sözleri şehirlerin kutsallığını ifade etmek için oldukça önemlidir. Hz. İsa'nın da Kudüs'e (Yeruşalim) hitaben söylediği sözler bulunmaktadır (Matta, 23: 37). Doğu dinlerinden Hinduizm'de de kutsal mekanların ziyaretleri önemli bir yer tutar. Hinduizm'e göre Hint alt kıtasının tamamını oluşturan Hindistan'ın bütünü (baharati yani vatan) kutsal Kabul edildiğinden bütün şehirler kutsal kabul edilir (Taşpınar, 2023). Hindular açısından Ganj nehri kutsal kabul edilir. Ganj Nehri boyunca çok sayıda kutsal mekân/şehir bulunmasına rağmen Varanasi bunlar arasında ayrı bir yere sahiptir. Himalayalardan doğan nehir sadece Varanasi'de güneyden kuzeye doğru hilal şeklinde akmakta ve sonra tekrar eski rotasına dönmektedir. Bu doğal fenomen şehre ayrı bir kutsallık atfedilmesini de beraberinde getirmektedir. Ganj'in Varanasi'de yön değiştirmesi Hindular açısından doğum ve ölüm döngüsünü sembolize etmektedir (Gençoğlu, 2020, s.120). Budistler tarafından Buda'nın

doğduğu, aydınlandığı (Bodh Gaya), ilk vaazını verdiği ve öldüğü yer (Kusinara) kutsal kabul edilir.

Kutsala dair her türlü her türlü şiddet ve saldırı olayları hangi dinin kutsalı ile ilgili olursa olsun etkileri bakımından çok geniş kitleleri harekete geçirebilmekte ve farklı dine inanan insanların birlikte yaşama duygusuna zarar vermektedir. Bu arada, saldırganın dini kimliğinden ötürü bir dine mensup tüm insanların sorumlu tutulmaması gerekir. Nitekim Kutsal Metinler’de bununla ilgili mesajlar önemle vurgulanmaktadır: Kuran-ı Kerim’de “*Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmeyin. Âdil olun*” (Maide, 5: 8), Tanah’ta “*Öç almayacaksınız ve kavminin oğullarına kin tutmayacaksınız ve komşunu kendin gibi seveceksin*” (Levililer, 19: 18) ve Yeni Ahit’te “*düşmanlarınızı sevin ve size zulmedenler için dua edin*” (Matta, 5: 43), “*komşunu kendin gibi sev*” (Markos, 12:31) emirlerinin unutulmaması gerekir. Dinler zaman zaman savaş ve barış ikileminde ele alınsa da (Renard, 2012; Albayrak, 2016; Gündüz, 2002) Tanrı kutsal metinlerde sevgiyi, barışı ve adaleti öğütlemektedir. Ancak 2023 yılında Yahudiler ve Müslümanlar arasında kutsal şehir Kudüs’te yaşanan çatışmalarda Yahudiler için kutsal Fısıh bayramı ile Müslümanlar için kutsal Ramazan ayının aynı tarihlere denk gelmesi nedeniyle artış yaşanmıştır. Çatışmaların farklı nedenleri olsa da Tapınak Dağı olarak bilinen kutsal mekânın ortak kullanılmasının da etkisi görülmektedir.

2. KUTSAL METİNLER VE KUTSAL MEKÂNLAR

Otto, kutsalın tüm dinlerde olduğunu, onların en derin varlıkları olarak yaşadığını ve o olmasaydı hiçbir şekilde din olamayacaklarını söyler (Otto, 1963). Dinlerde bir mekânın kutsal mekân olarak kabul edilmesi, yani orada kutsalın tezahür etmiş olmasıyla profan alandan ayrılmaktadır. Daha doğrusu, kendisi gerçek olarak var olan kutsal mekân ile onu çevreleyen, geriye kalan bütün mekânlar arasında türdeş olmama ve farklılık arz etme durumu, kutsalın tecellisiyle ortaya çıkan zıtlıktan doğmaktadır (Yavuz, 2006, s.393). Kutsal metinlerde Tanrı’nın görüldüğü/tezahür ettiği alanların kutsal alan olarak nitelendirilmesi teofani olarak algılanmıştır. Bu noktada Robertson Smith, tüm mabetlerin bir teofaniyle kutsandığını belirtir (Smith, s.436; Akt.Eliade,2009, s.357). Teofani sayesinde kutsal mekânlar, yukarı (gök) ile aşağı (yer) arasındaki bağlantıyı sağlamakta ve evreni ayakta tutan *aksis mundi* (evrenin eksenini) yerler olarak sembolik anlamlara sahiptir. Bu yerler bazen bir Tapınak bazen de kozmik dağ olabilmektedir. Bu yerler kutsalın tezahür ettiği yerler olarak hem arkaik toplumlarda hem de Sami kökenli dinlerde karşılık bulmaktadır. Örneğin Sümerlerde rahip zigguratın yedinci katına ulaştığından evrenin zirvesine ulaştığına inanılmaktaydı (Eliade, 1995, s12-7).

İbrânîce’de kutsal kavramının karşılığı olan “*qds*” fiili ve kutsallık anlamındaki “*keduşa*”, profanın karşıtı olan her şeyi içerir (Demirci, 2002, s.495-6). Yahudilik’te en kutsal yer Süleyman Mabedi’dir (2. Tarihler, 3: 8). Hz. Davut, her ne kadar görkemli bir tapınak inşa etmek istese de birçok savaşa katılması ve elini kana buladığı için Rabb’in buna karşı çıktığı ve barışsever olan Hz. Süleyman tarafından yapılacağı Tanrı tarafından bildirmiştir (1. Tarihler, 22: 1-17). Tanah’ın Levililer kitabında Tanrı buyruklarına uyulmasını ve adına leke sürülmemesini istemektedir (Levililer, 22: 32). Tanrı hem kendisinin kutsallığını hem de İsrailoğullarını seçerek onları kutsal kıldığını ifade etmektedir. Aynı zamanda tapınağın kirletilmemesi, ona saygı gösterilmesi Tanah’ta sıklıkla ifade edilmiştir (Levililer, 26: 2; 21:23; 21:12; 20:3; 19:30). Yeşaya kitabında Rabb’in bizzat kendisinin kutsal olduğu belirtilmektedir (Yeşaya, 6:3). Tanrı’nın kendisi ve sözlerinin okunduğu tapınağın kutsal olduğu ve kutsallara saygıda kusur edilmemesi gerektiği ifade edilmektedir. Tanah’ın Mısır’dan Çıkış bölümünde Hz. Musa Sina Dağı’nda Rabb’in Meleği ile yanan çalı aracılığıyla arasında bir diyalog gerçekleşir ve yanan çalının tükenmediğini fark eden Hz. Musa’nın yaklaştığı esnada fazla yaklaşmaması, çarıklarını çıkarması istenir. Çarıklarını çıkarmasının nedeni olarak bastığı yerin kutsal topraklar olduğu ifade edilir (Çıkış, 3: 2-8). Benzer bir olayı Yeşu’nun da yaşadığı anlatılır. Yeşu, Eriha yakınlarında kılıcını çekmiş bir adam görür ve kendisi Rabbin ordusunun komutanı olarak tanımlayan Melek, Yeşu’dan kutsal topraklara bastığı için çarıklarını çıkarmasını ister (Yeşaya, 5: 12-15). Yahudiler açısından Ağlama Duvarı (Western Wall) ve ona bağlı açık alan, İsrail halkı için asırlardan beri dini bir mekân ve ibadet yeri olmuştur. Ancak aynı zamanda Tapınağın duvarlarının benzersiz bir tarihi kalıntısı olarak sembolik ulusal

bir anlam da kazanmış ve birçok Yahudi'nin nesillerdir özlemini duyduğu İsrail Krallığı'nın [yenilenmesinin] sembolü haline gelmiştir (Sapir ve Statman, 2016, s.4).

Hristiyanlıkta kutsal sözcüğü Grekçe *hagios*, Latince 'de *sacrum* kelimeleriyle ifade edilmiştir. Kilise, birini çağırarak, toplantıya davet etmek ya da toplamak anlamında Grekçe ek-kaleo fiilinden türetilen ve topluluk manasına gelen ekklesia tabirinden gelmektedir (Aydın, 2002, s.11-4). Kilise genellikle Hristiyanların ibadet ettiği yapı olarak bilinse de inananlar topluluğu ya da bir mezhep/cemaat anlamlarına da gelmektedir. Örneğin Aziz Pavlus mektuplarında kilise içinde çıkan sorunlardan ve bunlara bağlı olarak ayrılıkların ortaya çıktığını anlatır (1.Korintliler, 1-10). Yeni Ahit'te İsa Mesih'in tapınakta olay çıkardığı anlatılır: Hz. İsa, tapınağın avlusuna girerek orada bulunan satıcıları dışarı kovmuş, para bozanların masalarını ve güvercin satanların sehalarını dağıtmış ve onlara Tanrı'nın dua evini haydut inine çevirdiklerini söylemiştir (Mat. 21: 12-14; Mar. 11:15-19; Luk.19:45-48; Yu. 2:13-22). Haklı şiddet ve adil savaş hakkındaki tartışmalarda, İsa'nın tapınak eylemi sıklıkla insanlara karşı, hatta insanları öldürme noktasına kadar şiddet kullanmanın bir gerekçesi olarak kullanılmış olsa da İsa'nın tapınak eylemindeki şiddetinin, ekonomik ve politik sömürüye karşı bir protesto olarak insanlardan ziyade mülkiyete yönelik şiddet olduğu yönünde hermenötik görüşler vardır (Beck, 2016). Ayrıca Matta İncilinde İsa Mesih'in "hem Tanrı'ya hem paraya kulluk edemezsiniz" dediği yazılıdır (Matta, 6:24). Tapınak, özel bir öneme sahip kutsalın tezahür ettiği bir alan olduğu için İsa Mesih o dönemde tapınakta ticaret yapılmasını onaylamamıştır. Hristiyanlık açısından kutsal mekânlar "dua evi" olarak kabul edilmiş ve masum insanların hakları korunmuştur (Matta, 2: 1-18). Pavlus'un I. Korintlilere mektubunda İsa Mesih'e iman edenlerin Tanrı'nın tapınağı olduğu, Tanrı'nın Ruh'u'nun yüreğinde yaşadığı ve kim Tanrı'nın tapınağını yıkarsa, Tanrı'nın da onu yıkacağı belirtilmektedir (1. Korintliler, 3: 16-17). Yeni Ahit'te tapınak kutsal ile ilişkilendirilmiştir. Hristiyanlığın Katolik mezhebine göre Kilise, Tanrı'nın halkı, Mesih'in bedeni ve Kutsal Ruh'un Tapınağı olarak kabul edilir (Çev. Pamir, 2000, s.202-7). Ayrıca Hristiyanlıkta kutsal yerler sadece kiliselerden ibaret değildir. Kutsal mekânlar yasa metinlerinde belirlenen, özel bir takım kutsama ayinleri icra edilen yapılardır. Kendi anlayışlarımıza göre herhangi bir yeri kutsal addedemeyiz. Kilise yasalarında kutsal yerler; kiliseler, duahaneler, şahsi şapeller, türbeler, altar ve mezarlıklar olarak sayılır (Karatosun, 2023, s.273-7).

Kuran-ı Kerim'de kutsal sözcüğü, Arapça 'da temiz ve pak olmak anlamındaki k-d-s kökünden türeyen *el-kuddüs* ile ifade edilmiştir. Aynı kökten gelen takdîs "kutsallık nisbet etme", bundan türeyen mukaddes de "kutsallık nispet edilmiş" manasına gelir (Demirci, 2002, s.495-6). Kuran'da iki ayette (Haşr, 59:23; Cuma, 62/1) Allah'ın sıfatı olarak, başka bir yerde de (Bakara, 2/87) Cebrail'in sıfatı (Ruhul Kudüs) olarak ifade edilmiştir. Kuran-ı Kerim'de Müslümanlar için önemli bir hac merkezi olan Kâbe'nin toplanma ve güvenli bir yer olarak mukaddes kılındığı ve saygı duyulması gerektiği ifade edilmektedir (Maide, 5/97; Bakara, 2/125). Kâbe'nin dışında kutsal mekân olarak Tuva vadisi mukaddes yer olarak anlatılmaktadır. (Taha, 20/12; Nâziât 79/16). Hz. Musa'dan kutsal Tuva vadisinde olduğundan çarıklarını/ayakkabılarını çıkarması istenir (Taha, 135/ 12; Nâziât, 79/16). Kutsal, kendisiyle temas kuracak kişinin, her dinsel eylemin gerektirdiği hazırlıkları yapmaması durumunda tehlikelidir. Samilerde olduğu kadar Akdenizli diğer halklarda da tapınağa girmeden önce yapılması gereken sayısız ayin ve yerine getirilmesi gereken kural (çıplak ayak vb) vardır (Eliade, 2009, s.358).

3. KUTSAL MEKÂNLARA YÖNELİK SALDIRI OLAYLARI

Bu bölümde son 50 yıl içinde (özellikle yakın tarihlerde) dünyanın değişik yerlerinde yaşayan farklı inanç mensuplarına ait kutsal mekanlara yönelik saldırı olayları incelenmiştir. Bu sayede kutsal mekanlara yönelik saldırı ve şiddet olaylarının hangi bölgelerde gerçekleştiği ve saldırılar neticesinde kutsal yerlerde yaşanan tahribat ve can kayıpları hakkında bilgilere yer verilmiştir. İlk önce semitik dinlerin (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam) daha sonra da doğu dinleri (Hinduizm ve Budizm) kutsal mekanlarına yönelik saldırı olayları ve etkilerine dair bilgiler yer almaktadır.

3.1. Sinagolara Yönelik Saldırıları

6 Eylül 1986 Cumartesi günü saat 09.17'de yabancı uyruklu teröristler İstanbul Karaköy'de bulunan Neve Şalom Sinagogu'nda Şabat dualarını etmekte olan Yahudilere bomba ve silahlarla saldırı düzenlemiş ve yirmi iki kişi hayatını kaybetmişti. Aynı sinagoga yine bir cumartesi Şabat ibadeti esnasında 17 yıl sonra 15 Kasım 2003 tarihinde ikinci bir bombalı saldırı gerçekleşmiş ve bu saldırıda da toplam 12 Yahudi vatandaş hayatını kaybetmiştir. Aynı günde ilk saldırıdan 2 dakika sonra Şişli'de bulunan Beth İsrail Sinagogu önünde gerçekleşen bombalı saldırıda 5 kişi hayatını kaybetmiş ve iki saldırıda yüzlerce kişi yaralanmıştır ("Neve Şalom'a Hain Terör", 1986). Kudüs'ün Har Nof mahallesinde yer alan Sinagog'a 18 Kasım 2014 tarihinde düzenlenen saldırıda 4 kişi hayatını kaybetmiş ve 7 kişi de yaralanmıştır ("Kudüs'te Sinagog'a saldırı", 2014). 2018 yılında ABD'nin Pensilvanya eyaletinin Pittsburgh kentinde bir sinagoga cumartesi sabahı düzenlenen silahlı saldırıda 11 kişi hayatını kaybetmiş 6 kişi yaralanmıştı ("11 Killed in Synagogue, 2018). Bu çalışmanın hazırlandığı süreçte 23.06.2024 tarihinde Rusya Federasyonu'na bağlı özerk Dağıstan Cumhuriyeti'nin Derbent şehrinde eski bir Yahudi topluluğuna ev sahipliği yapan iki Sinagog ateşe verilmiştir ("Dağıstan'da Sinagog ve Kilise Saldırısı, 2024).

3.2. Kiliselere Yönelik Saldırıları

28 Ocak 2023 tarihinde İstanbul Sarıyer'de bulunan Santa Maria Kilisesi'ndeki Pazar ayini esnasında silahlı saldırı düzenlenmiş ve bir kişi hayatını kaybetmiştir. Saldırıdan üç gün sonra kilisede kefaret ayini düzenlenmiştir. Katolik inancına göre kilisenin kutsallığına yapılan ihlal eyleminden dolayı kilisenin kutsal su ile arındırılması ve yeniden takdis edilmesi gerekmektedir. Ayine katılan Vatikan'ın Ankara Büyükelçisi Monsenyör Marek Solczynski, "Her cinayet hayatın kaynağı olan Tanrı'ya karşı bir saygısızlık ve küfürdür. Bu nedenle kutsal suyla arındırma ve dualar sayesinde kilisenin arınmasını Tanrı'dan dilerim" dedi ("Santa Maria Kilisesi, 2024). Çünkü Tanrı kargaşanın değil, barışın Tanrısıdır (1. Korintliler, 14:33). Yakın tarihte (23.06.2024) Rusya'ya bağlı özerk Dağıstan Cumhuriyeti sınırları içinde olan Derbent ve Mahaçkale şehirlerinde ve aynı zamanda UNESCO miras alanı içinde yer alan Ortodoks Kilisesi'ne terör saldırısı düzenlenmiştir. Bu saldırıda 15 Rus polisi, 1 Ortodoks din adamı ve siviller olmak üzere toplam 20 kişi hayatını kaybederken en az 46 kişi de yaralanmıştır ("Dağıstan'da Sinagog ve Kilise Saldırısı, 2024).

On üçüncü yüzyılda Papa IX. Gregory savaşta kimin korunması gerektiğine dair bir liste hazırlamış. Listede rahipler, keşişler ve diğer dindar kişiler; hacılar; gezginler; tüccarlar; toprağı işlemeyen köylüler ve "doğal olarak zayıf" olanlar, yani kadınlar ve çocuklar; köylülerin hayvanları, malları ve toprağı yer almaktadır (Slim, 2007, s.12-3). Kilise her zaman Kutsal Yerler üzerinde mülkiyet veya velayet hakkı iddia etmiş, antik çağlarından bu yana saygı göstermiş ve Hristiyan hac yerleri haline getirmiştir. İsrail Devleti'nin doğduğu ve Filistin'de Yahudiler ile Araplar arasındaki savaşın tüm şiddetiyle sürdüğü yıllarda, Papa XII. Pius Kutsal Yerlere ilişkin 1 Mayıs 1948 tarihli *Auspicia Quaedam*, 24 Ekim 1948 tarihli *in Multiplicibus Curis ve Redemptoris* ve 15 Nisan 1949 tarihli *Nostri Cruciatu*s adlı üç genelgede hem Filistin'in dört bir yanına dağılmış olan Kutsal Yerlere serbest erişimin, hem de ibadet özgürlüğünün ve dinsel geleneklere saygının uluslararası güvencelerle teminat altına alınması çağrısında bulunmuştur. Papa Francis de savaş kınamış, rehinelere serbest bırakılması çağrısında bulunmuş ve çatışmanın tırmanmasını önlemek için konuşmalar yapmıştır (Mattei, 2023). İsrail'in Gazze'ye yönelik saldırılarının başladığı 7 Ekim 2023 tarihinden itibaren Gazze'de bulunan dünyanın en eski kiliselerinin yıkıldığı ve oralara sığınan insanların hayatlarını kaybettiği rapor edilmiştir. İsrail'in bombalı saldırılarından Gazze şehrinde bulunan ve 5. Yüzyılda inşa edilen Aziz Porphyrius Kilisesi yıkılmış ve 18 kişi hayatını kaybetmiştir (Kansara& Nour, 2024). Saldırlar neticesinde Filistinli hristiyan cemaat yıkılmış kiliselerini ve evlerini terk etmek zorunda kalmıştır.

3.3. Camilere Yönelik Saldırıları

Yeni Zelanda'nın Christchurch kentinde 15 Mart 2019 tarihinde iki camiye Cuma namazı sırasında silahlı saldırı düzenlenmiş ve olayda 52 kişi hayatını kaybetmiş en az 50 kişi de yaralanmıştır. Saldırıların ardından Mormonların bağlı olduğu İsa Mesih'in Son Zamanlar Azizler Kilisesi El Nur ve Linwood camilerinin restorasyonu için 100 bin dolar bağış yapacağını açıklayarak birliktelik örneği sergilemiştir (Altinkaya, 2019). Saldırıyı düzenleyen kişi eylemden önce yayımladığı bildiri Müslümanların Batı kültürünün hâkim olduğu ülkelerde yaşamalarına karşı çıktığını ifade etmiştir. Yeni Zelanda halkı saldırının ertesi günü camilerin önüne kurbanlar için çiçekler ve taziye mesajı bırakmışlardır ("Yeni Zelanda'da 2 Cami'ye Saldırı", 2019). Yeni Zelanda'daki cami saldırıları başta Müslüman ülkeler ve Batı medyasında yansıtılma biçimlerinin ülkelerin resmi ideolojilerini yansıttığı, haber söyleminde yer alan kaynakların politik ve bürokratik iktidar seçkinlerin olması ve onların söylemlerine yer verilmesi haber üretiminde ideolojilerin etkisini ortaya koymuştur (Öztürk, 2019, s.48). İslam İşbirliği Teşkilatı Yeni Zelanda'nın Christchurch kentinde meydana gelen terör saldırısının yaşandığı 15 Mart gününü İslamofobi ile Mücadele Günü ilan etmiştir ("İslamofobiyle Mücadele", 2021). İsrail'in Gazze'ye yönelik 7 Ekim 2023'te başlattığı saldırılarından yüzlerce cami kullanılmaz hale gelmiştir. Bunlar arasında Gazze'nin Han Yunus bölgesinde bulunan Halil Er-Rahman Cami ve Halid bin Velid Cami gelmektedir (Kansara& Nour, 2024). Saldırlardan bu güne kadar 41,200 Filistinli hayatını kaybederken, en 95,337 kişi de yaralanmıştır (Kouachi, 2024). BM'ye göre İsrail'in saldırıları neticesinde Gazze Şeridi'nde yaşayan 2,3 milyonluk nüfusun büyük çoğunluğu, 7 Ekim'den bu yana her 10 kişiden 9'unun sistematik olarak zorunlu göçe zorlanmaktadır (Deveci, 2024).

Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı'nın (AGİT) verilerine göre Almanya'da polisin kaydettiği nefret suçları 2018 yılında 8113 iken bu sayı 2022 yılında 11520'ye yükselmiştir. 2022 yılında meydana gelen 11520 olayın 610'u Müslüman karşıtı olay; 2641'i Yahudi karşıtı olay; 10038'i ırkçı ve yabancı düşmanı (zenofobi) olarak tespit edilmiştir. 2022 yılında Almanya'da AGİT dışında FAIR International tarafından bildirilen raporda ise Müslüman karşıtı 29 olay; Federal Antisemitizm Araştırma ve Bilgi Daireleri Birliği (RIAS) tarafından bildirilen Yahudi karşıtı 723 olay; Almanya'daki Sağcı, İrkçı ve Yahudi Karşıtı Şiddet Mağdurları için Danışma Merkezleri Birliği (VBRG) tarafından bildirilen ırkçı ve yabancı düşmanı karşıtı 888 olay meydana geldiği bildirilmiştir ("Hate Crime Reporting", 2022). Hz. Peygamber bir yere asker gönderirken onlara savaşta takip etmeleri gereken hususlarla ilgili emir ve tavsiyelerde bulunmuştur. Savaş hukuku açısından geçerli olsa da kutsal mekânların ve oralarda ibadet eden masumların korunmasına yönelik olarak da Hz. Peygamberin tavsiyelerini bu noktada belirtmek gerekir. Onun savaşta yapılmamasını tavsiye ettiği şeyler arasında çocukların, kadınların ve yaşlıların öldürülmemeleri, müsle (işkençe) yapılmaması, kiliselerin yakılmaması, ağaçlara zarar verilmemesi, hurma ağaçlarının yakılmaması ve ihtiyaç dışı hayvanların kesilmemesi dikkat çeker (Macit, 2005, s.98).

3.4. Doğu Dinleri (Hinduizm Ve Budizm) Kutsal Mekânlarına Yönelik Saldırıları

2010 yılında Hindistan'ın tapınak şehri Varanasi'de bir Hindu töreni sırasında patlayan bomba, bir çocuğun ölümüne ve çok sayıda kişinin yaralanmasına yol açmıştı. Bomba, Ganj Nehri'ne giden birçok taş merdivenden biri olan ve günlük manevi ritüellerin yapıldığı Sheetla Ghat'taki bir süt kabının içine saklanmıştı. Saldırı, rahiplerin ve diğerlerinin Ganj'a ibadet etmek için gaz lambaları yaktığı, çanlar çaldığı ve dualar söylediği günlük bir ritüel esnasında yaşanmıştır ("Terrorists Sus.", 2024). 2016 yılında Bangladeş'in Dhaka kentinde Müslümanlar ile Hindular arasında çatışma yaşanmış ve çatışmada 5 Hindu tapınağı zarar görmüştür. Polis tarafından şiddet olaylarının nedeni olarak sosyal medyada Müslümanlar için kutsal Kabe'nin bir fotoğrafının üzerine Hindu Tanrısı Şiva'nın resmedilerek paylaşılması olduğu açıklanmıştır ("Hundreds Attak.", 2024). 29 Eylül 2012 tarihinde Bangladeş'in güneydoğu kesiminde yer alan Ramu'nun Cox's Bazar bölgesinde yoğun nüfusa sahip Budistlere yönelik saldırılar düzenlenmiş ve saldırılar neticesinde Budist Tapınakları, heykelleri, kitapları ve evleri zarar görmüştür. Olaylar tek taraflı bir olay olarak gerçekleşse de kısa vadede mağdur topluluğu uzun vadede ise Müslüman ve Budist

toplulukları olumsuz etkilemiştir. Ayrıca arkeolojik öneme sahip kutsal yerlerin ve kişisel mülklerin tahrip edilmesi Budistlerde ekonomik faaliyetlerde aksamalara neden olmuştur (İslam, Durrat, Meem ve Hasan, 2024).

4. KUTSAL MEKÂNLARA GİRİŞ VE KONTROL

Dünyanın değişik yerlerinde farklı dinlere ait kutsal mekânlar güvenlik gerekçesi ile belirli saatlerde kapalı olduğundan ibadet etmede veya ziyaret esnasında engellerle karşılaşmakta ya da kutsal mekânlara ibadet için gelenlerle ziyaret için gelen turistlere farklı giriş tarifeleri uygulamaktadır. Bu durum hem inananlar tarafından kutsal mekânların ruhuna aykırı olarak algılanmakta hem de dinler arası ilişkileri olumsuz etkilemektedir. Örneğin, 1934'te müzeye dönüştürülen, 1985'te UNESCO Dünya Mirası listesine alınan Ayasofya, 24 Temmuz 2020'de Diyanet İşleri Başkanlığına devredilerek ibadete açılmış ve Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi adını alan mabedi kültürel amaçlı ziyaret eden yabancı turistler 15 Ocak 2024 tarihi itibarıyla galeri katını 25 Euro bilet karşılığında gezebilmektedir. Bu uygulama Türk vatandaşlarını kapsamadığından onlar serbestçe ibadetlerini yapabilecektir (Ayasofya'da Yeni., 2024). Oysaki İstanbul'da bulunan diğer camilerde buna benzer bir uygulamanın olmadığı da bilinmektedir.

İsrail Devleti'nin kuruluşundan bu yana geçen yetmiş yıl boyunca, Yahudi kutsal mekânlarının haritası çarpıcı biçimde değişti. 1948'deki İsrail Bağımsızlık Savaşı'na benzer şekilde, 1967'deki Altı Gün Savaşı da, Kutsal Yahudi alanında önemli bir değişiklikler meydana geldi. Mevcut kutsal mekânlar 1948'den sonra İsrail'in sınırlarının genişlemesiyle yeni işgal edilen bölgelerde Doğu Kudüs, Yahudiye ve Samiriye'de bulunan ek kutsal yerler ile birleştirildi. Örneğin Kudüs'ün Sion Dağı'nda bulunan Nabi-Daud (Kral Davut'un Mezarı) 1948'de din el değiştirmiştir ve şu anda Yahudilerin önemli bir hac noktasıdır. 1967'deki savaşın ardından buralardaki Kutsal mekânlar artık İsrail Devleti tarafından kontrol edilmektedir (Bar, 2023, s.143).

5. KUTSAL SEMBOLLER VE DİNİ KİŞİLERE YÖNELİK SALDIRILAR

Saldırıları sadece dinlerin kutsal mekânlarına yönelik olmamakta kutsal kitaplar, semboller ve dini kişilikler de saldırılara zaman zaman maruz kalmaktadır. 2011 yılında Charlie Hebdo dergisi Hz. Muhammed'e ve İslam'a yönelik kutsal değerleri olumsuz manada karikatürize etmiş ve 2015 yılında dergiye saldırı düzenlenmişti. Koçer ve Yazıcı'nın (2018) yaptığı araştırmada, Charlie Hebdo dergisinin 13 Ağustos 2009 - 15 Ekim 2018 tarihleri arasında Twitter hesabında paylaşılan karikatürler örneğinde incelenmiştir. Yapılan araştırmada Charlie Hebdo dergisinin Twitter hesabında paylaşılan 6123 tweetten 38'inin doğrudan İslamofobik içerikli olduğu tespit edilmiştir (Koçer ve Yazıcı, 2018, s.191-209). Karikatür saldırılarının ardından Avrupa'nın farklı şehirlerinde Kuran-ı Kerim yakma eylemleri meydana gelmiştir. 28 Haziran 2023'de Kurban Bayramı'nın birinci gününde İsveç Stockholm Camisi önünde polis koruması altında Irak asıllı Salwan Momika Kur'an-ı Kerim'i yakmıştı. Momika, 20 Temmuz 2023'de Irak'ın Stockholm Büyükelçiliği önünde polis koruması altında Kur'an-ı Kerim'i ve Irak bayrağını ayaklar altına almıştı. Danimarka'da ise İslam karşıtı ve aşırı milliyetçi "Danske Patrioter" (Danimarkalı Vatanseverler) grubunun üyeleri, 21 Temmuz 2023'de Irak'ın Kopenhag Büyükelçiliği önünde Kur'an-ı Kerim yakmıştı. Daha sonra grup üyeleri 24 Temmuz 2023'de önce İran'ın, daha sonra da Irak'ın Kopenhag Büyükelçilikleri önünde Kur'an-ı Kerim yakmıştı. Grup, 14 Nisan'da da Türkiye'nin Kopenhag Büyükelçiliği önünde Türk bayrağı ve Kur'an-ı Kerim'e saldırı düzenleyerek İslam'a hakaret etmişti ("BM'nin Kutsal..", 2023). İslam dini açısından kutsal kitaba sadece temiz olanların dokunabileceği Kuran-ı Kerim'de ifade edilmiştir (Vâkıa, 56/79).

Birleşmiş Milletler Genel Kurulunun (BMGK) 25 Temmuz 2023 tarihli toplantısında dini inançları sebebiyle kişilere ve kutsal kitaplar ile kutsal mekânlara yönelik her türlü şiddet uluslararası hukukun ihlali olarak kabul edilmiştir. Kararda, dinleri veya inançları nedeniyle kişilere yönelik her türlü şiddet eyleminin yanı sıra kişilerin dini sembollerine, kutsal kitaplarına, evlerine, iş yerlerine, mülklerine, okullarına, kültür merkezlerine ve ibadethanelerine yönelik şiddet eylemleri uluslararası hukukun ihlali olarak nitelendirilerek şiddetle kınanmıştır (BM, A/HRC/53/L.23). Bu karar, küresel ölçekte dini özgürlükler ile kutsal mekânlara ve değerlere yönelik saldırılar karşısında hukuki yaptırım açısından önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

6. DİNİ ÖZGÜRLÜK VE KUTSAL MEKÂNLAR

Pew Araştırma Merkezi, 2007'den beri dünya çapında din üzerindeki kısıtlamaları takip etmekte ve bu kısıtlamaları hükümetlerin eylemleri ve özel kişilerin veya grupların eylemleri olarak iki kategoriye ayırmaktadır. 2021'de din üzerindeki en yaygın hükümet kısıtlamaları arasında dini grupların taciz edilmesi (183 ülke) ve ibadete müdahale (163 ülke) yer aldı. 2021 yılında ibadetlere yönelik hükümet müdahalelerinin bir kısmı COVID-19 salgınıyla bağlantılı olduğu da göz ardı edilmemelidir (Majumdar, 2016). Hemen hemen bütün ülkeler tüm vatandaşlarının din özgürlük hakkını kendi yasalarında güvence altına almışlardır. Örneğin Türkiye'de herkes vicdan, dini inanç ve kanaat özgürlüğüne sahiptir. Anayasanın 14. maddesini ihlal etmemek şartıyla ibadet, dini ayin ve törenler serbesttir.

1982 Anayasası 14. Madde: "Anayasada yer alan hak ve hürriyetlerden hiçbiri, Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmayı ve insan haklarına dayanan demokratik ve lâik Cumhuriyeti ortadan kaldırmayı amaçlayan faaliyetler biçiminde kullanılamaz".

Rusya'da herkese, bireysel olarak veya diğer dinlerle birlikte herhangi bir dine inanma veya hiçbir dine inanmama, dini ve diğer görüşleri özgürce seçme, sahip olma ve yayma hakkı da dâhil olmak üzere, vicdan özgürlüğü ve din özgürlüğü güvence altına alınmıştır (КОНСТИТУЦИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ, 1993, mad. 28). Almanya'da inanç özgürlüğü herkesin temel bir hakkı olup her insan bu hakka sahiptir. Alman Anayasası'nda, din ve vicdan özgürlüğü ile ilgili konularda vatandaşlık aidiyetine bakılmaz. Hatta reşit olmayan çocuklar dahi inanç özgürlüğüne sahiptirler. Ancak bu hakkı onlar adına sorumlu olan ebeveynleri kullanır (Dilbirliği, 2015, s.81). İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'ne (10 Aralık 1948) göre herkesin din ve vicdan özgürlüğü teminat altına alınmıştır:

"Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne hakkı vardır; bu hak, din veya inancını değiştirme özgürlüğünü ve din veya inancını, tek başına veya topluca ve kamuya açık veya özel olarak öğretme, uygulama, ibadet ve uyma yoluyla açıklama serbestliğini de kapsar" (18. Madde).

Yukarıda ülkelerin anayasalarından örnekler verdiğimiz dini özgürlükler içeren maddeler kutsal mekânların özel koruma gereksinimini sağlamada yetersiz kaldığı söylenebilir. Çünkü dini özgürlüğünün nasıl algılandığı ya da anlaşıldığı önemli olup uygulamada farklılıklar yaşanabilmektedir. Ek olarak inananlara da kutsal mekânlara nasıl davranılması gerektiği konusunda bazı yükümlülükler düştüğünü hatırlatmak gerekir. Dolayısıyla kutsal yerlerde inananların dini özgürlükler çerçevesinde yapabilecekleri yanı sıra yapamayacakları şeyleri de bilmesi önemlidir. Buna rağmen bazı ülkelerin yasalarında kutsal mekânlara yönelik ihlal ve saldırılara yönelik işlenecek suçlara verilecek cezalara ilişkin bilgiler bulunmaktadır. Dolayısıyla kutsal mekânlara yönelik işlenen suçlara ilişkin cezalar evrensel bir nitelik taşımamaktadır. Örneğin Rusya Ceza Kanunu'nun 148. maddesine göre, topluma açıkça saygısızlık ifade eden ve dindarların duygularını aşağılamak amacıyla gerçekleştirilen aleni eylemler, 300.000 rubleye kadar para cezası veya bir yıla kadar hapis cezasıyla cezalandırılabilir veya 500.000 rubleye (15.000 ABD dolarının üzerinde) kadar para cezası veya eylemin bir ibadethanede veya dini ritüeller veya törenler için ayrılmış bir yerde işlenmesi halinde üç yıla kadar hapis cezası verilir" (Sapir ve Statman, 2016, s.1). İsrail'de 27 Haziran 1967 tarihinde Başbakan Eşkol döneminde Knesset (Yasama organı) tarafından İsrail'in Kutsal Yerleri koruma kanunu onaylandı. Kanunun içeriği şöyledir:

Kutsal Yerlerin Korunması: Kutsal Yerler, saygısızlıktan ve diğer her türlü ihlalden ve farklı din mensuplarının kendileri için kutsal olan yerlere erişim özgürlüğünü veya bu yerlere ilişkin duygularını ihlal edebilecek her türlü şeyden korunacaktır.

Suçlar: (a) Her kim bir Kutsal Mekâna saygısızlık ederse veya başka bir şekilde ihlal ederse, yedi yıl süreyle hapis cezasına çarptırılacaktır. (b) Her kim, farklı din mensuplarının kendileri için kutsal olan yerlere erişim özgürlüğünü veya bu yerlere ilişkin duygularını ihlal edecek bir davranışta bulunursa, beş yıl süreyle hapis cezasına

çarpıtılacaktır (Basic Laws of Israil, 1967).

Bu kanun ile İsrail’de Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar için Kutsal Yerler, saygısızlıktan ve diğer her türlü ihlalden ve farklı din mensuplarının kendileri için kutsal olan yerlere erişim özgürlüğünü veya bu yerlere ilişkin duygularını ihlal edebilecek her türlü şeyden korunacaktır. Kutsal yerler saygısızlıktan ve diğer her türlü ihlalden ve farklı din mensuplarının kendileri için kutsal olan yerlere erişim özgürlüğünü veya bu yerlere ilişkin duygularını ihlal edebilecek her türlü şeyden korunacaktır.

SONUÇ

Kutsal mekânlara yönelik artan şiddet ve saldırılar karşısında din içi hoşgörüye ihtiyaç olduğu kadar diğer din mensuplarına karşı din dışı hoşgörü anlayışına ihtiyaç olduğu da anlaşılmaktadır. Diğer dinleri ve din mensuplarını görmezden gelen dışlayıcı (exclusive) anlayış “öteki” duygusunu beslemektedir. Kutsal mekânlara yönelik saldırıların politik, ekonomik, psikolojik, dini sebepleri olabilmektedir. Dinsel ve mezhepsel çatışmaları günümüzün modern çağında da devam ettiğini gösteren acı olaylar yaşanmaktadır. Saldırlardan ve çatışmalardan olumsuz etkilenen kutsal mekanları ve oralarda ibadet eden inananları ya da güvenlik gerekçesiyle oralara sığınan masumları kasten hedef almak bir savaş suçudur. Bu saldırılar sadece kutsal yapılara zarar vermemekte kültürel mirası tahrip ettiği gibi aynı zamanda insanları da zorunlu göçe sevk etmektedir. Dünyanın farklı yerlerinde kutsal mekânlarda meydana gelen bu çatışmaların haritasını çıkardığımızda Irak-İran, Pakistan-Hindistan, İsrail-Filistin, Suriye-Lübnan, Rusya-Ukrayna, Çin-Uygur Özerk Bölgesi arasında yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Ayrıca kutsal mekânlara yönelik saldırı ve şiddet olayları Avrupa’nın ve Amerika’nın kozmopolit ve göçmenlerin yoğun yaşadığı büyük şehirlerde yoğunlaşmaktadır.

Kutsal mekânlara yönelik saldırı ve şiddet olayları insanların geçmişle olan bağlarını koparmakta, kutsalla olan ilişkilerini zedelemekte, toplumsal hafızanın silinmesine ve kültürel mirasın ortadan kaldırılmasına neden olmaktadır. Ayrıca dini nedenlere dayalı saldırılar veya şiddet olayları din mensupları arasındaki hoşgörü azaltmakta ve çatışma ortamını desteklemektedir. Kutsal mekânlar, sadece o dine mensup kişilerin ibadet ettiği yerler olmayıp farklı dine mensup kişilerin de ziyaret ettiği dini, tarihi yapılar olup kültürel miras açısından korunması gerekli alanlardır. Saldırıların sadece kutsal mekânlara yönelik olmadığı kutsal sembollere, kitaplara ve kutsal kişilere de olduğu görülmektedir. Saldırıları önleme adına kutsal mekânlara girişlerin engellenmesi genel anlamda kutsalla ilişkilendirildiğinde kutsala yapılan bir hoşgörüsüzlük olarak değerlendirilebilir. Kutsal mekânlara yönelik saldırı ve şiddet olayları askeri amaçla veya terörizm kaynaklı olsa da kutsal mekânların hedef haline getirilmemesi, kutsal yerlerin başka bir dinin kutsal mekânına dönüştürülmemesi, inananların özgürce kutsalla bağ kurabilmesinin güvenliğinin sağlanabilmesi için gerekli hoşgörü bilincinin ortaya çıkması için bütün dini liderler tarafından ortak çağrılar yapılması gerekmektedir. Kutsal mekânların her zaman ibadete açık olması ve ziyaret için giriş ücretlerinin kaldırılması önerilmektedir. Özetle kutsal mekânlar hem kutsalın tezahür ettiği yerler olması hem de kutsalın tezahürünün sürekliliği açısından inananların herhangi bir baskı, tehdit ve kısıtlama olmaksızın kutsal mekânlara girişleri sağlanmalıdır.

Kutsalla ve kutsal mekânlar ile şiddetin nasıl ayrıştırılacağı oldukça zor bir mesele olmakla birlikte kutsalın içerdiği anlamlar ve kutsalın tecelli ettiği mekânlara yönelik hususlara ilişkin kutsal metinlerde bazı referans alınabilecek ifadeler bulunmaktadır. Örneğin, Süleyman Mabedi’nin Hz. Davut’un yerine elini kana bulamamış oğlu Süleyman tarafından yapılmasının Tanrı tarafından bildirilmesi ile Hz. Musa’nın kutsal topraklarda sandaletlerinin/çarıkalarının çıkarılmasının Tanrı tarafından istenmesi kutsal mekânların saflığının korunması açısından oldukça önemlidir. Ayrıca kutsala ve kutsal mekânlara gösterilmesi beklenen saygının kutsal metinlerde sıklıkla telaffuz edilmesi kutsal ile şiddetin hiçbir zaman yan yana gelmemesinin önemli bir kanıtı olarak sunulabilir. Bütün dinlerin kutsal metinlerinde her ne sebeple olursa olsun insanların öldürülmemesi ve masumların korunmasına yönelik emirlerin bütün beşeri

yasaların üzerinde tutulması önem arz etmektedir. Dolayısıyla hangi dine ait olursa olsun kutsalla ilişkili mabetlere, ziyaret yerlerine, kişilere, metinlere, eşyalara ve sembollere yönelik şiddetin önlenmesi ve çatışmaların dışında yer alan masum insanların korunması için gerekli hukuki, politik, akademik ve sivil toplum çalışmalarının yanı sıra akademik ve kültürel uluslararası projelerin hazırlanması önerilmektedir.

KAYNAKÇA

- 11 Killed in Synagogue Massacre; Suspect Charged With 29 Counts (2024, 1 Şubat) Erişim adresi: <https://www.nytimes.com/2018/10/27/us/active-shooter-pittsburgh-synagogue-shooting.html>
- Albayrak, K. (2016). *Tek Tanrılı Dinlerde Barış ve Savaş İkilemi*, İstanbul: Berikan Yay.
- Altınkaya, T. (2024). Yeni Zelanda'da terör saldırılarının yaşandığı camilere kiliseden 100 bin dolarlık bağış (2024, 29 Ocak) Erişim adresi: <https://tr.euronews.com/2019/05/21/yeni-zelandada-teror-saldirilarinin-yasandigi-camilere-kiliseden-100-bin-dolarlik-bagisi>
- Arendt, H. (2021), *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, 10. Basım, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Armstrong, K. (2016). *Tanrı Adına Savaş: Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslam'da Köktendincilik*, Çev. Murat Erdem, İstanbul: Alfa Yayıncılık
- Ayasofya'da yeni dönem başladı: Turistlere giriş ücreti 25 euro oldu (2024, 16 Şubat) Erişim adresi: <https://gazeteoksijen.com/turkiye/ayasofyada-yeni-donem-basladi-turistlere-giris-ucreti-25-euro-oldu-199969>
- Aydın, M. (2002). "Kilise" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Cilt.26, 11-14, İstanbul: TDV Yayınları.
- Bar, D. (2023). "The changing identity of Muslim/Jewish holy places in the State of Israel, 1948–2018", *Middle Eastern Studies*, 59/1, 139–150
- Beck, Richard. "The Hermeneutics of the Temple Action: The Theological Scars of Empire" (2016, 6 Haziran) Erişim adresi: <https://experimentaltheology.blogspot.com/2015/05/the-hermeneutics-of-temple-action.html>
- Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, A/HRC/53/L.23
- Chul Han, B. (2016). *Şiddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçioğlu, İstanbul: Metis Yayınları
- Dağıstan'da Sinagog ve Kilise Saldırısı, (2024, 24 Haziran) Erişim adresi: <https://www.bbc.com/turkce/articles/cd111q30w0no>
- Demirci, K. (2002). "Kudsiyet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 26. Cilt, 495-496
- Deveci, M. (2024). Israel uses forced displacement as a persistent and systematic weapon in Gaza, <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/israel-uses-forced-displacement-as-a-persistent-and-systematic-weapon-in-gaza/3300292>
- Dilbirliği, M. (2015). "Alman Anayasası'nda Din Özgürlüğü ve Din Eğitimi", *Liberal Düşünce*, Yıl 20, Sayı 78, 75 – 104
- Eliade, M. (2005). *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, Çev. Mustafa Ünal, Konya: Serhat Kitabevi
- Eliade, M. (2009). *Dinler Tarihine Giriş*, Çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- Eliade, M. (1995). *Sacred and Profan*, Çev: M. Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları

- Gençoğlu, Y. (2020). Gösteride Tüketiminin Birlikte Yaşadığı Şehir: VARANASI, *Düşünen Şehir Dergisi*
- Gus, M. (Ed.) (2017). "Violence in the Name of the Faith: Religious Terrorism" Understanding Terrorism Challenges, Perspectives, and Issues Chapter 6, Sage Publications
- Gündüz, Ş. (2002). *Dinsel Şiddet: Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hristiyanlık*, Samsun: Etüt Yayınları
- Harman, Ö. F. (1996). "Hac" Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt.14, İstanbul: TDV, 382-326
- Hassner, Ron E. (2009). *War on Sacred Grounds*, Cornell University Press
- Hate Crime Reporting: Germant,(2024, 3 Mart) Erişim adresi: <https://hatecrime.osce.org/germany?year=2022>
- Basic Laws of Israil, 1967, (2024, 5 Mart) Erişim adresi: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/israel-protection-of-holy-places-law-1967>
<https://www.mfa.gov.tr/no-100-15-mart-islamofobiyle-mucadele-uluslararası-gunu-hk.tr.mfa>
- BM'nin Kutsal Kitaplara Şiddeti Kınayan Tasarısının Kabul Edilmesi (2024, 3 Şubat), Erişim adresi: <https://www.trthaber.com/haber/gundem/turkiye-bmnin-kutsal-kitaplara-siddeti-kinayan-tasarisinin-kabul-edilmesinden-memnun-784372.html>
- Hundreds Attack Hindu Homes, Temples in Bangladesh, <https://www.voanews.com/a/hundreds-attack-hindu-homes-temples-in-bangladesh/3572811.html> (01.03.2024)
- Huntington, S. (1993). "If Not Civilization, What?" in *Foreign Affairs*, 72/ 5 (November-December)
- Islam, Md & Durrat, Fahima & Meem, Mahabuba & Hasan, Md. (2024). Resilience Building after Violent Attack on Buddhist Community: The Case of Ramu in Cox's Bazar District of Bangladesh. *Social Science Review*. 40. 143-170. 10.3329/ssr.v40i2.72203.
- Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, (2000). Çev. Dominik Pamir, İstanbul: Saint Esprit Kilisesi
- Karatosun, Musa, O. (2023). *Kilise Hukuku: Temel Kaynakları ve Ana Konuları*, Ankara: Fecr Yayınevi
- Kansara, R. & Nour, A. (2024). Israel-Gaza war: Counting the destruction of religious sites, <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-67983018>
- Kitabı Mukaddes* (2003). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi
- Koçer, M. ve Yazıcı F. (2018). "İslamofobinin Charlie Hebdo Dergisi Twitter Hesabında Paylaşılan Karikatürler Örneğinde İncelenmesi", *MEDIAD Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, Aralık, 1(2), 191-209.
- Kouachi, İ. (2024). Gaza death toll surpasses 41,200 as Israel kills 24 more Palestinians, <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/gaza-death-toll-surpasses-41-200-as-israel-kills-24-more-palestinians/3330751>
- Kudüs'te Sinagog'a saldırı: 4 ölü <https://www.aa.com.tr/tr/pg/foto-galeri/kuduste-sinagog-saldirisi>
- Kuşcu, E. (2011). "Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1, 165-186.
- Küng, H. (2005). "Religion, violence and "holy wars", *International Review of the Red Cross*, 87/ 858
- Majumdar, S. (2024). "Key Findings About Religious Restrictions Around The World In 2021" *PEW Reserach Center*, <https://www.pewresearch.org/short-reads/2024/03/05/key-findings-about-religious-restrictions-around-the-world-in-2021/>

- Mattei, Roberto de. "Pope Francis, the War and the Holy Places", <https://www.tfp.org/pope-francis-the-war-and-the-holy-places/>
- Neve Şalom'a Hain Terör Saldırısı! (2024, 10 Şubat) Erişim adresi: <https://www.nevesalom.org/teror.html>
- Taşpınar, İ. (2023). *Doğu Dinlerinde Hac İbadeti*, Hinduizm ve Budizm, 3. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
- Otto, R. (1963). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.*, München.
- Otto, R. (2014). *Kutsala Dair*, Çev. Sevil Ghaffari, İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları
- Öztürk, B. (2019). "Yeni Zelanda Cami Katliamının Batı ve Arap Medyasında Yansıtılma Biçimleri", *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi (MİKAD)*, 3/ 1, 32-51
- Paden, William E. (2008). *Kutsalın Yorumu*, Çev. Abdurrahman Kurt, İstanbul: Sentez Yay.
- Paden, William E. (1991). "Before 'The Sacred' Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy", *Method & Theory in the Study of Religion*, c. 3, s. 1, 10-23.
- Renard, J. (ed.) (2012). *Fighting Words: Religion, Violence, and the Interpretation of Sacred Texts*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- Ranstorp, M. (1996). Terrorism in the Name of Religion. *Journal of International Affairs*, 50(1), 41-62. <http://www.jstor.org/stable/24357404>
- Santa Maria Kilisesi'nde saldırının ardından Kefaret Ayini https://www.ntv.com.tr/galeri/turkiye/santa-maria-kilisesinde-saldirinin-ardindan-kefare-ayini.Q49etbN5cEGQ6r_WH1j3tg/BA9kyfRp20-ybMw1QG7ftQ
- Sapir, G. & Statman, D. (2016). "The Protection of Holy Places" *10 Law & Ethics of Human Rights*, Bar Ilan University Faculty of Law Research Paper No. 21-21, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3840430>
- Slim, H. (2007). *Killing Civilians: Method, Madness and Morality in War*, London: Hurst
- Smith, R. (1901). *Lectures on the Religion of the Semites*, London: Adam and Charles Black
- Tatar, B. (2017). "'Kutsal Mekân': Fenomenolojik Bir Analiz". *Milel ve Nihal* 14/2, 8-22, <https://doi.org/10.17131/milel.377607>
- Tirmizî, *Menâkıb*, 68, <https://hadislerleislam.diyaret.gov.tr/sayfa.php?CILT=7&SAYFA=345>
- Terrorists suspected in Indian temple town blast, <https://www.france24.com/en/20101207-india-bomb-attack-varanasi-temple-stampede-todler-terrorism>
- Tural, M. (2023). "Semitik Dinlerde Mekânın Kutsallaşması Sürecinin Morfolojik Tasnifi", I. Türkiye Dinler Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı, Cilt.2, Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 67-82
- Violent Sacred Cites, (2024, 30 Ocak), Erişim adresi: <http://encyclopedia.uia.org/en/problem/139149>
<http://encyclopedia.uia.org/en/problem/violation-sacred-sites>
- Yavuz, Ö. F. (2006). "Kur'an'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2, 385-403
- Yavuz, Ş. (2007). "Modern Öncesi Âlemden Post/Modern Bir Köye Evrilişte Kutsal'ın Arkeolojisine Yeniden Bakış". *Milel ve Nihal* 4/1, 77-126
- Yeğin, H. İ. (2012). "Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekân İnsan İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27, 53-91
<http://encyclopedia.uia.org/en/problem/violation-sacred-sites>

Yeni Zelanda'da 2 camiye silahlı saldırı, (2024, 30 Ocak) Erişim adresi: <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-47578620>

Yılmaz, Z. (2015). Hannah Arendt'te İktidar ve Şiddet ilişkisi. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1), 199-207.

Yunus, M. (2005). "Savaş Kuralları Açısından Hz. Peygamber'in Sünnetinde Doğal ve Fizikî Yapının Masuniyeti". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1, 95-110.

STRUCTURED ABSTRACT

Holy is that which is cleansed or purified and protected from all kinds of evil It is stated that the sacred exists in all religions and that religions cannot be religions without it. Sacred is a concept that has a central position in a religion and shapes all religious phenomena such as God, morality, worship, and belief in the afterlife. Space can be defined in two different ways: sacred and profane. According to Rudolf Otto, since the intuitive element of the sacred cannot be formulated with any concept, the sacred is what cannot be expressed and spoken. He refers to God as "numinous" in Latin, and God cannot be fully known. According to him, human beings carry the sacred within them a priori from birth. When it comes to "sacred place", what is the source of the sanctity of the place? The problem emerges as an important debate. Two different approaches stand out on this issue. While the ontological approach represented by Otto accepts that space becomes sacred due to the manifestation of the "sacred"; The socio-cultural approach represented by Emile Durkheim strives to define the sacred based on space, which it considers as a form of cultural-symbolic interaction. Although Mircea Eliade, who comes to the fore with his phenomenological analysis of the sacred place, seems to follow Durkheim in the sacred-profane binary opposition, he ultimately seems to turn to an ontological approach. After the 1980s, researchers such as William E. Paden and Ivan Strenski tried to fuse Durkheim's understanding of the sacred with the understanding of the phenomenology of religion. Thus, religious studies had the right environment for a social conceptualization. In this new environment, historians of religions have begun to research their subjects within a sociological framework in which knowledge is constructed by people. Sacred places continue to exist in different geographies of the world. Sacred places not only provide believers with the opportunity to establish a relationship with the sacred but also contribute to social peace and a culture of coexistence. In the first quarter of the third millennium, humanity witnessed dramas related to wars, conflicts, disasters, and mass migration movements. Sacred places and people who worship or visit there are also affected by these events. As a result of the terrorist attacks on the Twin Towers in the USA on September 11, 2001, mosques and Muslims became targets for increasing Islamophobic reasons, especially in European countries, while as a result of Israel's attacks on Gaza in 2023, synagogues and Jews became targets for antisemitic reasons. It is not enough to explain the reasons for the attacks only with Islamophobia, antisemitism, or xenophobia, but when the statements of the attackers are examined, "religious terrorism" is among the strong reasons. The safety of both religious architectural structures and the people and religious officials inside them is very important for sacred places. However, sacred places of different religions in different parts of the world occasionally become the target of bloody actions. On January 28, 2023, an armed attack took place during the Sunday service at the Santa Maria Church in Sarıyer, Istanbul, and one person died in the incident. While attacks on holy places are sometimes seen broadcast live on social media, attacks on holy places are sometimes featured in Hollywood movie scenes. For example, the inclusion of news of nuclear attacks on the Vatican, Jerusalem, and the Kaaba, where the holy places are located, in the sixth series of the Mission: Impossible movie, "Reflections", has become a matter of debate. In recent years, although not sufficient, attacks on sacred places and worshipers have begun to be discussed and new decisions taken in terms of international law and human rights. Of course, time will tell how effective the laws will be in preventing attacks on holy places. It remains unclear for now how to prevent the increasing attacks on sacred places. Sacred places are places where the sacred is manifested and needs to be protected as the common cultural heritage of people. Although religion

and terrorism are considered oxymoron terms, the existence of religion-based violence in attacks against holy places cannot be denied. The attacks on holy places and the security issue, as well as the discussions and disagreements around the complex history and sanctity of holy places, have attracted much scientific attention. Important studies have been carried out not only in terms of religious sciences but also in terms of international relations and political science. In this article, the sanctity and inviolability of sacred places, in the face of attacks and violence against sacred places that have increased recently, will be examined in the context of the sacred texts' perspectives on sacred and sacred places. As a result of the evaluation, it is to offer suggested measures to prevent attacks and violence against sacred places in the future. It is understood that there is a need for tolerance within religion as well as non-religious tolerance towards members of other religions in the face of increasing violence and attacks against sacred places. An exclusive approach that ignores other religions and members of religions fosters the feeling of "other". Attacks on sacred places may have political, economic, psychological, or religious reasons. There are painful incidents against sacred places, showing that religious and sectarian conflicts continue in today's modern age. It is a war crime to deliberately target holy places affected by conflict and the believers who worship there or the innocents who take shelter in securely protected places. These attacks not only damage sacred structures, but also destroy cultural heritage and force people to migrate. When we map the events taking place in holy places in different parts of the world, it is possible to say that they are concentrated between Iraq-Iran, Pakistan-India, Israel-Palestine, Syria-Lebanon, Russia-Ukraine, China-Uyghur Autonomous Region. In addition, attacks and violence against sacred places are concentrated in large cities in Europe and America, where cosmopolitan and immigrant populations live. Even if the attacks and violence against holy places are for military purposes or terrorism, common calls should be made by all religious leaders to ensure that the holy places are not turned into targets, that the holy places are not turned into the holy places of another religion, and that the necessary awareness of tolerance emerges to ensure the safety of believers to freely connect with the sacred. is required. It is recommended that sacred places be open for worship at all times and entrance fees for visiting should be abolished. As a result, sacred places are where the sacred is manifested, and in terms of the continuity of the manifestation of the sacred through the practices carried out there, people should be provided with free access to sacred places, whether they worship or visit, without any restrictions. Since the sacred places of different religions in different parts of the world are closed at certain hours for security reasons, obstacles are encountered during worship or visiting, or different entrance tariffs are applied to tourists who come to the holy places to worship and to tourists who come to visit them. This situation is perceived by believers as contrary to the spirit of sacred places and negatively affects interfaith relations. Although it is a very difficult issue to distinguish between the sacred and sacred places and violence, there are some reference statements in the sacred texts regarding the meanings of the sacred and the places where the sacred is manifested. For example, the Temple of Solomon. It was revealed by God that it should be done by his son Solomon, who could not find blood on his hands, instead of David. God's request that Moses' sandals/shoes be removed from the holy land is very important in terms of preserving the purity of the holy places. In addition, the fact that the expected respect for sacred and holy places is frequently mentioned in the sacred texts can be presented as important evidence that the sacred and violence never come together. It is important that in the sacred texts of all religions, the commandments not to kill people for any reason and to protect the innocent are kept above all human laws. Therefore, regardless of religion, there is a need for necessary legal, political, academic, and civil society studies to prevent violence against sacred shrines, places of pilgrimage, people, texts, objects, and symbols and to protect innocent people outside of conflicts.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 115-135

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1528036

ANTİK ÇAĞDAN TÜRK-İSLAM DÖNEMİNE ÇUKUROVA-SURİYE ARASINDA KİLİT BİR BÖLGE: ANDIRIN

A Key Area Between Çukurova And Syria From Ancient Times To The Turkish-Islamic Period: Andırın

Mehibe ŞAHBAZ

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Adana, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Çukurova University, Faculty of Science and Letters, Department of History, Adana, Türkiye

mevhibesavas@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0597-925X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 04.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 22.10.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehibe Şahbaz)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

ANTİK ÇAĞDAN TÜRK-İSLAM DÖNEMİNE ÇUKUROVA-SURIYE ARASINDA KİLİT BİR BÖLGE: ANDIRIN

A Key Area Between Çukurova And Syria From Ancient Times To The Turkish-Islamic Period: Andırın

Öz

En eski çağlardan itibaren yerleşim merkezlerinde yaşayan insanların, uzak mesafelerdeki kentler ile kurdukları bağlantının en önemli aracı ticaret olmuştur. Ticarete ulaşım, çoğu yerde, yüksek dağlar, derin vadiler sebebiyle zorlayıcıdır. Eskiçağda Anadolu'nun, dünyaya açıldığı önemli bölgelerden biri olan güneydeki Akdeniz limanları ile bağlantısı da Toroslardaki nehirlerin açtığı geçitlerle olmuştur. Doğu Akdeniz limanlarıyla Orta Anadolu'dan geçen ticaret yollarının bağlantısını sağlayan en önemli güzergâh, Ceyhan nehrinin açtığı geçitlerden ulaşım sağlayan, yerel halkın isimlendirmesiyle Akyol/Ağyol olarak bilinen kervan yoludur. Ağyol'un ve ona bağlanan yol güzergahlarının üzerinde, tarihin farklı dönemlerinde kurulan çok sayıda antik yerleşimler bulunmaktadır. Bu çalışmada, Ağyol'un geçtiği Andırın'ın Başdoğan bölgesi ve buradaki Sarıbyıklı Obası ile çevresindeki antik yerleşimler araştırma konusu yapılmıştır. Böylece çalışmanın, bölgede yer alan ticari yol güzergahlarına, bu yollar üzerinde kurulan antik yerleşimlere dikkat çekerek, burada yapılacak kapsamlı araştırmalar ile eskiçağ kentlerinin lokalizasyonu ve Roma döneminin yerel krallığı Tarkhondimotos'un kuzey ve doğu yönündeki yönetim alanlarının belirlenmesi konusunda literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Andırın, Başdoğan Mahallesi, Ceyhan Nehri, Ağyol, Doğu güzergâhı, Kuzey Suriye.

Abstract

Since the earliest ages, trade has been the most important means of connection that people living in residential centers have established with cities far away. Transportation in trade is challenging in most places due to high mountains and deep valleys. In ancient times, Anatolia was connected to the Mediterranean ports in the south, one of the important regions where it opened to the world, through the passages opened by the rivers in the Taurus Mountains. The most important route providing the connection of the trade routes passing through the Eastern Mediterranean ports and Central Anatolia is the caravan route, known as Akyol / Ağyol by the naming of the local population, which provides transportation through the passages opened by the Ceyhan river. There are many ancient settlements established at different periods of history on the Ağyol and the road routes connecting to it. In this study, the Başdoğan zone of Andırın, through which the Ağyol passes, and the ancient settlements around it and Sarıbyıklı Obası were made the subject of research. Thus, the study is expected to contribute to the literature on the commercial road routes in the region, the ancient settlements established on these roads, the localization of the ancient cities and the determination of the administrative areas of the local kingdom of the Roman period Tarkhondimotos in the north and east by drawing attention to the extensive research to be carried out here.

Keywords: Andırın, Başdoğan Zone, Ağyol, East Routes, Ceyhan River, North Syria.

GİRİŞ

Eski çağlardan beri coğrafik özelliklerin kazandırdığı avantajlar sayesinde Anadolu, dünya ticaret yollarının kavşağındadır. Bunun yanı sıra hem canlı ve hareketli pazar yeri hem de üretim için hammadde kaynağıdır. Eski çağ medeniyetlerinin kurulduğu bölgelerden dolayı, ticaret yolları genelde doğu-batı yönünde uzanmaktadır. Eski çağda bölgelerarası ithalat ve ihracat kavramlarını geliştiren komplike ticaretin başladığı, M.Ö. 2. bin yıl başlarındaki Koloniler Çağı'ndan itibaren, ticaret yolları ve onları destekleyen güzergâhlar üzerinde, ticaret açısından lojistik önemi olan kent ve köylerin, antik yerleşimlerin kurulduğu görülmektedir¹. Hatta bu dönemde Anadolu'da iç ve dış ticaret sayesinde çok büyük ve gelişmiş kentler ortaya çıkmış; Mezopotamya ve Suriye'deki muhteşem kentlerle rekabete girişmişlerdir². Koloniler Çağı'nda, Mezopotamya ile Anadolu'daki en büyük Karum (pazar merkezi), Kaniş (Kayseri-Kültepe)'e iki ana yol güzergahından ulaşılmaktadır. Bunlar güney ve kuzey yolu olarak bilinirler. Ana yol güzergahlarından güney yolu, "Dicle, Habur, Balih vadilerinden Urfa'ya ve buradan Fırat Nehri geçilerek Maraş'a, buradan da zorlu bir yolculukla Gökün-Sarız-Pınarbaşı üzerinden Kaniş Karum'a ulaşan"³ yoldur. Bu yol, Toros Sıradağları ile Antitoroslar'ın düğümlendiği yerde Ceyhan nehrinin açtığı vadi geçitlerinden geçen yollar ile desteklenmektedir. Ceyhan nehrinin yukarı havzasında bilinen en önemli antik yol, yerel halkın "Akyol" veya "Ağyol" olarak isimlendirdiği yoldur⁴. Türkçe bir isim olan Ağyol (antik dönemdeki güzergah ismi bilinmemektedir), Koloniler çağında Asurlu ve diğer memleketlerin tüccarlarının ve antik dönemdeki en önemli yol olan "Kral Yolu"nu kullanan tüccar ve yolcuların, Doğu Akdeniz limanlarına bağlantısını sağlamaktadır. Ağyol'dan doğuya ayrılan yol ağları, antik dönemde olduğu gibi günümüzde de Andırın ve Maraş üzerinden Mezopotamya'ya ve Kuzey Suriye'ye ulaşmaktadır⁵.

Avrupa ve Ön Asya'nın en güçlü yönetim organizasyonu olan Roma İmparatorluğu'nun ilk dönemlerinden itibaren, M.S. 1. yüzyılda, Güneydoğu Asya ile ticari faaliyetler hız kazanmaya başlamıştır. Avrupalı yönetici ve tüccarlar açısından coğrafik problemlerin çözülmesi sonucunda, İpek ve Baharat Yollarının değeri anlaşılmaya başlanmıştır. Avrupa açısından hayati önem taşıyan hammadde ve diğer ticari emtianın temini, İpek Yolu'nun ve onu besleyen denizden ve karadan güzergahların değerinin artmasını sağlamıştır. M. S. 1. yüzyılda Doğu Akdeniz'in önemli bölgelerinden biri olan Kilikya'da, Roma İmparatoru Augustus ve bölgenin yerel kralı Tarkondimotos tarafından eski kentin üzerine, kent planlı ve ihtişamlı şekilde yeniden kurulan *Anazarbos* (Anavarza) Kenti, Doğu Akdeniz İpek Yolu güzergahlarını besleyen en önemli merkez olmuştur⁶. *Anazarbos*, özellikle M.S. 4. ve 7. yüzyıllarda bölgedeki en büyük kent ve ticari fuar, pazar merkezi haline gelmiştir. *Anazarbos*'un böyle büyümesi, çevresindeki irili ufaklı yerleşim merkezlerinin de gelişmesine ve çoğalmasına ortam hazırlamıştır (fig. 1). *Anazarbos*, İpek Yolu'nun Doğu Akdeniz'deki en önemli kenti Antiokheia'ya (Antakya) da yakındır⁷. *Anazarbos*'un büyümesi ve bölgenin merkezi olması, Andırın bölgesinde de yerleşimlerin artmasını, yol güzergahlarının daha güvenli ve korunaklı olmasını sağlamıştır. *Anazarbos*'un Antiokheia'ya ve Suriye'ye olan bir bağlantısı da Andırın bölgesinden, Ağyol'un doğu yönündeki güzergahları vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Özellikle Abbasiler zamanında bölgede kurulan Avasımlar arasındaki ticari ilişkilerde de *Anazarbos*, merkezi bir kent olmuştur. Güvenlik açısından da bölgedeki kaleler

¹ Aytül Kaplan, Remains of a Strategic City in the Upper Ceyhan Basin on the Anti Taurus Mountains: Haçağaç Mevkii Olucak Archaeological Settlement (Andırın), SSS Journal, 5/29, 228 - 234, (2019), 229.

² H. Ekmen, According to Philological and Archaeological Data, the Importance of Rivers as a Means of Communication and Transportation in Anatolia in the Second Millennium BC, TAS 2, 47 - 66., (2015), 51.

³ Ekmen, According to Philological and Archaeological Data, 50 - 51.

⁴ U. Bahadır Alkım, An Ancient Road Network in the South-West Antitoros Region, Belleten, XXIII/89, 59 - 77, (1959), 64.

⁵ Aytül Kaplan, Remains of a Strategic City in the Upper Ceyhan Basin on the Anti Taurus Mountains, 229.

⁶ Murat Durukan, The Connection of Anazarbus, Aegeai and Tarsus Cities with Trade Routes",

Çukurova Research Journal, 1/1, (2015), 1-15. 2.

⁷ Murat Durukan, The Connection of Anazarbus, Aegeai and Tarsus Cities with Trade Routes, 4.

ve geçitler Avasımların vazgeçilmez unsurları olarak kullanılmıştır. Türk-İslam hakimiyetleri esnasında bölgenin stratejik bir rol üstlendiği düşünülmektedir.

Antik çağın yol yapımında en gelişmiş sistemini uygulayan Roma İmparatorluğu döneminde, bölgede bulunan yol güzergâhları üzerinde, *mansiones*=kale-hanlar inşa edilmiştir. *Mansiones*=kale-hanların içinde, gelen tüccar ve yolcuların konaklayabileceği hanlar ve çevresinde ticaret merkezleri, burada yaşayan halkın mahalleleri bulunmaktaydı. Bölgelerin yeryüzü şekillerine göre bu *mansiones*=kale-hanlar, 70 veya 75 km.de bir kurulduğu gibi, dağlar ve engebeli arazilerde ulaşımı zor yollar üzerinde yaklaşık 30 milde bir yapılmıştır⁸. Roma döneminde yapılan bu menziller daha sonra bölgeye hakim olan Türk-İslam devlet teşkilatları tarafından da kullanılmıştır.

Roma kültür yapısına göre, bölge halkının ölülerini anıt mezarlara veya nekropollere gömdükleri görülmektedir. Anadolu'da Roma döneminde halk, anıt mezar veya nekropollerini yol kenarlarına yapmıştır. Roma dönemi yol güzergahlarının belirlenmesinde, nekropoller ve anıt mezarlar, en belirleyici unsurlardır. Yol güzergâhları üzerinde ayrıca antik köyler ve yerleşimler, villa rusticalar, tapınaklar ve kale-hanların da bulunduğu görülmektedir⁹.

Ağyol ve onu besleyen yollar üzerinde tarihin çeşitli dönemlerinde inşa edilen antik kentler, yerleşimler, kaleler ve nekropoller insanlığın ortak kültürel mirasıdır. Zaman içinde çeşitli sebeplerden dolayı, antik yerleşimler, eski ihtişamlı ve hareketli ortamlarını, önemlerini kaybetmektedirler. Hatta buldukları bölgenin hava ve iklim değişikliklerinden, depremler, toprak kaymaları gibi coğrafik olumsuzluklardan, bilerek veya bilmeyerek insanların verdiği zararlardan etkilenmektedirler. Oysa ki tarihi eserler sadece buldukları ülkelerin değil insanlığın ortak değerleridir. İnsanlığın ortak kültürel ve doğal mirasını korumak amacıyla Birleşmiş Milletler Teşkilatı'na bağlı bir eğitim, bilim ve kültür kurumu olan UNESCO, 1972 yılında, üye ülkelerin dahil olduğu "*Dünya Kültürel ve Doğal Mirasın Korunmasına Dair Sözleşme*"yi yaparak, dünyanın çeşitli ülkelerindeki "*üstün evrensel değere sahip kültürel ve doğal alanların korunması ve gelecek nesillere aktarılması*"nı sağlamaya çalışmaktadır. Türkiye de bu sözleşmeye Şubat 1983 tarihinde taraf olmuştur¹⁰. Bu çalışmanın amacı, daha önce alan literatürüne girmeyen, konu edilen şartlardan etkilenen, tahrip olan ve kaybolmaya yüz tutmuş, Andırın'ın Başdoğan Mahallesi ve çevresini, yine Başdoğan Mahallesindeki Sarıbiyıklı Obası'nda rastlanan antik yerleşimlere ve antik kentlere dikkat çekerek (fig. 2), çeşitli dönemlerde çevresinde kurulan büyük ve ihtişamlı antik kentlerle bağlantısını ve önemini göstermektir. Bunun yanı sıra eski çağ kentlerinin lokalizasyonu, Danunalar Kralı Asitawa(n)da-s'ın Karatepe kitabelerinde bahsettiği kalelerin yerleri, muhtemelen Roma döneminin yerel krallığı Tarkhondimotos'un doğu ve kuzeydoğu yönündeki yönetim alanı tespit edilebilecektir. Bundan başka, yapılan yüzey araştırmalarıyla Başdoğan Mahallesi'nde en dikkat çeken antik yerleşim olan Metmen Hopuru'nun çevresinde çok sayıda antik yerleşim ve zengin tarihi kalıntılar görülmüştür. Aynı zamanda Metmen Hopuru olarak bilinen bölgenin çevresinde tahrip edilen lahitlerden anlaşıldığı üzere, buranın Roma döneminde büyük bir yerleşim olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda, önce Andırın bölgesinin coğrafik özellikleri incelenmiş ve yol güzergâhları belirlenmiştir. Bölgede tarihin çeşitli dönemlerinde ortaya çıkan ihtişamlı ve büyük, ticaret merkezi veya yönetim merkezi olan antik kentlerden bahsedilmiştir. Daha sonra bölgeye gelen gezginler ve bilim insanlarından bahsedilmiştir. Ayrıca bölgede tarih boyunca meydana gelen siyasal ve sosyal kaosun, bölgenin incelenmesini geciktirdiği belirtilmiştir. Nihayetinde de bölgedeki tarihi ve kültürel mirasın karşı karşıya kaldığı tehditlere dikkat çekilmek istenmiştir.

⁸ L. Casson, Travelling in Antiquity. Trans: Nalan Özsoy (Istanbul: MB Publishing House, First Edition), (2008), 146-147; M. Kobaner – İ. Kobaner, Çukurova'nın Antik Çağ Yolları" Efsanede Tarihe, Tarihte Bugüne Adana Köprübaşı, İstanbul, 169-177 (2000), 174; A. M. Ramsay, A Roman Postal Service Under The Republic, The Journal of Roman Studies, Vol. 10, (1920), 80 – 85.

⁹ Kaplan, Ancient Settlements on the Plateau Roads Used by Oghuz Boys and Obas Settling in Çukurova", Asos Journal (The Journal of Academic Social Science), 34, 311- 321, (2016), 312; L. Casson, Travelling in Antiquity. Trans, 166.

¹⁰ Ş. Ürün, Convention on the Protection of the World Cultural and Natural Heritage: Natural Heritage Sites Application, Nomination and Evaluation Processes", Unesco Turkey National Commission, Ankara, (2016), 1 – 2.

1. ANDIRIN – BAŞDOĞAN BÖLGESİ VE ÇEVRESİNİN ÖNEMİ

Başdoğan Mahallesi'nin bulunduğu bölgenin günümüzdeki adı Andırın (fig. 2), Çukurova'da Yukarı Ceyhan havzasındadır ve bulunduğu yer açısından batıdan daha çok doğu ile ilişkilidir. Çukurova, tarih boyunca çeşitli isimlerle bilinmiştir. Bilinen en eski ismi M. Ö. 2. bin yıl kaynaklarındaki "Kizzuwatna"dır¹¹. Çukurova'nın Asur metinlerindeki adı *Que*, Hume, Kisuatni, Tabal, Unqi ve *Hilakku*'dur¹². Büyük ova olarak kabul görülen Adana ovalarına Asurlar *Que* derken, batısındaki dağlık bölümün bir kısmına da *Hilakku* adını vermişlerdir¹³. *Hilakku* ismi, muhtemelen Tarsus'un batı ve kuzey kısmındaki bir alan için kullanılmıştır. "*Hilakku*" Aramice yazılmış (HLK/KLK) bir isimdir¹⁴. "*Que*" ismi de Hurrice'dir. *Hilakku*'nun Aramice yazımından dolayı antik çağda bölgeye verilen isim olan "Kilikya"nın *Hilakku* isminden geldiği düşünülmektedir¹⁵. Yeni Babil Devleti kaynaklarında da ovalık bölüme *Hume*, batıdaki dağlık bölüme (*Lamos-Kalykadnos* arası) *Pirindu* denilmiştir¹⁶. Antik dönem kaynakları da bölgeyi Dağlık Kilikya ve Ovalık Kilikya olarak ikiye ayırmışlardır. Dağlık Kilikya adı verilen engebeli batı kısmı, *Kilikia Tracheia* veya *Oreine Kilikia*¹⁷ olarak isimlendirilmiş, doğudaki geniş ovalık bölüme ise Grekçe *Pedias* veya *Idios Kilikia* denilmiştir¹⁸. Andırın, Çukurova'nın Hitit ve Asur kaynaklarına göre "dağlık" bölümünde yer almaktadır.

Andırın bölgesi, Doğu Akdeniz'de Toros Dağları ve Antitoroslar de denilen Amanoslar'ın birbirine karıştığı, oldukça engebeli ve zor bir arazi yapısına sahiptir. Dağlar, parça parça yükseltiler şeklinde kendilerini gösterir. Bu yükseltiler arasında platolar ve düzlükler bulunmaktadır. Bölgede bulunan ve Toroslar ile Amanoslar silsilelerine bağlı olan yerel dağlar; Balk, Işık, Elmadağ, Sarımsak, Kayranlı, Akçadağ ve Tırıl dağlarıdır. Elbistan'ın kuzeyinde doğan ve dağlarda vadiler açarak ilerleyen Ceyhan nehri, bölgenin doğuda Mezopotamya ve Kuzey Suriye ile batıda Orta Anadolu, güneyde ise Akdeniz ile bağlantısını sağlayan yolların ve geçitlerin oluşmasında önemli rol oynamıştır. Vadiler, kuzey-güney doğrultusundadır (fig. 3). Ceyhan nehrine karışan dere ve çaylar, bu vadilerden akar. En büyük vadiler, Keşiş Çayı ve Andırın Çayı vadisidir. Vadiler keskin ve dik yamaçlara sahiptir. Keşiş Çayı ve Andırın Çayı'nın yataklarının güney kısımlarında küçük ovalar ve düzlükler bulunur. Bunlar içinde en büyüğü Aşağı Andırın Düzü de denilen Yeşilova'dır.

Tarih boyunca yönetim organizasyonlarının merkezlerinin, doğal geçitler ve güzergâhlardan yararlanarak, uzak mesafelerle iletişime geçtikleri görülmektedir. Bu iletişimin sebepleri kentlerin ve yerleşimlerin dağılışı, ticaretin hacmi ve istikametleri, istilalar ve savaşlar gibi faaliyetler olmuştur. Yine de bu sebepler arasında en önemlisi ticarettir. Anadolu'da M.Ö. 2. binin başlarında başlayan Asur Ticaret Kolonileri Çağı'ndan itibaren, doğu-batı ticaret yollarının

¹¹Ahmet Ünal, The History of Adana and Çukurova from the Stone Age of the Kizzuwatna Kingdom in Adana to the Fall of the Hittite Empire", Myth to History, Adana from History to Today: Köprü Başı, (Eds: S. Koz-E. Artun), İstanbul, (2000.), 51; K. Serdar Girginer, Tepebag Höyük (Adaniia) Kizzuwatna Country Was it the capital? From Legend to History, From History to Today Adana: Köprübaşı, İstanbul, (2000), 70.

¹² Ahmet Ünal, The Historical Geography of Çukurova in Ancient Times and the Political History of the Kingdom of Kizzuwatna (Adana), Journal of Cukurova University Institute of Social Sciences, vol. 15. (2006), 18 – 19; Mehmet Kurt, The Country of Que and the Importance of the New Assyrian State in terms of Anatolian Policy, Afyon Kocatepe University Journal of Social Sciences, Volume X, Issue 3, 117-133, (2008), 118.

¹³ Mehmet Kurt, New Assyrian Sovereignty and Local Powers in Cilicia, Selcuk University Journal of Institute of Social Sciences, Konya, 21, 327 – 337, (2009), 327.

¹⁴ Mehmet Kurt, The Country of Que and the Importance of the New Assyrian State in terms of Anatolian Policy, 118; Mehmet Kurt, New Assyrian Sovereignty and Local Powers in Cilicia, 327.

¹⁵Ahmet Ünal, The Historical Geography of Çukurova in Ancient Times and the Political History of the Kingdom of Kizzuwatna (Adana)19; Mehmet Kurt, The Country of Que and the Importance of the New Assyrian State in terms of Anatolian Policy,119; Mehmet Kurt, New Assyrian Sovereignty and Local Powers in Cilicia, 328.

¹⁶ Herodotus, History of Herodotus, Trans. M. Ökmen: İstanbul. 1983. I, 72, VII 91; Ptolemaeos, Geographia, ed. Nobbe: Lipsiae, 1845, V.7.4, V. 14. I; Strabon, Ancient Anatolian Geopgrafician (Geographika: XII, XIII, XIV), Trans. Adnan Pekman: İstanbul, 1993, XIV. 5.1.

¹⁷ Afif Erzen, Kilikien bis zum Ende der Perserherrschaft: Leipzig, 1940, 14.

¹⁸ M. Hamdi Sayar, Urbanisation in Ancient Cilicia", Proceedings of the Turkish History Congress, XII/I, 193 – 216, (1999), 196; Ahmet Ünal – K. Serdar Girginer, Cilicia-Çukurova Historical Geography, History and Archaeology in Cilicia from the Early Ages to the Ottoman Period, İstanbul, 48.

önemi artmıştır. Bölgeler arası ticaretin yapılabilmesi için çok eski çağlardan bugüne kadar belirli doğal yol güzergâhları takip edilmiştir. Yeryüzünde doğal yol güzergâhları; geniş ovaların kenarları, sıradağların veya dağların fazla yüksek olmayan geçitleri, vadi tabanları veya yamaçları, akarsu sekileri, plato yüzeyleri, çukur düz sahaların sellerle tahrip olmayan kısımları, nehirlerin geçit veren sığ bölgeleri gibi özellikler taşıyan yerlerle belirlenmiştir. Bunların yanında bazı bölgelerde, yaz mevsiminde yolculuğa uygun olan güzergâhlar, kış mevsiminde iklim ve meteorolojik olumsuzluklar sebebiyle geçilemez hale gelebilmektedir. Bunun yanında kışın daha rahat yolculuk yapılan yerlerde, yazın görülen olumsuzluklardan - yüksek sıcakklar, zararlı haşerat, su kaynaklarının kuruması - dolayı ulaşım zorlaşabilmektedir. Özellikle sıcak iklim bölgelerinde dağlık-ovalık-bataklık alanların yan yana bulunduğu yerlerde, yaz ve kış mevsimlerinde kullanılmak üzere iki ayrı yol güzergâhı bulunabilmektedir¹⁹.

Andırın bölgesi, yazın yüksek sıcaklıkların görüldüğü ve bataklık alanların çok fazla olduğu Doğu Çukurova (Adana, Osmaniye, Mersin=Doğu Akdeniz)'nin kuzeyinde yüksek plato ve dağların bulunduğu mevkide olmasından dolayı, özellikle yaz mevsiminde sık kullanılan yol güzergâhlarına sahiptir. Keşiş vadisi doğrultusunda Maraş'tan batıya doğru doğu-batı yönündeki güzergâh; Çukurhisar, Seğ Beli, Akgümüş (Bunduk), Altınyayla (Sisne) Geben'e gelmekte buradan güneye doğru Kaleboynu, Bostanderesi-Emirler,(Bostanderesi'nde bir gümrük kapısı bulunmakta), Azgıt, Andırın, Haştırın, Karabörklü, Muratlı, Karadağ, Kastal, Tetceğiz, Burunönü Kalesi, Beşbucak, Anacık, Kızık, Erenlerve günümüzde bilinen yoldan Yumurtalık Limanı (Hellenistik Dönemde Aegeai, Ortaçağ'da Lagazzo, Ajazzo)²⁰'na ulaşmaktadır. Yine aynı güzergâh Meryemçil (Geben) Kalesi'nden itibaren güney-batıya doğru yönelerek Kırksu Vadisi, Kabaca, Çokak, Keşiş Suyu'nu takiben Alameşe, Babik Kalesi, Yılanlı Kale, Kabağağaç, Kumkale, Karatepe, Kadirli yönünde de ilerlemektedir. Bu güzergâhlar, Maraş'ı ve dolayısıyla Mezopotamya ve Kuzey Suriye'yi, hem Akdeniz'e hem de batıya ulaştıran yollardır. Diğer bir deyişle, Maraş'ı Akyol (Ağyol)'a bağlayan güzergâhlardır. Bu güzergâhlardan başka Akyol'u Maraş'a bağlayan Andırın'ın güneyinden ayrılan başka bir yol da, Alanlı, Camızlık, Boğazören, Darıovası, Efirağızlı, Nebiler, Beylikyurdu, Kabaklar, Çuhadarlı, Başkonuş Yaylası, Yenice kale, Yeniköy üzerinden giden güzergâhtır. Özellikle Efirağızlı – Darıovası arasında sık antik yerleşim merkezleri bulunmaktadır. Darıovası, sulak, düzlük, verimli bir mevkidir. Araştırmaya konu olan Başdoğan Mahallesi Sarıbüyük Obasında bulunan arkeolojik kalıntılar ve antik yerleşimler bu güzergâh üzerindedir (Harita 3). Bu yol güzergâhları dağlık, engebeli ve oldukça zor bir arazi üzerindedir. Bu güzergâhlar, ticaret kervanları tarafından kullanılsa da büyük ordu geçişlerine çok elverişli değildir. Ancak Andırın'ın kuzeyindeki antik Kokousos (Göksun) üzerinden, Maraş'a giden güzergâh tarih boyunca birçok defalar ordular tarafından kullanılmıştır. İslam fetihleri sırasında Kuzey Suriye'den Çukurova'ya, Haçlı seferleri sırasında da Orta Anadolu'dan Kuzey Suriye'ye geçişler bu güzergâh üzerinden olmuştur. Bizans İmparatoru Romanos IV. Diogenes'in (1068-1071) Malazgirt Meydan Muharebesi öncesinde büyük ordusunu, Andırın'ın kuzeyindeki antik Kokousos (Göksun) üzerinden, Maraş'a geçirdiği düşünülmektedir²¹. Andırın'ın Maraş'a giden ve Başdoğan Mahallesinden geçen güney yolu ise daha çok engebelidir. Burada görülen büyük çapta bir ordu geçişi kaydına henüz rastlanmamıştır.

2. BÖLGENİN M.Ö. 1. BİNYILDA DURUMU

M.Ö. 1. binin başlarında bölgede Geç Hitit Krallıkları bulunuyordu. Bölgenin öz kaynakları arasında önemli bir yere sahip olan "Sedir" ağacı ve diğer orman ürünleri ile demir, gümüş madenleri ve mermer yatakları bölge dışındaki güçlü krallıkların dikkatini buraya yönlendirmekteydi. Özellikle Mezopotamya'daki güçlü imparatorluklar, bölgeye birçok defalar seferler düzenlemişlerdir²². M.Ö. 858'de Asur Kralı III. Salmanassar'ın dönemini aydınlatan

¹⁹ E. Toroğlu – Y. Alpaslan, Roads in the Historical Geography of Kahramanmaraş: Kahramanmaraş, 2016, 9.

²⁰ Bekircan Tahbarer, Asclepius Cult in Ancient Cilicia Coins, Ç. Ü. Health Sciences Institute, Department of Deontology and History of Medicine, Unpublished Master's Thesis: Adana, (2005), 63; Ahmet Ünal – K. Serdar Girginer, Cilicia-Çukurova Historical Geography, History and Archaeology in Cilicia from the Early Ages to the Ottoman Period, 420.

²¹ E. Toroğlu – Y. Alpaslan, Roads in the Historical Geography of Kahramanmaraş, 60 - 61.

²² U. B. Alkim, The Road from Sam'al to Asitawandawa, Contributions to the Historica Geography of the Amanus Region", Anatolian Studies, II/1-2, 1- 45, (1965), 14; O. Casabonne, Local Powers and Persian Model In Achamenid, Cilicia: A

kaynaklarda (*Siyah Obelisk*), bölgede Asur İmparatorluğu'na karşı oluşturulan, Geç Hitit ve Suriye Krallıklarının kurduğu bir konfederasyona karşı kazanılan zaferlerden bahsedilir. Asur İmparatorları M. Ö. 9. yüzyılda buraya girmişler ancak yüz yıl süren mücadeleler sonucunda, bölgedeki yerel kralların desteği sayesinde egemen olabilmişler, bu suretle bölgenin öz kaynaklarından faydalanma şansı yakalayabilmişlerdir²³. Asur kontrolüne giren bölgede, sözü geçen bölgesel bir yönetici - kral görevlendirilmiş ve aynı zamanda bu bölgesel yönetici - kral ile Asur Kralı siyasal olarak ast-üst ilişkisi içinde bulunmuştur²⁴.

Asur egemenliği dönemi boyunca bölgede devamlı bir isyan ve kargaşa mevcuttur. Asur egemenliğine karşı bölgenin siyasi bağımsızlığını yeniden tesis etmek isteyen ve kendine "Danuna Kralı" diyen, günümüzde Karatepe (Aslantaş)'de bulunan "Asitawa(n)da-s" kentini kuran, Kral "Asitawa(n)da-s", bölge halkını ve yerel yönetimleri, Asur'a karşı organize etmiştir. Özellikle Kilikya halklarını bir amaçta ve bir isimde toplayabilmek için M. Ö. 14. yüzyılda bölgeye gelen "Danunalar"ın ismini kullanmıştır²⁵. Metmen Hopuru, Karatepe'deki Asitawa(n)da-s Kentinin yaklaşık 50 km. kuzeyindedir. Kral Asitawa(n)da-s, Karatepe'de bulunan Fenikece ve Hitit Hiyeroglif yazılı iki dilli kitabelerde, "tüccarların ovadaki yollarda huzurlu ve güvenli bir şekilde yolculuk etmelerini sağladığını, eşkiyalara karşı mücadele ettiğini" yazdırmıştır. Böylece fakirler, onun cömertliğiyle nimet ve bolluk görmüşler, rahat evlere kavuşmuşlardır". Kral Asitawa(n)da-s, Kilikya'ya zenginlik ve refah getirerek "buranın hem annesi ve hem de babası" olmuştur²⁶.

3. ROMA İMPARATORLUĞU DÖNEMİNDE BÖLGEDEKİ KENTLEŞME

Roma yönetiminden önceki dönem olan Seleukoslar'ın son yıllarında ortaya çıkan otorite boşluğu, döneminde büyük problemler yaşatan korsanlar ve doğuda beliren Parthlar'ın saldırıları yüzünden, Ovalık Kilikya, M.Ö. I. yüzyılda, Roma yönetimi açısından, sık değişen politik ilişkilerin yaşandığı ve farklı düzenlemelerin yapılmak zorunda olduğu bir bölge özelliği göstermiştir. M. Ö. 1. yüzyılda Pompeius, korsanlık problemini ortadan kaldırdığı büyük zaferi sonrasında, bölgedeki birçok kente, anlaşma yaptığı veya esir aldığı korsanları yerleştirmiştir. Bu durum da bölgede yeni bir düzenlemeyi gerektirmiştir. Roma, Anadolu'da egemenliğe yeni alınmış, eyalet düzenlemeleri henüz gerçekleşmemiş olan doğudaki bölgelerin yönetimini sadık ve Roma'nın üstünlüğünü kabul eden yerel krallara bırakmıştır²⁷. Bu yerel krallar, yönettikleri bölgelerden, birinci derecede sorumlu kişiler olmalarının yanında, yönetimlerinde serbesttirler²⁸. Bunlardan biri de, M. Ö. 1. yüzyıl ortasından M. S. 1. yüzyıl ortalarına kadar Doğu Kilikya'da (Ovalık Kilikya) hüküm süren Tarkondimotos Krallığı'dır²⁹. Tarkondimotos Krallığı'nın hakimiyet sahası ve sınırları henüz kesin olarak belirlenmemiştir. Tarkondimotos Krallığının başkenti Osmaniye İli içinde *Hiyeropolis=Kastabala* Kenti'dir. M. S. 19 yılında Roma İmparatoru Augustus Ovalık Kilikya'yı ziyaret ettiğinde, Kral Tarkondimotos, onun adına *Anazarbos* Kentini büyüterek yeniden inşa etmiş, kentin adını da *Kaisareia* koymuştur. Zaman içinde kent, doğusundaki dağın adıyla anılmaya başlanmış ve *Anazarbos* olmuştur. Krallığın başkenti *Hiyeropolis=Kastabala* olmaya devam etmiş ancak *Anazarbos*, ticaret, spor, sanat ve fuar kenti olarak oldukça ün yapmış ve genişlemiştir. *Anazarbos*'un ticaret ve fuar merkezi olması kurulduğu yer sayesinde³⁰. Ovalık

Reassessment", Olba, II/1, (Special Issue), 57- 66, (1999a), 61; M. Wäfler, Zu Status und Lage von Tabāl", *Orientalia*, 52, 181-193, (1983), 192; D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, I, New York, (1968), 579.

²³ A. Lemaire, *Recherches De Topographie Historique sur Le Pays De Qué* (IXe-VIIe siècle av. J. C.), *Anatolia Antiqua*, I: 265 - 275, (1991), 269; J. D. Bing, *A History of Cilicia During the Assyrian Period*, Michigan, (1987), 94.

²⁴ O. Casabonne, *Notes Ciliciennes*", *Anatolia Antiqua*, IX:, 131-140, (1999b), 61.

²⁵ Mehmet Kurt, *New Assyrian Sovereignty and Local Powers in Cilicia*, 330.

²⁶ Halet Çambel - Asli Özyar, *Karatepe-Aslantaş, Azatiwataya Die Bildwerke*, Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2002.

²⁷ B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Oxford: Oxford at the Clarendon Press.

²⁸ Liebeschuetz, (1967), 25; R. Syme, *Observations on the Province of Cilicia*", *Anatolian Studies Presented by W. H. Buckler* (Edited by W. M. Calder, J. Keil), 299 - 332, (1939), 325.

²⁹ B. D. Shaw, *Bandit Highlands and Lowlands Peace: The Mountains of Isauria-Cilicia Journal Economic and Social History of the Orient*, XXXIII/2, 199 - 233, (1990), 229.

³⁰ Mehmet Kurt, *The Phenomenon of Roman Administration in Plain Cilicia in the First Century BC and the Kingdom of Tarkondimotos*", *Dumlupınar Un. Sos. Bil. Enst. Journal*, 31, 429, (2011).

³⁰ Murat Durukan, *The Connection of Anazarbus, Aegaei and Tarsus Cities with Trade Routes*, 2 - 3.

Kilikya'daki en önemli kervan yolları olan Ağyol ile Hitit Kervan Yolu arasındadır. Akdeniz'i Orta Anadolu'ya bağlayan bu iki kervan yolu, tarihi süreç içinde Ovalık Kilikya'nın hareketlenmesini sağlamıştır. M. S. 1. yüzyılda Avrupa, Uzakdoğu ile ticari bağlantı kurmanın avantajlarının farkına varmıştır. Muson ikliminin zenginliği çözülmüş ve İpek Yolu güzergahları önem kazanmaya başlamıştır³¹. M.S. 4. ve 7. yüzyıllar arası İpek Yolu ticareti zirveyi yaşamıştır. Doğu Akdeniz limanlarının ticari faaliyetleri *Anazarbos*'tan yürütülmüştür. Ancak bölgenin jeolojik özelliklerinden dolayı meydana gelen depremler sebebiyle bölgedeki ticaret önemli ölçüde olumsuz etkilenmiştir. Özellikle merkez üssü *Antiokheia* ve *Germanicia* (Maraş) olan yıkım şiddeti yüksek çok sayıda deprem yaşanmıştır. Bu depremler; 526³², 528, 531, 551, 570, 577, 580, 588³³, 712, 713, 848, 956, 1053, 1091, (Suriye ve çevresinde) 1157 ile 1170, (merkez üssü Maraş olan) 1191, 1203 ve 1302 tarihlerinde olan ağır yıkımlı depremlerdir³⁴. Günümüzde Metmen Hopuru ve çevresindeki yerleşimlere ulaşımın zor olması ve yerleşimlerdeki ağır hasar, bu depremler sebebiyle olsa gerektir. Zira depremin başlangıç mevkisinde görülen derin çukurlar ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yükseltiler, fay kırıkları, bölgede halen kendini göstermekte, yer şekillerinin belirmesinde etkili olmaktadır. Metmen Hopuru ve çevresindeki antik yerleşimler, *Anazarbos*'un parlak çağlarında kenti besleyen ve destekleyen unsurlar olmuşlardır. *Anazarbos*'un parlaması bölgedeki hareketliliği ve refahı arttırmış, bölgenin cazibesini yükseltmiştir. Ovalık Kilikya'nın Roma Döneminde kurulan diğer kentleri Düziçi ile eşleştirilen M.Ö. 51'de kurulan *Neronias=İrenopolis*³⁵ ve M. S. 73 yılında kurulmaya başlanan ve Kadirli olduğu düşünülen *Flaviopolis*'tir³⁶.

4. BÖLGEYİ ZİYARET EDEN GEZGİNLER VE BİLİM İNSANLARI

Tarih boyunca bölgeyi ziyaret eden çok sayıda gezginler ve bilim insanları olmuştur. Tarihçilik kavramının değiştiği 19. Yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başında, U. Bahadır Alkım'a göre 40'tan fazla Avrupalı gezgin Çukurova'ya gelmiş ve incelemeler yapmışlardır³⁷. Bunların çoğu anayollar üzerinden, büyük kentlere uğrayarak, kıyı şeridi doğrultusunda incelemeler yapmıştır. Adana-Andırın-Maraş bölgesini inceleyen 4 tane Avrupalı bilim insanı bulunmaktadır. Bunlar; Hastings F. Murphy³⁸ 1836'da, Charles Texier³⁹, 1838'de, E. J. Davis 1876'da, Bennet 1879-1882 arasında⁴⁰, Leonce Alishan⁴¹ 1890'da ve 1900'de de Franz Schaffer'dır⁴².

Prof. Bossert ve öğrencileri, U. Bahadır Alkım, Muhibbe Darga ve Heinz Anstock önce bölgede yüzey araştırması yapmışlardır. Bu araştırmalar sırasında Ağyol'u kullanan bölgenin konar-göçer obalarından Ceyhan nehri kıyısında devasa aslan heykellerinin olduğunu duymuşlardır. 1947 yılında bölgeye tekrar gelen Prof. Bossert ve ekibi, bir ilkokul öğretmeni olan Ekrem Kuşçu'nun da farkedip, yetkililerin dikkatini çekmeye çalıştığı, Karatepe'deki kalıntıları

³¹ H. Uhlig, Silk Road, Ancient World Culture between China and Rome, (Die Seidenstraße, Antike Weltkultur zwischen China und Roma, Translated By: Alev Kırımlı), Istanbul, (2006), 161 vd.; Murat Durukan, The Connection of Anazarbus, Aegeai and Tarsus Cities with Trade Routes.

³² S. Kaya – R. Kiyılı, An Overview of Natural Disasters and Epidemics Occurring in Antakya in the Middle Ages, MKÜ, Journal of the Institute of Social Sciences, 6/12, 403- 418, (2009), 404.

³³ Sbeinati - Darawcheh – Mouty, The Historical Earthquakes Of Syria: An Analysis of Large and Moderate Earthquakes from 1365 B.C. to 1900 A.D.", Annals of Geophysics, Vol. 48: N. 3., 355 – 360, (2005); S. Kaya – R. Kiyılı, An Overview of Natural Disasters and Epidemics Occurring in Antakya in the Middle Ages, 404 – 406; Murat Durukan, The Connection of Anazarbus, Aegeai and Tarsus Cities with Trade Routes, 8.

³⁴ S. Kaya – R. Kiyılı, An Overview of Natural Disasters and Epidemics Occurring in Antakya in the Middle Ages, 408 – 411.

³⁵ M. Hamdi Sayar- P. Ercan, Cilicia Surveys 2007", Research Results Meeting, XXVI, 1/, 75-85, (2008), 79; Ahmet Ünal – K. Serdar Girginer, Cilicia-Çukurova Historical Geography, History and Archaeology in Cilicia from the Early Ages to the Ottoman Period, 450.

³⁶ M. H. Altay, Adım Adım Çukurova, Adana, (1965), 69; M. Hamdi Sayar, Epigraphy and Historical-Geographical Research in Cilicia, 1994, Research Results Meeting, XIII/1, (1996), 65; Ahmet Ünal – K. Serdar Girginer, Cilicia-Çukurova Historical Geography, History and Archaeology in Cilicia from the Early Ages to the Ottoman Period, 419.

³⁷ U. Bahadır Alkım, An Ancient Road Network in the South-West Antitoros Region, 64.

³⁸ U. Bahadır Alkım, An Ancient Road Network in the South-West Antitoros Region, 64.

³⁹ C. Texier, Asia Minor, Ankara, (2002), c. III, 138-141.

⁴⁰ U. Bahadır Alkım, An Ancient Road Network in the South-West Antitoros Region, 64.

⁴¹ L. Alishan, Sissouan, Venice, 1890, 66, 233.

⁴² F. Schaffer, Petermann's Mitteilungen, Ergänzungsheft:141, (1903), 91.

keşfetmişlerdir⁴³. Araştırma ve kazılara Prof. Helmut Bossert başkanlığında 1947'de başlanmış ve 1951 yılına kadar kazı başkanlığı yapmıştır. 1952'den itibaren kazıların başkanlığını Halet Çambel devralmıştır. Bu kazılar 1990'lara kadar devam etmiştir. Yine Halet Çambel'in çalışmalarıyla, kale ve çevresi 1958 yılında milli park ilan edilmiştir. Ceyhan nehri üzerine yapılan Aslantaş barajının tamamlanmasından sonra Karatepe, baraja doğru uzanan bir yarımada üzerinde kalmıştır. Karatepe, günümüzde bir açık hava müzesidir. Karatepe-Aslantaş projesi, Geç Hitit dönemine ait Fenikece ve Hitit Hieroglif yazılı çift dilli kitabeleriyle Anadolu hieroglifinin çözülmesini sağlayarak bilim dünyasına önemli katkılarda bulunmuştur. 1950'li yıllarda arkeolojik alan ile birlikte çevreyi ve bölge insanını da merkezine alan hümanist, koruma-restorasyon projeleriyle dünyada örnek bir uygulama olarak kabul edilmiş ve UNESCO Dünya Kültür Mirası Geçici Listesi'ne girmiştir.

Karatepe'den geçen Ağyol ve yan güzergahları, Başdoğan Mahallesi'nde bir merkez özelliği taşıyan Metmen Hopuru ve çevresindeki kaleler, özellikle U. Bahadır Alkım ve Muhibbe Darga tarafından incelenmiş⁴⁴, ancak detaylı bir şekilde tanıtılmamıştır. Metmen Hopuru, dağlar arasında, Karatepe'nin kuzeydoğusunda ve Ağyol'un doğusundadır. İnceleme ve araştırma gezilerinin yapıldığı mevkilerin uzağındadır.

Bölgeye uğrayan ve bölgeyi yazan başka gezginler ve bilim insanları da olmuştur. 1611-1682 yılları arasında yaşayan Evliya Çelebi, 1671 yılı içinde, Adana üzerinden Misis yolunu izleyerek tarihi Kınık Sancağı (Arsus – Toprakkale - Misis)'na gelmiş ve daha kuzeydeki Maraş yolunu takip etmiştir. Gezerken gördüklerini kaydetmiştir. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiler; gördüğü kaleler ve kentlerin o günlerdeki durumunu aydınlatmaktadır. Ceyhan nehrinin doğu kıyısında ilerleyen Evliya Çelebi'nin, Kınık Kalesi, Çanakçı Kalesi, Müzeyyen Kalesi gibi kalelerden ve Karaçay, Mercin Çayı, Akcihan Nehri gibi isimlendirdiği nehirlerden haber verdiğini görmekteyiz⁴⁵. Bu nehirlerin hepsinin Arslanlı Bel'den gelip Ceyhan'a karıştığını belirtir. Bu da demektir ki, Arslanlı Bel üzerindeki tarihi yolların vadileri bu akarsuların geçtiği bölgelerdir. Ayrıca Adana Kenti'nin o zamanki durumu hakkında da bilgiler vermektedir⁴⁶. Ancak geçtiği güzergâh Andırın'ın çok güneyindedir. 1890'lı yıllarda Maraş'ta çıkan kolera salgınının kontrol altına almak maksadıyla Maraş'a gelen Doktor Şerafuddin Mağmumi'nin de bölge hakkında bilgiler verdiğini görmekteyiz. Doktor Şerafuddin Mağmumi, Maraş-Elbistan ve Maraş-Pazarcık arasında çalışmış ve yollarını yazmıştır⁴⁷. 20. Yüzyıl başında burada bulunan asker ve diplomat Mark Sykes da bölgenin coğrafyası ve nüfusu üzerine bilgiler vermiştir. Onun faaliyet sahası da Afşin-Elbistan olmuştur⁴⁸. Aynı yıllarda Helmut Von Moltke de bölgededir. Moltke mektuplarında belirttiği üzere, Maraş-Kayseri, Maraş-Malatya arasını dolaşmıştır. Elbistan ve Göksun'u yazmıştır⁴⁹. 1950'lerde Ali Rıza Yalman bölgede bulunmuş, Zeytun, Göksun, Nurhak ve çevresini incelemiştir⁵⁰. 1960 sonrasında da Ömer Kaya'nın çalışmalarına rastlanılmaktadır. Halep-Sarız arasındaki yolları ve hanları incelemiştir⁵¹. Andırın bölgesi ve dolayısıyla Başdoğan Mahallesindeki arkeolojik kalıntılar ve antik yerleşimler, bütün bu çalışmaların çok uzağında kalmıştır.

Andırın ve çevresinin (Kadirli'nin kuzeyi, batıda Feke, Kozan, Saimbeyli, Tufanbeyli, doğuda Düziçi, Bahçe) araştırılmasının gecikmesindeki en önemli sebepler, U. Bahadır Alkım'ın da

⁴³ U. Bahadır Alkım, An Ancient Road Network in the South-West Antitoros Region, 64, Aytül Kaplan, Remains of a Strategic City in the Upper Ceyhan Basin on the Anti Taurus Mountains, 230.

⁴⁴ U. Bahadır Alkım, An Ancient Road Network in the South-West Antitoros Region, Harita (map) 3.

⁴⁵ Evliya Çelebi, Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi (Anatolia, Syria, Hijaz/), Devlet Matbaası: İstanbul, 1(935), c.9, 348; E. Toroğlu – Y. Alpaslan, Roads in the Historical Geography of Kahramanmaraş: Kahramanmaraş, 129.

⁴⁶ Y. Dağlı, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Yapı Kredi Yay., (2015), 240.

⁴⁷ Şerattin Mağmumi, Anatolia and Syria a Century Ago, İstanbul, (2008), 196-200; E. Toroğlu – Y. Alpaslan, Roads in the Historical Geography of Kahramanmaraş: Kahramanmaraş, 129 - 130.

⁴⁸ M. Sykes, Dar al Islam, trans. Yılmaz Tezkan, Kazan Matbaası, Ankara, (2000), 49 - 95; E. Toroğlu – Y. Alpaslan, Roads in the Historical Geography of Kahramanmaraş: Kahramanmaraş, 130-132.

⁴⁹ H. Moltke, Letters on the Situation and Events in Turkey, TTK Basımevi, Ankara, (1960), 163 - 173.

⁵⁰ Ali Rıza Yalman/Yalın, Cenupta Türkmen Oymakları, Ministry of Culture Yay. Ankara, (1977), 315-428.

⁵¹ Ö. Kaya, Elbistan-Maraş Inns and Road Routes, Kahramanmaraş Governorship Publication, Ankara, (2010).

belirttiği gibi, bölge yüksek dağlar ve keskin dik yamaçlı vadilerle kaplı olmasından ve burada yaşayan halkın her devirde yönetimle ters düşüp, şaki (eşkîya) olmasından dolayı, bölgeye girilememiştir⁵². Bölge halkı en eski yazılı metinler arasında olan Karatepe’de bulunan Hitit Hiyeroglif Yazısı ve Fenikece çift dilli kitabelerde görüldüğü üzere, devamlı bir hareket ve isyan halindedir. Karatepe’deki kenti yaptıran Danunular’ın kahraman kralı *Asitawa(n)da-s*; “ ... ve ben en ücra sınırlarda, kanun tanımayan şakilerin ele başısı olan ve şimdiye kadar içlerinden hiçbirinin *Mpş(=Mopsus=Muksas) evine (Hanedanına) tabi olmadığı şaki reislerinin yaşadığı yerlerde kaleler inşa ettim...*”⁵³ sözleriyle, Karatepe’nin kuzeyini ve doğusunu işaret etmiş olmalıdır. Bölge coğrafi özelliğinden dolayı savunması kolay, ele geçirilmesi zor, saklı bir bölgedir. Asur Kralları III. Salmanassar, II. Sargon ve Sanherib, Asarhaddon, Asurbanipal’in Que seferleri sırasında “*saddu’a*”(=dağ sakinleri, yaban dağ kabileleri) olarak nitelendirdikleri “*Hilakku adamları*” da bölge halkı olmalıdır⁵⁴ veya en azından, bu bölge bahsedilen “*Hilakku*” adamlarının yaşadıkları yerin bir kısmıdır. Yakın zamana kadar burası asayişin sağlanamadığı, kanun kaçaklarının sığındığı, hükümet güçlerinin ulaşmadığı bir yer olmuştur. Kral *Asitawa(n)da-s*’ın sözleri burada bulunan kalelerin birçoğunun yapımının M.Ö. 8. yüzyıla kadar inebileceği düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.

5. ANDIRIN-BAŞDOĞAN MAHALLESİ VE ÇEVRESİNDEKİ ANTİK YERLEŞİMLER VE KALELER

Andırın’ın Başdoğan Mahallesi’ne bağlı Sarıbüyük Obası sınırları içerisinde bulunan ve çevredeki yerleşimlerin merkezini oluşturduğu düşünülen Metmen Hopuru Antik Yerleşimi, çevresi 155 bin m2 olan yüksek bir tepede kurulmuştur (fig. 4). Antik Ağyol’dan doğuya ayrılan güzergâh üzerindedir⁵⁵. Bölgedeki antik yerleşimler içinde merkezi bir mevkidedir. Kentin korunması için çevresindeki vadiler üzerinde kaleler inşa edilmiştir. Silahhanesi, deri imalat merkezi olan tabakhane, tarım arazileri, hamamları, büyük nekropoller ile önemli bir yerleşim merkezi olduğu anlaşılan Metmen Hopuru Antik Yerleşimi, yoğun çalılık ve kayalık içindedir. Günümüzde Metmen Tepesi’nin doğu tarafını korumak için inşa edilen Kötü Kale’nin bulunduğu yüksek tepenin, Kuruçukur ve Çakırcı taraflarına bakan yamaçlarında, bol miktarda, yaşlı Tetri (sumak) ağaçlarının bulunduğu görülmektedir. Tetri ağacı, tabakhanelerde deri ıslahı için kullanılan bir malzemedir. Bu tespit doğrultusunda Metmen’de yakın zamana kadar tabakhanelerin çalışır durumda olduğu sonucu çıkarılabilir. Bölgede yaptığımız incelemeler ve yüzeydeki buluntulara göre açılan kum ocağının Roma dönemine dayandığı düşünülen lahit mezarlarda önemli tahribatlara yol açtığı görülmektedir.

Bahsedilen bölgede yer alan, Başdoğan Mahallesi’ne bağlı Sarıbüyük Obası, Haciveliuşağı Mahallesi’ne bağlı Çakırcı Obası ile Kesim Mahallesi’ne bağlı Kuruçukur Obası arasında tespit edilen kaleler, Metmen Hopuru’nun dış tehditlere karşı savunması ve bu yönlerden gelen yollarda yolculuk eden tüccar ve yolcuların güvenliği için inşa edilmiştir. Bu kaleler Metmen Hopuru’nun arkeolojik yönden ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir. Bu kaleler, vadiler takip edilerek açılan yol güzergâhlarının bağlantı merkezinde kurulmuştur. Kalelerin tamamı, bu yolların emniyet ve diğer ihtiyaçlarını karşılamakta katkı sağlayan, gözetleme ve garnizon amaçlı olarak kullanılan kalelere örnek yapılarıdır. Orta Anadolu Bölgesi ve doğudan Mezopotamya ve Kuzey Suriye, bölgenin akarsuları olan Andırın Çayı, Savrun Çayı ve Keşiş Çayı’nın açtığı derin vadilerle Çukurova’ya bağlanmıştır. Bu yol, Göksun’dan itibaren özellikle çeşitli güzergahlara ayrılmaktadır. Bu güzergahlar kullanılarak Orta Anadolu ile Mezopotamya ve Kuzey Suriye,

⁵² U. Bahadır Alkım, The Road between Sam'al and Asitawandawa: Amanus Research on the Historical Geography of the Region, Belleten, TTK, XXIV/95, 349 – 401, (1960), 350.

⁵³ Helmut Th. Bossert, Phoenician-Ethian Bilingual found at Karatepe" Belleten, XII/47, 1948, 515-523, (1948), 521-522; U. Bahadır Alkım, The Road between Sam'al and Asitawandawa: Amanus Research on the Historical Geography of the Region, 350; C. W. Ceram, Anatolia, Home of the Gods, trans. Esat Mermi Erendor, Remzi Bookstore, Istanbul, (2008), 159-167.

⁵⁴ U. Bahadır Alkım, An Ancient Road Network in the South-West Antituros Region, 65-66; Mehmet Kurt, The Country of Que and the Importance of the New Assyrian State in terms of Anatolian Policy, 118, 132.

⁵⁵ Andırın Başdoğan Mahallesindeki antik kalıntılara ve Metmen Hopuru’na dikkat çekilmesinde en etken kişi, aslen Andırınlı olup Kadiri’de yaşayan, Kara Kuvvetleri’nden emekli, araştırmacı Celil ÇINKİR’dir.

Karatepe – Aslantaş, Kadirli, Anavarza (*Anazarbos*), Ceyhan, Yumurtalık ve Misis, Adana'ya bağlanmaktadır. Kaleler, Kayseri yönünden iki, Kahramanmaraş yönünden üç yol güzergâhı bağlantısındadır. Bu güzergâhlar;

Kayseri tarafından gelen güzergâhlardan⁵⁶; birincisi, Kayseri (Kültepe = *Kaniş*)'den başlayarak, Göksun (*Cocussus*) – Taşoluk – Büyük ve Küçük Çamurlu – Mazgaç – Beyoluğu – Çokak – Kızıloluk – Akifiye – Altınboğa – Akkale'de diğer yol ile Maraş'tan gelen güzergâhlarla birleşir. İkinci güzergâh, Taşoluk'tan ayrılır ve Değirmendere – Çiçin Boğazı – Meryamçil Beli – Şarлак Kalesi – Kaleboynu (Halbur) – Bostanderesi – Azgıt - Akkale'de diğer yollarla birleşir ve bütün güzergâhlar Alınoluk - Haşdırın – Kastal – Çakırcı (Başdoğan Mahallesi ve Haciveliuşağı Mahallesi arasındaki kalelerin olduğu bölge) – Kumarlı – Akarca üzerinde Kadirli'ye ve oradan Anavarza'ya – güney yönünden Ceyhan – Yumurtalık (*Aegeai*) ve batı yönünden Misis'e hatta Adana'ya ulaşır⁵⁷ (fig. 3).

Kahramanmaraş tarafından gelen güzergâhlar; Kahramanmaraş - Üngüt – Köseli – Körsulu Köprüsü'nden yol ikiye ayrılır; birinci yol Kabakoz Kalesi – Çebiş Kalesi – Gökgedik – Emirler – Karasu – Çukurkoz – Azgıt – Andırın – Akkale üzerinden Haşdırın'a bağlanır, burada diğer yol ile birleşerek kalelerin inşa edildiği Çakırcı 'ya ulaşır. Çakırcı – Aşağı Andırın Düzü olarak bilinen bölgeden geçerek Anacık – Köleli'de diğer yollarla birleşir ve Haruniye = Düziçi'nden Çukurova'ya uzanan yola bağlanır. Körsulu'dan ayrılan diğer yol; Yenicekale – Avkasır Kalesi – Menciki Kalesi – Çuhadarlı – Alanlı – Darıovası – Copçalar (Çinkırlı) güzergâhından Çakırcı Obasında birinci yol ile birleşir. Üçüncü yol ise Kahramanmaraş (*Germanicia*) – Üngüt – Köseli buradan Gene Köprüsü'ne yönelir, Döngöle – Saygılı – Topçalı'dan sonra Alanlı (Toprakhisar) ve Darıovası'ndan diğer yollarla birleşir⁵⁸ (fig. 3). Andırın ile Kahramanmaraş arası, Toroslar ve Antitoroslar'ın düğümlendiği bölgedir ve bu yüzden yüksek dağlar ve derin vadiler bulunmaktadır. Derin vadiler Karasu (Körsulu) deresi ile Ceyhan nehrinin açtığı geçitleri oluşturmaktadır. Bu geçitler, ticaret yol güzergâhları olarak kullanıldığı gibi askeri hareketlerde yaklaşma istikametleri için de kullanılmıştır. İslam fetihleri sırasında Hz. Ömer döneminde Kahramanmaraş'tan Çukurova'ya yapılan ganimet seferleri bu bölgeden yapılmıştır⁵⁹.

Metmen'in çevresindeki kalelerden ilki olan Avlak (Çakırcı-Gavurbozluğu) Kalesi, Haciveliuşağı Mahallesi'ne bağlı Çakırcı Obası'nın doğu tarafında, Gavurbozluğu Tepesi'nin zirvesindedir. Kalenin yapımının Geç Hitit Şehir Devletleri dönemine kadar indiği düşünülmektedir. Kale surlarının büyük bir bölümü yaklaşık 50 yıl öncesine kadar yıkılmadan durmaktayken, bölgenin sakin ve yerleşimin seyrek olmasından dolayı kale, kaçak kazıların merkezi olmuş ve büyük ölçüde tahrip edilmiştir. Bölgede yaptığımız incelemeler ve bölge sakinleriyle yapılan görüşmeler sonucunda, Avlak (Çakırcı-Gavurbozluğu) Kalesi ile Kuruçukur Obası arasında kalan alanda, yoğun bir şekilde işlenmiş demir parçalarına, ok ve mızrak uçlarına rastlanılmıştır. Malzemelerin bol oluşu burada demir ve demircilik üzerine bir imalat merkezinin veya bir silahhanenin bulunduğunu göstermektedir. Metmen'in silahhanesinin burada olduğu düşünülmektedir.

Haciveliuşağı Mahallesi Çakırcı mevkiinde bir tepe üzerinde Depe Kalesi bulunmaktadır. Bundan başka Yeşilova Kesim Mahallesi, Kuruçukur mevkiinin doğu tarafında Kuma Tepesi'nin batısında zirveye yakın yerde, halk arasında Üce denilen bir kale daha bulunmaktadır. Burada, yapıldığı tespit edilen kaçak kazılarda Roma ve Bizans dönemlerine ait bol miktarda sikke ile büstler ve heykeller bulunduğu ifade edilmiştir. Bölgedeki kalelerden biri de Kötükale'dir. Kötükale, Metmen'in doğusunda yüksek bir tepenin üzerinde kurulmuştur. Yamaçlarındaki Büyükesik Mezrası'nda çok sayıda kalıntı vardır. Kubbeli bir yapı, havuzlar ve duvar kalıntıları

⁵⁶ B. Kabalcı, M. A. Kaya, Kadioğlu, Andırın History and Cultural Assets Inventory: Kahramanmaraş, (2011), 52 - 79.

⁵⁷ C. Çınkır, Andırın İlçesi Kızık Mahallesi Sersemli Obası ve Darıovası Mahallesi Acer Obasında Bulunan Hitit Mezarları, Tırşık, 18 – 22, (2018), 18

⁵⁸ C. Çınkır, Andırın İlçesi Kızık Mahallesi Sersemli Obası ve Darıovası Mahallesi Acer Obasında Bulunan Hitit Mezarları, Tırşık, 19.

⁵⁹ C. Çınkır, Andırın İlçesi Kızık Mahallesi Sersemli Obası ve Darıovası Mahallesi Acer Obasında Bulunan Hitit Mezarları, Tırşık, 19.

bulunmaktadır (fig. 5). Kötükale, Metmen, Çakırcı ve Kuruçukur'un arasındadır. Kesim Mahallesi ve Kuruçukur arasında yüksek bir tepede Pamuklutepe Kalesi de bulunmaktadır. Kale, harçsız ve kaba taşlar kullanılarak yapılmıştır. Bölgedeki diğer bir kale olan Kalecik Kalesi'nde de sütun başları ve duvar kalıntıları dikkat çekmektedir (fig. 6 – 7).

Kalelerin batısında, halk arasında Ağyol olarak bilinen kervan yoluna hâkim bir durumda, Haciveliuşağı Mahallesi Çakırcı Obası mevkiindeki Depe ve Avlak (Çakırcı-Gavurbozluğu) Kaleleri ile Akkale'nin gözlem alanında belirlenen Kastal Kalesi de bölgeye stratejik değer katan bir kaledir⁶⁰.

Metmen Hopuru'nun güney ve batı eteklerinde nekropoller yer almaktadır. Güneyinde bulunan mezarlar genelde kaya içerisine oyulmasına rağmen batıdakiler daha ziyade toprak içerisine yahut kestel olarak isimlendirildiği üzere taş örgülü yerlere yapılmıştır. Bu bölgede kestel mezarlarının birçoğu kaçak kazılarla açılmıştır (fig. 8 – 9).

Metmen yakınlarında tespit edilen Pertler (Aşıklı) mevkiinde çok sayıda sütuna ve sütun başlıklarına, bir tapınak kalıntısına, kubbeli yapılara rastlanmıştır. Ayrıca Topbaşlar mevkiinde de yapı kalıntıları, nekropoller bulunmaktadır (fig. 10 – 11).

Tarihin her döneminde, bölgenin hammadde özelliği gösteren öz kaynaklarına sahip olmak isteyen, egemen yönetim organizasyonları, bölgeye sayısız defalar seferler düzenlemişlerdir. Bölgeyi fethettiklerini düşünüp merkeze döndüklerinde yerel halkın isyanlarıyla karşılaşmışlardır. Bölge coğrafyasının zorlayıcı olması ve yerel halkın bağımsızlığına düşkün olması, egemen güçleri bölge hakimiyetinin sağlanması hususunda oldukça uğraştırmıştır. Uzun yıllar bölge hakimiyeti için mücadele veren egemen güçler, çareyi yerel yöneticilerle iş birliği yapmakta bulmuşlardır. Yerel halkın serbest bırakılması ve stratejik özellikler sayesinde bölgede kurulan merkezi ve büyük kentler kendi kendini geliştirerek, ticaret ve kültür merkezi olmuştur. Bu büyük kentler, uzak memleketlerle ticari ilişkilerini geliştirmek için, anayollara, yan güzergahlarla lojistik destek sağlamıştır. Başdoğan Mahallesi ve çevresi muhtemelen Ağyol için lojistik değeri büyük bir bölgedir. Bahsi geçen tarihi kalıntılar bölgenin tarihsel açıdan önemini açıkça ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Çukurova'nın kuzeyi ve doğusunu kaplayan dağ silsilesi, Toroslar ve Antitoroslar, Ceyhan nehri ve kollarının açtığı vadilerde geçit vermektedir. Bu geçitler ve yol güzergâhları Orta Anadolu'yu, Mezopotamya ve Kuzey Suriye'yi Çukurova'dan denize bağlamaktadır. Torosların ve Antitorosların (Amanoslar) düğümlendiği bölgede, özellikle vadi başlarında, eski çağlardan itibaren stratejik kentler ve kaleler kurulmuştur. Çukurova'yı Orta Anadolu'ya bağlayan en eski kervan yollarından biri olan Ağyol, bölge stratejisini belirleyen bir unsur olmuştur. Ağyol'u besleyen yollar üzerinde kurulmuş olan kentler bölgedeki sosyal ve siyasal gelişmelerin merkezleri olmuştur. İşte bu antik kentlerin yakınında yer alan Andırın'ın Başdoğan Mahallesi'ndeki antik yerleşimler ve bu yerleşimler içinde merkez olma özelliği taşıyan Metmen Hopuru Antik Yerleşimi, atölyeleri, tarım arazileri, hamamları, büyük nekropolleri ile yoğun çalılık ve kayalık içinde ortaya çıkarılmayı beklemektedir. Antik Ağyol'dan doğuya ayrılan güzergâh üzerindedir. Kentin korunması için çevresindeki vadiler üzerinde kaleler inşa edilmiştir. Yapılacak kapsamlı bir araştırma sonucunda, kalelerin ve Metmen'in tarihlendirilmesi ile bölgedeki eski çağ kentlerinin lokalizasyonu, Danunalar Kralı Asitawa(n)da-s'ın Karatepe kitabelerinde bahsettiği kalelerin yerleri, muhtemelen Roma döneminin yerel krallığı Tarkhondimotos'un doğu ve kuzeydoğu yönündeki yönetim alanı tespit edilebilecektir. Bu doğrultuda bölgenin çevresel şartlardan doğan veya insan kaynaklı ortaya çıkan tahriplere karşı koruma altına alınması gerekmektedir.

⁶⁰ B. Kabalci, M. A. Kaya, Kadioğlu, Andırın History and Cultural Assets Inventory: Kahramanmaraş, 50 - 51.

Bu sebeplerden dolayı öncelikli olarak; bölgeye yakın illerdeki üniversitelerin Arkeoloji, Tarih, vb. bilim dalları tarafından, multi disiplinler arası iş birliği ile Başdoğan Mahallesi ve çevresindeki antik yerleşimlerin tescillerinin yapılması ve koruma altına alınmasının sağlanması çok önemlidir. Ayrıca Başdoğan Mahallesi ve çevresinin, en kısa zamanda Kalkınma Ajansları tarafından da korunmasına yönelik projelerin yapılması ve bu projelerin uygulanması beklenmektedir.

KAYNAKÇA

Antik Kaynaklar

Herodotus, History of Herodotus, Trans. M. Ökmen, Istanbul: 1983.

Ptolemaeus, Geographia, ed. Nobbe: Lipsiae, 1845.

Strabon, Ancient Anatolian Geopgrafician (Geographika: XII, XIII, XIV), Trans. Adnan Pekman: Istanbul. 1993.

Modern Kaynaklar

Alishan, L., Sissounan, Venice, 1890.

Alkım, U. B., "An Ancient Road Network in the South-West Antitoros Region", Belleten, XXIII/89, (1959): 59 - 77.

Alkım, U. B., "The Road between Sam'al and Asitawandawa: Amanus Research on the Historical Geography of the Region", Belleten, TTK, XXIV/95, (1960): 349 - 401.

Alkım, U. B., "The Road from Sam'al to Asitawandawa, Contributions to the Historica Geography of the Amanus Region", Anatolian Studies, II/1-2, (1965): 1- 45.

Altay , M. H., Adım Adım Çukurova, Adana, 1965.

Bing, J. D., A History of Cilicia During the Assyrian Period, Michigan, 1987.

Bossert, Helmut Th. "Phoenician-Ethian Bilinguis found at Karatepe" Belleten, XII/47, (1948): 515-523.

Casabonne, O., "Local Powers and Persian Model In Achamenid, Cilicia: A Reassesment", Olba, II/1, (Special Issue), (1999a). 57- 66.

Casabonne, O., "Notes Ciliciennes", Anatolia Antiqua, IX:, 1999b,131-140.

Cason, L., Travelling in Antiquity. Trans: Nalan Özsoy (Istanbul: MB Publishing House, First Edition), 2008.

Cavaignac, E., Les Hittites, Paris, 1960.

Ceram, C. W. , Anatolia, Home of the Gods, trans. Esat Mermi Erendor, Remzi Bookstore, Istanbul, 2008.

Çambel, H., Özyar, A., Karatepe-Aslantaş, Azatiwataya Die Bildwerke, Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2002.

Çınkır, C., "Andırın İlçesi Kızık Mahallesi Sersemli Obası ve Darıovası Mahallesi Acer Obasında Bulunan Hitit Mezarları", Tırşık, 29, 2018, 18 - 22.

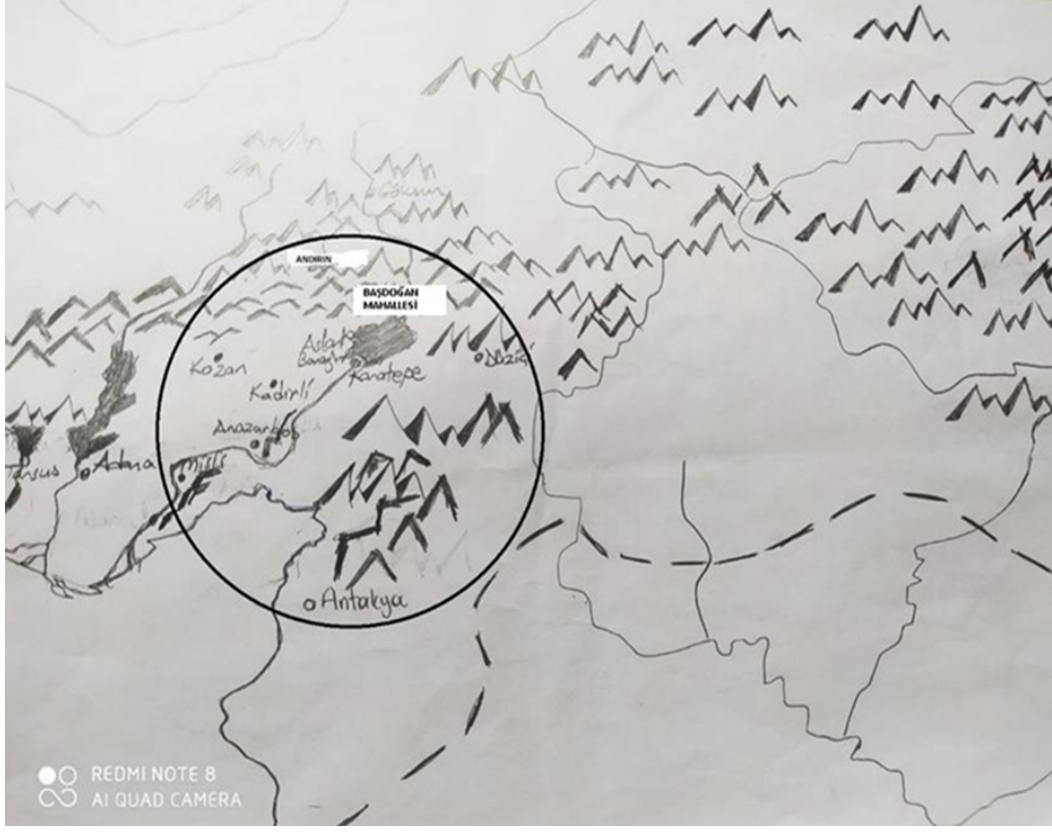
Dağlı, Y., Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Yapı Kredi Yay., 2015.

Durukan, M., "The Connection of Anazarbus, Aegeai and Tarsus Cities with Trade Routes", Çukurova Research Journal, 1/1, 2015, 1-15.

- Ekmen, H., "According to Philological and Archaeological Data, the Importance of Rivers as a Means of Communication and Transportation in Anatolia in the Second Millennium BC", *TAS 2*, (2015): 47 - 66.
- Erzen, A., *Kilikien bis zum Ende der Perserherrschaft*: Leipzig, 1940.
- Evliya Çelebi, Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi* (Anatolia, Syria, Hijaz/), Devlet Matbaası: İstanbul, 1935.
- Girginer, K. S., "Tepebag Höyük (Adaniia) Kizzuwatna Country Was it the capital?" *From Legend to History, From History to Today Adana: Koprubasi*, İstanbul, 70, 2000.
- Kabalıcı, B., Kaya, M. A., Kadioğlu, *Andırın History and Cultural Assets Inventory: Kahramanmaraş*, 2011.
- Kaya, Ö., *Elbistan-Maraş Inns and Road Routes*, Kahramanmaraş Governorship Publication, Ankara, 2010.
- Kaplan, A., "Ancient Settlements on the Plateau Roads Used by Oghuz Boys and Obas Settling in Çukurova", *Asos Journal (The Journal of Academic Social Science)*, 34, (2016): 311- 321.
- Kaplan, A., "Remains of a Strategic City in the Upper Ceyhan Basin on the Anti Taurus Mountains: Haçağaç Mevkii Olucak Archaeological Settlement (Andırın)", *SSS Journal*, 5/29, (2019): 228 - 234.
- Kaya, S., Kiyılı, R., "An Overview of Natural Disasters and Epidemics Occurring in Antakya in the Middle Ages", *MKÜ, Journal of the Institute of Social Sciences*, 6/12, 2009, 403- 418.
- Kobaner, M., Kobaner, İ.: "Çukurova'nın Antik Çağ Yolları" *Efsanede Tarihe, Tarihte Bugüne Adana Köprübaşı*, İstanbul, (2000): 169-177.
- Kurt, M., "The Country of Que and the Importance of the New Assyrian State in terms of Anatolian Policy", *Afyon Kocatepe University Journal of Social Sciences*, Volume X, Issue 3, (2008): 117-133.
- Kurt, M., "Yeni Assyrian Sovereignty and Local Powers in Cilicia", *Selcuk University Journal of Institute of Social Sciences*, Konya, 21, (2009): 327 - 337.
- Kurt, M., "The Phenomenon of Roman Administration in Plain Cilicia in the First Century BC and the Kingdom of Tarkondimotos", *Dumlupınar Un. Sos. Bil. Enst. Journal*, 31, (2011): 429 - 445.
- Lemaire, A., "Recherches De Topographie Historique sur Le Pays De Qué" (IXe-VIIe siècle av. J. C.), *Anatolia Antiqua*, I: (1991):265 - 275.
- Levick, B., *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Oxford: Oxford at the Clarendon Press. Liebeschuetz, 1967.
- W. J. H. G., *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972.
- Luckenbill, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, I, New York, 1968.
- Mağmumi, Ş., *Anatolia and Syria a Century Ago*, İstanbul, 2008.
- Moltke, H., *Letters on the Situation and Events in Turkey*, TTK Basımevi, Ankara, 1960.
- Ramsay, A. M., "A Roman Postal Service Under The Republic", *The Journal of Roman Studies*, Vol. 10, 1920.
- Sayar, M. H. , "Epigraphy and Historical-Geographical Research in Cilicia, 1994", *Research Results Meeting*, XIII/1, (1996): 55 - 75.
- Sayar, M., H., "Urbanisation in Ancient Cilicia", *Proceedings of the Turkish History Congress*, XII/I, (1999): 193 - 216.

- Sayar, M. H. - Ercan P., "Cilicia Surveys 2007", Research Results Meeting, XXVI, 1/, (2008): 75-85.
- Sbeinati, M., R., Darawcheh, R., Mouty, M., "The Historical Earthquakes Of Syria: An Analysis of Large and Moderate Earthquakes from 1365 B.C. to 1900 A.D.", *Annals of Geophysics*, Vol. 48: N. 3., 2005.
- Schaffer, F., *Petermann's Mitteilungen, Ergaenzungsheft*:141, 1903.
- Shaw, B. D., "Bandit Highlands and Lowlands Peace: The Mountains of Isauria-Cilicia *Journal Economic and Social History of the Orient*, XXXIII/2, (1990): 199 - 233.
- Sykes, M. *Dar al Islam*, trans. Yılmaz Tezkan, Kazan Matbaası, Ankara, 2000.
- Syme, R., "Observations on the Province of Cilicia", *Anatolian Studies Presented by W. H. Buckler* (Edited by W. M. Calder, J. Keil), (1939): 299 - 332.
- Tahbarer, B., *Asclepius Cult in Ancient Cilicia Coins*, Ç. Ü. Health Sciences Institute, Department of Deontology and History of Medicine, Unpublished Master's Thesis: Adana, 2005.
- Texier, C., *Asia Minor*, 2005, Ankara, 2002.
- Toroğlu, E., Alpaslan, Y., *Roads in the Historical Geography of Kahramanmaraş: Kahramanmaraş*, 2016
- Uhlig, H., *Silk Road, Ancient World Culture between China and Rome*, (Die Seidenstraße, Antike Weltkultur zwischen China und Roma, Translated By: Alev Kırımlı), Istanbul, 2006.
- Ünal, A. , "The History of Adana and Çukurova from the Stone Age of the Kizzuwatna Kingdom in Adana to the Fall of the Hittite Empire", *Myth to History, Adana from History to Today: Köprü Başı*, (Eds: S. Koz-E. Artun), Istanbul, 2000.
- Ünal, A. , *The Historical Geography of Çukurova in Ancient Times and the Political History of the Kingdom of Kizzuwatna (Adana)*", *Journal of Cukurova University Institute of Social Sciences*, vol. 15. 2006.
- Ünal, A., Girginer, K. S.: *Cilicia-Çukurova Historical Geography, History and Archaeology in Cilicia from the Early Ages to the Ottoman Period*, Istanbul. 2007.
- Ürün, Ş., "Convention on the Protection of the World Cultural and Natural Heritage: Natural Heritage Sites Application, Nomination and Evaluation Processes", *Unesco Turkey National Commission*, Ankara, 2016.
- Yalman/Yalgın, A., R.: *Cenupta Türkmen Oymakları*, Ministry of Culture Yay. Ankara. 1977.
- Wäfler, M.: "Zu Status und Lage von Tabāl", *Orientalia*, 52, (1983): 181-193.

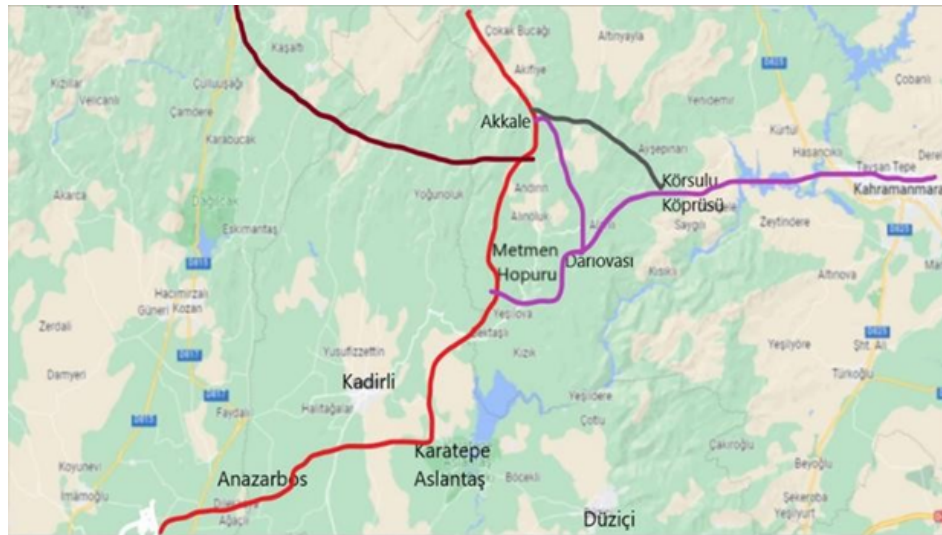
EKLER



(fig. 1) Anazarbos ve Anazarbos'un etki alanı içinde Andirın Başdoğan Mahallesi



(fig. 2) Andırın Başdoğan Mahallesi'nin dünyadaki yeri



(fig.3) Andırın Başdoğan Mahallesi'nden geçen muhtemel yollar



(fig.4) Metmen Hopuru'nun bulunduğu höyük



(fig.5) Büyükesik mezarındaki yerleşim alanı



(fig. 6) Kalecik Kalesi'nde duvar kalıntısı



fig. 7) Kalecik Kalesi'ndeki kalıntıların yeri



(fig. 8) Metmen Hopuru'nun nekropollerindeki kaçak kazılar



(fig. 9) Metmen Hopuru'ndaki kalıntılar



(fig. 10) Topbaşlar mevkiinde mezar



(fig. 11) Topbaşlar mevkiinde mezar girişı ve tavanı

STRUCTURED ABSTRACT

It is seen that cities and villages, which have logistic importance in terms of trade, and ancient settlements were established on the trade routes and the routes supporting them, starting from the Colonial Age at the beginning of the 2nd millennium BC, when complicated trade began, which developed the concepts of interregional import and export in the ancient times. The southern road, which is one of the main road routes, is the road that reaches Urfa from the Tigris, Habur, Balih valleys, and from here to Maraş by crossing the Euphrates River, and from there to Kaniş Karum via Göksun-Sarız-Pınarbaşı via Göksun-Sarız-Pınarbaşı with a difficult journey. This road is supported by the roads passing through the valley passages opened by the Ceyhan River where the Taurus Mountains and Anti-Taurus Mountains are knotted. The most important ancient road known in the upper basin of the Ceyhan River is the road that the local people call "Akyol" or "Ağyol". Ağyol connects the merchants of Assyria and other countries in the Colonial Age, and the merchants and passengers using the "King's Road", the most important road in the ancient period, to the ports of the Eastern Mediterranean. The road networks branching from Ağyol to the east reach Mesopotamia and Northern Syria via Andırın and Maraş today, as in ancient times.

From the early periods of the Roman Empire, the most powerful administrative organization of Europe and Asia Minor, A.D. In the 1st century, commercial activities with Southeast Asia began to gain momentum. As a result of solving geographical problems for European administrators and traders, the value of Silk and Spice Routes began to be understood. The supply of raw materials and other commercial commodities, which are vital for Europe, has increased the value of the Silk Road and the sea and land routes that feed it. In the 1st century AD in Cilicia, one of the important regions of the Eastern Mediterranean, Anazarbos (Anavarza) City, which was rebuilt with a city plan and magnificently, on the old city by the Roman Emperor Augustus and the local king of the region, Tarkhondimotos, is the most important city centre feeding the Eastern Mediterranean Silk Road routes. Anazarbos became the largest city and trade fair and market center in the region, especially in the 4th and 7th centuries AD. Such growth of Anazarbos has prepared the environment for the development and proliferation of large and small settlements around it. Anazarbos is also close to Antioch (Antakya), the most important city of the Silk Road in the Eastern Mediterranean. The growth of Anazarbos and its being the center of the region have enabled the increase of settlements in the Andırın region and the safer and more sheltered road routes. A connection between Anazarbos and Antioch was made through the routes of Ağyol in the eastern direction from the Andırın region.

The aim of this study is to draw attention to the ancient settlements and ancient cities found in the Başdoğan Quarter of Andırın and its environs, which were not included in the field literature before, affected by the conditions in question, destroyed and on the verge of disappearance, as well as the ancient settlements and ancient cities found in the Sarıbiyıklı Hamlet in the Başdoğan Quarter is to show its connection and importance with the great and magnificent ancient cities established around it in various periods. In addition, the localization of the ancient cities, the locations of the castles mentioned by the Danuna King Asitawa(n)da-s in the Karatepe inscriptions, and the administrative area in the east and northeast of Tarkhondimotos, probably the local kingdom of the Roman period, can be determined. In addition, many ancient settlements and rich historical ruins have been seen around Metmen Hopuru, which is the most striking ancient settlement in Başdoğan Quarter with the surveys carried out. It is thought that this place was a settlement during the Roman period, as understood from the destroyed sarcophagi around the area known as Metmen Hopuru. In this context, firstly, the geographical features of the Andırın region were examined and the road routes were determined. The magnificent and large ancient cities that emerged in various periods of history in the region, which were commercial centers or administrative centers, were mentioned.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 136-151

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1528672

RU'BE B. EL-'ACCÂC VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ

Ru'ba b. al-'Ajjāj and His Literary Personality

Mustafa TOPRAK

Öğr. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati
Anabilim Dalı, Adana, Türkiye
Lecturer Doctor, Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Arabic
Language and Rhetoric, Adana, Türkiye
mustafahastoprak@hotmail.com <https://orcid.org/0009-0005-0686-6889>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 05.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 22.10.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

Bu çalışma, "Ru'be b. el-'Accâc ve Dîvân'ının İncelenmesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Toprak)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

RU'BE B. EL-'ACCÂC VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ

Ru'ba b. al-'Ajjāj and His Literary Personality

Öz

Emevîlerin son dönemi ile Abbâsîlerin ilk döneminde yaşayan Ru'be b. el-'Accâc, hayatını Bağdat'ta geçirmiş, halife Mansûr zamanında h.145 yılında vefat etmiştir. Onun şahsiyetine dair kaynaklarda pek az bilgiye rastlanıldığından bu hususta ancak recezlerinden bazı çıkarımlarda bulunulmuştur. Ru'be b.el-'Accâc, recezin gelişiminde önemli konuma sahip olan başlıca şairlerdendir. Onun sayesinde recez zirveye çıkmış ve ondan sonra recezde gerileme olmuştur. Ru'be, dilde çok az kullanılan ve herkesin bilmediği kelimeleri ustalıkla kullanabilecek kadar mahir ve dil hususunda derin bir bilgiye sahiptir. O, dil hususunda adeta bir müracaat merkezi olmuştur. Zamanının birçok şairi, lugat ve nahiv âlimi, bilmedikleri hususlarda ona başvurmuş ve ondan rivâyette bulunmuştur. Aynı zamanda Ru'be'nin gerek şiirlerinde geçen kelimelerle gerekse birebir kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevap niteliğindeki kelimelerle ve vücut diliyle (işaretiyle) istişhâdda bulunulmuştur. Bazı eserlerde Ru'be'nin kırâatı ile de istişhâd edildiği görülmüştür. Aynı zamanda Ebû Hüreyre'den hadis rivayetinin olduğu söylene de sahabenin vefatı ile Ru'be'nin doğumu dikkate alındığında bunun mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Ru'be b. el-'Accâc, Şiir, Recez, İstişhâd.

Abstract

Ru'ba b. al-'Ajjāj, who lived in the late Umayyad and early Abbasid periods, spent his life in Baghdad and died in 145 AH during the reign of Caliph al-Mansûr. Since there is very little information about his personality in the sources, only some inferences have been made from his rajzes. Ru'ba b. al-'Ajjāj is one of the main poets who had an important position in the development of rajaz. Thanks to him, rajaz reached its peak and after him there was a decline in rajaz. Ru'ba is skillful enough to skillfully use words that are rarely used in the language and unknown to everyone and has a deep knowledge of the language. He was almost a center of reference in language. Many poets, linguists and grammarians of his time consulted him on matters they did not know and was narrated by him. In the same vein, Ru'ba's words in his poems, the utterances in his answers for the questions directed to him one-on-one, and his body language (sign) were cited. In some works, Ru'ba's qiraat has been observed to be mentioned. Meanwhile, although it is said that he narrated hadith from Abu Hurayra, it is understood that this is impossible upon consideration the death of the companions and the birth of Ru'ba.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ru'ba b. al-'Ajjāj, Poetry, Rajaz, Istishhâd.

GİRİŞ

Bir toplumun edebiyatı; o topluma ait inanış, yaşantı, maddi ve manevi değerleri içerisinde barındırır. Bunun yanı sıra; tarihsel süreçte yaşanan olaylar ve bu olayları yorumlama şekli, ilmî birikimi, sanat anlayışı ve ahlâkî yapısı hakkında bilgi veren ve kimliğini ifade eden en önemli unsurdur. Arap dili ve belâgatı alanında önemli yer tutan, dilin yıllar boyu kaybolmadan ve bozulmadan devam etmesine yardımcı olan unsurlardan biri (ilki) şiirdir. Şiir ve şair Arap toplumunda o kadar önemliydi ki zaman zaman şair, şiiriyle bir savaşı başlatma ya da sonlandırma gücüne sahipti. Her kabilenin rakip veya düşmanlarına karşı kendisini savunacak güçlü şairleri vardı. Bu şairler sözleriyle yani şiirleriyle kabilelerini savunurdu. Aynı zamanda Araplar, kültürel birikimlerini aktarmada şiiri bir vasıta olarak kullanırdı. Nitekim önemli günlerde bir araya gelerek şiirler söylenir ve bu hususta yarışmalar düzenlenirdi. Bunlardan önde gelen ve fesâhatı genel kabul gören şairlerin şiirleriyle istişhâd edilmiştir. Yani bu şiirler Arap dilinde kelimelerin anlamları hususunda delil olarak kullanılmıştır.

Dilin korunmasına ve bekasına yardımcı olan ana kaynaklardan bir diğeri ise ilk sözlüklerdir. Bu sözlüklerde çoğu zaman kelimelerin anlamları aktarılırken şairlerin şiirleri kullanılmıştır. Buna en güzel örnek recez ve râciz deyince akla ilk gelenlerden ve recez türünün gelişimine büyük katkı sağlayanlardan biri olan Ru'be b. el-'Accâc'dır. Onu öne çıkaran özelliklerinden biri de Arap dili ve belâgatı alanında birçok lugat, belâgat, sarf ve nahiv ile ilgili kaynak kabul edilen eserlerde onun hem günlük hayatta hem de şiir/recezlerinde kullandığı kelimelerle istişhâd edilen son şairlerden olmasıdır. Özellikle Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) *el-'Ayn* isimli eseri başta olmak üzere birçok sözlükte şiirleriyle istişhâd edilen bu râcizi/recez şairini tanıtmak ve edebî kişiliğinden ayrıca bahsetmenin zaruret olduğuna kanaat getirerek böyle bir çalışma kaleme alınmıştır. Ru'be b. el-'Accâc'a ait urcûzelerinin bir arada bulunduğu *Dîvân*'ı ile alakalı yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır;

Lübnan'da Abdurrahman Abdullâh el-Cüme'yân tarafından tahkik edilen "*Dîvânü Ru'be b. el-'Accâc bi-şerhi Muhammed b. Habîb*" isimli dört ciltlik şerhi ve Ömer Abdülmü'tî Ebû'l-'Ayneyn'in "*el-Luğa fî Erâcîzi Ru'be b. el-'Accâc*" isimli müstakil bir eseri ve neşri William Ahlwardt tarafından yapılan *Dîvân*'ı mevcuttur. Yapılan şerh çalışmalarında Ru'be'nin kullandığı kelimelerin lugat anlamları konu edilmiştir. Çünkü kast edilen mana zenginliği karşısında ancak kelimelerin yalın lugat manasını anlama çabası vardır. Makaleye konu olan Ru'be b. el-'Accâc'ın hayatı ve şahsiyetine dair Arap dünyasındaki kaynaklarda yeterli bilginin varlığından söz etmek mümkün değildir. Türkiye'de ise Ru'be b. el-'Accâc ile ilgili *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde Rahmi ER tarafından kısaca ele alınan makale dışında bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Makalede Ru'be b. el-'Accâc'ın hayatı, edebî kişiliği, şiir ve sözlerinin dil çalışmalarında istişhâd edilmesi ve özellikle recezlerinin Arap diline katkısının ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu çalışma Ru'be'nin hayatı ve edebî kişiliği adlı iki ayrı başlıkta ele alınmıştır.

1. Ru'be B. El-'Accâc'ın Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eseri

1.1. Hayatı

Ru'be'nin hicrî 65 yılında doğduğu ve ömrünün çoğunu çölde geçirdiği, şiirleriyle kabilesinin önde gelenlerini methederek geçimini sağlamak için şehre indiği bilinmektedir. Adı, dedesinin de adı olan Ru'be'dir. Babası Abdullah'tır (ö. 97/715-16). Basralı olup Temîm kabilesinin Sa'd kolundandır. Nesebi; Ru'be b. el-'Accâc Abdillâh b. Ru'be b. Lebîd b. Sahr b. Kesîf b. 'Amîra b. Huneyy b. Rebî'a b. Sa'd b. Mâlik b. Sa'd b. Zeyd b. Munâh b. Temîm b. Mür'dür. Künyesi Ebû'l-Cahhâf ve Ebû Muhammed'dir.¹ Nesebindeki "Kesîf" isminin kaynaklarda farklı şekillerde yazıldığı görülmüştür. Zira es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Şerhu Şevâhidi'l-Mugnî* isimli eserinde "Kesîf" (كَيْف), Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-üdebâ*' adlı eserinde "Küneyf" (كُنَيْف) ve el-Asmaî'nin (ö. 216/831) el-'Accâc'ın *Dîvân*'ındaki rivayetinde "Küteyf" (كُتَيْف) şeklinde ele

¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2:303; Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418), 1:89; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 3:34; Hâlid Haccûd, "*Şerhu Dîvâni Ru'be b. el-'Accâc el-mensûb li-Ebî Sa'îd ed-Darîr*" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Seyyidî Muhammed b. Abdillâh Üniversitesi, 2006), 1:14.

alınmıştır.² Bunlardan hangisinin doğru olduğu ile ilgili net bir bilgi olmamakla birlikte bu farklı kullanımın (bir diş üzerinde bir nokta ile nûn, iki nokta ile tâ ve üç nokta ile sâ harflerinin) muhakkikler tarafından elyazması eserlerin tahkiki esnasında yapılan farklı okumalardan kaynaklanabileceği düşünülebilir. Ru'be'nin babasının lakabı da el-'Accâc'tır. Baba ve oğul ikisine birlikte el-'Accâcân (iki 'Accâc) lakabı verilmiştir.³

İsminin anlamına gelince, Ru'be kelimesi hemze ile رُوْبَةٌ şeklinde olabileceği gibi hemzesiz رُوْبَةٌ şeklinde de olabilir. Hemzesiz söylendiği zaman, "sütü yoğurda dönüştürmek için süte katılan maya ve gecenin bir bölümü" anlamına gelir. فَلَانٌ لَا يَفُومُ بِرُوْبَةِ أَهْلِهِ "Falanca ailesinin ihtiyaçlarını karşılamıyor" sözünde görüldüğü üzere "ihtiyaç" manasına da gelir. Hemzeyle رُوْبَةٌ şeklinde ise "kendisiyle bir şeyin tamir edildiği parça anlamında" gelmektedir. Hemzesiz olduğunda üç mananın dışında farklı başka anlamları da mevcuttur. Bunlar, "aygırın menisinin birikmesi, verimli toprak, alıç ağacı, erkeğin akli, yoğurt yemek sebebiyle oluşan tembellik, yoğurt kaymağı veya kaymağı alınan yoğurttur." Bu manalardan sonuncusunun ezdattan olduğu anlaşılmaktadır. İbn Halef Şerhu şevâhidi Sibeveyh adlı eserinde "gecenin bir bölümü" anlamında olduğunu ifade ederek ona gece yarısı dünyaya geldiği için Ru'be isminin verildiğini zikretmiştir.⁴

Bu kelimenin aslının Farsça olup sonradan Arapçalaşmış bir kelime olduğunu iddia edenler olsa da görüldüğü üzere Arapça'da birçok anlamının olması bu iddianın uzak bir ihtimal olduğunu göstermektedir.⁵

Ru'be, orta yaşlarında iken İran'ın doğusunda İslâm devletinin topraklarını genişletmekte olan orduya katılmıştır.⁶ Emevîlerin son dönemi ile Abbâsîlerin ilk döneminde yaşayan Ru'be, Halife Mansûr (ö. 158/775) zamanında hicrî 145 yılında vefat etmiştir.⁷ Vefat tarihi hususunda bir ihtilaf yoktur ancak nerede öldüğü ile alakalı iki farklı rivayet bulunmaktadır. Birincisi Emevî halifelerini ve valilerini öven şairin Emevîlerin yönetimi kaybetmesinden sonra Abbâsî halifelerine methiyeler yazmasına rağmen fitne endişesiyle şehri terk edip çöle çekildiği ve orada ileri yaşta vefat ettiği görüşüdür. Diğer görüş ise, onun çölde değil Basra şehrinde vefat ettiği'dir. Nitekim Halife el-Mehdî'nin (ö. 145/762) veziri Ebû Abdillâh bir gün Basra'da Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ile karşılaştığında Halîl b. Ahmed ona der ki: "Ey Ebû Abdillâh bugün şiiri, dili ve fesâhatı defnettik." Ebû Abdillâh, "Nasıl yani?" deyince, Halîl b. Ahmed, "Ru'be b. el-'Accâc'ı definden geliyoruz" der.⁸ Buradan onun çölde değil de Basra şehrinde vefat etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Ru'be'nin şahsiyetine dair kaynaklarda fazla bilgi olmasa da recezleri incelendiğinde birtakım çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Kendinden bahsettiği aşağıdaki urcûzesinde Ru'be gençliğinde bazı günahları işlediğini, yanlış işler yaptığını ve bunları yaparken kendi ifâdesiyle "sudaki yılan gibi çok sinsice" hareket ettiğini söylemektedir. Ancak küçük günah sayılabilecek birtakım yanlışlar yapsa da büyük günahlardan geri durduğunu da sözlerine eklemektedir. Yaşı ilerlediğinde ise artık gençliğindeki iri ve güçlü bedeninin zayıfladığını, cildinin kırıştığını, gür saçlarının dökülüp başının tas gibi ortaya çıktığını bu yüzden günahlarından tövbe edip doğru yola yöneldiğini belirtmektedir.

يَا بِنْتُ عَمْرٍو لَا تَسْبِي بِنْتِي
حَسْبُكَ إِحْسَانُكَ إِن أَحْسَنْتَ
وَيَحْكُكَ إِن أَسْلَمْتَ فَأَنْتَ أَنْتَ

² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, Şerhu şevâhidi'l-Muğni (b.y.: y.y., ts.), 54-55; Mâriye Abdülğafûr Kâsım, "ez-Zavâhiru'n-nahviyye ve's-sarfiyye fi şî'ri Ru'be" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ümmülkurâ Üniversitesi, 1998), 14.

³ Âsım Efendi, Kâmûs Tercümesi, 1:421.

⁴ Abdülkâdir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edebe, 1:93.

⁵ Havle Tekıyyüddîn el-Hilâlî, Dirâse luğaviyye fi erâcizi Ru'be ve'l-'Accâc (Bağdat: Dâru'r-Reşid, 1982), 1:33; Ömer Abdülmü'tî Ebü'l-'Ayneyn, el-Luğa fi erâcizi Ru'be b. el-'Accâc (İskenderiye: el-Ma'ârif, ts.), 15.

⁶ Kâsım, "ez-Zavâhiru'n-nahviyye", 19.

⁷ Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993), 3:1311; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-a'yân, 2:305.

⁸ Abdülkâdir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edebe, 1:91; ez-Ziriklî, el-A'lâm, 3:34.

أَنْ رَأَيْتِ هَامَتِي كَالطَّسْتِ
 بَعْدَ خُدَارِيٍّ غُدَافِ النَّبْتِ
 فِي سَلْبِ الْأَنْفَاءِ غَيْرِ شَخْتِ
 رَابِكِ وَالشَّيْبِ قِنَاغِ الْمَقْتِ
 نُحُولِ جُسْمَانِي كَمَا نَحَلْتِ
 وَخُسْنَتِي بَعْدَ الشَّبَابِ الصَّلْتِ
 أَرْمَانَ لَا أُذْرِي وَإِنْ سَأَلْتِ
 مَا نُسَلُّكَ يَوْمَ جُمُعَةٍ مِنْ سَبْتِ
 أَعْيِدُ لَا أَحْفَلُ يَوْمَ الْوَقْتِ
 كَحَيَّةِ الْمَاءِ جَرَى فِي الْقَلْتِ
 إِنْسَاءً وَجَنِيًّا كَمَا وَصَفْتِ
 أَرْكَبُ مَا دُونَ الْفُجُورِ الْبَحْتِ
 قَالَ أَوْلِيٍّ وَاسْتَقَامَ سَمْتِي
 فَإِنْ تَرَيْتَنِي أَحْتَمِي بِالسَّكْتِ
 فَقَدْ أَقُومُ بِالْمَقَامِ النَّبْتِ⁹

“Ey Amr’ın kızı! Benim kızıma sövüp sayma
 Eğer iyilik yaparsan iyiliğin yeter sana
 Ben yanlışla düşünmezsem, sen sensin, yazıklar olsun sana
 Başımı leğen gibi mi gördün ha
 Güçlü, iri cüsseli ve siyah, gür saçlı gençlikten sonra
 Dinç ve zayıf olmayan
 Saçın ağarması dertlerin maskesidir, seni yanılttı ya
 Benim de senin gibi zayıf oluşu bedenimin
 Diri gençlikten sonra buruşukluğu cildimin
 Sen sorsan da bilmediğim zamanlarda
 Cuma günü ibadetlerinin cumartesiden farkının ne olduğunu
 Önemsemiyor ve kıyamet gününü düşünmüyorum
 Gölette akıp giden su yılanı misali
 Bir insan ve cin olarak nitelediğin gibi
 Halis günahların aşağısındakilere biniyorum
 Neden sonra bir dönüş yaptım ve doğru yolu buldum
 Susarak korunduğumu görürsen sen
 Değişmez konumda durabilirim ben”

⁹ Ru’be b. el-‘Accâc, *Mecmû’u eş’âri’l-‘Arab ve hüve müştamilün ‘alâ Dîvâni Ru’be b. el-‘Accâc*, thk. Wilhelm Ahlwardt, (Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 2008), 23-24.

Ru'be'nin şiiirlerinden onun inançlı bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ru'be aşağıdaki mısralarında her ne kadar gözü yanlış şeylere ilişse de onları yapmaktan sakınıp temiz ve güzel işleri yapmaya yöneldiğini söylemektedir. Bu durumu ifade ederken kendi halini hac ibadetini yapmakta olan ihramlı kimsenin haline benzetmiştir.

وَأِنْ تَخَالَجْنَا الْعَيْوْنَ الظُّلْعَا
أَتَيْتُ مِنْ ذَلِكَ الْعِفَافِ الأَرْوَعَا
كَمَا اتَّقَى مُحْرِمٌ حَجًّا أُيْدَعَا¹⁰

“Her ne kadar gözlerimiz birtakım şüpheli şeylere düşse de
Ben bu şüpheli şeylerden en temiz ve güzel olanlara yöneldim
Hac ibadeti için ihramını giyen birinin takvayı kendisine vacip kıldığı gibi”

1.2. Edebî Kişiliği ve Eseri

a. Şairlerin ve Dilcilerin Gözünden Ru'be

Ru'be'nin edebî kişiliğini ve Arap dilindeki önemini kavramak için özellikle onun çağdaşı olan şairlerin ve dil âlimlerinin onun hakkında sarf ettiği sözleri tetkik etmek yol gösterici olacaktır. Araştırma neticesinde elde edilen bilgiler ışığında denebilir ki Ru'be b. el-'Accâc, recezin gelişiminde önemli konuma sahip olan şairlerin en başında gelenlerindedir. Çünkü recezin zirveye çıkması onun sayesinde olurken ondan sonra recezde gerileme olmuştur.

Recez, Sadru'l-İslâm döneminde gelişimini tamamen bu türe yönelen üç önemli isme borçludur. Bunlar; Câhiliye döneminden beri söyledikleri recez şiiirleriyle bilinen şairlerin yetiştirdiği Benî Sa'd kabilesinden olan el-'Accâc Abdullah b. Ru'be (ö. 97/715), Ebü'n-Necm el-'İclî (ö. 125) ve Ru'be b. el-'Accâc'dır. Ru'be bu alanda hem babasını hem de rakibi Ebü'n-Necm'i geride bırakarak bütün Arap Edebiyatı tarihinin en önemli recez şairi olarak kabul edilmiştir.

Adı geçen bu üç şair, recezi kadim klasik yapısının dışına çıkararak geliştirmiş ve uzun beyitlerden oluşan urcûzeler nazmetmiştir. Recez, bu şairlerin dilinde kasidenin ele aldığı medih, hiciv, gazel, mersiye vb. bütün şiiir konularını ihtiva eden bir nazım türü hâline gelmiştir. Şairler, özellikle eğitimle ilgili mevzuların işlenmesine daha uygun olan urcûzeleri nazmederken, recez vezninin yapısında bazı değişiklikler yaparak bu veznin meştûr, mukassad, müselles, müzdevic, murabba', menhûk, meczû ve mukatta' şekillerini ortaya koymuşlardır.¹¹

Ru'be, dilde çok az kullanılan ve herkesin bilmediği kelimeleri dahi ustalıkla kullanabilecek kadar mahir ve dil hususunda derin bir bilgiye sahiptir. Önde gelen Arap dilcileri ondan ders almış, onun recezleriyle istişhâdda bulunmuş ve onun dilde önder olduğunu söylemişlerdir.¹²

Ru'be, yaşadığı dönemde dil hususunda adeta bir müracaat merkeziydi. Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]), Halef el-Ahmer (ö. 180/796 [?]), Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820), Yûnus b. Habîb (ö. 182/798), Ebû 'Amr b. el-'Alâ (ö. 154/771) ve el-Asmaî (ö. 216/831) gibi birçok şair, lugat ve nahiv âlimi bilmedikleri hususlarda ona başvurmuş ve ondan rivâyette bulunmuşlardır.¹³

Halîl b. Ahmed, Ru'be'nin cenazesinden dönerken karşılaştığı kimselere “Bu gün şiiiri, Arap dilini ve fesâhatı defnettik.” diyerek onun Arap dili açısından önemini ortaya koymuştur.¹⁴

el-'Accâc ve oğlu Ru'be ile muasır olan Zürrumme (ö. 117/735), şairlik hayatına recez ile başlamış, ancak recezi bırakarak kasîd türüne yönelmiştir. Bunun sebebi sorulduğunda ise el-

¹⁰ Ru'be, *Dîvân*, 88.

¹¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emeviler Dönemi*, 50-51.

¹² ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 3:34.

¹³ es-Süyûtî, *Şerhu şevâhidî'l-Muğni*, 1:54.

¹⁴ Ebû Ali el-Hasan İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrut: Dâru'l-cil, 1981), 1:91.

'Accâc ve oğlu Ru'be'yi işaret ederek "Şu iki adam yüzünden hiçbir şey ortaya koyamadığımı görüyorum." demiştir.¹⁵ Ru'be ve babasının recezdeki başarısı karşısında Zürrumme'nin kendisini aciz hissettiği ve onların recez hususundaki maharetlerini kabul ve takdir ettiği anlaşılmaktadır.

Nahiv âlimi Yûnus b. Habîb şöyle anlatır: "Ebû 'Amr b. el-'Alâ ile beraberdik. Şübeyl b. 'Urve ed-Dab'î yanımıza geldi. Ebû 'Amr kalkarak atının üzerindeki keçeyi ona verdi ve karşılıklı oturup konuşmaya başladılar. Şübeyl ona dedi ki: "Ya Ebû 'Amr, sizin Ru'be'ye isminin nereden geldiğini sordum, bilemedi". O, Ru'be'den böyle söz edince kendimi tutamadım ve ona dönerek; "Sen Ma'd b. 'Adnân'ın Ru'be ve babasından daha fasih olduğunu mu sanıyorsun? Ru'be ne demek sen biliyor musun? Ben onun kölesiyim." diye beş defa tekrar ettim. Cevap vermedi ve sinirlenerek kalkıp gitti. Bunun üzerine Ebû 'Amr bana dönerek "Bu adam hukukumuzun olduğu, oturup kalktığımız şerefli biridir. Ona bu şekilde soru sormakla hiç iyi yapmadın." dedi. Ben de "Ru'be'den öyle bahsedince kendimi tutamadım." dedim."¹⁶ Bu hadiseden anlaşıldığı üzere; Yûnus b. Habîb gibi önemli bir dil âliminin, Ru'be'yi kendisinden üstün kabul ettiği ve yanlarına gelen değerli bir misafirin onu küçümsemesini hazmedemediği için gelen o kişiye bir soruyu beş defa tekrarlayarak onu aşağıladığı görülmektedir.

Gerek Ru'be gerekse babası, şiirlerinde kullanacakları kelimeleri daha önce bir başkasından işitmeye gerek duymadan şiirlerini doğaçlama söylerdi. Bu sebeple el-Asmaî, onun kullandığı bazı kelimelerin manalarını bilemediğini ikrar etmiştir.¹⁷ Bazıları onun babasından daha iyi şair olduğunu, onun şiirlerinin babasının şiirlerinden sayıca daha fazla olduğunu söylemiştir.¹⁸ Oldukça fazla yolculuk yapan Ru'be, çölden uzaklaşmasına rağmen lehçesindeki fesâhatı korumayı başarmış, adeta fesâhat ve belâgatta bir ölçü olmuştur. Nitekim İbn Kuteybe (ö. 276/889) de *el-Ma'ârif* adlı eserinde Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) lehçesinin güzelliğini överken onu Ru'be'ye benzetmiştir.¹⁹ İbn Kuteybe'nin bu husustaki görüşüne bakıldığında ilk anda Hasan-ı Basrî'nin lehçesinin Ru'be'nin lehçesine benzetildiği görülmektedir. Ancak vefat tarihlerine bakıldığında Ru'be'nin lehçesinin, Hasan-ı Basrî'nin lehçesine benzetilmesinin daha uygun olacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Kuteybe'nin, Ru'be'nin dildeki önemine dikkati çekmek için, teşbîh-i mahlûb yaparak vurgulu bir anlatımı tercih ettiği görülmektedir.

es-Süyûtî'nin aktardığına göre Ru'be şöyle anlatıyor:²⁰ Bir gün babamla birlikte Süleyman b. Abdilmelik'in (ö. 99/717) huzuruna çıkmak için yola koyulduk, yolun bir kısmını gittikten sonra babam bana "Baban râciz, deden râciz, sen ise konuşmaktan âcizsin." dedi. Ben de "Konuşayım mı?" dedim. Babam "Evet" deyince,

كَمْ قَدْ حَسَرْنَا مِنْ غَلَاةِ عُنُسٍ

"Biz 'Ans'ın ileri gelenlerinden nicesini zayıf düşürdük" diyerek söze başladım ve şiirimi tamamladım, babam "Sus, ağzı dert görmeyesice!" dedi. Süleyman b. Abdilmelik'in huzuruna çıktığımızda Süleyman, babama "Ne diyorsun?" dedi. Babam da benim yolda kendisine okuduğum urcûzeyi ona okudu. Süleyman, babama on bin dirhem verilmesini emretti. Süleyman'ın huzurundan çıkınca babama, "Beni susturup benim urcûzemi mi okuyorsun?" dedim. O da "Sus! Yazık sana! Tamam, sen recezde insanların en üstünüsün" dedi. Benim urcûzemi söyleyerek aldığı parayı bana vermesini ısrarla istedim, ancak vermedi. Ben de buna karşı çıkınca bana şu mısraları söyledi:

لَطَّالْمَا أَجْرَى أَبُو الْجَحَّافِ
لِيَدْتُهُ بَعِيدَةُ الْإِتْحَافِ

¹⁵ el-Kayrevânî, *el-Umde*, 1:185.

¹⁶ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn* (b.y.: y.y., 1973), 52; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 1:90.

¹⁷ *Şerhu Dîvânî Ru'be b. el-'Accâc*, thk. Zâhî Abdülbâkî Muhammed vd. (Kahire: Mecma'u'l-luğati'l-'Arabiyye, 2011), 2:125.

¹⁸ Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 1:90; es-Süyûtî, *Şerhu şevâhidi'l-Muğni*, 1:55.

¹⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet 'Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1413/1992), 441; Haccûd, *Şerhu Dîvânî Ru'be b. el-'Accâc*, 1:10.

²⁰ es-Süyûtî, *Şerhu şevâhidi'l-Muğni*, 956-958.

يَأْتِي عَلَى الْأَهْلِينَ وَالْأَلْفِ
سَرَّ هَفْنُهُ مَا شَبَّاتٍ مِنْ سُرِّ هَافٍ
حَتَّى إِذَا مَا أَضَنَ دَا أَعْرَافٍ

“Ebu’l-Cehhâf ne kadar çok icra etti

Onun aslanı, hediye etmekten uzak

O ailesinin ve dostlarının üzerine geliyor

İyi beslemek istediğini iyi besledin

Hatta döndüğü zaman tepe sahiplerine (yükseklere)”

Ru’be ise, babasına şu şatırlar²¹ ile cevap verdi:

إِنَّكَ لَمْ تُنْصِفْ أَبَا الْجَحَافِ
وَكَانَ لَا يَرْضَى مِنْكَ بِالْإِنْصَافِ
ظَلَمْتَنِي غَيْكَ ذُو الْإِسْرَافِ
يَا لَيْتَ حَظِّي مِنْ نَدَاكَ الصَّافِي
وَالْفَضْلُ أَنْ تُتْرَكَنِي كَفَافٍ²²

“Sen Ebu’l-Cehhâf’a insaf etmiyorsun

Halbuki o senin insâfına râzıydı

Senin aşırı kinin bana zulmetti

Keşke benim nasibim olsa senin saf çiyinden

Ve iyiliğinden, beni bırakman”

Ebu ‘Amr b. el-‘Alâ, “Ru’be ve el-Ferezdak (ö. 114/732) dışında şehirde yaşayıp dili bozulmayan hiçbir bedevî görmedim.” demiştir.²³ Ru’be vefat ettiğinde onun recez hususundaki konumunu ifade eden yine şu sözü dikkate şayandır: “Şiir, Zürrumme ile recez ise, Ru’be b. el-‘Accâc ile hitama erdi.” demiştir.²⁴ Anlaşılan o ki Ru’be, recezi zirveye taşımış ve ondan sonra recez söyleyenler olmuşsa da onun kadar güzel söyleyen kimse olmamıştır.

Ru’be’nin zamanın önde gelen şairlerinden olduğunu gösteren diğer bir örnek ise; ‘Ukâz’da panayır yapıp orada şiir yarışmaları düzenlendiği gibi Mirbed’de şiirler okunur, şairlerin etrafında şiir halkaları oluşturulurdu. Öyle ki şiir hususunda Mirbed’in ‘Ukâz’dan daha ileri seviyede olduğu ileri sürülmektedir. Mirbed’de şairlerin birer şiir halkası, ediplerin birer meclisi vardı. Her kabilenin bir nâdîsi ve başka bir kabileden gelen düşmanlığa karşı o kabileyi savunan bir şairi vardı. Ebü’n- Necm el-‘İclî, er-Râ’î en-Nümeyrî (ö. 97/716 [?]), Cerîr (ö. 110/728 [?]), el-Ferezdak ve Zürrumme gibi şairlerle birlikte el-‘Accâc’ın ve Ru’be’nin de Mirbed’de birer halkası vardı.²⁵

Mirbed panayırıyla ilgili anlatılan bir hâdisede ise; Ebü’n-Necm bir gün Ru’be’nin meclisine geldi. Onu görünce Ru’be, saygıyla yerinden kalkarak yanındakilere “Bu Arapların recez ustasıdır” dedi. Ru’be’nin ona iltifatını gören gençler, Ebü’n-Necm’dan kendilerine şiir inşâd

²¹ Şatır, beytin iki mısraından her birine verilen addır. Birinci şatırına es-sadr, ikinci şatırına ise el-‘acüz denir. Emîl Bedî’ Ya’kûb, Mevsû’atü ‘ulûmi’l-luğati’l-‘Arabiyye. (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 2006), 6:106.

²² es-Süyûtî, *Şerhu şevâhidi’l-Muğni*, 956-958; Ebû Saîd es-Sirâfî, *Ahbâru’n-nahviyyîne’l-Basriyyîn*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî ve Muhammed Abdülmün’im Hafâcî (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 69-70.

²³ es-Süyûtî, *Şerhu şevâhidi’l-Muğni*, 15.

²⁴ es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ‘ulûmi’l-luğa*, tsh. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Bek vd. (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘asriyye, 1986), 2:484.

²⁵ Sa’îd el-Efğânî, *Esvâku’l-‘Arab fi’l-Câhiliyyeti ve’l-İslâm*, nşr. Abdurrahman en-Necdî (Beyrut-Kahire: Dâru’l-fikr, 1974), 411.

etmesini istediler. Ebü'n-Necm de, *أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَهَّابِ الْمُجْزِلِ* (Çok çok veren Allah'a hamd olsun.) şatriyla başlayan urcûzesini onlara okudu. İnsanların en güzel şiir inşâ edenlerinden Ebü'n-Necm, inşâdının sonunda hiddetle elbisesini çıkarıp atarak urcûzesini bitirince Ru'be, "Bu, recezin anasıdır (İşte recez budur.)" dedi. Ne var ki iki recez şairi arasındaki bu samimiyet, Ru'be'nin Ebü'n-Necm'in üstünlüğünü itiraf ederek kabul etmesi ve onun da Ru'be'den memnuniyeti uzun sürmedi. Bir takım recez sapkınları, bu iki recez şairi arasındaki şerri körükledi. Araları çabucak bozuldu ve aralarında büyük bir rekâbet başladı.²⁶ Daha sonra araları açılmış olsa da Ebü'n-Necm gibi büyük bir şairin Ru'be'nin meclisine gelerek onu şereflendirmesi, şairimizin dildeki konumunu anlamak adına önemlidir.

İbn Cinnî (ö. 392/1002), *el-Hasâis* adlı eserinde, Ru'be'nin Arap dilindeki önemini şu ifadelerle dile getirmektedir: "Erken dönem dilcileri Ru'be ile babası el-'Accâc'ı takip eder ve derlerdi ki Ru'be ile babası el-'Accâc dili en iyi şekilde hazmedip türettiler. Dilde hâlis olanların dışında istedikleri gibi tasarrufta bulundular". İbn Cinnî'ye göre bunun nedeni onların recezde derinleşmesidir ki recez şatırlarının kısalığı ve kâfiyelerinin uyumlu olması dolayısıyla birçok iştikâka mecbur kalınmıştır.²⁷

İbn Cinnî, daha önce başkasından duyulmadığı halde ilk defa fasih bir Arap'tan duyulan kelimelerin durumuna ilişkin bölümde bu tür kelimelerin kabul edilmesini zorunlu görmüştür. Ona göre bedevî, güçlü fesâhata ve yüksek mizaca sahipse tasarrufta bulunarak (serbest hareket ederek) daha önce kimsenin kullanmadığı kelimeleri doğaçlama yoluyla söyler. Nitekim İbn Cinnî, Ru'be ve babası el-'Accâc'ın daha önce duymadıkları ve karşılaşmadıkları anlamı veya kalıbı yeni kelimelerle ortaya koyduklarını belirtmiştir.²⁸

Ru'be'nin şiirleriyle istişhâd bahsine geçmeden önce Şevki Dayf'ın (1910-2005) onun Edebî Kişiliği ile ilgili sözleri şu şekilde özetlenebilir: Recez sanatı, Ru'be'yle dildeki anlamı kavrama zorluğu açısından zirve yapmıştır. Sanat diyorum, çünkü Ru'be sadece insanın gönlündeki manaları receze yüklemekle kalmamış aynı zamanda recezi dilsel bir sanat hâline büründürmüştür. Ru'be, etrafındaki dilcileri söylemiş olduğu recezle hoşnut etmeye çalışmış, onların istediği, lafızlardaki şâz lugavî kullanımları onlara çok ustaca sunmuştur. Urcûze, Ru'be'nin yüzünden Ebû 'Ubeyde, Yûnus b. Habîb, Ebû 'Amr b. el-'Alâ ve Halef el-Ahmer gibi sadece mâhir dilcilerin anlayabileceği şekilde nadiren kullanılan kelimeleri tercih etmesi nedeniyle adeta karmaşık bir dil metnine veya lafızları düğümlü kapalı bir bilmeceye dönüşmüştür. Ru'be, çok az kullanılan, herkesin anlamını bilmediği kelimeleri kullanmak sûretiyle lafızları düğümlenmekle yetinmiyor bunun yanı sıra harflerde ilâl, hareketlerde değişiklik, mastar, çoğul ve fiillerin çekimlerinde yeni kalıplar ortaya koymak gibi anlamdaki düğümü artıracak tasarruflarda bulunuyordu.²⁹

b. Ru'be'nin Şiirleri ve Sözleriyle İstişhâd

Ru'be'nin Arap dilindeki konumunu ve önemini kavramak için onun şiirleriyle ve şiir dışında insanlarla konuşurken söyledikleriyle istişhâd³⁰ konusuna kısa da olsa değinmek gerekmektedir.

Ru'be dili gayet fasih kullanıyor, çok az kullanılan ve dolayısıyla herkesin bilmediği garîb,³¹ kullanımı yaygın olmayan kelimelerin anlamlarını ve kullanımlarını biliyor, başkaları tarafından

²⁶ Sa'îd el-Efğânî, *Esvâku'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*, 440-441.

²⁷ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (b.y.: el-Mektebetü'l-'ilmiyye, ts.), 3:298.

²⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2:21-25.

²⁹ Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî el-'Asru'l-İslâmî*, 402-403.

³⁰ Sözlükte "şahit getirmek, şahit göstermek" manasına gelen istişhâd lughat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde "bir kelimenin veya bir ifâdenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek" anlamında kullanılır. Bunun için getirilen örneğe şâhid (çoğulu şevâhid) denir. İsmail Durmuş, "İstîşhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23:396-397.

³¹ Arapça garâbet (gurbet) kökünden türeyen garîb kelimesi sözlükte "yurdundan uzak kalan; kendi cinsi arasında eşi ve benzeri bulunmayan, tek ve nâdir olan; bilinmeyen, müphem ve kapalı olan" anlamlarına gelir. Az kullanılması sebebiyle mânâsı sözlüklere başvurulmadan bilinmeyen kelimelere garîb, kelime veya sözdeki bu duruma da garâbet adı verilir. Vahşî, hûşî, şâz (çoğulu şevâz), nâdir (çoğulu nevâdir), şâride (çoğulu şevârid) terimleri de aynı veya yakın

da anlaşılması zor olan kelimeleri çok iyi anlıyordu. İşte bu sebeple Ru'be'nin gerek şiirlerinde geçen kelimelerle gerek bire bir kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevap niteliğindeki kelimelerle istişhâdda bulunulmuştur. Şiirlerinde ve konuşmalarında kullandığı kelimeler, dil kuralları açısından delil kabul edilmiştir. Bu hususla alakalı birkaç örnek verecek olursak; İbn Cinnî, *el-Hasâis* adlı eserinde şunu aktarmaktadır: Ebû Zeyd (ö.215/830)'in anlattığına göre Münteca', كَمَّءُ kelimesinin tekil, كَمَّءُ kelimesinin ise çoğul olduğunu söylemişti. Ebû Hayra ise bunun aksini yani كَمَّءُ kelimesinin tekil, كَمَّءُ kelimesinin ise تَمَّرَةٌ ve تَمَّرٌ kelimelerinde olduğu gibi çoğul olduğunu söylemişti. Ru'be bu kişilerle karşılaşınca ona hangisinin tekil, hangisinin çoğul olduğunu sordular, O da; "Münteca'nın dediği gibi" dedi. Ebû Zeyd devamında, Ru'be'nin dediğini kabul etmekle birlikte kendi görüşünü de belirterek Ebû Hayra'nın dediği gibi de söylenebileceğini ifâde etmiştir.³²

Yine es-Sehâvî (ö. 643/1245), *Sifru's-se'âde* isimli eserinde, Allah'ın isimleriyle alakalı ilâh kelimesinin anlamını izah etmek için Ru'be'nin recezinde kullandığı التَّالُّ kelimesiyle istişhâd etmiş ve şöyle demiştir: عَبَدَ يَعْبُدُ عِبَادَةٌ fiili يَأَلُهُ إِلهَةٌ anlamındadır. التَّالُّ kelimesi de التَّعْبُدُ "kulluk etmek" anlamına gelir. Bunun delili ise Ru'be'nin şu beyitidir:

لِلَّهِ دَرُّ الْغَانِيَاتِ الْمُدَّةِ
سَبَّحْنَ وَاسْتَرْجَعْنَ مِنْ تَأْهِئَةٍ³³

"Öven şarkıcı kadınlara aferin

Tesbih ettiler ve istircâda³⁴ bulundular kulluk etmemden"

es-Sehâvî sözlerinin devamında الإلهة kelimesi الْمَغْبُودُ "ibadet edilen" anlamındadır, dolayısıyla لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ "Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur." ifadesinin لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ "Allah'tan başka ibadet edilecek yoktur." cümlesi ile aynı anlamda olduğunu söylemiştir.³⁵

Bir diğer misâlde ise أَصَابَ kelimesi أَرَادَ manasında kullanılmaktadır. el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Garîbü'l-hadîs* isimli eserinde zikrettiğine göre nahiv âlimi Yûnus b. Habîb (ö. 182/798), yanında bulunan bir kişiyle, (فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ) "Bunun üzerine, emriyle dilediği yöne doğru tatlı tatlı esen rüzgârı, onun buyruğuna verdik."³⁶ âyetindeki أَصَابَ kelimesinin anlamı hakkında münazara ederken denildi ki "Bunu ancak Ru'be b. el-'Accâc bilir." Yûnus b. Habîb diyor ki: Biz hemen Ru'be'ye gitmek üzere yola koyulduk, onunla karşılaştığımızda oğlu Abdullah'a yaslanmaktaydı. Bize أَيْنَ تُصِيبَانِ؟ "Nereyi istiyorsunuz yani nereye gidiyorsunuz?" diye sordu. Ru'be'nin bu sorusu أَصَابَ kelimesinin anlamını öğrenmemiz için bize yeterli geldi.³⁷

Sa'leb (ö. 291/904), "gölge" manasına gelen الظِّلُّ ve الْفَيْءُ kelimelerini açıklarken Ru'be'nin sözüyle istişhâd etmiştir. Ru'be'ye göre الظِّلُّ ve الْفَيْءُ kelimelerinin ikisi de üzerine güneşin doğup battığı şeylerin gölgesi için kullanılırken الظِّلُّ kelimesi, aynı zamanda üzerinde güneş ışığı olmayan şeylerin gölgesi için de kullanılır.³⁸

anlamalarda kullanılır. Garîb ayrıca edebî tenkit eserlerinde "ilginç, eşsiz, tek, orijinal" anlamında övgü ifâdesi olarak da yer alır. Hüseyin Elmalı ve Şükrü Arslan, "Garîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13:374-375.

³² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3:305; Kâsım, "ez-Zavâhiru'n-nahviyye", 40.

³³ Ru'be, *Dîvân*, 165.

³⁴ "İstircâ' belaya uğrayan, bir yakınıni kaybeden kimsenin Bakara sûresinin 156. âyetinde geçen, "Şüphesiz biz Allah'a aidiz ve elbette ona döneceğiz" meâlindeki رَجَعُونَ kısmı okuyup Allâh'a teslimiyet göstermektir." Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8:117.

³⁵ Ebü'l-Hasan Alemüddîn Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Sifru's-sa'âde ve sefiru'l-ifâde*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâli (Beyrut: Dâru Sâdır, 1415/1995), 1:12; Kâsım, "ez-Zavâhiru'n-nahviyye", 44.

³⁶ (Kur'ân-ı Kerîm, Sâd, 38/36).

³⁷ Kâsım, "ez-Zavâhiru'n-nahviyye", 44.

³⁸ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî Sa'leb, *el-Fasîh*, thk. 'Âtîf Medkûr (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.), 319.

Ru'be kelimelerin manaları ile alakalı kendisine yöneltilen soruları bazen sözle değil de işaretle veya bilfiil uygulayarak cevaplamıştır. es-Süyûtî'nin *el-Müzhir* isimli eserinde zikrettiğine göre Ru'be'ye الشَّنْبُ kelimesinin manası sorulduğunda nar çekirdeğini göstermiştir.³⁹

İbn Cinnî *el-Münsif* isimli eserinde العُدُّ kelimesinin manasını açıklarken “Çok sert bir şey, yerine sınıksız tutunduğu zaman اِعْلَوْدَ denir.” dedikten sonra Ru'be b. el-'Accâc'ın aşağıdaki şatırlarını delil getirmiştir:

وَعِرْنَا عِرٌّ إِذَا تَوَحَّدَا
تَنَاقَلْتُ أَرْكَانَهُ وَأَعْلَوْدَا

“Gücümüz güçtür yekvücut olduğunda

Rükunları sağlamaştı sınıksız tutduğunda”⁴⁰

es-Süyûtî, *el-Müzhir* isimli eserinde, بِنْتُ “kız” kelimesinin mecâzî manada kullanımlarını anlatırken بِنْتُ الْأَرْضِ وَبِنْتُ الْجَبَلِ الْأَحْصَاءُ “Yerin kızı ve dağın kızı, çakıl taşıdır.” dedikten sonra Ru'be'nin yanında bir adamdan bahsedildiğini, Ru'be'nin de onun hakkında كَانَ إِحْدَى بَنَاتِ مَسَاجِدِ اللَّهِ “Allah'ın câmilerinin kızlarından biriydi.” diyerek onu câmideki bir çakıl taşına teşbih ettiğini söylemiştir.⁴¹ Görüldüğü gibi es-Süyûtî, بِنْتُ “kız” kelimesinin mecâzî manalarını açıklarken Ru'be'nin bu sözüyle istişhâd etmiştir.

el-Hilâlî de, eserinde Ru'be'nin recezinde geçen iki şatırla ilgili “Gerçek şu ki her ne kadar okuyup anladığım Câhiliye şiirinden daha zor olduğunun farkında olsam da bu şiir harikadır.” diyerek onun şiirlerini Câhiliye şiirinden daha zor bulmakla birlikte bir o kadar da güzel olduğunu dile getirmektedir.⁴²

Ru'be'nin günlük hayattaki sözleriyle ve recezlerinde geçen kelimelerle sarf, nahiv ve belâgat kitaplarında istişhâd edildiği gibi sözlüklerde de azımsanmayacak kadar istişhâd edildiği tespit edilmiştir. Bunların bazılarında şiir doğrudan Ru'be'ye isnâd edilirken bazılarında ise onun ismini zikretmeksizin şiirleriyle istişhâd edilmiştir. Yazdığı sözlükte onun şiirleriyle istişhâd edenlerin başında çağdaşı Halîl b. Ahmed gelmektedir.

Halîl b. Ahmed'in doğrudan Ru'be'den dinlediği anlaşılan ve onun ismini söyleyerek قَالَ عَتَّةُ “Ru'be dedi.” şeklinde ondan istişhâdda bulunduğu kelimelere birkaç misal verelim. O, عَتَّةُ fiilinin anlamını açıklarken fiilin meçhûl yapısını kullanarak عَتَّةُ الرَّجُلُ “Adam bunadı.” ve aynı kökten gelen فَهُوَ مَعْتَوَةٌ “O bunamış.” cümlesindeki فَهُوَ مَعْتَوَةٌ kelimesini de “delirme ve cinlenme olmaksızın akli başından gitmiş olan kimse” diye izah etmiştir. Yine aynı kökten gelen النَّعْتَةُ kelimesinin anlamını التَّجْنُنُ “delirme” olduğunu açıklayarak Ru'be'nin şu şiirini şâhit getirmiştir:

بَعْدَ لَجَاجٍ لَا يَكَادُ يَنْتَهِي
عَنِ النَّصَابِيِّ وَعَنِ التَّعْتَةِ⁴³

“İnatla düşmanlıktan sonra neredeyse geri durmuyor

Çocukluk etmekten ve delilik etmekten”

Yine Halîl b. Ahmed, عَطَّ maddesi altında العَطَّنُ kelimesinin bu kökten müştak olduğunu ve son iki harfinin alınarak kelimenin sonuna tekrar eklenmesiyle türetildiğini söylemiştir. امْرَأَةٌ عَطَّنُطَةٌ “Endamının güzelliğiyle birlikte boynu uzun kadın.” demek olduğunu ve mastarının ancak العَطَّ olabileceğini açıkladıktan sonra عَطَّنُطُهَا طَوْلٌ عَفُفُهَا “Onun boynunun uzunluğudur.” ibaresinin böylece şiirde kullanılabileceğini, konuşma esnasında ise sözün çok uzaması nedeniyle çirkin

³⁹ Kâsım, “ez- Zavâhiru'n-nahviyye”, 41.

⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Münsif*, thk. Heyet (Kahire: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1960), 3:29.

⁴¹ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 3:527-528.

⁴² el-Hilâlî, *Dirâse luğaviyye fî erâcizi Ru'be ve'l-'Accâc*, 2:13.

⁴³ el-Halîl, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3:95.

olacağını beyan etmiştir. Açıklamasının devamında ise Ru'be'nin aşağıdaki şatırını şahit getirerek العَطْنُطُ kelimesinin şiirdeki kullanımı konusunda onun şiiriyle istişhâd etmiştir.

يَمْطُو السُّرَى بِعُنُقِ عَطْنُطُ⁴⁴

“Gece yolculuğu, uzun bir boyunla uzayıp gider”

Açıklamadan anlaşıldığı gibi العَطْنُطُ kelimesi “uzun boyun” anlamındadır. Kelimede zaten “boyun” manası varken şiirde عُنُقُ “boyun” kelimesi ayrıca kullanılmıştır.

c. Ru'be'nin Kırâat ve Hadis İlimlerindeki Yeri

Şiirleriyle istişhâd edilmekle birlikte bazı eserlerde onun kırâatı ile de istişhâd edildiği görülmektedir. en-Nehhâs (ö. 338/950), *Îrâbu'l-Kur'ân* isimli eserinde Fâtiha sûresinin الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ “Hamd, âlemlerin rabbi Allah'a mahsustur.”⁴⁵ ilk âyetini beyan ederken الْحَمْدُ kelimesini Basra nahiv ekolüne göre mübtedâ yaparak raf ile okumanın daha güzel olduğunu, ancak Ru'be'nin Kays ve el-Hâris b. Sâme kabilelerinin okuduğu gibi الْحَمْدُ لِلَّهِ şeklinde mef'ûl-i mutlak yaparak nasb ile okuduğunu söylemiştir.⁴⁶

en-Nehhâs, aynı eserinde Sîbeveyh'den rivâyet yoluyla Ru'be'nin إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا “Şüphe yok ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindeki misal vermekten çekinmez.”⁴⁷ âyetindeki بَعُوضَةٌ kelimesini Temîm kabilesinin lehçesine göre raf ile بَعُوضَةٌ şeklinde okuduğunu söylemektedir.⁴⁸

Ebû Zeyd, Ru'be'nin فَأَمَّا الرَّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً “Köpük atılıp gider.”⁴⁹ âyetinde geçen جُفَاءً kelimesini جُفَالًا şeklinde lâm ile okuduğunu işittim ve ona doğrusunun hemze ile جُفَاءً olduğunu söylediğimde bana إِنَّمَا تَجْفَلُ الرِّيحُ “Hayır, rüzgâr o köpüğü kaldırır atar.” diyerek جُفَالًا şeklinde okumasının doğru olduğunu, جَفَلٌ fiilinin mana yönünden cümle içerisindeki kullanımını göstererek savunduğunu söylemiştir.⁵⁰

Basra'nın en fasih şairlerinden biri olan Ru'be, ömrünün büyük bir kısmını Emevîler döneminde geçirmiştir. Emevîlerin yıkılmasıyla yaşlılık yıllarına denk gelen hayatını ise Abbâsîler döneminde geçirerek ruhunu bu dönemde teslim etmiştir. Bu büyük şair, tâbîndendir. Ebû Hüreyre'ye (ö. 58/678) yetiştiği ve ondan hadis semâ'nın olduğu zikredilmektedir. Yine en-Nessâbe el-Bekrî ve 'Ukayl b. Hanzale'den de hadis semâ'nın olduğu rivâyet edilmiştir,⁵¹ ancak Ebû Hüreyre'nin vefat tarihi ile Ru'be'nin doğum tarihi dikkate alındığında bu rivâyetin doğruluğuna kanâat getirmek mümkün değildir.

Ru'be şöyle anlatmaktadır: “en-Nessâbe el-Bekrî'nin yanına vardım. Bana “Sen kimsin?” diye sordu. Ben de “İbnü'l-'Accâc” deyince bana “Kısa söyledin ve tanındın. Umarım sustuğumda soranlardan, konuştuğumda anlamayanlardan olmazsın.” dedi. Ona cevaben “Öyle olmamayı dilerim.” dedim. Sonra “Kişinin düşmanları nedir?” dedi. Ben de “Siz anlatsanız” dedim. Bunun üzerine dedi ki “Kötülüğün amca çocukları; eğer bir güzellik görseler üzerini örterler, eğer bir kötülük görseler onu yayarlar.”. Sonra şunları söyledi: “İlmin âfeti, engeli ve kusuru vardır. Âfeti onu unutmak, engeli içine yalan karıştırmak, kusuru ise onu ehil olmayanların yanında yaymaktır.”⁵²

d. Ru'be'den Etkilenen Şairler

⁴⁴ el-Halîl, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3:238.

⁴⁵ (Kur'ân-ı Kerîm, Fâtiha, 1/2)

⁴⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Îrâbü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-ma'ârif, 2008), 12.

⁴⁷ (Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/26)

⁴⁸ en-Nehhâs, *Îrâbü'l-Kur'ân*, 30.

⁴⁹ (Kur'ân-ı Kerîm, Ra'd, 13/17)

⁵⁰ es-Sirâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, 62.

⁵¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2:492-493.

⁵² İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, ts.), 2:118.

Meşhur şairlerden bazıları Ru'be'nin yanına gelip gider, ona bilmedikleri konularda sorular sorar ve ondan şiir dinlerlerdi. Ondan dinleyerek aldıkları bazı kelime ve söz dizinlerini de kendi şiirlerinde kullanırlardı. Bunlardan biri, zamanının meşhur şairlerinden Zürrumme'dir. İbn Kuteybe'nin naklettiğine göre Zürrumme Ru'be'nin yanına gelmiş ve ondan şu şiirini dinlemiştir.

يَطْرَحْنَ بِالدَّوِيَّةِ الْأَمْلَاسِ
لِكُلِّ ذَنْبٍ قَفْرَةٌ وَلَا سِ
مَوْتَى الْعِظَامِ حَيَّةَ الْأَنْفَاسِ

“Onlar düz çölde atarlar
Her alçak çöl kurduna
Nefesleri diri, ölü kemikleri”

Zürrumme Ru'be'nin yanımdan çıkıp gittikten sonra şu satırları söylemiştir.

يَطْرَحْنَ بِالدَّوِيَّةِ الْأَغْفَالِ
كُلُّ جَنِينٍ لَتْقَى السَّرْبَالِ
حَيَّ الشَّهِيْقِ مَيِّتِ الْأَوْصَالِ

“Onlar boş çölde atarlar
Gömleği yaş her cenini
Nefes alışı diri, eklemleri ölü”

Ru'be, kullanılan lafızların ve anlamlarının bir kısmının kendi şiiri ile bire bir aynı ve bir kısmının da çok benzer olduğu için Zürrumme'nin bu şiiri kendisinden alıntı yaptığını düşünmektedir.⁵³

Ru'be'nin etkisinde kalan bir diğer şair ise el-Kümeyt'tir (ö. 126/744). Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) naklettiğine göre Ru'be, el-Kümeyt'in kendisine gelip garib kelimelerle ilgili sorular sorduğunu ve daha sonra bu kelimeleri şiirlerinde kullandığını söylemektedir.⁵⁴

İbn Cinnî'nin et-Tırrimmâh (ö. 125/743 [?]) ve el-Kümeyt ile ilgili bir hâdiseyi aktarımında Ru'be şöyle söylemektedir: “Şiir söylerken iki adam geldi, yanıma oturdu ve kendi aralarında fısıldaştılar. Onların ne konuştuklarını anladım ve sustular. Sonra onların kim olduklarını sordum, et-Tırrimmâh ve el-Kümeyt olduklarını söylediler. Onlarla ünsiyet kurduk. Bana gelip gidiyorlardı, benim şiirlerimden alıyor ve kendi şiirlerinde kullanıyorlardı.”⁵⁵

e. Eseri

Ru'be yazılı bir eser bırakmamıştır. Ancak onun şiirleri Ebû Amr b. Alâ, Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî ve Sükkerî gibi bazı dilci ve edipler tarafından bir araya getirilerek *Dîvân*'ı oluşturulmuştur. Daha sonra *Dîvân*'ına Muhammed b. Habîb(ö.245/860), Ahmed b. Muhammed el-Meydânî ve Ebû Ali el-Hirmâzî tarafından şerh yazılmıştır. W. Ahlwardt ise kafiyelerine göre alfabetik olarak sıraladığı, Ru'be'nin hepsi recez vezninde olan 127 urcûzesinin yer aldığı *Dîvân*'ın ilk neşrini yapmıştır.⁵⁶

Ru'be b. el-'Accâc'ın *Dîvân*'ında geçen konularından bazıları; medih, fahr, şikâyet, gazel, tasvîr, hikmet, zühd, büyü ve kehanettir. Bu konular içerisinde özellikle döneminin Emevî ve Abbâsî halifeleri ile diğer yöneticilerine yazdığı medih ve çöl hayatını anlattığı urcûzelerindeki tasvir konuları öne çıkmaktadır. Şiirlerinde kullandığı edebî sanatlardan bazıları ise; teşbîh, mecâz, istiâre, kinâye, iktibâs, tıbâk, cinâs, mübâlağa ve müşâkeledir. Bu edebî sanatlardan büyük ölçüde cinâs ve türlerinin varlığı görülmektedir.

⁵³ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ*, 1:532.

⁵⁴ Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed el-Fârisî, *el-Mesâilü'l-Basriyyât*, thk. Muhammed eş-Şâtir Ahmed (b.y.: y.y., 1985), 1:394.

⁵⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3:297-298.

⁵⁶ Rahmi Er. “*Rü'be b. 'Accâc*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 35:282-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

SONUÇ

Bu çalışmada Ru'be b. el-'Accâc'ın hayatı, şahsiyeti ve edebi kişiliği incelenmiştir. Ru'be b. el-'Accâc'ın hayatına ve şahsiyetine dair kaynaklarda çok sınırlı bilgiye ulaşılmıştır. Bununla birlikte recezlerinde geçen kendisi ile ilgili verdiği bilgilerden birtakım çıkarımlarda bulunulmuştur. Örneğin Ru'be, şiirlerinde genç iken saçlarının gür, cüssesinin iri olduğu, yaşlandığında ise saçlarının dökülerek kel ve artık bedeninin zayıfladığı gibi fizikî özelliklerinden bahsetmektedir. Yine gençliğinde bazı hatalar yaptığını, su yılanı gibi aktığını, ancak artık yaşlandığını ve takva ilacına sarıldığını ifade ederek ahlâkî özelliklerini dile getirmektedir.

Ru'be'nin edebî kişiliği ve Arap dilindeki yerini kavramak için özellikle onun yaşadığı dönemdeki şairlerin ve dil âlimlerinin onun hakkında söylediği sözleri tetkik edilerek elde edilen bilgi ve bulgular ışığında denebilir ki Ru'be b. el-'Accâc, recezin gelişmesinde en önemli konuma sahip şairlerin başında gelmektedir. Recezin zirveye çıkması Ru'be'nin sayesinde olmuştur. Nitekim onun cenazesinden dönen Halîl b. Ahmed, şiirin, dilin ve fesâhatın defnedildiğini söylemiştir.

Sadru'l-İslâm döneminde recez, gelişimini tamamen bu türe yönelen üç önemli râcize borçludur. Bunlar el-'Accâc, Ebü'n-Necm el-'İclî ve bu alanda hem babasını hem de rakibi Ebü'n-Necm'i geçen, bütün Arap Edebiyatı tarihinin en önemli recez şairi olarak kabul edilen Ru'be b. el-'Accâc'dır. Bu üç şair recezi, eski klasik yapısından çıkararak geliştirmiş, uzun beyitlerden oluşan urcûzeler nazmetmiş ve artık recez, bu şairlerin sayesinde kasidenin ele aldığı medih, hiciv, mersiye, gazel vb. bütün şiir konularını kapsayan bir nazım türü hâline gelmiştir.

Ru'be, dilde nâdiren kullanılan ve herkesin bilmediği kelimeleri kullanmada mâhir ve dil hususunda derin bir bilgiye sahip olduğu için önde gelen Arap dilcilerinin ondan ders aldığı, onun şiirleriyle istişhâdda bulunduğu ve onun dilde öncülerden olduğu su götürmez bir gerçektir. Dolayısıyla Ru'be'nin gerek şiirlerinde geçen kelimelerle gerek bire bir kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevap niteliğindeki kelimelerle ve vücut diliyle (işareti ile) istişhâdda bulunulmuştur. Şiirlerinde ve konuşmalarında kullandığı kelimeler, dil kuralları açısından delil kabul edilmiştir. Şiirleriyle istişhâd edildiği gibi bazı eserlerde Ru'be'nin kırâatı ile de istişhâd edildiği görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Abdülkâdir el-Bağdâdî. Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab. 13 c. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997.
- Dayf, Şevkî. Târîhu'l-edebî'l-'Arabî el-'Asru'l-İslâmî. 10 c. Kahire: Dâiretü'l-ma'ârif bi-Mısır, ts.
- Demirayak, Kenan. Arap Edebiyatı Tarihi -I Cahiliye Dönemi. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009.
- Demirayak, Kenan. Arap Edebiyatı Tarihi III Emeviler Dönemi. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2017.
- Durmuş, İsmail. "İstîşhâd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 23:397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Ali el-Fârisî, el-Hasan b. Ahmed. el-Mesâilü'l-Basriyyât. 2 c. thk. Muhammed eş-Şâtır Ahmed. b.y.: y.y., 1985.
- Ebû'l-'Ayneyn, Ömer Abdülmü'tî. el-Luğa fi erâcîzi Ru'be b. el-'Accâc. İskenderiye: el-Ma'ârif, ts.
- Elmalı, Hüseyin, ve Şükrü Arslan. "Garîb". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 13:374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Er, Rahmi. "Rü'be b. 'Accâc". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 35:282-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Haccûd, Hâlid. "Şerhu Dîvânî Ru'be b. el-'Accâc el-mensûb li-Ebî Sa'îd ed-Darîr". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Seyyidî Muhammed b. Abdillâh Üniversitesi, 2006.

- el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. Kitâbü'l-'Ayn. 4 c. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2002.
- el-Hilâlî, Havle Takıyyüddîn. Dirâse luğaviyye fî erâcîzi Ru'be ve'l-'Accâc. 2 c. Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1982.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. el-Hasâis. 3 c. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. b.y.: el-Mektebetü'l-'ilmiyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. el-Münsif. 3 c. thk. Heyet. Kahire: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1960.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân. 8 c. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru sâdır, 1978.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. el-Ma'ârif. thk. Servet 'Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1413/1992.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. eş-Şi'r ve's-su'arâ'. 2 c. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. 'Uyûnü'l-ahbâr. 4 c. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-'Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. Lisânü'l-'Arab. 15 c. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebü Ali el-Hasan. el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih. 2 c. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1981.
- Kâsım, Mâriye Abdülğafûr. "ez-Zavâhiru'n-nahviyye ve's-sarfıyye fî şî'ri Ru'be". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ümmülkurâ Üniversitesi, 1998.
- Mütercim Âsım Efendi. Kâmûs Tercümesi. 3 c. b.y: y.y., ts.
- en-Nehhâs, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî. İ'râbü'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-ma'ârif, 2008.
- Ru'be b. el-'Accâc. Mecmû'u eş'âri'l-'Arab ve hüve müştemilün 'alâ Dîvâni Ru'be b. el-'Accâc. thk. Wilhelm Ahlwardt. Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 2008.
- Sa'îd el-Efğânî. Esvâku'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm. nşr. Abdurrahman en-Necdî. Beyrut; Kahire: Dâru'l-fikr, 1974.
- Sa'leb, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî. el-Fasîh. thk. Âtîf Medkûr. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.
- es-Sehâvî, Ebü'l-Hasan Alemüddîn Ali b. Muhammed. Sifru's-sa'âde ve sefiru'l-ifâde. 3 c. thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1415/1995.
- es-Sîrâfî, Ebü Sa'îd. Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî ve Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa. 2 c. tsh. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Bek vd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1986.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. Şerhu şevâhidi'l-Muğnî. 2 c. b.y.: y.y., ts.
- Şerhu Dîvâni Ru'be b. el-'Accâc. 3 c. thk. Zâhî Abdülbâkî Muhammed vd. Kahire: Mecma'u'l-luğati'l-'Arabiyye, 2011.
- Ya'kûb, Emîl Bedî'. Mevsû'atü 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye. 10 c. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2006.
- Yâkût el-Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn. Mu'cemü'l-büldân. 5 c. Beyrut: Dâru sâdır, 1977.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb. 7 c. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.

ez-Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. el-A'lâm. 8 c. Beyrut: Dâru'l-'ilim li'l-melâyîn, 2002.

ez-Zübeydî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan. Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn. b.y.: y.y., 1973.

STRUCTURED ABSTRACT

The literature of a society is the most important element that gives information about the beliefs, life, material and spiritual values, events in the historical process and the way of interpreting these events, scientific knowledge, understanding of art and moral structure of that society and expresses its identity. In the area of Arabic language and rhetoric, poetry is one of the most important elements that helps the language to continue for years without being lost or corrupted. Poetry and the poet were so important in Arab society that at times the poet had the power to start or end a war with his poetry. Each tribe had strong poets to defend itself against its rivals or enemies. These poets would defend their tribes with their words, that is, their poetry. At the same time, the Arabs used poetry as a means of transmitting their cultural background. As a matter of fact, they would come together on important days to sing poems and organize competitions in this regard. In these competitions, the poems of prominent poets whose eloquence was generally accepted were used. In other words, these poems were used as evidence for the meaning of words in the Arabic language. One of the main sources that helped preserve and maintain the language was the first dictionaries. In these dictionaries, poems of poets were often used to convey the meanings of words. The best example of this is Ru'ba b. al-'Ajjāj, who is the first person who comes to mind when we think of rajaz and rājiz and who contributed greatly to the development of the rajaz genre in poetry. Briefly about his life, Ru'ba's name is the same as his grandfather's name and his father was Abdullah. He was from Basra and belonged to the Sa'd branch of the tribe of Temīm. Father and son together were nicknamed al-'Ajjājān (the two 'Ajjāj). Ru'ba was born in 65 AH. 65 and died in 145 AH. When Ru'ba's literary personality is analyzed, one of his prominent features is that he is one of the last poets to be mentioned in many works of Arabic language and rhetoric, which are considered as sources in the area of Arabic language and rhetoric, with the words he used both in daily life and in his poetry/rajaz. This study has been written with the conviction that it is a necessity to introduce this rajiz/rajaz poet, whose poems are mentioned in many dictionaries, especially in al-Khalīl's al-'Ayn, and to mention his literary personality separately. Ru'ba b. al-'Ajjāj made a great contribution to Arabic poetry. Thanks to him, rajaz reached its peak, but after him, rajaz declined. Ru'ba was skillful enough to skillfully use words that were rarely used in the language and that not everyone knew, and he had a deep knowledge of the language. He was almost a center of reference for language. Many poets, linguists, and grammarians of his time consulted him and narrated from him on issues they could not resolve. In addition to this, Ru'ba's words in his poems and his body language and body language (sign) in response to the questions posed to him were cited. In some works, Ru'ba's qiraat is mentioned. Although it is said that he also narrated hadith from Abu Hurayra, it is understood that this is not possible since they did not live in the same period considering the death of this Companion and the birth of Ru'ba. For a better understanding of Ru'ba's literary personality, it is necessary to include the opinions of the scholars who have a say in the area. Al-Khalīl b. Aḥmad said to those he met on his way back from Ru'ba's funeral, "Today we have buried poetry, linguistics, and eloquence." Al-Zurrama, who was a contemporary of al-'Ajjāj and his son Ru'ba, felt incapacitated in the face of their success in rajaz, and accepted and appreciated their skill in rajaz. An important linguistic scholar like Yūnus b. Habīb considered Ru'ba superior to him. Abu 'Amr b. al-'Ala said, "Except for Ru'ba and al-Farazdak (d. 114/732), I have never seen a Bedouin living in the city whose language did not deteriorate." There is very limited information about the life and personality of Ru'ba b. al-'Ajjāj, the subject of this article. Our study aims to reveal Ru'ba b. al-'Ajjāj's life, his literary and personal personality, his poems and lyrics, the poets who were influenced by him, and the contribution of Ru'ba's rajaz to the Arabic language. In the article, Ru'ba's life and literary personality are discussed under two separate headings.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 152-169

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1529516

İBN SÜREYC'İN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ŞAFİÎ MEZHEBİNDEKİ YERİ

The Life of Ibn Surayj, Scientific Personality and His Place in Shafii Doctrine

Ramazan AYDEMİR

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Elazığ, Türkiye

Dr., Teacher, Ministry of Education, Elazığ, Türkiye

r-aydemir@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-9574-3397>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 07.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 23.11.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

Bu çalışma, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri I. Ulusal Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu "İbn Süreyc'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Şafîî Mezhebine Katkısı" başlıklı sunumdan geliştirilerek üretilmiştir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ramazan Aydemir).

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İBN SÜREYC'İN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ŞÂFİÎ MEZHEBİNDEKİ YERİ

The Life of Ibn Surayj, Scientific Personality and His Place in Shafii Doctrine

Öz

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra, sahabe arasında çeşitli görüş farklılıkları ortaya çıkmış ve bu farklılıklar zamanla sistemli mezheplere dönüşmüştür. Bu mezheplerden biri, Şâfiî mezhebi olup İmam Şâfiî'nin önderliğinde kurulmuştur. İmam Şâfiî'nin vefatının ardından, ilk nesil talebeleri, fikhini dersler ve telif ettiği eserlerle yaymışlardır. Şâfiî mezhebinin bu ilk dönemi, mezhebin temel ilkelerinin ve uygulamalarının yerleşmesine ve yayılmasına olanak sağlamıştır. İkinci kuşak Şâfiîler, bu öğretimi farklı coğrafi bölgelere taşıyarak mezhebin etki alanını genişletmişlerdir. İbn Süreyc'in liderliğindeki üçüncü nesil Şâfiî fukaha ise, Şâfiî fikhini daha sistemli bir hale getirmiş ve mezhebin kurumsallaşmasına büyük katkıda bulunmuştur. İbn Süreyc, İmam Şâfiî'den sonra mezhebin ikinci telifini başlatarak, Şâfiî fikhinin detaylarını ve uygulama esaslarını daha da derinleştirmiştir. İbn Süreyc'in ilmî çalışmaları, sadece o dönemin entelektüel atmosferini anlamak açısından değil, aynı zamanda Şâfiî mezhebinin gelişimine olan katkıları açısından da büyük bir öneme sahiptir. Bu çalışmalar, mezhebin kurumsallaşması ve fikhî düşüncesinde kritik bir rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Mezhep, Şâfiî Ekolü, İbn Süreyc.

Abstract

After the death of the Prophet Muhammad (peace be upon him), several differences of opinion emerged among the Companions, and these differences gradually evolved into systematic schools of thought. One of these schools is the Shafi'i school, which was established under the leadership of Imam Shafi'i. Following the death of Imam Shafi'i, his first-generation students spread his jurisprudence through teaching and the works he authored. This initial period of the Shafi'i school facilitated the establishment and dissemination of its fundamental principles and practices. The second generation of Shafi'is expanded the reach of this teaching to different geographical regions, thus broadening the school's influence. The third generation of Shafi'i jurists, led by Ibn Surayj, systematized Shafi'i jurisprudence and made significant contributions to its institutionalization. After Imam Shafi'i, Ibn Surayj began the second compilation of the school, further deepening the details and principles of application of Shafi'i jurisprudence. Ibn Surayj's scholarly work is of great importance not only for understanding the intellectual atmosphere of his time but also for assessing his contributions to the development of the Shafi'i school. These efforts played a critical role in the institutionalization and evolution of Shafi'i legal thought.

Keywords: Islamic Law, Sect, Shafi'i School, Ibn Surayj.

GİRİŞ

Şâfiî mezhebinin temel felsefesi, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820) ve kendisiyle birlikte bulunup, Şâfiîler tarafından birinci nesil kabul edilen öğrencileri tarafından oluşturulmuştur. Şâfiî ve öğrencileri, mezhebin usulleri çerçevesinde tedvin ve telif ettikleri eserlerle mezhebin birinci telif dönemi olarak kabul edilen süreci başlatmışlardır. Diğer bir nesil Şâfiî ise Mısır'da İmam Şâfiî'nin talebelerinden aldıkları Şâfiî fikhını uzak diyarlarda öğrenilmesi ve yayılmasını sağlamışlardır. Bu neslin fukahâsından İbn Ziyâd en-Nisâbûrî'nin (ö. 324/936) *Kitâbü'z-ziyâdât* ve Zekerîya b. Yahya es-Sâcî'nin (ö. 307/920) *İhtilâfü'l-fukahâ*' eserleri dışında bu döneme ait herhangi bir eser telifi bulunmazken başını İbn Süreyc'in (ö. 306/918) çektiği üçüncü nesil fukahâsı dönemi, telif edilen eserlerle mezhebin ikinci telif dönemi olarak önem arz etmektedir. Özellikle mezhep içerisindeki çalışmaları nedeniyle Şâfiîler tarafından övgüye mazhar olan İbn Süreyc'e küçük Şâfiî anlamına gelen "eş-Şâfiyyü's-Sağır" denmiştir (Sübkî, 1413: 3/22; el-Hâci, 1440: 82; Yaşar, 2019: 202).

Bu döneme, telif ettiği eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle adeta damga vuran İbn Süreyc'in hayatı ve ilmî kişiliğini bilmek önem arz etmektedir. Ayrıca İbn Süreyc'in genelde İslam âlimleri arasındaki ilmî konumu özelde ise Şâfiî fukahâsı arasındaki ilmî yetkinliği bizi bu konuyu araştırmaya sevk etmiştir. Ülkemizde de konuyla ilgili akademik alanda İbn Süreyc'in hayatı, ilmi kişiliği ve mezhepteki konumu hakkında bir çalışmaya rastlanılmaması, konunun önemine ve araştırılması gerektiğine olan inancımızı daha fazla arttırmıştır. Dolayısıyla bu çalışmamızda Şâfiî mezhebinin üçüncü nesil fukahâsından kabul edilen İbn Süreyc'in hayatı, ilmi kişiliği ve Şâfiî mezhebindeki yerini konu edindik.

1. İBN SÜREYC'İN HAYATI

1.1. Doğumu

İbn Süreyc'in tam adı Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî el-Kadî el-Fakih eş-Şâfiî'dir (Zehebî, 1405: 14/201; Sübkî, 1413: 3/21; Cübûrî, ts.: 3). Künyesi, Ebü'l-Abbas, nisbeti dedesine yapıldığından İbn Süreyc olarak bilinmektedir. Çok hayır işlemekle şöhret kazanan ve acem olduğu rivayet edilen dedesi Süreyc'in künyesi; Süreyc b. Yunus b. İbrahim b. Haris el-Mervezî ez-Zahid el-Abid'dir (Zehebî, 2003: 5/825; Yâfiî, 1417: 2/186).

Araplardaki ilk çocuğu ile tanınma âdetinden dolayı İbn Süreyc'e Ebü'l-Abbas denilmiştir. Ancak kaynaklarda onun Abbas adında bir çocuğunun olup olmadığına rastlayamadık. Bunun yanında İbn Süreyc'in Ebü'l-Hafs Ömer adında fakih bir oğlunun ve onun *Tezkiretü'l-âlim ve irşâdü'l-müte'allim* adında da fıkıhla ilgili bir eserinin mevcudiyeti bilinmektedir (İbn Kâdî Şühbe, 1407: 1/115; Kehhâle, ts.: 7/275; İsmail Paşa, ts.: 1/57).

İbn Süreyc'in doğum tarihi için bazı kaynaklar hiç tarih vermezken bazıları 240/854 civarı bir tarih belirtirler (Zehebî, 1405: 14/201; Kehhâle, ts.: 2/31). Bazıları da onun 306/918 olan vefat tarihinden hareketle ömrünün elli yedi yıl altı ay olması dolayısıyla doğum tarihinin 249/863 olması gerektiğini ifade ederler (İbnü'l-Cevzî, 1412: 13/183; Nevevî, ts.: 2/252; İbn Hallikân, 1398: 1/67; İbn Kesîr, 1413: 1/195; Safedî, 1420: 7/171; İbnü'l-Mülakkın, 1417: 32). Tercih edilen görüşe ve bizde de oluşan kanaate göre İbn Süreyc, 249/863 tarihinde doğmuştur (Sübkî, 1413: 3/25).

Tabakât ve Terâcim eserlerine bakıldığında İbn Süreyc'in çocukluk dönemi ile ilgili bilgi verilmediği görülmektedir. Sübkî (ö. 771/1370), İbn Süreyc'in peltek olduğunu ifade etmiştir. Dili peltek olan bir öğrenci, İbn Süreyc'den "Peltek birinin imamlık yapması" konusunu ders alırken İbn Süreyc'e "İmamlık yapmanız sahih midir?" sorusunu sormaktan utandıği için, "Benim imamlık yapmam sahih midir?" şeklinde sorar. İbn Süreyc de "Evet, benim imamlığım da aynı şekilde sahihtir," cevabını verir. (Sübkî, 1413: 3/471).

1.2. Yaşadığı Asır

Yedi yılı dışında İbn Süreyc'in ömrünün geri kalanı üçüncü asrın ikinci yarısını kapsamaktadır (Hatîb el-Bağdâdî, 1422: 5/471; Şîrâzî, 1970: 108-109; Zehebî, 1419: 3/23). Onun

hayatı, Abbâsî Devleti'nin (750-1258) ikinci dönemine denk gelmektedir. Burada bu döneme siyasi, iktisadi ve ilmi açıdan kısa şekilde yer verilmesi faydalı olacaktır.

1.2.1. Siyasi Durum

İbn Süreyc'in yaşadığı Abbâsî Devleti'ne bakıldığında dönemin halifelerinin idari bakımından çok kuvvetli bir irade ortaya koydukları söylenemez. O dönemde halifelerin makamda olmaları tamamen temsili olduğunu söylemek yerinde olur. Zira o dönemde güç ve iktidar, daha çok askeri alanda belirli makamlarda bulunan, Türklerin elinde bulunmaktaydı (İbnü'l-İmad, 1406: 4/111; Emin, 2012: 15).

Halifelerin, ailelerinin refahı için her türlü israf yaparken toplumun yararı için aynı şeyleri düşündükleri söylenemez (İbnü'l-İmâd, 1406: 3/236). Dolayısıyla bu dönemde sosyal adaletin varlığından söz etmek mümkün değildir. Özellikle Müstâîn-Billâh (862-866) ile el-Mu'tazîd-Billâh (892-902) arasında cereyan eden taht kavgası nedeniyle birçok insanın ölmesine neden olan ve aylarca devam eden savaşlar, ekonomik ve siyasi istikrarın bozulmasına neden olmuştur (Suyûtî, 1425: 264). Bundan dolayı bu dönem için gerek İslam toprakları içerisinde gerek sınır boylarında siyasi istikrardan söz etmek mümkün değildir. Bu ve benzeri savaş ve iç isyanlar neticesinde hilafetin etkisi zayıflamış, İslam toprakları içerisinde güven sorununun yaşanması sonucu büyük küçük birçok devlet meydana gelmiştir (Emin, 2012: 139).

1.2.2. İktisadi Durum

Devletlerin iktisadi durumlarının siyasi durumlarıyla sıkı bir şekilde bağlantılı olduğu gerçeği hem tarihte hem de günümüzde gözlemlenen bir olgudur. Bir devletin siyasi iktidarının güçlü olduğu dönemlerde, genellikle ekonomik durumunun da sağlıklı ve güçlü olduğu görülmektedir. Bu durum, Abbâsî Devleti örneğinde de açıkça gözlemlenmektedir (Suyûtî, 1425: 282 vd.; İbnü'l-İmad, 1406: 4/111 vd.). Savaş, isyan ve fitnenin (İbnü'l-İmad, 1406: 3/245, 256) yaşanmadığı dönemlerde, ekonominin iyi gittiği, mali istikrarın sağlandığı ve fiyatların dengede olduğu bilinmektedir (Yıldız, 1988: 34-35). Ancak savaş, isyan ve fitnenin yoğun olduğu dönemlerde ise ekonomik durumun ciddi bir şekilde bozulduğu, mali dengenin sarsıldığı ve fiyatların arttığı görülmektedir. Bu nedenle, Abbâsî Devleti'nin ikinci dönemi, ekonomik açıdan pek de iç açıcı bir dönem olarak nitelendirilemez. Bu bağlamda, siyasi istikrarın ekonomik durumu doğrudan etkilediği gerçeği, Abbâsîlerin deneyimlerinde de belirgin bir şekilde kendini göstermektedir (Yıldız, 1988: 34-35).

1.2.3. İlimi Durum

Abbâsî Devleti'nin bu dönemdeki siyasi ve iktisadi durumunun olumsuzluğuna vurgu yapsak da ilmi ve kültürel durumunun olumlu olduğunu beyan etmek gerekir. Zira İslam âleminin o güne kadar ilim erbabı ile meşhur olmuş Mekke, Medine, Kahire, Şam, Bağdat, Buhara, Kurtuba, Halep vb. birçok ilim merkezi bulunmaktaydı (Emin, 2012: 139 vd.; Nezâr, 1411: 22). Farklı bölgelerden âlim, mütefekkir ve sanatçılar ilim için Bağdat'ta gelirdi. Çünkü o dönemde Bağdat, ulamanın ilim tedarik ettiği yer konumundaydı.

İbn Süreyc'in doğup yaşadığı bu asırda tefsir, hadis, fıkıh, kelam, usûl-ı fıkıh ve diğer birçok ilim alanında ileri derecede yetişmiş âlimler yaşamaktaydı. Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), Müzenî (ö. 264/878), ez-Za'ferânî (ö. 260/874), Rebî' b. Süleyman el-Murâdî (ö. 270/884), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), et-Taberî (ö. 310/923), Ebü'l-Abbâs eş-Şeybânî (ö. 291/904), İbnü'l-Münzîr (ö. 318/930) vb. şahsiyetler, bu asırda yaşamış âlimlerden bazılarıdır. Bu yüzyılda yaşayan âlimlerin taşıdığı ilim meşalesinin, Bağdat ve çevresini aydınlattığı söylenebilir. Hatta ilim talebi için Bağdat'a giden birçok âlim başka ilim merkezine gitme ihtiyacı duymamıştır.

1.3. Vefatı

İbn Süreyc'in vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), İbn Süreyc'in vefat tarihini 305/917 olarak belirtirken (İbnü'n-Nedîm, 1417: 263) diğer bazı kaynaklar 306/918 olarak beyan ederler (Hatîb el-Bağdâdî, 1422: 5/471; Şîrâzî, 1970:

108-109; İbnü'l Cevzî, 1412: 13/183; Nevevî, 1344-1347: 1/159; Sübkî, 1413: 3/25; Safedî, 1420: 7/171).

2. İLMİ KİŞİLİĞİ

Bu bölümde İbn Süreyc'in ilmî kişiliği beyan edilmeye çalışılacaktır. Burada İbn Süreyc'in bazı hocalarına, öğrencilerine, eserlerine, ilmî konumu, Şâfiî mezhebindeki yeri ve literatürüne olan etkisine yer verilecektir.

2.1. Hocaları

İbn Süreyc, ilmî hayatının genelini Bağdat'ta geçirmesinden dolayı burada bulunan birçok âlimden ders almıştır. İbn Süreyc'in fıkıhta ön plana çıkmasından olmalı ki hocaları arasından da fıkıh hocası olan Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî (ö. 288/901) ön plana çıkmıştır. Burada Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî'nin yanında İbn Süreyc'in hocaları arasında bulunan Cüneydî Bağdâdî (ö. 297/909) ve Ebü'l-Hasan el-Münzirî önemli şahsiyetlerdir.

2.1.1. Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî

Künyesi Ebü'l-Kâsım adı Osman b. Said b. Beşşâr el-Enmâtî el-Bağdâdî'dir (İsnevî, 1407: 1/33; İbn Kâdî Şühbe, 1407: 1/35; Aslan-Sizgen, 2019: 2). el-Enmâtî, tabakât eserlerinde, İmam Şâfiî'yi görmeyen, ikinci tabaka olarak geçen Şâfiî fukaha arasında zikredilmektedir (Şîrâzî, 109; İbn Kâdî Şühbe, 1970: 1/35; Aslan-Sizgen, 2019: 2). el-Enmâtî, İmam Şâfiî'nin Mısır talebelerinden Müzenî ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'den ders almıştır (İbn Kâdî Şühbe, 1970: 1/35; İbrahim, 2010: 134). el-Enmâtî'nin, Mısır'da aldığı ilmî birikimle Şâfiî'nin fikhını Bağdat'a taşıması onu Şâfiîler arasında öne çıkarmıştır (Şîrâzî, 1970: 109; İbn Hallikân, 1398: 3/241; Aslan-Sizgen, 2019: 2). el-Enmâtî aracılığıyla Şâfiî mezhebinin Bağdat'ta oluştuğunu ve geliştiğini söylersek yanılmış olmayız. Çünkü tabakât eserlerine bakıldığında bu bariz şekilde görülmektedir (İbn Hallikân, 1398: 3/241).

el-Enmâtî'nin, Bağdat'ta yaptığı ilmî faaliyetler neticesinde genelde İslam ilim dünyasına özelde ise Şâfiî mezhebine, Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc, el-İstahrî (ö. 328/940), Ebû Ali b. Heyrân (320/932), Ebû Mansur et-Temimî (?) ve Ebû Hafs el-Babşâmî (?) gibi büyük âlimler kazandırmıştır (Sübkî, 1413: 2/301). Bunlar arasında İbn Süreyc ilim dünyası için büyük bir kazanım olarak kabul edilir.

2.1.2. Cüneyd b. Muhammed el-Bağdâdî

Ebü'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî, ilk dönem sûfliğin güçlü temsilcilerinden biri olarak kabul edilir (Sülemî, 1419: 129). Aslen Nihavend'li olup Bağdat'ta doğan Cüneyd, burada yaşamıştır (İbn Hallikân, 1398: 1/373; Safedî, 1420: 11/155). Cam ticaretiyle uğraşmasından dolayı el-Kavârîrî nisbesiyle bilinmektedir (Ateş, Cüneyd-i Bağdâdî, 1993: 8/119).

Birçok ilim mensubu Bağdâdî'nin cemaatine katılarak bilgisinden yararlanmışlardır. Edipler sözünden, filozoflar fikrinden ve kelamcılar ilminden faydalanmak için onun ilim halkasında bulunmuşlardır (Sübkî, 1413: 2/260). İbn Süreyc de Cüneyd-i Bağdâdî'nin ilim sohbetlerinin müdavimlerinden biridir. İbn Süreyc, cemaatinde bulunanlara usûl ve fıkıh alanında hitabette bulunduğunda bu güzel hitabeti kimden aldığımı biliyor musunuz? Bu, Ebü'l-Kâsım Cüneydî'nin sohbetinin bereketidir (Zehebî, 1405: 14/67), diyerek Cüneyd-i Bağdâdî'ye olan hayranlığını dile getirmiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî, 297/909 da Bağdat'ta vefat etmiştir (Sülemî, 1419: 129; Safedî, 1420: 11/156). Cenazesi, Bağdat'ın Şünüziyye mezarlığında dayısı Serî es-Saktî'nin (ö. 251/865) yanına defnedilmiştir (Safedî, 1420: 11/156).

2.1.3. Ebü'l-Hasan el-Münzirî

İbn Süreyc'in fıkıh hocalarından biri de Ebü'l-Hasan el-Münzirî (?) dir (Abbâdî, ts.: 20; Cübûrî, ts.: 15). Kaynaklarda el-Münzirî hakkında detaylı bir bilgiye rastlayamadık. Şâfiî uleması arasında ilk tabakât eserini yazan el-Abbâdî (ö. 458/1066), *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiîyye*'sinde el-

Münzirî'yi İbn Süreyc'in diğer bir hocası olan el-Enmâtî'den önce Ebû Yahya el-Belhî (ö. 330/941) ve ez-Zübeyr'den (ö. 317/929) sonra zikretmektedir (Abbâdî, ts.: 20; İbn Kâdî Şühbe, 1407: 1/85-86). Kaynaklarda el-Münzirî'ye ait Şâfiî fikhını konu edinen ve Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ından daha güzel ve tertibatlı olduğu belirtilen *el-Muhtasar* adlı bir eserinin olduğu geçmektedir (İbn Kâdî Şühbe, 1407: 1/85-86; İbnü'l-Mülakkin, 1417: 184). Ancak yaptığımız araştırmalarda bu eser hakkında detaylı bilgiye rastlayamadık.

2.2. Öğrencileri

İbn Süreyc'in vefatından sonra yazılan kaynak eserlere bakıldığında her birinde İbn Süreyc'in öğrencilerine rastlamak mümkündür. Burada onun bütün öğrencilerine yer verilmesinin mümkün olmadığı aşikârdır. Ancak mezhep içerisinde etkin rol sahibi bazı öğrencilerine de yer vermek gerektiğine inanıyoruz. Bu öğrencilerin hayatlarına vefat tarihine göre kısa şekilde yer vereceğiz.

2.2.1. Ebû Bekr es-Sayrafi

Adı Muhammed, künyesi Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. İbrahim el-Bağdâdî es-Sayrafi (ö. 330/942) dir (Sübkî, 1413: 3/186; Kehhâle, ts.: 10/220). es-Sayrafi, usûl alanında ileri derecede kabiliyetli kabul edilir (İbn Hallikân, 1398: 4/199). Hatta o dönemde ulema arasında usûl alanında Şâfiî'den sonra en yetkin kişinin Sayrafi olduğu görüşü yaygınlaşmıştır (Zehebî, 2003: 7/596; Sübkî, 1413: 3/186).

İbn Süreyc'in yanında ilim tahsilinde bulunan Sayrafi, hadis ilmini de Ahmed b. Mansur er-Ramâdî'den (265/878) almıştır (Zehebî, 2003: 7/596). Kendisinden Ali b. Muhammed el-Halebî hadis rivayetinde bulunmuştur (Sübkî, 1413: 3/186). Ancak Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) beyanına göre es-Sayrafi'nin hadis rivayetinin çok olmadığı anlaşılır (Hatib el-Bağdâdî, 1422: 3/472).

Sayrafi, usûl ve fûrû alanında birçok eser telif etmiştir (İbn Kesîr, 1413: 264). Bu eserleri arasında *Şerhu'r-risâle*, *Kitâbu fi'l-icma*, *Kitâbu's-şurût*, *Kitâbu fi'l-fetevâ* ve *el-Müstefâd fi lafzi'l-müstecâd* dikkat çekenlerdir (Abbâdî, ts.: 26).

Sayrafi, Şâfiî mezhebinde "ashâbu'l-vücûh"¹ olarak kabul edilir (İbn Kesîr, 1413: 264). Buna rağmen bazı görüşlerinde hem Şâfiî mezhebinin görüşlerine hem Cumhur ulemaya muhalefet etmiştir (Zehebî, 2003: 7/596). es-Sayrafi, (330/942) yılında Mısır'da vefat etmiştir (Hatib el-Bağdâdî, 1422: 3/472).

2.2.2. Ebü'l-Abbas İbnü'l-Kâs

İbn Süreyc'in öğrencilerinden biri olan İbnü'l-Kâs'ın künyesi, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ahmed el-Kâs et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 335/946) dir (Ziriklî, 2002: 1/90). İbnü'l-Kâs, İbn Süreyc'den fıkıh almıştır (İbn Kesîr, 1413: 1/240). Şâfiî fakih olan İbnü'l-Kâs, Taberistanlı olup yaşadığı dönemde oranın imamı kabul edilir ve birçok Taberistanlı kendisinden fıkıh almıştır (İbn Hallikân, 1398: 1/68).

İbnü'l-Kâs'ın *et-Telhîs*, *Edebü'l-kâdî*, *el-Mevâkit*, *Fetevâ*, *el-Miftâh fi'l-mezhebi's-Şâfiî* ve *Cüz' fîhi fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, gibi birçok eseri bulunmaktadır (Abbâdî, ts.: 27; Zehebî, 1405: 15/372). Tarsus kâdılığını da yapan İbnü'l-Kâs, 335/946 yılında Tarsus'ta vefat etmiştir (Nevevî, 1344-1347: 1/143).

2.2.3. Ebû İshak el-Mervezî

Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. İshâk el-Mervezî (ö. 340/951), Horasan bölgesinde Murgab nehrinin aşağı kesiminde bulunan Merv şehrinde doğmuştur (Özel, 2004: 29/234-235). İstahrî, Abdân el-Mervezî (ö. 293/906) ve İbn Süreyc'den fıkıh almıştır (Şîrâzî, 1970: 112).

¹ "Ashâbü'l-vücûh; mutlak müctehid derecesine ulaşmamış müntesibi olduğu imamının mezhebine mukayyed olmakla birlikte görüşlerini temellendirmede imamının usûl ve kaidelerinin dışına çıkmayan müctehiddir. Ashâbü'l-vücûh kategorisinde yer alan fakihinin muhalif görüşlerine literatürde "vecih/vücûh" denir." Bkz. (Sizgen (2022: 59).

Birçok eser telif eden el-Mervezî'nin dikkat çeken eserleri arasında *Şerhu muhtasari'l-Müzenî, Kitâbü't-tavassut beyne's-Şâfi'î ve'l-Müzenî, el-Fusûl fî ma'rifeti'l-usûl, eş-Şürût ve'l-vessâ'ik, el-Vesâyâ ve hisâbü'd-devr, Kitâbü'l-husûs ve'l-umûm* gibi eserler bulunmaktadır (İbn Kâdi Şühbe, 1407: 1/106).

Hayatının son yıllarını Mısır'da yaşayan el-Mervezî, İmam Şâfiî'nin ders verdiği yerde hocalık yaparak hayatını sürdürmüştür (Şîrâzî, 1970: 112). 340/951 yılında Mısır'da vefat eden el-Mervezî'nin kabri, İmam Şâfiî'nin kabrinin yanındadır (Hatib el-Bağdâdî, 1422: 6/498).

2.2.4. Ebü'l-Velid en-Nisâbü'rî

Adı Hassân, künyesi Ebü'l-Velid Hassân b. Muhammed b. Ahmed b. Harun el-Emevî en-Nisâbü'rî (ö. 344/955) dir (Zehebî, 1405: 15/492). Ebü'l-Velid, Şâfiî fakihî aynı zamanda hadis hafızı ve Horasan'da hadis ekolünün imamı olarak kabul edilir (Cübürî, ts.: 17). *el-İrşâd*'ın sahibi Ebü Ya'lâ el-Halilî (ö. 446/1055), hadis ilminde onun sikâ olduğunu ifade eder (Ebü Ya'lâ, 1409: 3/842). Ebü'l-Velid; çok ibadet eden, takva ve zühd sahibi olarak bilinir (Abbâdî, ts.: 27). İlim tahsilini İbn Sürec'in yanında tamamlayıp fıkıh ilmini ondan almıştır (Sâlihî, 1417: 3/90).

Ebü'l-Velid, Şâfiî mezhebi içerisinde "ashâbü'l-vucûh" olarak kabul edilmekle birlikte bazı görüşlerinde mezhebin dışına çıktığı da olmuştur (Zehebî, 1405: 15/493). İbn Süreyc'in üçüncü asrın mücedidî olduğu ile ilgili rivayeti de Ebü'l-Velid aracılığıyla yapılmaktadır (İbn Abdülhâdî, 1417: 3/91). Ayrıca Beyhakî (ö. 458/1066), *Menâkıbü's-Şâfi'î* adlı eserinde Ebü'l-Velid'den çok rivayette bulunmuştur.² Ebü'l-Velid, Rebiülevvel ayı 344/955 yılında yetmiş iki yaşında vefat etmiştir (İbn Abdülhâdî, 1417: 3/90).

2.2.5. İbn Ebû Hüreyre

İbn Süreyc'in öğrencileri arasında kabul edilen İbn Ebû Hüreyre'nin künyesi, Ebû Ali Hasen b. el-Hüseyn b. Ebî Hüreyre el-Kadı (ö. 345/956) olarak bilinmektedir (Şîrâzî, 1970: 112; Sübkî, 1413: 3/256). Dönemin Şâfiî âlimlerinin ileri gelenlerinden kabul edilen İbn Ebû Hüreyre, İbn Süreyc ve Ebû İshak el-Mervezî'den ilim tahsil etmiştir (Şîrâzî, 1970: 113; Köse, 1999: 19/434-435). Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ına *Şerhu muhtasari'l-Müzenî* adında orta ve kısa olmak üzere iki şerh yazmıştır (Cübürî, ts.: 17). Sübkî, bu şerhi gördüğünü ifade eder (Sübkî, 1413: 3/256). Ayrıca İbn Ebû Hüreyre'nin Şâfiî fıkhıyla ilgili *el-Mesâ'il fî'l-fürû* adlı eseri bulunmaktadır (Hatib el-Bağdâdî, 1422: 8/253).

Şâfiî mezhebinde "ashâbü'l-vucûh" olarak kabul edilen İbn Ebû Hüreyre'nin bazı meselelerde İmam Şâfiî'ye ve diğer mezhep ulemasına muhalif görüşleri bulunmaktadır (Sübkî, 1413: 3/256). İbn Ebû Hüreyre'nin çeşitli görüşleri Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvi'l-Kebîr*'i başta olmak üzere diğer Şâfiî kitaplarında yer almaktadır.³ Fukaha için bir lider kabul edilen İbn Ebû Hüreyre, 345/956 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir (Hatib el-Bağdâdî, 1422: 8/253).

2.2.6. Ebû Bekr el-Farisî

Kaynaklarda adı Ahmed, künyesi Ebû Bekr Ahmed b. Sehl el-Farisî (ö. 350/962) olarak geçmektedir (İbn Kesîr, 1413: 243). Şâfiî ulemasının ileri gelen fakihlerinden olan el-Farisî, Fıkıh ilmini İbn Süreyc'den almıştır (Nevevî, ts.: 2/195). Telif ettiği eserler arasında *Kitâbu'l-intikâ ale'l-Müzenî, Kitâbu'l-hilâf ve uyüni'l-mesâ'il fî nusûsi's-Şâfi'î* dikkat çekenlerdir (Abbâdî, ts.: 17).

Şâfiî mezhebi içerisinde "ashâbü'l-vucûh" olarak kabul edilen Ebû Bekr el-Farisî'ye nispet edilen dikkat çekici bazı görüşleri bulunmaktadır. Bunlardan birinde siyah köpeğin avladığı avın helal olmadığı görüşüdür (Nevevî, ts.: 2/195; Safedî, 1420: 6/208). Ebû Bekr el-Farisî 350/961 yılında vefat etmiştir (Safedî, 1420: 6/208; İbnü'l-Mülakkin, 1417: 43).

2.2.7. Ebü'l-Hasan İbnü'l-Kattân

² Farklı rivayetleri için bkz. Beyhakî, 1390: 1/121, 181, 189,217, 220, 242, 271, 365, 405, 488, 525, 2/33, 46, 81, 111, 126, 152, 161, 180, 218, 223, 234, 252, 287, 305.

³ Örnekler için bk. Mâverdî, 1419: 1/12, 14, 20, 280, 284, 300, 2/105, 483, 496, 3/357, 385, 435, 6/33, 246, 247, 12/25; Sübkî, 1413: 3/257 vd.

İbn Süreyc'in öğrencilerinden biri de Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 359/969) dir (Nevevî, ts.: 2/214). İbnü'l-Kattân olarak bilinir. Şâfiî mezhebinde dördüncü nesil âlimlerinden kabul edilen İbnü'l-Kattân, İbn Süreyc, Ebû İsak el-Mervezî ve İbn Ebû Hüreyre'den ilim tahsilinde bulunmuştur (İbn Hallikân, 1398: 1/70).

İbnü'l-Kattân, usûl ilminde yetkin kabul edilip Bağdat'ta tedrisatta bulunmuştur (İbn Kesîr, 1413: 1/278; İbn Kâdî Şühbe, 1407: 1/124). Kaynaklarda İbnü'l-Kattân'ın usûl ve fûrû alanında eserler telif ettiği söylene de bunlara rastlayamadık. İbnü'l-Kattân 359/969 yılında vefat etmiştir (Nevevî, ts.: 2/215).

2.3. Eserleri

Tarih ve tabakât kaynaklarına bakıldığında İbn Süreyc'in hadis, fıkıh, usûl ve akaid alanları başta olmak üzere dört yüz civarında eserinin olduğu söylenir (Nevevî, 1344-1347: 1/158; Suyûtî, 1403: 340; Ziriklî, 2002: 1/185). Ancak İbn Süreyc'in eserlerinden bazıları günümüze ulaşırken bazıları ise savaş, yangın ve istila gibi birçok nedenden dolayı ulaşamamıştır. *el-İntisâr, et-Takrîb beyne'l-Müzenî ve's-Şâfi'î, el-Ġunye fî furû's-Şâfi'iyye, el-Furûk fî fûrû'i's-Şâfi'iyye, er-Red 'alâ Muhammed b. el-Hasan, el-Muhtasar fî'l-fikh, er-Red 'alâ 'Îsâ b. Ebân, er-Red 'alâ Dâvûd fî inkârihi'l-kıyâs, er-Red 'alâ İbn Dâvûd fî mesâ'ile i'teraza bihe's-Şâfi'î, Kitâbü'l-'Ayn ve'd-deyn fî'l-vesâyâ ve Risâletü'l-beyân 'an usûli'l-ahkâm* gibi eserler İbn Süreyc'in kaynaklarda isimleri zikredilip günümüze ulaşmayan eserleri olduğu belirtilmektedir (Özen, 1999: 22/365). İbn Süreyc'in günümüze ulaşan eserleri, yazıldığı alanlar ve kapsadığı konular aşağıdaki gibidir.

2.3.1. Cüz' Fîhi Ecvibetü'l-İmâmi'l-âlim Ebi'l-Abbâs Ahmed b. 'Ömer B. Süreyc fî Usûli'd-Dîn

İbn Süreyc'in günümüze ulaşan eserlerinden biri *Cüz' fîhi ecvibetü'l-imâmi'l-âlim Ebi'l-Abbâs Ahmed b. 'Ömer b. Süreyc fî usûli'd-dîn* eseridir (Kâtib Çelebi, ts.: 1941: 1/583; Sezgin, 1991: 3/199). İbn Süreyc bu eserinde akaid konularını ele almaktadır. Şehid Ali Paşa Kütüphanesi 2763 numarada bulunan eser, Ebü'l-Kâsım Sad b. Ali b. Muhammed ez-Zencânî'nin (ö. 471/1078) verdiği cevapları içeren "*Cevâbâtü'l-measâil*" adlı eserinde kaydedilir (İbn Süreyc, ts.: 37-38; Özen, 1999: 20/365). Ayrıca İbn Kayyim el-Cevzîyye (ö. 751/1350), *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye* adlı eserinde İbn Süreyc'in bu risalesinin tam metnini verir (İbn Kayyim el-Cevzîyye, 1409: 2/170-174).

Eserin tahkikini yapan Velid b. Muhammed, eserin el yazmasının İstanbul Şehid Ali Paşa Kütüphanesi 2763 numarada bulunduğunu bu eserin dört varaktan oluştuğunu her bir varakta on dört satırın mevcut olduğunu ifade eder (İbn Süreyc, ts.a: 44). Ayrıca muhakkik bu eserin Yusuf b. Muhammed b. Yusuf el-Hakkârî (ö. ?) yoluyla aktarıldığını beyan eder (İbn Süreyc, ts.a: 44). Bu eserin, pdf nüshası elimizde bulunmaktadır.

2.3.2. el-Vedâ'i' li-Mansûsi's-Şerâ'i'

İbn Süreyc'in günümüze ulaşan eserlerinden belki de en önemlisi *el-Vedâ'i'* (Kâtib Çelebi, ts.: 2/2005; Kehhâle, ts.: 2/31; İsmail Paşa, ts.: 1/57), eserdir diyebiliriz. Zira İbn Süreyc bu eserinde fıkıh konularını tertipli ve delilleri ile birlikte sunmuştur. Bir nüshası Ayasofya Süleymaniye Kütüphanesi 1502 numarada bulunan eserin ikinci nüshası ise Rabat el-Hizânetü'l-Âmme'de bulunmaktadır (Özen, 1999: 20/365).

Salih b. Abdullah ed-Düveys tarafından tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılmıştır. Eserin el yazmasının iki nüshasının bulunduğu, bunlardan birinin Ayasofya Süleymaniye Kütüphanesi 1502 numarada olup yüz yirmi altı sayfadan oluştuğu her sayfada yaklaşık yirmi satır her satırın da on kelimeye yakın olduğu beyan edilir. Bu nüshanın başında eserin ve müellifinin adının yazıldığı (İbn Süreyc, ts.b: 1/70) başlıktan hemen sonra ilmin önemi ve İmam Şâfi'nin medhinin yapıldığı beytlerin bulunduğu ve nüshanın son sayfasında da Allah'ın (c.c.) yardımıyla kitabın bittiğini ve Cemâziyelâhir 591 tarihi yazıldığı ifade edilir (İbn Süreyc, ts.b: 1/70-71).

el-Vedâ'i' eserinin muhakkiki, eserin ikinci nüshasının iki yüz elli sayfadan oluştuğunu ancak kendisinin almış altı sayfasını gördüğünü beyan eder. Birçok sayfanın yırtık ve eksik olduğunu bu sayfaların genelini Kitâbü't-Tahârât'ın sonundan Kitâbü'z-Zekât'ın sonuna doğru olan bölümleri kapsadığını belirtir. Bu nüshanın her sayfasında ortalama yirmi satır her satırın on iki kelimededen oluştuğunu beyan eder. Bu nüshanın ilk sayfasında müellifin ismi yazılıyken son sayfasında herhangi bir tarih bulunmadığı ifade edilir (İbn Süreyc, ts.b: 1/71).

Eserin içeriğine bakıldığında ilk Şâfiî eserlerine göre tanzim edildiği söylenebilir. Ayrıca eserin son bölümünde sünnetin çeşitleri, icma, kıyas ve nesh gibi usûl-i fıkıh ilmi ile ilgili konulara yer verildiği görülür (İbn Süreyc, ts.b: 2/265). Eserin dikkat çeken bir başka yönü ise müellif her konu başında "izâ kıyle lek" ifadesiyle muhatabına soru sorar "fekül" ifadesiyle de cevap verir. Müellif bu üslubunu eserin tamamında sürdürmektedir. Nevevî (ö. 676/1277), *el-Mecmû'* ve Zerkeşî (ö. 794/1392) *el-Bahrü'l-muhî't*'inde İbn Süreyc'in *el-Vedâ'i*'inden bazı alıntılarda bulunmuşlardır (Nevevî, 1344-1347: 1/289; Zerkeşî, 1414: 1/271, 3/144, 5/262, 6/54, 486, 7/30).

2.3.3. el-Aksâm ve'l-Hisâl

İbn Süreyc'in günümüze ulaşan eserlerinden biri de *el-Aksâm ve'l-hisâl*'dir (Kâtib Çelebi, ts.: 1/705; İsmail Paşa, ts.: 1/57; Sezgin, 1991: 3/199). Bu eser İrlanda Cumhuriyeti başkenti Dublin'de bulunan Chester Beatty Kütüphanesinde 5115 numarayla muhafaza edilmektedir. Eserin ön sayfasında *AL AQSÂM WA'L-KHISÂL*, by Abu'l-Abbâs Ahmed b. Umar b. Suraj al-Bağdâdî al-Şhâfiî (d. 306/919) (A compendium of Shafiî jurisprudence.) Dated 12 Dhu'l-Qa'da 660 (28 September 1262) şeklinde not yazılmaktadır.

Bazı kaynaklarda bu eserin İbn Süreyc'e değil oğluna aidiyeti yapılırsa da (Okuyucu, 2015: 414) Nevevî, *el-Mecmû'*'da İbn Süreyc'in bu eserini ona aidiyetini yaparak alıntılar yapmıştır (Nevevî, 1344-1347: 1/157, 396, 2/93, 96). Ayrıca *Mü'cemü'l-müellifn*'nin sahibi Kehhâle (1905-1987) ve *el-A'lâm*'ın sahibi ez-Ziriklî (1893-1976) tarafından bu eserin İbn Süreyc'e aidiyeti vurgulanmaktadır (Ziriklî, 2002: 1/185; Kehhâle, ts.: 2/31).

Müellif, eserin ilk sayfasının hemen başında abdest, gusül ve teyemmüm konularını işlenmekte iken ikinci sayfanın başında "İslam'ın on iki hasletten oluştuğuna" yer verir ve bunları açıklar. Sonra müellif, Müzenî vasıtasıyla İmam Şâfiî'nin usûl-i fıkıh alanında "insanların ihtilaf ettiği şeylerin yedi haslet olduğuna" yer verir. Daha sonra bu yedi hasleti açıklar. Üçüncü sayfada "ahkamü'l-eşya kable mecii şer" konusuna yer verirken sayfanın sonuna doğru akli delillere yer vermektedir (İbn Süreyc, ts.c: 1, 2, 3).

Müellif eserin dördüncü sayfasında münazara ve cedel konusuna yer verdikten sonra beşinci sayfadan itibaren tekrar taharet, su ve çeşitleri konularını işlemektedir (İbn Süreyc, ts.c: 4, 5). Daha sonraki sayfalarda ilk sayfaların tekrarı verildikten sonra tekrar teyemmüm, mesh, hayz, nifas, namaz ve çeşitleri konularına yer verdiği görülmektedir (İbn Süreyc, ts.c: 8 vd.).

Eser micro film şeklinde yayımlandığından birçok sayfası ya karıştırılmış ya da iki defa verilmiştir. Eserin sayfa numaralarında da sıkıntı olduğu görülmektedir. Micro film şeklinde yansıtılan eserin bir nüshasına ulaştıktan sonra İsam Kütüphanesi aracılığıyla eserin fotokopi nüshasına ulaşabildik.

2.4. İlmî Konumu

İbn Süreyc, furu-i fıkıh alanında daha çok meşhureyet kazansa da itikad, hadis, fıkıh usûlü vb. alanlarda da ilmî konuma sahiptir. Burada onun akaid, hadis ve fıkıh alanındaki ilmî konumuna yer verilecektir.

2.4.1. Akaid İlmindeki Yeri ve İtikadi Görüşü

İbn Süreyc, fıkıh ve diğer alanlarda olduğu gibi akaid alanında da yetkin âlim kabul edilir. O, fıkıh alanında eserler telif ettiği gibi akaid alanında da *Cüz' fîhi ecvibetü'l-imâmi'l-âlim Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc fî usûli'd-dîn* adında bir eser telif etmiştir. Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc bu eserinde kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplara yer verir (İbn Süreyc, ts.a: 38).

İbn Süreyc'in mezkûr eserine bakıldığında ilk olarak Kur'ân-ı Kerîm'de geçen Allah'ın (c.c.) sıfatlarına değindiği görülmektedir. O, bu konuda "Fevkiyat, Nefs, Yedeyn, Semi, Basar, Kelam,

Ayn, Nazar, İrade, Rıza, Gazab, Muhibbet, Kerahiyyet, Kurb ve Bu'd" gibi sıfatlara yer vermektedir (İbn Süreyc, ts.a: 55vd.). Aynı zamanda İbn Süreyc, bu eserinde hadislerde geçen "Yed, Kadem, Esâbi, Dahak, Teaccüb, Gayret, Ferh, gibi Allah'ın (c.c.) sıfatları hakkında değerlendirmeler yapmaktadır (İbn Süreyc, ts.a: 65 vd.).

İbn Süreyc bu sıfatlarla ilgili değerlendirmeler yaptıktan sonra aşağıdaki tavsiyelerde bulunur: "Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) ashabı, tabiûn ve selef ulamanın kendilerine gerekli kıldıklarını bizim de gerekli kılmamız gerekir. Onların icma ettiği konularda bizim de icma etmemiz, onların sakındıklarından bizim de sakınmamız, haberin zahirine ve ayetin nüzulüne teslim olmamız, Allah'ın (c.c.) sıfatları konusunda Mu'tezile, Cehmiyye, Mulhiyye, Mücessime, Müşebbihe, Kerrâmiyye ve Mükeyyife gruplarının tevillerinden de korunmamız gerektiğini" ifade eder (İbn Süreyc, ts.a: 40 vd.).

İbn Süreyc'e "tevhid" sorulduğunda o tevhidi; Kitap ve sünnet delilleri çerçevesinde açıklamış ve İslam tevhidinin bu olduğunu beyan etmiştir. Ehl-i batılın tevhidinin cevher ve araz tartışmasından ibaret olan batıl bir inanç olduğunu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gönderiliş amacının da bunu reddetmek olduğunu ifade eder (İbn Teymiyye 1416: 17/305; 1411: 7/185). İbn Süreyc'in bu eserinde verdiği cevaplara da bakıldığında onun itikâd bakımından selef olduğunu anlamak zor değildir (İbn Süreyc, ts.a: 55 vd.).

2.4.2. Hadis İlmindeki Yeri

Zehebî (ö. 748/1348), İbn Süreyc'in hadis ile ilgili bir eserinin olduğunu bunda hadisler konusunda deliller sunduğunu beyan ettikten sonra bu eseri gördüğünü ifade eder (Zehebî, 1419: 3/23). Zehebî, bu beyanatlara mütaakip İbn Süreyc'in hadis dinlediği ve rivayet ettiği alimlere ve kendisinden hadis rivayet eden kişilere ve rivayet ettiği bazı hadislerle yer verir (Zehebî, 1405: 14/202 vd.; 1419 3/23; Sübkî, 1413: 3/21). Ancak Hatib el-Bağdâdî, *Târihu'l-Bağdâdî*'nde İbn Süreyc'in hadis bilginliğini belirtirken Zehebî'nin yer verdiği isimleri zikrederek bunlardan az bir miktarda hadis rivayetinde bulunduğunu vurgulamaktadır (Hatib el-Bağdâdî, 1422: 5/471). Sübkî de konuyla ilgili beyanatlara verirken Zehebî'nin verdiği bilgilere yakın malumatlar vermektedir (Sübkî, 1413: 3/21-22).

Her iki âlimin izlediği yola bakıldığında İbn Süreyc'in fıkıh alanında kazandığı şöhreti, hadis alanında kazandığını söylemek zor olsa da onun hadis alanında da yeterli bilgiye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira onun Şâfiî fıkhıyla ilgili yazmış olduğu *el-Vedâ'i'* eserinin her konusunda bir veya birkaç hadise yer verdiği görülür. Dolayısıyla Hatib el-Bağdâdî'nin beyanatından İbn Süreyc'in hadisi çok az bildiğini değil onun hadis ilmini az bildiğini anlamak gerekir diye düşünürüz.

2.4.3. Fıkıh İlmindeki Yeri

Sübkî, İbn Süreyc'in fıkıhta dönemin yetkini olduğunu beyan eder. (Sübkî, 1413: 3/25). Hiçbir kaynak eserde onun fikhî bilgisi tartışılmadığı gibi birçok kaynakta onun, fıkıhın sancaktarı olduğu ifade edilir (Zehebî, 1419: 3/23). Onun fıkıhtaki yerini Ebû Hâmid el-İsferayînî (ö. 406/1016) şöyle ifade eder: "Biz İbn Süreyc ile fıkıhın derinliklerinde değil zahirinde yarışırız" der (Zehebî, 2003: 7/99; 1424: 2/353; İbn Kesîr, 1413: 1/194). Birçok tabakât müellifi tarafından İbn Süreyc'in fikhî konumunun Müzenî dâhil Şâfiî'nin bütün talebelerinden üstün olduğu ifade edilir (Şîrâzî, 1970: 109; Zehebî, 1424: 2/353). Kaynaklarda İbn Süreyc'e nispet edilip çok tartışılan Süreyciyye meselesine fukaha tarafından dikkat çekilmiştir. Mesele hakkında birçok âlim tarafından müstakil eserler telif edilmiştir.⁴

Bazı müellifler tarafından İbn Süreyc'in üçüncü yüzyıl müceddidi (el-Müceddidu fi'd-Din) olduğu ifade edilir. Ancak bazıları tarafından buna itiraz edilir. Bunlar bu yüzyılın müceddidinin Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) olması gerektiğini ileri sürerler (Sübkî, 1413: 1/201;

⁴ Meselenin detayı için bkz. İbn Teymiyye, 1416: 33/249 vd.; İbn Kayyim el-Cevziyye 1411: 3/197; *el-Mevsûati'l-Fıkhiyye*, 1404-1427: 36/247 vd; Özen, 1999: 22/363-366 Ayrıca Süreyciyye meselesi ile ilgili Davut Eşit bir makale yazmıştır. Bk. Davut Eşit, 2016: 443-455.

İbnü'l-İmâd, 1406: 4/30; Cübûrî, ts.: 4-5). Zehebî, konuyla ilgili rivayette⁵ geçen “men” ifadesinin müfred (tekil) değil cemi (çoğul) ifade ettiğini dolayısıyla her yüzyılda bir müceddidin değil birkaç müceddidin gelebileceğini ileri sürer (Zehebî, 1405: 14/203). Sübkî, Zehebî'nin görüşüne yakın bir görüş ifade ederek İbn Süreyc'in fıkıh alanında Eşarî'nin ise usûlüddin (akaid) alanında müceddid kabul edilebileceğini söyler (Sübkî, 1413: 1/201).

Bütün bu bilgiler neticesinde İbn Süreyc üçüncü yüzyılın müceddidi olmasa dahi onun fıkıh alanında kendi döneminin tartışmasız lideri olduğu söylenebilir.

2.5. İbn Süreyc'in Şâfiî Mezhebindeki Yeri

Şâfiî mezhebinde birinci nesil olarak kabul edilen Şâfiî'nin öğrencileri, imamlarının metinlerini bir araya getirerek ve kendi bilgilerini de yansıtır bazı muhtasar eserler ortaya koymak suretiyle ilk telifat hareketinin devamını sağlamışlardır (Okuyucu, 2015: 277). Diğer bir nesil Şâfiî ise Mısır'da İmam Şâfiî'nin talebelerinden aldıkları Şâfiî fikhını uzak diyarlarda öğrenilmesi ve yayılması şeklinde çalışmalarını sürdürmüşler (Okuyucu, 2015: 412). Şâfiî mezhebinde üçüncü nesil olarak kabul edilen İbn Süreyc, yaptığı telifat ve çalışmalarla mezhebin ikinci telifat hareketini başlatarak mezhep içerisindeki önemini ortaya koymuştur (Cübûrî, ts.: 10; Okuyucu, 2015: 412).

İbn Süreyc, bir fakihin görüşlerinin bir mezhebe dönüşebilmesi için o görüşlerin usûl ve esaslarına intisab ve bağlılığın sürekli olması gerektiğine inanmış olmalı ki yaptığı çalışmalarda Şâfiî'nin görüşlerini merkeze alarak bu görüşler çerçevesinde çalışmalar yapmıştır (Çavuşoğlu, 2004: 306; Okuyucu, 2015: 422). İbn Süreyc, bu çalışmaları bağlamında ichtihad-taklit eksenine ittiba (delille amel) ve tahrir yöntemi gibi yeni metotlar geliştirerek mezhep imamının görüşlerine taklit yerine daha çok ittiba ve tahrirde bulunduğunu göstermek istemiştir. O, sürdürdüğü bu çalışmaları neticesinde Şâfiî'nin görüşlerinin tam anlamıyla klasik bir mezhep yoluna girmesini sağlamıştır (Çavuşoğlu, 2004: 306; Okuyucu, 2015: 422 vd.).

İbn Süreyc'in Şâfiî fikhını tam bir mezhep mükteşebatına kavuşmasını sağlayan çalışmaları arasında Şâfiî fikhını muhaliflerine karşı savunması gelmektedir. İbn Süreyc'in bu konudaki çalışmaları, tartışma ve münazara şeklinde olduğu gibi muarızlarına yazdığı reddiyeleri de içermektedir (Aybakan, 2007: 184, 187). O, bu çalışmalarıyla Şâfiî'nin görüşlerini korumaya aldığı gibi bunların bir mezhep çatısı altında toplanmasını da sağlamıştır (Okuyucu, 2015: 424-425).

Şâfiî mezhebinde İbn Süreyc'e kadar Şâfiî'nin görüşlerini tamamen merkeze alıp çalışmalarını bu minvalde sürdüren ikinci bir kişiye rastlanılmamıştır (Okuyucu, 2015: 424). Onun bu çalışmaları, adının birçok Şâfiî uleması arasından öne çıkmasını sağlamıştır (Okuyucu, 2015: 424; Yaşar, 2019: 202). İbn Süreyc, Şâfiîler arasında mezhebin en önde gelen müctehidi olarak kabul edilen Müzenî'den dahi üstün kabul edilmiştir (Şîrâzî, 1970: 109; Okuyucu, 2015: 424).

2.5.1. İbn Süreyc'in Mezhep Literatürüne Etkisi

İbn Süreyc, Şâfiî mezhebinin erken döneminde önemli bir etki yaratmış ve mezhep literatüründe kalıcı izler bırakmış bir âlimdir. Özellikle Şâfiî mezhebinin gelişiminde kritik bir rol oynamış olan İbn Süreyc, Şâfiî fikhının sistematize edilmesi ve teorik temelini sağlamlaştırılmasında önemli katkılarda bulunmuştur. Onun hukuk anlayışı, metodolojik yaklaşımları ve fıkıh üzerine getirdiği yenilikler, sadece kendi döneminde değil, sonraki yüzyıllarda da mezhep fukahası arasında etkileşimi ve hukuki düşüncenin gelişimini şekillendirmiştir. İbn Süreyc'in geliştirdiği metodolojiler ve fikirler hem teorik hem de pratik uygulamalarda geniş yankılar uyandırmış ve Şâfiî mezhebinin tekâmülünü önemli ölçüde etkilemiştir. Bu etkileşim sonraki literatür tarandığında daha bariz şekilde görülmektedir. Burada İbn Süreyc'in etkilediği mezhep fukahası ve literatürüne yer verilecektir.

⁵ Ebû Hüreyre (r.a.) vasıtasıyla rivayet edilen hadiste “Allah (c.c.) her yüzyılın başında bu ümmet için dinini yenileyecek birini (müceddid) gönderir.” Bkz. Ebû Dâvûd “Melâhim”, 36 (No. 4291).

İbn Süreyc'in etkilediği fukahadan biri Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî'dir (ö. 450/1058). İbn Süreyc'den yaklaşık bir asır sonra yaşayan Mâverdî, birçok eser telif etmiştir. Bunlardan biri olan *el-Hâvi'l kebîr fi fikhî mezhebi'l-İmami's-Şâfiî* eseri Şâfiî furu-i fikh alanında telif edilmiştir. Bu eser incelendiğinde Mâverdî'nin burada İbn Süreyc'den çok etkilendiği bariz şekilde görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâverdî bu eserinde dört yüz yirmi dokuz kez İbn Süreyc'in görüşüne yer vermektedir.⁶

İbn Süreyc'in etkilediği fukahadan bir diğeri de Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî'dir (ö. 505/1111) Gazzâlî'nin fikh alanında telif ettiği eserlerine bakıldığında *el-Vasît* eserinde doksan dokuz defa İbn Süreyc'in görüş ve kavillerine yer verdiği müşahede edilir. Gazzâlî, İbn Süreyc'in bu görüşlerini, *وَخَرَجَ ابْنُ سُرَيْجٍ / İbn Süreyc tahric etti, وعلى وَهُوَ اخْتِيَارٌ / İbn Süreyc söyledi, وَقَالَ ابْنُ سُرَيْجٍ / İbn Süreyc'in mezhebine/görüşüne göre, وَقَطَعَ ابْنُ سُرَيْجٍ / İbn Süreyc ısrarla ifade etti ve وَحَكَى ابْنُ سُرَيْجٍ / İbn Süreyc anlattı şeklinde zikreder.*

Hicri beşinci yüzyılın ikinci yarısı ve altıncı yüzyılın ilk çeyreğinde yaşayan Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî de (ö. 516/1122) İbn Süreyc'den etkilenen Şâfiî fukahadan biridir. Begavî'nin fikh alanında telif ettiği *et-Tehzîb fi fikhî'l-İmâmi's-Şâfiî* adlı eserinde yüz yirmi dört defa İbn Süreyc'in görüşlerine yer verdiği görülür.⁷ Begavî, İbn Süreyc'in görüşlerini, *وَعِنْدَ ابْنِ سُرَيْجٍ / İbn Süreyc'in yanında, وَقَالَ ابْنُ سُرَيْجٍ / İbn Süreyc söyledi, وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ سُرَيْجٍ / o İbn Süreyc'in görüşüdür. وَخَرَجَ ابْنُ سُرَيْجٍ / İbn Süreyc tahric etti şeklinde beyan etmektedir.*

İbn Süreyc'in en çok ve bariz şekilde etkilediği Şâfiî fukahadan biri Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'dir (ö. 676/1277) Nevevî, Hadis, fikh, usûl-i fikh ve tabakât gibi alanlarda eserler telif etmiştir. Nevevî'nin eserleri, özellikle furu-i fikh alanında telif edilen *el-Mecmû şerhu'l-mühezzeb*, ve *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn* incelendiğinde İbn Süreyc'den ne kadar çok etkilendiği açık şekilde görülür. Tespit ettiğimiz kadarıyla Nevevî, *el-Mecmû*'da iki yüz yirmi sekiz,⁸ *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*'de ise iki yüz elli yedi kez⁹ İbn Süreyc'in görüşlerine yer vermiştir. Nevevî de İbn Süreyc'in görüşlerine Gazzâlî ve Begavî'nin yer verdiği lafızlara benzer lafızlarla yer vermektedir.

İbn Süreyc mezhep literatürünü furu-i fikh alanında etkilemekle kalmamış aynı zamanda usûl-i fikh alanındaki literatürünü de etkilemiştir. Bu alanda etkilediği usûlcüler arasında Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) önemli şahsiyetlerdir. Tespit ettiğimiz kadarıyla er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh* eserinde yedi kez (Râzî, 1418: 2/136, 3/21, 23, 96, 229, 5/339, 6/84), Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* adlı eserinde altı kez (Âmidî, 1402: 2/51, 337, 3/51, 88, 4/103, 204) İbn Süreyc'in konu hakkındaki görüşlerine vurgu yapmışlardır.

İbn Süreyc'in etkilediği mezhep fukahası ve literatürü bunlarla sınırlı değildir. İbn Muhâmilî (ö. 415/1024), Kadı Hüseyin (ö. 462/1069), Ebû İshâk eş-Şirâzî (ö. 476/1083), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Rûyânî (ö. 502/1108), İmrânî (ö. 558/1163), Abdülkerîm er-Râfî (ö. 623/1226), Ebû Muhammed İzzüddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262), İsnevî (ö. 772/1370), Zerkeşî (ö. 794/1392), Zekeriyâ el-Ensârî (926/1519), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) ve Şemsüddîn er-Remlî (ö. 1004/1596) gibi birçok Şâfiî fakih ve usûlcü İbn Süreyc'den etkilenmiştir.

⁶ Örnekler için bkz. (Mâverdî, 1419: 1/349, 370, 406, 2/259, 3/131, 504, 4/225, 5/229, 6/278, 419, 7/73, 247, 8/170, 9/88, 11/123).

⁷ Örnekler için bkz. (Begavî, 1418: 1/168, 427, 2/31, 181, 347, 3/35, 100, 449, 4/138, 209, 340, 5/172, 6/201, 300, 397, 7/371, 489, 8/131, 339, 437).

⁸ Örnekler için bkz. (Nevevî, 1344-1347: 1/54, 103, 299, 490, 2/26, 294, 358, 399, 501, 3/358, 4/61, 357, 430, 5/328, 444, 6/55, 270, 516, 7/186, 8/494).

⁹ Örnekler için bkz. (Nevevî, 1/28, 61, 144, 330, 2/178, 346, 3/208, 430, 539, 4/190, 236, 239, 327, 5/87, 197, 281, 6/162, 7/381, 8/288).

2.6. İbn Süreyc'in Diğer Mezheplerle İlişkisi

İbn Süreyc, Ehl-i reyin merkezi ve Zâhirîlerin membası olarak kabul edilen Bağdat'ta dünyaya gelmiş; burada yaşamış çevresinde yaşayan âlimlerden olmalı ki Bağdat dışına herhangi bir ilim seyahatine de ihtiyaç duymamıştır. Dolayısıyla İbn Süreyc'in çevresindeki bu mezheplerden habersiz olduğunu söylemek hatta bunlardan etkilenmediğini iddia etmek mümkün olmadığı gibi aksine bu mezhep taraftarlarıyla iç içe yaşadığını bunlarla sık sık ilmî münazaralarda bulunduğunu ifade etmek gerekir (Okuyucu, 2015: 425-426; Yaşar, 2019: 202). Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhî't*'inde Malikilerin bazen İbn Süreyc'e gelip Maliki mezhebine göre fetva vermesini talep ettiklerini onun da Maliki mezhebine göre fetva verdiğini beyan eder (Zerkeşî, 1414: 8/361). Zerkeşî'nin bu beyanı düşüncemizi destekler niteliktedir. İbn Süreyc'in ilmî çalışmaları çerçevesinde muarızlarıyla sık sık tartışma ve münazaralara girmesi onlara reddiyeler yazması da onun bu mezheplerin usûl ve esaslarına hâkim olduğunu göstermektedir.

İbn Süreyc'in hedefindeki muhalifler arasında yaşadığı muhitten olmalı ki genelde Hanefî fakihler, Zahirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî, oğlu Muhammed b. Davud (ö. 297/910) ve diğer zahirî âlimler bulunmaktadır (Hatib el-Bağdâdî, 1422: 5/471; Nevevî, ts.: 2/251; İbn Abdülhâdî, 1417: 2/519).

İbn Süreyc ile Zâhirîler arasında genelde usûl-i fıkıh alanında kıyasın hücciyet konusu tartışılmıştır. Kaynaklarda bu tartışmaların örneğini görmek mümkündür (Zehebî, 1405: 12/110 vd; Safedî, 1420: 4/259 vd.; Cübûrî, ts.: 5, vd.). Yapılan bu tartışmalar neticesinde İbn Süreyc tarafından Dâvûd ez-Zâhirî'ye karşı *er-Red 'alâ Dâvûd fî inkârihi'l-kıyâs* adında bir eser telif edilmiştir (Okuyucu, 2015: 426). İbn Süreyc, yine zahirîlerden Kasânî'ye (ö. ?) cevap niteliğinde *Cevâbi'l-Kasânî* adında bir eser kaleme almıştır (İbnü'n-Nedîm, 1417: 263; İsmail Paşa, ts.: 1/57).

İbn Süreyc'in Hanefilere karşı yazdığı reddiyeler arasında Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) karşı yazdığı *er-Red 'alâ Muhammed b. el-Hasan* ve İsâ b. Ebân'a (ö. 221/836) *er-Red 'alâ 'Îsâ b. Ebân* eserleri bulunmaktadır (İbnü'n-Nedîm, 1417: 263; Özen, 1999: 22/365).

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi İbn Süreyc'in sadece Şâfîî mezhebinde otoriter olmadığının diğer mezheplerin usûl ve fûrûununu da iyi bildiği görülmektedir.

2.7. Kâdılık Görevi

İbn Süreyc'in kâdılık görevinin hangi yıllarda olduğu net olarak bilinmemektedir. İbn Süreyc'in kâdılık görevi Şâfîî uleması tarafından eleştirilmiş; Ebû Ali Hüseyin b. Salih b. Hayrân (ö. 320/932), "Bu işin bizim değil Hanefîlerin işi olduğunu" söyleyerek bunu dile getirmiştir (Şîrâzî, 1970: 110; İbnü'l-İmâd, 1406: 4/103; Yaşar, 2019: 202).

Ayrıca Kâdî İyâz (ö. 544/1149), İbn Süreyc'in, Bağdat'ta uzun süre kâdılık ve baş kâdılık görevlerini yürüten Kâdî İsmail'in (ö. 282/896) kâtipliğini yaptığını belirtir (Kâdî İyâz, 1965: 2/289). Kâdî İyâz, dönemin Hanefî fakihleri ile Maliki Kâdî İsmail arasında oluşan ihtilafların çözümü için İbn Süreyc tarafından *et-Tavassut beyne'l-Muhammed b. Hasan ve'l-kâdî İsmail* adında bir eser telif edildiğini de beyan eder (Kâdî İyâz, 1965: 2/289). İbn Süreyc, vezir Ali b. İsa (ö. 334/946) tarafından Bağdat kâdılıkudatlığına aday gösterilse de o bunu kabul etmemiştir (Özen, 1999: 22/365; Aybakan, 2007: 185).

SONUÇ

İbn Süreyc, İslâm hukuku sahasında öne çıkan bir şahsiyet olarak, Şâfîî mezhebinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Hayatı boyunca gösterdiği derin ilmî çaba ve özgün içtihatları, onu dönemin en saygın fıkıh âlimlerinden biri haline getirmiştir. Özellikle içtihat ve tahric konularındaki yetkinliği, mezhebin temel ilkelerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu bağlamda, İbn Süreyc'in eserleri, sadece kendi döneminde değil, sonraki dönemlerde de Şâfîî fikhinin anlaşılması ve uygulanması için önemli bir kaynak teşkil etmiştir.

İbn Süreyc'in fikhî anlayışı, onu sadece bir fâkih olmanın ötesine taşımış, aynı zamanda mezhebin metodolojisine zenginlik katmıştır. Onun yenilikçi yaklaşımı, hukukun dinamik

doğasını kavrayarak, çağın değişen şartlarına uygun çözümler geliştirmesine olanak tanımıştır. Bu noktada, özellikle sosyal ve toplumsal meselelerdeki ictihatları, İslâm hukuku ile hayatın gerçekleri arasında bağ kurma amacı taşımıştır.

Ayrıca, İbn Süreyc'in düşünceleri, sadece Şâfiî mezhebi için değil, genel olarak İslâm hukuk tarihinde de belirleyici bir rol oynamıştır. Onun metodolojik yaklaşımları, mezhepler arası diyalog ve hukukî tartışmaların zenginleşmesine katkıda bulunmuş, fikhî ilimlerin tekâmülünde önemli bir yere sahip olmuştur. İbn Süreyc'in bu katkıları, özellikle fikhî usuller ve ictihat mekanizmaları üzerine düşünceleriyle, günümüzde de referans noktası olarak kullanılabilir.

Sonuç olarak, İbn Süreyc, sadece bir fıkıh âlimi değil, aynı zamanda bir düşünce lideri olarak Şâfiî mezhebinin mirasını güçlendirmiştir. Onun ilmi, bugün bile çağdaş fıkıh tartışmalarında değerlendirilmeye devam etmekte ve İslâm dünyasında hukuk anlayışının şekillenmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu yönüyle, İbn Süreyc'in hayatı ve eserleri, İslâm hukuku alanındaki derin bilgi birikimi ve yenilikçi düşünceleriyle geleceğe taşınacak önemli bir miras oluşturmaktadır.

Öneriler

İbn Süreyc'in Eserlerinin Yeniden İncelenmesi: İbn Süreyc'in eserleri üzerinde daha detaylı araştırmalar yapılması, onun fikhî düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Bu eserlerin güncel yorumlarla ele alınması faydalı olacaktır.

Seminer ve Konferanslar Düzenlenmesi: İbn Süreyc'in fikhî katkılarını ve metodolojisini tartışmak üzere akademik seminerler ve konferanslar düzenlenebilir.

Karşılaştırmalı Fıkıh Araştırmaları: İbn Süreyc'in düşüncelerinin, diğer mezheplerle karşılaştırmalı olarak ele alınması, fikhî anlayışların daha geniş bir perspektiften incelenmesine olanak tanıyacaktır.

Fikhî Meselelerde Güncel Tartışmalar: İbn Süreyc'in ictihatlarının günümüzdeki fikhî meselelerle nasıl ilişkili olduğunu ele alan tartışmalar ve makaleler yayımlanması, onun düşüncelerinin canlı tutulmasına katkı sağlar.

Bu öneriler, İbn Süreyc'in ilmî mirasının daha iyi anlaşılması ve günümüzdeki uygulamalarına yansıtılması adına önemli bir yol haritası sunabilir.

KAYNAKÇA

- Abbâdî, Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ts.) *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*. b.y.
- Aslan-N. - Sizgen İ. (2019). Şîrâzî'nin el-Mühezzeb Adlı Eserinde Enmâtî'ye Nispet Ettiği Görüşleri ve Şâfiî Mezhebindeki Yeri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1, 1-15.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim (1402). *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 cilt. Beyrut: Mektebi'l-İslâmiyye, 2. Basım.
- Ateş, S. (1993). Cüneyd-i Bağdâdî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 8, 119-121. ss.). İstanbul: TDV Yayınları.
- Aybakan, B. (2007). *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (1390). *Menâkıbü's-Şâfi'i*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dârü't-Türâs.
- Cübûrî, Hüseyin b. Halef (ts.). *el-İmâm Ebû'l-Abbas İbn Süreyc ve arâuhü'l-usûliyye*. Mekke: el-Camiatü Ümmü'l-Kürâ.
- Çavuşoğlu, A. H. (2004). Chrjstopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslam Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2, 287-319.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk (ts.). *Sünenî Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebeti'l-Asriyye.
- Ebû Ya'lâ, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed (1409). *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-hadîs*. thk. Muhammed Said - Ömer İdris. Riyad: Mektebeti'r-Rüşd.
- el-Hâci, Hatim (1440), *Eseru tetevvürî'l-mearifi't-tibbiyye alâ tegayyuri'l-fetvâ ve'l-kadâ*, Kahire: Dâru İbn Hazm.
- Emin, A. (2012). *Zahrü'l-İslâm*. Kahire: Müesseseti'l-Hindevî.
- Eşit, D. (2016). Fıkıh'ta Totolojik Bir Mesele: el-Mes'eletü's-Süreyciyye. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 27, 443-455.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit (1422), *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye.
- Heyto, Muhammed Hasan (1409). *el-İctihad ve Tabakâtu Müctehidi's-Şâfi'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî (1417). *Tabakâtü 'ulemâ'i'l-hadîs*. thk. Ekrem Bûşî-İbrahim Zaybak. 4 Cilt. Beyrut: Müesseseti'r-Risâle.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed (1398). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz- zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn İmrânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (1421). *el-İnbâ fî tarihi'l-hülefâ*. thk. Kasım Sâmirâî. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed (1407). *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Hafız Abdu'l-Âlim Han. Beyrut: Alemü'l-Kütüb.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb (1409). *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye 'alâ gazvi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye*. thk. Avad Abdullah Muhammed Mutik. Riyad: Metâbiu'l-Ferazdeki'l-Ticariyye.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb (1411). *İlâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr (1413). *Tabakâtü fukahâ'i's-Şâfi'iyye*. thk. Ahmed Ömer Haşim vd. b.y.: Mektebeti's-Sikâfeti'd-Dîniyye.
- İbn Süreyc, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc (ts.a). *Cüz' fhi ecvibetü'l-imâmi'l-âlim Ebi'l-Abbâs Ahmed b. 'Ömer b. Süreyc fî usûli'd-dîn* thk. Velid b. Muhammed b. Abdullah B.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye.
- İbn Süreyc, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc (ts.b). *el-Vedâ'î li-mansûsi's-şerâ'î*. thk. Salih b. Abdullah b. İbrahim. b.y.
- İbn Süreyc, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc (ts.c). *el-Aksâm ve'l-hisâl*, b.y.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim (1411). *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim. Suudi Arabistan: Câmiati'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim (1416). *Mecmûi'l-Fetevâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecmei'l-Melik Fahd lî tebâatil Mushafi'l-Şerif.
- İbnü'l Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (1412). *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata - Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed (1406). *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdulkadir Arnaût - Mahmûd Arnaût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed (1417). *el-İkdü'l-müzheb fî tabakâti hameleti'l-mezheb*. thk. Ayman Nasru'l-Ezherî-Seyyid Muhni. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmîyye.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub (1417). *el-Fihrist fî ihbâri ulemâ'l-musannifin mine'l-kudamâ ve'l-muhaddisin ve esmâe kütübihim*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Marife.
- İbrahim, M. (2010). *Hanefî ve Şafîilerde Mezhep Kavramı*. (Çev. F. Beşer). İstanbul: Nun Yayıncılık.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad (1421). *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. thk. Kasım Muhammed en-Nûrî. Cidde: Dâru'l-Minhâc.
- İsmail Paşa, Muhammed Emin b. Mir Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî (ts.). *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî (1407). *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmîyye.
- İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî (1430). *el-Mühimmât fî şerhi'r-Râfi'î ve'r-Ravza*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz (1965). *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. İbn Tâvîyt et-Tancî. Fas: Metbeati Fudâle.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (ts.). *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Kehhâle, Ömer Rıza (ts.). *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübî'l-Arabîyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Komiyon, (1404-1427). *el-Mevsûati'l-Fıkhîyeti'l-Kuvveytiyye*. Vezâreti'l-evkâfi ve Şüuni'l-İslamiyye. Kuveyt: Dâru's-Selâsil.
- Köse, S. (1999). İbn Ebû Hüreyre. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 19, 434-435. ss.). İstanbul: TDV Yayınları.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib (1419). *el-Hâvi'l kebîr fî fikhî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî (Vehuve şerhu muhtasari'l Müzenî*. thk. ve tlk. Ali Muhammd Muavviz - Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref (1344-1347). *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. Kahire: Dâru'l-Münîre.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref (ts.). *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye.
- Nezîr, A. A. (1411). *Ebû Cafer et-Tahâvî, el-imâmü'l-muhaddisü'l-fâkih*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem.
- Okuyucu, N. (2015). *Şafî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Okuyucu, N. Enmâtî, Ebü'l-Kâsım. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt Ek 1, 112-113. ss.). İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Özen, Ş. (1999). İbn Süreyc. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 20, 363-366. ss.). İstanbul: TDV Yayınları.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (1418). *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyâz el - Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh (1420). *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût, Mustafa Turkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

- Sezgin, F. (1991). *Tarihü't-Türasi'l-Arabi*. Suudi Arabistan: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (1403). *Tabakâtü'l-hüffaz*. Buyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (1425). *Târîhu'l-hülefâ*. thk. Hamdi Demirdaş. B.y.: Mektebetü'n-Nezâr.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî (1413). *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tânahî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr.
- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed (1419). *Tabakâtü's-süfiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf (1970). *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Es'ad (1417). *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Yaşar, M. A. (2019). Erken Dönem Şâfiî Fakihlerinden İbn Süreyc ve Sayrafi'nin İhtilaf Ettikleri Usûl Meseleleri ve Bu İhtilafın Mezhepteki İzdüşümleri. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 11/1, 199-227.
- Yıldız, H. D. (1988). Abbâsîler. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde* (Cilt 1, 31-48. ss.). İstanbul: TDV Yayınları.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân (1405). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân (1419). *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân (1424). *Kitâbü'l-'Arş*. thk. Muhammed b. Halife b. Ali et-Temimî. Medine: İmâdeti'l-Bahsi'l-İlmî.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân (2003). *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l (tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avâd Maruf. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (1414). *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî.
- Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris (2002). *el-A'lâm kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

STRUCTURED ABSTRACT

After the passing of the Prophet Muhammad (peace be upon him), a variety of opinions began to emerge among his companions regarding different aspects of religious practices and jurisprudence. This diversity of opinion was initially a natural consequence of the absence of the Prophet, who had been the primary source of guidance. As the companions and early Muslims sought to understand and apply the teachings of Islam, their interpretations and applications began to differ. Over time, these divergent views became more structured and evolved into distinct schools of thought, each developing its own methodology and set of interpretations to address various aspects of Islamic law and practice. Among the early Islamic schools of jurisprudence, the Shafi'i madhhab stands out prominently. The Shafi'i school was founded by Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, a scholar renowned for his profound and comprehensive understanding of Islamic law. Al-Shafi'i's contributions were foundational in shaping the early development of Islamic jurisprudence. His approach was significantly influenced by his upbringing in Mecca, a city known for its religious and

intellectual environment, as well as his later scholarly pursuits in Baghdad and Egypt, where he interacted with various scholars and legal traditions. Al-Shafi'i laid down the foundational principles of his madhhab by emphasizing the Quran as the primary source of legal guidance, followed by the Sunnah, which encompasses the teachings and practices of the Prophet Muhammad. In addition to these, he highlighted the importance of consensus among scholars (ijma) and analogical reasoning (qiyas) as essential tools for deriving legal rulings. His methodology was innovative in that it sought to balance these sources and apply them in a systematic and coherent manner, addressing issues of legal interpretation and application. Following the death of al-Shafi'i, his immediate students and disciples played a crucial role in the dissemination and propagation of his teachings across the Muslim world. These early followers were actively involved in scholarly debates and discussions, which helped to further clarify and elaborate on the principles established by al-Shafi'i. They wrote treatises and conducted teaching sessions that allowed for the transmission of Shafi'i jurisprudence to subsequent generations. This period saw the establishment of educational institutions and the development of a scholarly tradition that contributed to the widespread acceptance of the Shafi'i madhhab. The second generation of Shafi'i jurists built upon the foundation laid by al-Shafi'i and his early students by expanding the influence of the madhhab through their educational activities in various regions. They traveled extensively, engaged in scholarly exchanges, and worked to solidify the position of the Shafi'i school within the broader context of Islamic jurisprudence. Their efforts were instrumental in establishing the Shafi'i school as a recognized and respected school of Islamic law, contributing to its development and institutionalization. In the third generation, Ibn Surayj emerged as a key figure in the development and preservation of the Shafi'i madhhab. Known as "al-Shafi'iyyu's-Saghir" (the Lesser Shafi'i), Ibn Surayj dedicated himself to consolidating and defending Shafi'i jurisprudence during a time of significant intellectual and legal challenges. His work included writing detailed commentaries on the texts of al-Shafi'i, which provided further elaboration and clarification of the legal principles. Ibn Surayj also focused on refining the legal principles and addressing contemporary legal issues, ensuring that the Shafi'i school remained relevant and responsive to the evolving needs of the Muslim community. The era of Ibn Surayj marked a significant phase in the institutionalization of the Shafi'i madhhab. His systematic approach to legal reasoning and his contributions to the theoretical framework of Shafi'i jurisprudence laid a solid foundation for future developments within the school. His efforts helped to establish a more structured and cohesive system of legal thought, which was essential for the continued growth and development of the Shafi'i tradition. Additionally, Ibn Surayj's role extended beyond doctrinal matters; he was actively involved in broader intellectual debates and contributed to the intellectual vibrancy of the Muslim scholarly community during his time. His engagement with other scholars and his participation in the broader intellectual discourse of the period helped to enrich and enhance the scholarly environment in which the Shafi'i madhhab developed. In conclusion, Ibn Surayj's contributions to the Shafi'i madhhab are pivotal for understanding its evolution from its foundational period to a mature and established school of Islamic law. His scholarly legacy continues to resonate in contemporary discussions on Islamic jurisprudence, highlighting the enduring significance of his intellectual endeavors and his role in shaping the legal landscape of Islam. The development of the Shafi'i madhhab through the efforts of figures like Ibn Surayj underscores the dynamic and evolving nature of Islamic legal thought, reflecting the ongoing process of interpretation and application that has characterized the history of Islamic jurisprudence.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık /December 2024 • 170-193

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1531023

HJALMAR SUNDÉN'İN (1908-1993) DİN PSİKOLOJİSİNDEKİ YERİ VE DEĞERİ: UNUTULMUŞ BİR KURAMI GÜN YÜZÜNE ÇIKARMAK

Hjalmar Sundén's (1908-1993) Impact and Significance in the Psychology of Religion: Bringing a Forgotten theory to Light

Sakin ÖZİŞİK

Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
Assist. Prof. Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Chair for Psychology of Religion, Ankara, Türkiye

sakin.ozisik@asbu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-3658-707X>

Asım YAPICI

Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
Prof. Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Chair for Psychology of Religion, Ankara, Türkiye

asim.yapici@asbu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-7041-9064>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 09.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 30.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Sakin Özışık-Asım Yapıcı)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

HJALMAR SUNDÉN'İN (1908-1993) DİN PSİKOLOJİSİNDEKİ YERİ VE DEĞERİ: UNUTULMUŞ BİR KURAMI GÜN YÜZÜNE ÇIKARMAK

Hjalmar Sundén's (1908-1993) Impact and Significance in the Psychology of Religion: Bringing a Forgotten theory to Light

Öz

“Hjalmar Sundén, din psikolojisi alanına nasıl bir katkı sağlamıştır?” sorusu bu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu bağlamda rol teorisinin hem muhtevası hem de din psikolojisinin temel araştırma konularından dinsel değişim ve dinsel tecrübeyi açıklamada işlevselliği sorgulanmaktadır. Çalışmanın amacı Sundén'in geliştirdiği rol teorisini, Türk akademisine tanıtmaktır. Sundén'in din psikolojisine getirdiği yenilikler, teorilerinin uygulanışı, destekleyici araştırmalar, eleştiriler ve Türkiye'deki potansiyel kullanımı irdelenmektedir. Nitel araştırma yöntemlerinden döküman analizi tekniğinin benimsendiği bu çalışmada veriler/bilgiler, Sundén'in eserlerinden (birinci elden kaynak) ve onun hakkında yapılan çalışmalardan (ikinci elden kaynak) toplanmıştır. Elde edilen veriler betimsel analiz ve içerik analizi teknikleriyle çözümlenmiştir. Makalede; “rol teorisi”, “dinî gelişim”, “dinsel değişim”, ve “dinsel tecrübe” olmak üzere dört temel kategori üzerinden hareket edilmiştir. Bu kategoriler rol teorisinin temel vurgularını oluşturmaktadır. Bununla birlikte rol teorisini “geliştirmeye yönelik çalışmalar” ve “sorgulayan/test eden çalışmalar” şeklinde iki farklı kategori daha belirlenmiştir. Sonuca göre Sundén geliştirdiği rol teorisine din psikolojisi araştırmalarına disiplinler arası bir yaklaşım getirmiş, bu bağlamda genel psikoloji ve dinler tarihi ile olan ilişkilerini güçlendirmiştir. Sundén'in rol teorisi, dinsel deneyimlerin algısal bir süreç olduğunu ve bireyin önceki deneyimleri ve kültürel referanslarıyla şekillendiğini vurgular. Rol teorisinin temel unsurları arasında dinî deneyimlerin psikolojik izahı, algısal süreçler, dinî sosyalleşme ve dinî eğitim bulunmaktadır. Dinsel deneyimleri ve dinsel değişimleri psikolojik olarak inceleyen Sundén'in rol teorisi, yerel ve kültürel bağlamda dinî deneyimi anlamak için potansiyel bir araç olabilir ve Türk din psikolojisi bu perspektiften önemli ilhamlar alabilir. Sundén'in rol teorisi, dinî deneyimleri anlamak ve din psikolojisi araştırmalarına disiplinler arası bir bakış açısı getirmek için önemli bir kaynaktır ve Türk din psikolojisi alanında potansiyel katkılar sağlayabilir. Sundén'in nitel araştırma yaklaşımı, Türk din psikolojisine uygulanabilir ve yerel bir rol teorisi geliştirmede ilham verici olabilir.

Anahtar Kelimeler: Hjalmar Sundén, Din psikolojisi, Rol teorisi, Dinî deneyimler, Disiplinler arası yaklaşım.

Abstract

The primary question addressed in this study is: "What contributions has Hjalmar Sundén made to the field of the psychology of religion?" In this context, the study explores both the content of Sundén's role theory and its functionality in explaining key topics within the psychology of religion, such as religious change and religious experience. The main goal is to introduce Sundén's role theory to Turkish academia. The study examines Sundén's innovations in the psychology of religion, the application of his theories, supporting research, criticisms, and the potential utility of his framework in Türkiye. Adopting the document analysis method, a qualitative research technique, the study draws on primary sources (Sundén's original works) and secondary sources (studies about Sundén). The data were analyzed using descriptive and content analysis techniques. The article is organized around four main categories: "role theory," "religious development," "religious change," and "religious experience." These categories reflect the central themes of Sundén's role theory. Additionally, two supplementary categories were identified: "studies aimed at developing role theory" and "studies that question or test role theory." The findings reveal that Sundén introduced an interdisciplinary approach to the psychology of religion through his role theory, thereby strengthening its connections with general psychology and the history of religions. Sundén's theory underscores that religious experiences are perceptual processes shaped by an individual's prior experiences and cultural references. Key components of the theory include the psychological explanation of religious experiences, perceptual processes, religious socialization, and religious education. Sundén's role theory, which provides a psychological analysis of religious experiences and changes, offers a valuable framework for understanding religious phenomena within local and cultural contexts. Turkish psychology of religion can draw significant inspiration from this perspective. Furthermore, Sundén's qualitative research approach is highly adaptable to the Turkish context and has the potential to inspire the development of a localized role theory. His interdisciplinary perspective represents an important resource for advancing the field of psychology of religion in Turkey and for understanding the nuances of religious experiences in diverse cultural settings.

Keywords: Hjalmar Sundén, Psychology of religion, Role theory, Religious experiences, Interdisciplinary approach.

GİRİŞ

Bu çalışma Sundén'in din psikolojisine katkısını konu edinmektedir. Çalışmanın iki temel amacından bahsedebiliriz: Birincisi Sundén'i ve onun geliştirdiği rol kuramını Türk akademisine tanıtmak, ikincisi ise Türk din psikolojisinde pek fazla bilinmeyen, din psikologları tarafından bilinse de özellikle dinî gelişim ve dinî tecrübe konusunda genel itibarıyla ihmal edilen yöntem ve bakış açısını yeniden hatırlatmaktır. Bu bağlamda aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır:

- Sundén, yaşadığı dönemde din psikolojisine ne/neler kazandırmıştır?
- Sundén teorisini oluştururken kimlerden nasıl yararlanmıştı?
- Sundén'i destekleyen/test eden araştırmalar yapılmış mıdır? Bunlar, onun teorisine nasıl bir katkı sağlamıştır?
- Sundén'in kuramına yönelik eleştiriler ve bu eleştirilerin dayanakları nelerdir?
- Sundén'in kuramı Türkiye dâhil Müslüman dünyada dinî gelişim ve dinî tecrübeyi anlamada işlevsel olabilir mi?
- Türk din psikolojisinde yapılacak kuramsal ve ampirik araştırmalarda Sundén'in rol teorisinden verimli ve işlevsel bir şekilde yararlanılabilir mi?

Bu sorulara cevap aranan makalede nitel yöntem benimsenmiştir. İlgili bilgiler ilk olarak Sundén'in eserlerinden, ikincisi onun hakkında yapılan çalışmalardan hareketle toplanmıştır. Elde edilen veriler/bilgiler betimsel analiz ve içerik analizi teknikleriyle çözümlenmiştir.

Sundén, din psikolojisinin 1930'lardan 1970'lere kadar yaşadığı duraklama ve gerileme döneminde bu disiplini adeta yeniden canlandırmıştır. Belzen'den hareketle söylenecek olursa Sundén, siyasî krizler ve savaşlarla boğuşan 20. yüzyılın kaotik ortamında, İskandinav ülkeleri başta olmak üzere Kıta Avrupası'nda din psikolojisini besleyen ve geliştiren bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır (Belzen, 1996). Böyle bir şahsiyetin bilhassa Türkiye'de din psikolojisiyle iştigal edenlere hem hatırlatılması hem de Sundén'den yararlanma imkânı varsa bunun bilimsel anlamda kullanılması isabetli olacaktır.

Bu makalede Sundén'in din psikolojisi anlayışı, dinî olguları anlamlandırma biçimi benimsediği yöntemsel yaklaşım ve dinî rol teorisinin tartışılması hedeflenmektedir. Çünkü Sundén'in rol kuramı, din psikolojisinin dinî duygu, dinî tecrübe, dinî gelişim ve dinî sosyalleşme gibi kadim araştırma konularını belli düzeyde açıklama potansiyeline sahiptir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türk din psikolojisinde Sundén'in ismi ilk kez Kerim Yavuz'un (2013) eserlerinde geçmektedir. Çağdaş dönemde Sundén adı yer yer duyulmaya başlamış (örn, Holm, 2004; Karaca, 2019; Özışık, 2023), dahası Maraşlıoğlu'nun (2023) doktora çalışmasında Sundén'in rol teorisini referans alınmıştır. Söz konusu doktora tezinin bulgularının bir kısmı Maraşlıoğlu ve Kartopu (2023) tarafından yeniden yayınlanmıştır. Ayrıca Maraşlıoğlu'nun (2023) Hjalmar Sundén'in rol Kuramının din psikolojisindeki yeri ve değeri ile ilgili giriş mahiyetinde bir makale kaleme aldığı da görülmektedir. Bununla birlikte Sundén ve onun dinî rol teorisini daha detaylı ele almanın bu alandaki boşluğu doldurmaya katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

1. Sundén'in Akademik Biyografisi

1908'de İsveç Eksjö'de doğan Sundén, lise ve üniversite eğitimine Stockholm'de devam etmiş, 1930'da edebiyat tarihi felsefe ve dinler tarihinde lisans eğitimini tamamlamıştır. Ayrıca 1932 yılında Uppsala Üniversitesi'nde Teoloji Fakültesinden mezun olduktan sonra İsveç Luteriyen Kilisesi'nde rahip olarak görevlendirilmiştir. 1940'ta yine Uppsala Üniversitesi'nde teoloji alanında doktora tezini başarıyla savunmuştur.

Üniversite eğitimi esnasında Almanca, Fransızca ve İngilizce ile İbranice, Eski Yunanca ve Latinceyi iyi derecede öğrenen Sundén, Stockholm Üniversitesi'nde Nathan Söderblom'un¹

¹ Nathan Söderblom (1866 -1931), İsveçli bir din adamı ve teologdur. 1914'ten 1931'e kadar Uppsala Üniversitesi'nde teoloji profesörü olarak görev yapmıştır. Söderblom'un teolojik çalışmaları, özellikle Hristiyanlık

öğrencisi ve kendisinin de dayısı olan ünlü oryantalist Tor Andrae'den dinler tarihi dersleri almıştır (Wulff, 1997). Burada dikkat edilebilecek husus şudur: Sundén, din bilimleri (Religionswissenschaft) ve din tarihi üzerine çalışırken din psikolojisi literatürünü okuma ihtiyacı hisseder. 1934'te Paris ve Strazburg'a giderek filozof Henri Bergson'un din teorisini inceler. 1940'ta Uppsala'da yaptığı "La théorie bergsonienne de la religion" (Bergsoncu Din Kuramı) adlı doktora teziyle teoloji doktoru unvanını kazanır (Wikström 1987; 390). Tezinde, Bergson'un ahlak ve dinin kaynağıyla ilgili görüşlerini eleştirel bir şekilde değerlendirir.

Ayrıca öğrencilik yıllarında psikolojiye ilgi duyan Sundén, Nazi rejiminin baskısından kaçan David Katz'in (1881-1953) genel psikoloji derslerini de takip etmiştir (Belzen, 1995,50;1996,183). Bu dersler onun psikolojiye yönelik ilgisinin gelişmesinde ziyadesiyle etkili olmuştur. Azizlerin mistik deneyim anlatılarından etkilenen Sundén'in -doktora çalışmasından sonra- söz konusu deneyimlerin psikolojik arka planını anlama ve bunları sosyal psikolojik bir bakışla açıklama çabası, onun araştırmalarında merkezi bir konum teşkil etmiştir. Anlaşılacağı üzere Sundén'in mistisizme ve dinî tecrübeye yönelik ilgisi, onun din psikolojisi alanına yönelmesinde başat bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. 1950'lerde, Karl Jaspers başta olmak üzere dine felsefi ve psikolojik bir şekilde yaklaşan düşünürlerden de etkilenen Sundén, kendine özgü bir din ve dindarlık anlayışı geliştirmiştir (Sundén, 1959/1966). 1932'den 1967'ye kadar rahiplik, ortaokullarda din dersi öğretmenliği, eyalet polis akademisinde psikolog olarak çalışan ve Uppsala Üniversitesi Teoloji Fakültesinde dinler tarihi dersleri veren Sundén, 1967'de parlamento kararıyla Uppsala Üniversitesi'nde açılan Din Psikolojisi kürsüsüne başkan olarak atanmıştır (Belzen, 1996, 182; Heine, 2005).

Akademik camiada tanınırlığı hem İsveççe olarak kaleme aldığı "Religion och Rollerna /Din ve Roller" (1959) adlı kitabını yayımlamasından hem de 1960'ta Stockholm'de din dersi öğretmenliği yapmasından sonra başlamıştır. Din psikolojisi kürsüsünü kurduktan sonra ise İsveç'te din psikolojisinin ilahiyat eğitimi içinde yer almasını sağlamıştır.

Bu arada 1963 yılında, "Uluslararası Din Psikolojisi Derneği"ne (kuruluşu 1914) üye olan Sundén 1984'te derneğin onursal başkanı seçilmiştir. Başyapıtı olan "Din ve Roller" ilk kez Almanca olarak "Die Religion und die Rollen" (1966) adıyla çevrildiğinde, fikirleri Almanya, Hollanda ve Belçika'da takip edilmiş ve 1980'lerin sonlarında Amerika Birleşik Devletleri'nde de yayılmıştı (Belzen, 1995, 51; 1996, 184). Öğrencileri arasında, Uppsala'da Sundén Kürsüsü mensuplarından Owe Wikström, Finlandiya'daki İsveç Abo Üniversitesi'nde Din Araştırmaları Profesörü Nils G. Holm ve Lund Üniversitesi'ndeki Antoon Geels bulunmaktadır (Heine, 2005, 256). Sundén, geniş bir konu yelpazesini kapsayan otuz kitap ve 200'den fazla makale yazmıştır. Tarihi ve önemli şahsiyetler hakkında psikolojik incelemeler yayınladı. Aziz Augustine, Aziz Bridget, Ávilalı Teresa, Martin Luther, Lars Levi Laestadius, Dag Hammarskjöld, Nathan Söderblom, Ramakrishna, Selma Lagerlöf, August Strindberg ve Albert Camus üzerine çalışmaları bulunmaktadır (Wikström, 1987, 390; Belzen, 1996, 187; Lindgren, 2014).

2. Rol Teorisinden Din Psikolojisine

2.1. Rol Teorisi ve Kapsamı

İnsanlar varoluşu nasıl algılamakta, bu bağlamda dinsel deneyimlerini nasıl yaşamaktadırlar? Neden bazı insanlar varoluşu rastgele bir olgu olarak düşünürken bazıları nedenselliklerin etkileşiminden bahsetmekte ve yine bazıları kader terimini tercih etmektedir? "Öteki" veya "başkası" ile temas deneyiminde niyetler nasıl algılanmaktadır? Dinsel bir dünya deneyimi psikolojik olarak nasıl mümkün olabilir (Wikström, 1987, 390)? Din ve Roller adlı kitabında bu sorulara yanıt arayan Sundén'e göre İncil geleneği insanlara, Hristiyanların Tanrı ile nasıl iletişim kurdukları ve O'nun varlığını nasıl deneyimlediklerine dair davranış ve rol kalıpları

ve toplumsal meseleler üzerine odaklanmıştır. Kilise ve modern toplum arasındaki ilişkileri ele almış ve dinî inançların toplumsal dönüşüme nasıl katkıda bulunabileceğini araştırmıştır. Ayrıca 1914'ten 1931'e kadar İsveç Kilisesi Başpiskoposu olarak görev yapmıştır. 1925'te Nobel Barış Ödülü'nü kazanmıştır (Sharpe, E. J. (1969). Nathan Söderblom and the study of religion. *Religious studies*, 4(2), 259-274.

sunmaktadır. Kalıp (pattern) kelimesi rol teorisinde anahtar kavramlardan birisidir. Sundén bazen *referans çerçevesi* (*frame of references*) ve bazen de *referans sistemi* (*reference system*) terimlerini de kullanmaktadır (Sundén, 1966, 69; 1975,130; Duchesne-Guillemine vd. 1965, 445-446). Örneğin Sundén'e göre Mezmurları okuyan insanlar Davud'un mitolojik figürüne özenip kendilerini bir etkileşim sisteminde ve Tanrı ile bağlantılı bir insan rolünde bulurlar. Bu, insanların Tanrı'ya güvendiklerinde mitolojilerde olduğu gibi Tanrı tarafından kurtarılmayı bekledikleri anlamına gelmektedir. Böylece durum ne kadar umutsuz olursa olsun Tanrı'nın verdiği sözleri sonunda yerine getireceğine inanırlar (Sundén, 1962).

Sundén'in rol teorisinde üzerinde durduğu önemli konulardan birisi dinî deneyimin nasıl anlaşılması gerektiği meselesidir. Bu bağlamda "Bir tecrübeyi iki farklı kişiden birisinin dini, diğerinin ise sıradan bir deneyim olarak algılanmasının nedeni nedir? Sorusuna Sundén, sosyal psikoloji ve algı psikolojisinden devşirdiği kavram ve yaklaşımlarla ve fenomenolojik bir bakış açısıyla cevap arar. O, naif realizmi reddederek her algının sosyal öğrenmenin sonuçları tarafından belirlendiğini vurgular. Başlangıcı 1930'lara dayanan Gestalt psikolojisinin bulgularına uygun olarak Sundén, algı hadisesinin bireysel ve kültürel açıdan öznel olduğunu, bu nedenle algı nesnesinin çoklu yorumlanabilir bir karakter arz ettiğini, kültürel ve tarihsel referans çerçevelerinin algılama sürecinde etkin olarak devreye girdiğini iddia eder. Dolayısıyla dinî deneyim, yaşanan hadisenin dinî olarak algılama yeteneğiyle doğrudan ilişkilidir. Zira bir dinî geleneği bilmek, dinî deneyim için gerekli bir ön koşuldur. İnsan gerçekliğini kültür tarafından inşa edilmiş olarak kabul eden Sundén, belirli bir kültürün insan özneliğini nasıl yapılandırdığını açıklamak için rol kavramını benimsemiştir. Bu çerçevede o, sosyal psikolojik bir bakış açısıyla dinî gelenekleri, Tanrı'nın insanlarla etkileşim sürecinin hikâyeleri olarak değerlendirmiş; dahası bu hikâyeleri, duruma özgü rollerin tipik bir deseni olarak nitelendirmiştir. Çünkü bir geleneği bilmek, o gelenekteki belirli karakterlerden rol almayı ve onlarla özdeşleşmeyi mümkün kılar. Bu tür bir rol alma ve özdeşleşme bireyin kendi durumunu, aktarılan geleneğin hikâyesindeki gibi görmeyi içerir (Källstad, 1974; Holm, 1976; Wikstrom, 1975).

Sundén'e göre, dinî deneyimlerin kültürel geleneklerle sıkı sıkıya bağlantılı olması, bunların içsel psişik katmanlardan mülhem olduğu ve aniden ortaya çıktığı anlamına gelmez. Çünkü dinî deneyim özü itibarıyla bir algı meselesidir ve duyuşsal uyarımın organize bir şekilde anlamlandırılma sürecinde meydana gelir. Dolayısıyla dinî deneyim varoluşsal bir "gerçeğin" sezgisel olarak tanınmasına denk gelmektedir. Dinî deneyimde öğrenme süreci belirleyici bir faktör olduğu için, dinî deneyim yeniden üretilebilir bir olgudur. Bazı bilim insanlarının dinî deneyimi sırf psişik faktörlere indirgemesi bu olguyu izahta yeterli değildir (Sundén, 1967, 46).

Konuyu biraz daha detaylandırmak gerekirse şu iki soruyu öne çıkartmak yerinde bir harekettir: Eğer dinî deneyim bir algı meselesi ise o halde algı ne demektir ve algıda psikolojik süreçler nasıl işlemektedir?

Sundén'e göre algılama, gerçekliğin fotoğraflık bir tasviri olarak değil uyarıların seçici bir şekilde güncellenmesi (algıda seçicilik) ile gerçekleşmektedir. Bu süreç sırasıyla "duyuşsal uyarım", "duyuşsal işlemler", "duyuşsal işlemlerin yorumlanabilmesi için algısal desenin aranması ve keşfi", "desen bulunduğu algısal içeriğin buna göre yapılandırılması ve anlam kazanması" şeklinde gerçekleşir (Wikström, 1987, 392). Önce dış uyarımlar serebral kortekse duyu sinirleri aracılığıyla iletilir. Fizyolojik olarak duyu sinirleri, uyarıcının sınıflandırılabilmesi ve kişi için anlam kazanabileceği bir "kalıp" arayışının başladığı yerdir (Sundén, 1982,33, 36). Mesela bir kelimenin kalıbına önceden sahip olduğunda tamamını okumadan birkaç harfin algılanması bütün kelimeyi tanımak için yeterli olabilir (Sundén, 1975, 14 vd.). Yani okuyucu teolojik terimler için bir kalıba sahip değilse "ekümenik" ile "ekonomik"i karıştırma hatasına daha fazla meyillidir. Önceden oluşturulan kalıp, algısal içeriği yapılandırır ve organizmaya ulaşan uyarımları anlamlandırır. Bundan dolayı Sundén, algıyı bir yorumlama süreci olarak değerlendirmektedir. Beklentiler, ihtiyaçlar ve güvenlik gibi motivasyonel faktörler de algının şekillenmesinde rol oynar (Sundén, 1982, 33-33; 1966,14). "Beyin aktivitesi- sinir sistemi- kişiye içinde bulunduğu durum için bir davranış kalıbı bulmayı amaçlar. Başarısız olduğunda veya kişi içinde bulunduğu duruma ilişkin bir kalıptan yoksun kaldığında, korku dediğimiz şey ortaya çıkar. Bu nedenle

Sundén'e göre korku, "dışarıdan gelen uyarıların anlamlı bir kalıba aktarılmadığı durumlarda ortaya çıkan bir hal" olarak tanımlanabilir (Sundén, 1975, 14).

2.2. Dinî Deneyimin Oluşma Sürecinde Kültürel Referansların Bireysel Yansıması

Sundén, dinî deneyimin yaşanması için gerekli koşulların her zaman yeterli olmayacağını da belirtir. Buna göre dinî deneyimin ortaya çıkması için sadece dinî bir referans çerçevesine sahip olmak yeterli değildir. Bununla birlikte yoğun bir psikolojik angajmana yani içten bir inanca ve gönülden bağlılığa ihtiyaç vardır (Sundén,1967, 49; Belzen,1996, 184). Esasen bu da kutsalın sirayetiyle (bulaşma) gerçekleşir. Dinî deneyimi bir tür algı olarak tanımlayan Sundén, iddialarını bilişsel psikolojiye dayandırarak (Källstad, 1987, 391) sosyal ve kültürel faktörlerden etkilenmeyen dinî deneyimlerin olduğunu *a priori* olarak savunan Rudolf Otto gibi düşünürlere de karşı çıkmaktadır (Belzen, 1995,49; Belzen, 1996,183). Algular, bireyin bilgisi ve önceki deneyimleri ile şekillenen referans çerçeveleri tarafından filtrelenir. Bu referans çerçeveleri, neyin algılandığını ve algılananın birey tarafından nasıl anlamlandırıldığını etkiler. Sundén, algıyı duyuşsal bilgi girdisinin çeşitli referans çerçeveleriyle eşleştirildiği bir süreç olarak da tanımlar. Birey, duyuşsal bilgi ile uyumlu bir referans çerçevesine sahip olduğunda yaşadığı deneyimin içeriği öznel olarak yapılandırılarak belirli bir anlam kazanır. Dinî deneyimler, diğer algılar gibi dinî referans çerçevelerine erişimle ortaya çıkar. Bu nedenle dinî deneyimler, "dinî referans sistemleri, dinî gelenekler, mitler ve ritüeller olmadan düşünülemez" (Sundén, 1966, 65; 1977; Wulff, 1997,144). Anlaşılacağı üzere Sundén için dinî deneyimler, dinî ilişkilerin başlangıcı değil sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Belzen, 1995, 49). Örneğin din değiştirme deneyimlerine eşlik eden dinî vizyonlar /müşahedeler yaşanan değişimin temel nedeni olarak değil zaten başlayan değişimin bir sonucu olarak tezahür etmektedir. Hatta çoğu kere söz konusu vizyonlar yaşanan değişimi meşrulaştırmaya hizmet etmektedir.

2.3. Rol Teorisinde Disiplinlerarasılık

Yapısal-analitik, sembolik etkileşimcilik ve algısal-analitik modelleri din psikolojisiyle bütünleştiren Sundén, dinler tarihi ve çağdaş teorilerden de ziyadesiyle istifade etmiştir. Dinî metinler hakkındaki geniş bilgisiyle birlikte otobiyografi, günlükler, kişisel yazılar ve mektuplar gibi belge türlerinin psikolojik yorumlanmasında kendi geliştirdiği rol perspektifini kullanmıştır. Sundén'e (1967, 46-47) göre din psikolojisi özünde "dinî deneyimler ve davranışların incelenmesi" olarak tanımlanabilir. Başka bir deyişle din psikolojisi, dinî deneyimlerin ve dinî davranışların psikolojik koşullarını ve işlevlerini incelemeyi en temel görevi olarak benimsemelidir. Bu bağlamda Sundén, din psikolojisinin hem genel din bilimleri ile temasını asla kaybetmemesi hem de genel psikolojinin verilerini "dikkate alması" gerektiğini sürekli vurgulamıştır (Lingren, 2014, 1-2).

Araştırmalarında nitel yöntemi kullanan Sundén, bilhassa kişisel belgeleri (otobiyografi, anı, mektup, şiir ve sanat ürünleri vb.) ve ikincil kaynakları (biyografiler, bir kişi hakkında yapılan gözlemler, bilimsel tahliller, tenkitler vb.) kapsamlı bir şekilde incelemiştir. Bu kapsamda onun, tıpkı James gibi sıra dışı kaynaklardan derlediği anekdotlara sıkça yer verdiği görülmektedir (Sundén, 1966, 379-385). Şu hususu da önemle vurgulamak gerekir ki Sundén, Freud ve Durkheim başta olmak üzere dini, insan ürünü ve yanılısına olarak gören bilim insanlarının eleştirilerinin, dolayısıyla modern çağda dine ve dindarlığa yönelik pozitivist meydan okumaların farkındadır. Onun kabul ettiği bu yaklaşım, determinist-mekanistik bir referans sisteminin iç karartıcı olduğunu düşünen Bergson'un fikirlerine dayanmaktadır. Çünkü bir insanın yaşamını yalnızca kader veya şansa bağlaması yahut "Durdurulamaz, kontrol edilemez bilimsel mekanik güçlere maruz kaldığını düşünmesi hiç de heyecan verici değildir." (Sundén, 1966,193). Sundén, temel dinî işlevi zekâyâ eklerken insan organizmasının "kendi kendini düzenlemesine" güvenen Bergson'un teorisini takip etmektedir. Ancak Sundén (1966,192)'e göre eğer etik talepler, ebedi hedefler ve yaşanabilir bir dünya düzeni ile karakterize edilen somut bir inançtan bahsedilecek olursa bu inancın toplumsallaştırılması ve insanların öz-düzenlemelerini de buna göre yapabilmesi gerekmektedir.

2.4. Sundén'in Eserinin İçeriği Hakkında Bazı Mülahazalar

Sundén'e (1965,448) göre din psikolojisi, her şeyden önce dinî deneyimin fark edilmemiş yönlerini keşfetmeye yönelmelidir. Bunun için rol kavramı önemli bir başlangıç olabilir. Bundan dolayı o, rol kavramını dinî-psikolojik bağlamlara uygulamıştır. Sundén, tarihsel ve çağdaş örneklerle müracaat ederek algısal psikolojide yer alan rol kavramının dinî deneyimde nasıl tezahür ettiğini tartışmaktadır. Ona göre rol "alınan", "uyum sağlanan" ve "içselleştirilen" bir özelliğe sahiptir. Son tahlilde rol oluşumu bireyin kendisini özdeşleştirmesi yoluyla gelişmektedir. Sundén'e göre her türlü dinî eylem "esas olarak ikili bir rol olarak" anlaşılmalıdır. "Bir kişi kendisini İncil geleneğindeki bir insanın figürüyle özdeşleştirdiğinde, aynı anda Tanrı'nın rolünü de üstlenmektedir. Başka bir deyişle İncil'deki anlatı temelinde insan, Tanrı'nın eylemlerini tahmin edebilir ve kendi deneyiminde ortaya çıkacak her şeyi Tanrı'nın eylemleri olarak algılayabilir" (Sundén, 1966, 29). Sundén, bu temele binaen eserinde Hristiyan ve Hristiyan olmayan geleneklerden bir dizi olguyu yorumlamaya çalışmaktadır. Halüsinasyonlar, vizyonlar, Marian görüntüler, dua, derin düşünme ve tefekkür gibi dinle ilgili kavramlar onun incelediği konular arasında yer alır (Sundén, 1962).

Sundén, "Din ve Roller" adlı kitabının ilk bölümünde, çeşitli dinî geleneklerden devşirdiği bilgilerle kendine ait dinî deneyim görüşünü geliştirmiştir. Burada o, naif gerçekçiliği² eleştirerek başlar ve her algının sosyal öğrenmenin sonuçları tarafından belirlendiğini hatta kontrol edildiğini vurgular. Söz konusu eserinde bir şeyi anlayabilmek için derin bir öğrenme sürecinden geçilmesinin gerekli olduğunun altını çizen Sundén, dinî öğrenme ve dinî sosyalleşme sürecinde de aynı ilkenin geçerli olduğunu belirtir. Ona göre dinî bir gelenek edinmek ve bu gelenekte yaşayabilmek için öncelikle dinî bir bilgiye sahip olmak, bu çerçevede neye odaklanılacağına farkına varmak ve dini önemli kılan şeyleri anlamak gereklidir. Kitabın "Rol ve Öğreti" bölümünde Sundén, dünya görüşlerinin rol edinimi temelinde nasıl farklılaştığını ele almaktadır. Bu bağlamda o, Hristiyan-Batı dünyasında oldukça güncel ve gerilimli bir konu olan "öğretilen ile yaşanan din" arasındaki farka dikkat çekmektedir.

Sundén, "dinî deneyimin psikolojik izahı" (ss. 1-190) ile "roller ve öğretisi" (ss. 196-235) başlıklarıyla eserinin ilk iki bölümünü şekillendirdikten sonra üçüncü bölümde "psikoanalizin din psikolojisine katkısı" (ss. 236-277) konusunu ele alır. Burada onun, rol kavramını sadece algısal psikolojik zeminde izaha çalışmadığı, bununla birlikte Freud ekolünden mülhem derinlik psikolojisinin yaklaşımlarını da kullandığı görülmektedir. Bu başlık altında Freud'un hem din psikolojisine katkıları hem de kişilik psikolojisi ile ilgili açıklamaları da yer almaktadır. Dördüncü bölümde müstakil olarak "C. G Jung'un din psikolojisine katkısı" (ss. 295-330) konusuna odaklanan Sundén, Swedenborg ve Gruntdtvig gibi İskandinav dinî hareketleri ve bunların liderlerini Jungçu bir bakış açısıyla inceler (s. 295). "Kişilik ve ruh" (ss. 336-418) isimli beşinci bölümde ise din psikolojik bir tipoloji girişimi sunmaya çalışan Sundén hem inanç ile bilginin uyumluluğu hem de olgun ve olgunlaşmamış dinî duygular ve düşünceleri (s. 336) analize çalışır. Burada onun, dinle ilişki bağlamında kişilik tasniflerinin üzerinde durduğu görülmektedir. Ayrıca Sundén, din psikolojik analizlerde "ruh" kavramının açıklığa kavuşturulması gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Zira ruh kavramı açık seçik tanımlanmadığı sürece gerek dinî tecrübe gerek dinî kişilik ile ilgili yapılacak çözümler yetersiz kalacaktır. Bununla birlikte şu hususun altını çizmek gerekir ki Sundén -her ne kadar rol teorisinin dinî olguyu anlamada bir tür basitleştirici formül olduğuna inansa da- sunulan geniş kasuistik (tek vakalardan yola çıkarak genelleme yapmak) verilerin yeterli olmadığını ve rol teorisinin ampirik araştırmalarla test edilmesi gerektiğini de belirtmektedir (s. 432; ayrıca bk. 1964).

² İnsanların kendi görüşlerinin dünyadaki diğer insanların da görüşü olduğunu sanmasına naif gerçekçilik (naive realism) denilmektedir. Buna göre naif gerçekçilik, bireyin kendi görüşüyle bağdaşmayan bir başka görüşünü kabul etmemesi veya tam tersi kendi görüşüyle bağdaşan görüşlere maruz kaldığında o görüşe inanma eğiliminde olmasını ifade eden bir kavramdır.

2.5. Rol Teorisinin Yapısı

Sundén'in rol teorisi eklektik bir yapı arz eder. Bu anlamda bahsi geçen teoride bireysel algılama (perceptual) psikolojisiyle sosyal psikolojinin iç içe girdiği görülmektedir. Bu iç içelik Sundén'in polis akademisinde görev yaparken derslerinde kullandığı bir hikâyede somutlaşır. Hikâye şöyledir: Bir polis memuru İsveç sahilinde silahlı bir suçluyu aramaktadır. Aniden önünde duran bir adamın silahını kendisine doğrulttuğunu görür ve irkilerek yakındaki bir kayanın arkasına saklanır. Biraz bekler ve herhangi bir hareketlilik olmadığını anlayınca ağız tarafı kendisine dönük kuma sıkışmış boş bir bira şişesi görür. Sundén, bu örnekle şu sonuca varır: "Polis burada suçluya karşılaşma beklentisindeki rolünü oynadığı için bira şişesi adeta suçlunun rolünü üstlenir." (Sundén, 1982, 38; 1966, 2; Heine, 257). Çünkü algılama, nesnel değildir. Her insan kendi korkuları, beklentileri, yaşam biçimi, kişilik yapısı, toplumsal statüsü ve üstlendiği rollerle dış dünyada olan bitene anlam vermeye çalışır. Hatta beklediğini görmeye, gördüğünü de beklemeye başlar. Anlaşılabileceği üzere Sundén, burada algılama sürecini şekillendirici sosyal psikolojik yaklaşımın "yaşam alanı", varoluşçu psikolojik yaklaşımın "fenomenolojik alan" kavramıyla açıklamaktadır. Tam da bu noktada Sundén, dikkatini yaşanan dindarlığa yoğunlaştırır (Duchesne-Guillemin, Glasse & Sundén, 1965, 446). Sundén'e göre dinler, insanlara "Tanrı-insan, tanrılar-insan, ruhlar-insan vb. etkileşimli bir sisteme uyan" roller öngörmektedir (Belzen, 1995; 1996,182; Wikström, 1987, 391; Lindgren, 2014). Aslında rolü "alma," kurma ve buna "uyum sağlama" süreçleri rolün doğaüstü ortağının (tanrılar, ruhlar vb.) inananın referans çerçevesi olarak kabul edilme sürecini ifade eder. Bu durum, doğaüstü varlığın (metafizik aktör) inanan insanın beklediği gibi davranacağı algısına yol açar. İnanan insan, rol benimseme yoluyla Tanrı'nın eylemleri hakkında öngörü sahibi olur (Wikström, 1987,392).

Rol teorisine göre Tanrı, melekler ve diğer dinî sembollerin tamamı birer bağlanma figürüdür. Dinî temelli bir bağlanmanın gerçekleşmesi, ancak bir kültürde veya ailede dinî bir referans çerçevesinin bulunmasıyla mümkün olur. Bu nedenle dinî eğitimde çocukların nasıl büyütüldükleri hayati önem arz etmektedir. Çünkü Sundén'e göre bağlanma dinamikleri ile dinî içerik bilgisi arasında büyük bir ilişki bulunmaktadır (Sundén, 1966, 54). Sundén'den sonraki dönemlerde din psikolojisi literatüründe ebeveynlerine güvenli bağlanan çocukların, ebeveynlerinin dinî inançlarından güçlü bir şekilde etkilenmelerinin, zayıf veya güvensiz çocuklara göre daha olası olduğu bulgusuna ulaşılmıştır (bkz. Kirkpatrick, 1992, 20). Güvenli bağlanma bireye hem amaç duygusu kazandırır hem kendi davranışını kontrol etme gücü verir. Ayrıca başkalarının davranışlarını anlamlandırmanın yanında bireyin kendi benliğine olan saygısını da güçlendirir. Aynı şey dinî bağlanmalar için de geçerlidir.

2.6. Rol Teorisinde Yorumlama Yaklaşımı

Olayları yorumlarken anlatısal (narrative) bir yaklaşımın benimsendiği rol teorisinde tüm dinî geleneklerde rastlanan, insanlar ile doğaüstü varlıklar (tanrılar, ruhlar, şeytanlar vb.) arasındaki etkileşimi anlatan çok sayıda sözlü ve/veya yazılı hikâyelerin çözümlenmesi merkezi öneme sahiptir (Wikström, 1987,393). Zira dinî öyküler, rol üstlenme ve rol benimseme için zengin fırsatlar sunmaktadır.

2.6.1. Rol Teorisinin Bilimsel Arka Planı

Sundén (1981, 27; Duchesne-Guillemin, Glasse, & Sundén, 1965, 447) teorisinin merkezinde yer alan rol kavramını Anne Marie Rochblave-Spenlé'ye atıfta bulunarak tanımlar. Rochblave-Spenlé'ye göre rol, bireyin etkileşim içinde bulunduğu belirli bir pozisyonla ilişkilendirilen bir davranış modelidir. Ancak Sundén'in teorisi, rollerin davranışsal olabileceği gibi algısal desenler olarak da hizmet edebileceğini vurgulamaktadır. Dinî roller, dinî deneyimler için algısal desenler olarak işlev gördüğünden dolayı dinî deneyimde temel teşkil etmektedir. Bu anlamda "rol alma/üstlenme" (role taking) bir kişinin kendisini dinî bir hikâyede belirli bir karakterle özdeşik bir şekilde tanımlaması anlamına gelir. Sundén, rol üstlenmede bir kişinin kendi hayatı ile anlatılan dinî hikâyenin konusu arasında tematik bir benzerlik varsaymaktadır. Çünkü o, dinî hikâyelerde kodlanan ortaklık rollerinin, genelleştirilmiş bir insan rolünün ve buna karşılık gelen genelleştirilmiş doğaüstü bir rolün (Tanrı rolünün) gelişimi için temel

sağlayabileceğini öne sürer. Bu ise kutsal metinlere derin aşinalığı ve mitsel rollerle düzenli bir teması gerektirir (Belzen, 1996,186; Sundén, 1981, 37; Wikström, 1987, 392; Lingren, 2014, 42-43). Sundén'e (1966) göre bir hikâyenin bilgisine ve yeniden anlatımına sahip olmak, hikâyedeki karakterlerle özdeşleşmeyi gerektirir. Sundén, "bir geleneği bilen herkesin, bu kişilerden biriyle özdeşleşebileceğini [yani rol alabileceğini] ve bu özdeşleşmenin bir sonucu olarak Tanrı rolünü benimseyebileceğini" belirtmiştir. (Capps, 1996, 13). Buna göre dinî deneyimi anlamak için algıyı oluşturan kalıpları incelemenin gereğini vurgular (Duchesne-Guillemin, Glasse & Sundén, 1965, 446). Çünkü bir deneyimin dinî olup olmadığının temel belirleyicisi, bireyin yaşadığı tecrübeye nasıl bir anlam yüklediğidir. Bu ise dıșsal gerçekliğin algısal süreçle birlikte öznel bir gerçekliğe dönüştüğü anlamına gelmektedir. Yaşanan deneyim şayet dinî olarak algılanmıyorsa dinsel deneyim kapsamında değerlendirilemez.

2.6.2. Dinî Sosyalleşme ve Araçları

Dinî deneyimleri sosyal öğrenmenin doğal bir sonucu olarak gören Sundén (1966, 93)) dinî sosyalleşmeyi rol teorisinin esaslı kavramları arasında zikreder. Sundén, üç tür sosyalleşme vasıtası üzerinde durur. Bunlar güvenli, güvensiz ve aşırı güvenli vasıtalarlardır.

Olumlu dinî deneyimlere sahip olan güvenli araçlar, genellikle dinî inançlar, değerler ve uygulamalara olumlu bir tavır sergiler. Bu tavır, dinin onlar için olumlu duygusal deneyimlerle ilişkilendirilmesinden kaynaklanır. Böylece Tanrı'nın insanla insanın da inandığı Tanrı'yla ilişkisi güvenli vasıtalarla gerçekleşmiş olur (Lindgren, 2014).

Güvensiz araçlar, dine karşı ikircikli ve genellikle kaygı yüklü ilişkilere sahiptir. Buna göre ilişki güvensiz olduğu zaman çocuklar veya dinî eğitim alan kişiler; dinî inançlar, değerler ve uygulamalara karşı ikircikli ve olumsuz bir tavır geliştirme eğilimindedir (Holm, 2011, 102).

Aşırı güvenli araçlar ise dinî inançları, değerleri ve uygulamaları otoriter bir şekilde iletme eğilimindedir. Bu kişiler, aslında kendilerinin hakikati temsil ettiğine, çocuklarına karşı Tanrı'nın yanlarında olduğuna ve adeta Tanrı'nın rolünü üstlendiklerine kanidirler. Sundén, bu kategorideki kişilerin sahip oldukları inançları başkalarına kabul ettirmeye çalıştıklarını, ancak bu çaba altında onların kendi şüphelerinin yattığını düşünmektedir. Sundén'e göre bu kişiler, dinî öğretiler konusunda ziyadesiyle katılır ve çocuklar başta olmak üzere diğer insanlara karşı da hoşgörüsüz bir tutum sergilerler. Onların kendi gibi düşünmeyen diğer insanların duygu, düşünce ve davranışlarını kontrol etme istekleri belirgindir. Bu durum, çocuklara yönelik bir baskıya dönüştüğü zaman çocukların dinî gelişimi olumsuz etkilenir.

Anlaşılacağı üzere Sundén, dinî sosyalleşme sürecinde öğretici pozisyonunda olan herkesi kastetmekte, ancak özellikle ebeveynlerin rolüne odaklanmaktadır. Sundén (1966) dinî eğitim ve öğretimde iki farklı yaklaşım olduğunu ifade eder: Birincisi sadece sözlü sosyalleşmedir (telkin). Burada araçların/aktarıcıların din hakkında tek yönlü (vaaz dili) konuşmaları söz konusudur. Bunların çocuklarıyla birlikte dinî uygulamalara katılmaları nadiren görülür. Bu nedenle dinî sosyalleşme, dinî uygulamaların deneyiminden ziyade teorik talimatlarla ilişkilidir. Sundén, böyle bir yaklaşımın çocuğun rol alma yeteneğini engelleyeceğini iddia eder. Dini bu şekilde aktaranların çoğunluğu "güvensiz" veya "aşırı güvenli" vasıtalarla çocuklarını eğitmek isteyen ebeveynlerdir (Lindgren, 2014, 44-45; Heine, 2005, 260).

İkincisi ise çok yönlü bütüncül sosyalleşmedir. Burada dinî araçların bir dinin bilişsel, duygusal ve davranışsal yönlerini, deneyim yoluyla aktarması ön plandadır. Bu yaklaşımı benimseyenler, güvenli araçlar olduğu için kendi dinî hayatlarına çocuklarını da dâhil eder. Bu durumda dinî sosyalleşme, teorik talimatlardan ziyade dinî yaşam deneyimleri ve rol modellerin taklidi ile şekillenir. Böyle bir yaklaşım, çocuğun dinî anlamda rol alma kapasitesini artırıcıdır. Sundén (1970) "Çocuk ve Din" adlı kitabında, çocuğun yetişkinlere bağlanma veya ilişki kurma yeteneğinin çok erken bir aşamasını, ilişki deneyimlerinin ontogenetik belirleyeni olarak tanımlamaktadır. Bu ontogenetik yetenek zamanla, görünmeyen ancak dinî grup için gerçek kabul edilen ve "Öteki" (Gayr) olarak nitelendirilen Tanrı'ya yönelir ve pekişerek köklenir (Wikström, 1987, 398).

2.6.3. Rollerin Tanımı ve Karmaşıklığı

Sundén'e (1982) göre -daha önce bahsedilen öyküde geçtiği üzere- polis memurları ve suçlular için geçerli olan süreçler, karşılıklı etkileşimsel bir yapı içinde bulunan insanlar arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda daha da karmaşıktır. Böyle bir sistemde bireyler, sosyal bağlama göre değişen ve tekrarlanan; doğrulayıcı deneyimler yoluyla da kalıplaşan davranış modellerini benimserler. Örneğin bir polis memuru aynı anda oğul, koca veya baba rolüne sahip olabilir. Ancak mesleki olarak suçlu yakalama rolü süreklilik gösterir. Sundén, bir polis memuru rolü üstlenmenin aynı zamanda onun davranışına ilişkin belirli beklentilerle ilişkili olduğunu yani yerine göre rol uyarlamasıyla suçlu rolünü üstlendiğini de varsayar: Sundén'e göre bu durum organizmanın uyum sağladığı bir algı modeli veya bir "referans çerçevesi" ile sonuçlanır (Sundén, 1982, 37; Heine, 2004,257).

Tanrı ve Rolü

Sundén'e göre Tanrı-insan ilişkisi etkileşimsel ve gözlemlenebilir bir sistemdir. Örneğin bir Kitab-ı Mukaddes okuyucusu, kutsal metinde okuduğu figürle kendini kıyaslayarak yerine göre bir İbrahim, bir mezmur yazarı (Heine, 2005, 259) veya bir mistik rolünü üstlenirse, bu durumda "o anda", "aldığı role" ve "Tanrısal algısal kalıbına" uygun olarak kendi durumunu uyar. Bu süreç "rol adaptasyonu" adı verilmektedir. Çünkü Tanrı'nın benim için ne yapacağına ve bana nasıl davranacağına dair bende oluşan beklentiler, Tanrı'nın varlığını kabul, yani inanç tarafından biçimlendirilir. Üstlenilen rol, bizzat Tanrı'nın verdiği bir rol olduğu için kendi içinde dinî deneyimler barındırır (Sundén, 1982, 32-40). Sundén, kitaplarında muhtelif dinlerde sunulan çeşitli rolleri gösterir. Ancak o, örneklerini büyük oranda Hristiyanlıktan seçer. İnsanların dünyalarını yeniden yapılandıran bu rolleri nasıl uygun hale getirdiklerini örneklemek için Avila'lı Theresa, Saint Bridget veya Saint Augustine gibi dinî biyografileri rol teorisi bağlamında ayrıntılı bir şekilde analiz eder.

İnsanların "neden" dinî geleneklerde önerilen rolleri üstlendikleri sorusuna Sundén, "uyarıcı" kavramının ötesine geçerek sosyolojik ve ontolojik temelli iki yanıt arar: Sosyolojik olarak rollerin genel etkileşim sisteminden ayrılamayacağını varsayar. Ona göre gerçek, güvenli ve güvenilir bir dünya tasavvuru insanların/grupların sahip olduğu referans çerçevesinden oluşur. Bu tür referans sistemleri, Sundén'e göre kişinin kabullendiği ve anladığı, aynı zamanda dinî olan gerçekliği yaratan normlar olarak işlev görür. Burada Sundén'in (1982, 39-41) sosyal inşacı bir perspektiften düşündüğü görülmektedir. Örneğin bir mültecinin babasının evinden ayrılan Hz. İbrahim'in rolüyle kendisini özdeşleştirmesi pekâlâ mümkündür. Ancak bu, Sundén'in düşündüğü gibi bir muhatap olarak Tanrı'nın rolünü üstlenmekle mi sonuçlanır? İşte burada Sundén, sosyolojik yaklaşımdan daha temel olduğunu düşündüğü ontolojik cevabı aramaya koyulur. Örneğin "bütünlükle ilişki" insan doğasının bir parçasıdır ve bu ilişki onu dinî teklifler aramaya sevk eder. Özellikle yalnızlık anlarında insan; yaşam, ölüm veya "kayıtsız bir kozmik makine" gibi kendinde olmayan her şeyi bir bütün olarak veya Tanrı olarak deneyimleyebilir. Sundén için rol üstlenmek, bir bütünlük deneyimine katılmak demektir. Bergson'un ontolojik yaklaşımıyla Jung'un kolektif bilinçdışının ontolojik anlamda yakınlığı, Sundén'in Jung'u olumlu karşıladığını, dahası onun analitik psikoloji yaklaşımını rol teorisi içinde etkin bir şekilde kullandığını göstermektedir (Sundén, 1966, 191, 295; Heine, 2005, 259).

Sundén'e göre din, bir bütün olarak varoluşla diyalog ilişkisidir. Ancak bu ilişki roller tarafından yapılandırıldığı için roller olmazsa kendiliğinden ortadan kalkar (Sundén, 1975, 13; 1982, 41, 45 vd.; Wikström, 1987, 393; Belzen, 1996, 182). Başlangıçta şekilsiz görünen varoluşun amaçlılığı, daha sonra geleneğe aşina olmaları koşuluyla insanların dinî rollere erişmelerine izin verir. William James'in (1902) aksine, Sundén, belirli dinî içerikle bağlantılı olmayan herhangi bir saf, dolaysız deneyimi reddetmektedir (Sundén, 1982, 25 vd.; ayrıca Hood, 1991, 156). Bu nedenle Sundén'e göre, dinî metinlerin ve geleneklerin bilgisi zaruridir, dolayısıyla dışa yansıyan somut inancın her zaman kişinin ilişkide olduğu bir dış görünüşle doğrudan ilişkisi vardır. Bütün deneyim süreçlerinde dil (lisan) aracı işlev üstlenir. Bu nedenle teolojik gelenek, ayetler ve anlatılar insanın dua ve yakarışlarının bir parçası olmadığı ve insanın bunlardan rol kapmasının

gerçekleşmediği sürece, bireyin Tanrı'yı deneyimlemesi de mümkün değildir. Bu noktada Sundén'in bu görüşünü yorumlayan Heine şöyle demektedir: "Sundén, din psikolojisi alanında çok tartışmalı olan teolog Karl Barth'ın vahiy teolojisini açıkça doğrulamaktadır (Heine 2005, 260). Burada Sundén için dinî eğitimin önemi ve başta ebeveynler olmak üzere din eğitimi verenlerin nasıl bir tutuma sahip olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Sundén, İsveç dilinde yazdığı henüz başka bir dile çevirisi bulunmayan "Çocuk ve Din" konusundaki kitabının bir kısmını bu konulara ayırmıştır.

Sundén'in Faz Değişimi Kavramsallaştırması

Sundén'e (1978;1982, 42) göre bir kişinin varoluşsal kritik anlarda, bir referans sisteminden başka bir referans sistemine, eksik ve yetersiz gördüğünden bütün olana geçişi aniden gerçekleşebilir. Bir kişi, belirli bir durumun dünyevi ve dinî yorumları arasında geçiş yaptığında faz kayması meydana gelir. Bu durumu Sundén, mekanikten yani tepkisel koşullanmadan amaçlı bir aşamaya hatta çokluktan bütünlüğe geçiş olarak tanımlar (Wulff, 1997, 140; Wikström, 1987, 393). Aynı dışsal örüntünün dinî bir algıdan dinî olmayan bir algıya doğru kayması "faz kayması" (Phasenwechsel) olarak adlandırılmaktadır. Bu kavram, Rubin'in klasik şekil-zemin (vase-face) deneyindeki algısal kaymaya benzer (Belzen, 1995, 52). Aynı olayın bir kişi tarafından dinî olarak yaşanırken bir başkası tarafından yaşanmaması ya da aynı kişinin zaman zaman dinî bir dünya görüşüyle hareket ederken zaman zaman da seküler hatta din dışı bir tavırla davranması faz değişikliğine örnek verilebilir. Eğer A şahsı uygun bir dinî referans çerçevesine sahipken B şahsı sahip değilse, B şahsı X olayını dinî olarak deneyimleyemez. Ancak A şahsının dinî referans çerçevesi aktive edilmediğinde, din dışı bir perspektiften dinî bir perspektife geçiş gerçekleşmezse, A şahsı da tıpkı B şahsı gibi X olayını dinî olarak algılamayacaktır. Fakat A şahsı X olayını deneyimlerken dinî bir perspektif kullanacak olursa bu olay dinî olarak değerlendirilir.

Sundén (1966) kitabını farklı hikâyelerle ilgi çekici hale getirmiştir. Örneğin, faz kayması kavramını açıklamak için eğlenceli bir anekdot kullanmıştır. Bu anekdotta Karlstadt (İsveç'te bir şehir) valisinin şehirdeki büyük yangın için dua edip ağladığını, piskoposun ise lanet okuyup yangına müdahale ettiğini anlatır. Hikâyenin komik etkisi, iki yetkilinin rollerinin tersine çevrilmesinden kaynaklanmaktadır. Vali için din dışı bakış açısı normal olmalıdır, ancak böyle bir olağanüstü durumda vali, dinî tutuma geçiş yapar. Piskopos için aslında doğal olan dinî bakış açısıdır, ancak o, bu tehlike anında lanetleme dili üzerinden başka bir tutuma geçer (Sundén, 1966, 99).

Tam da bu noktada Sundén, modern toplumlarda dinî hayattan uzaklaşmayı modern teolojinin ürettiği faz kaymasına bağlamaktadır. Sundén'e göre modern teoloji, yeni kelimeler ve sunum yöntemleri arayışında umutsuzca enerjisini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu süreçte modern teoloji, dinî geleneğin içeriğini aktarmayı başaramadığı için inançların bozulmasına neden olmaktadır. Jakob van Belzen (1995, 53) kişisel bir görüşmede Sundén'in kendisine şöyle dediğinden bahseder: "İnsanlarımız aslında çok dindardı. Fakat modern teoloji onları inançlarından uzaklaştırdı." Görüleceği üzere Sundén, geleneksel teolojinin bakış açısından modern teolojinin bakış açısına doğru geçildikçe faz kayması yani odak değişmesinin yaşandığını, bunun da hem toplumsal hem de bireysel anlamda insanları dönüştürdüğünü iddia etmektedir. Algılamının referans çerçevelerine göre şekillenmesi bağlamında bilim paradigmalarının ürettiği din ve insan tasavvuru, ilk anlarda çatışma ve gerilim üretse de zamanla faz değişikliği yaşandığı için yeni din tasavvurları ve insan anlayışları ortaya çıkmıştır.

Sundén'in Teorisine Atıfla Yapılan Çalışmalar

Sundén'in teorisi, özellikle İskandinav ülkeleri başta olmak üzere başka yerlerde de ampirik araştırmalara ilham kaynağı olmuştur (Capps, 1982; Lans, 1987). Lindgren'in belirttiğine göre (2014: 40) Sundén, bazı çalışmalarında kendi teorisini kullanmıştır. Örneğin, bazı şairlerin ve yazarların psikolojik bakış açısıyla analizini yaparak Erik Axel Karlfeldt'in şiirleri ve Per Lagerkvist'in romanları gibi eserlere psikoloji kuramlarını uygulamaktadır. Bu tür çalışmalarında orijinal bir yöntem geliştirmiştir. Bu çalışmaların temel amacı, psikolojik teorilerin ve kavramların

önemini vurgulamaktır. Bu metodolojik yaklaşım daha sonra Siv Illman (1997) ve Owe Wikström (1995) tarafından da benimsenmiştir.

Sundén'den hareketle yapılan araştırmalar üç ana kategoride değerlendirilebilir: dinî gelişim süreçleri, teoriyi test eden çalışmalar ve teoriyi geliştirmeyi hedefleyen çalışmalardır.

3. Dinî Gelişim Süreci ve Rol Teorisi

3.1. Yaşlılarda Dinî Gelişim

Sundén (1961) "İnsan ve Din" (Människan och religionen) adlı eserinde yaşlı bireylerin dinî yaşamlarına özel bir ilgi göstermiş ve insanların yaşlandıkça dindarlaştıklarını öne sürmüştür. Ona göre yaş ilerledikçe diğer göstergelerin yanında Tanrı'nın rehberliği deneyimine ihtiyaç daha da artmaktadır. Bu görüşü temel alan Owe Wikström (1975) "Tanrı'nın Rehberliği" isimli çalışmasında Kuzey İsveç'te bazı yaşlı insanların dindarlığı üzerine dinî psikolojik perspektiften ampirik araştırma yapmıştır. Elde ettiği bulgulardan hareketle Wikström, görüşüğü 27 katılımcı arasında Tanrı'nın rehberliği deneyimlerinin yaygın olduğunu tespit etmiştir. Ona göre bu tür bireyler, sosyalleşme sürecinde dinî literatürdeki anlatılara aşına olarak yetişmişlerdir. Bu aşinalık, onların dinî hikâyelerde geçen farklı insan karakterleriyle özdeşleşmelerini mümkün kılmıştır. Hatta yaşlı bireylerin Tanrı'yı kendileriyle ilgilenen sevgi dolu bir arkadaş rolünde algılamalarına imkân vermiştir. Anlaşılacağı üzere böyle bir rol, kişinin Tanrı'nın rehberliğini deneyimlemesini kolaylaştıran algısal bir model sunmaktadır. Wikström, söz konusu rolün yaşlılık döneminde "kişiliği bütünleştirici ve dengeleyici bir faktör" olarak işlev görebileceği sonucuna varmıştır (Wikström, 1987, 394-395; Lindgren, 2014, 48).

3.2. Mistiklerde Dinî Gelişim

Antoon Geels (1980) "Mistik Hjalmar Ekström'ün Dinî Gelişiminin Psikolojik Tahlili" (Mystikern Hjalmar Ekström. En religionspsykologisk studie av hans religiösa utveckling) ve (1989) Yaratılış Gizemi: Violet Tengberg'in Dinî Vizyonları ve Sanatsal Yaratımı Üzerine Psikolojik bir Araştırma" isimli çalışmalarında Sundén'in rol teorisinden yararlanmıştı. Holm (1987) ise Joel'in Tanrısı: Joel Pettersson Üzerine Dinî Psikolojik Bir Araştırma" (Joels Gud: En religionspsykologisk studie av Joel Pettersson) isimli çalışmasında yazar ve sanatçı Joels Pettersson'ın gelişim sürecini yine rol kuramı çerçevesinde incelemiştir. Lindgren (2004) "Müslüman Kimliğinin Anlatısal İnşası: Tek Bir Vaka Çalışması" (The Narrative Construction of Muslim Identity: A Single Case Study) isimli eserinde İsveçli Büyükelçi Muhammed Knut Bernström'ün İslam'ı kabulüne ilişkin çalışmasında Sundén'in teorisinden yararlanmıştı. Ayrıca Rubenson'ın (1996) "Dönüşen An: Gunnar Edman'ın Hayatındaki Yaşamı Değiştiren Tanrı Deneyimine İlişkin Din Psikolojik bir Çalışma" (Ögonbicket-det förvandlade: En religionspsykologisk studie av en livsavgörande gudsupplevelse i Gunnar Edmans liv) isimli araştırmasında Gunnar Edman'ın dinsel değişim tecrübesi ve dinî deneyimleri Sundén'e referansla izah edilmiştir (Lindgren, 2014, 40).

Sundén (1970) "Zen Budizmi" (Zen: historisk, analys och betydelse) ve çocukların dinî gelişimi (Barn och religion) (1974) isimli çalışmalarında da dinî fenomenleri psikolojik bakış açısıyla incelemiştir (Wikström, 1987;398). Jung'un 1952'de yayınladığı "Eyyüb'a Cevap" (Antwort an Hiob) isimli eserini 1961'de İsveççe'ye (Svar på Job) çevirmiştir. Sundén'in gerek bu çeviri gerekse din psikolojik araştırmalarında Jung'un kuramını ve kavramlarını sık sık kullanması, İskandinav ülkeleri başta olmak üzere diğer bölgelerde analitik psikolojinin kuruluş kökleşmesine önemli katkılarda bulunmuştur (Capps, 1982;van der Lans, 1987).

3.3. Sundén'in Teorisini Test Amaçlı Çalışmalar

Jan van der Lans (1987) rol teorisini, bireyin algısal deneyimini değiştirebilen bir teknik olarak gördüğü meditasyona uygulamaktadır. Bir deney tasarlayarak bu görüşünü test etmiştir. Çeşitli fakültelerden 45 katılımcı, bir üniversite duyurusu aracılığıyla haftalık bir eğitim kursuna kaydoldu. Deney grubu, meditasyonun dinî deneyimler üzerindeki etkisini incelemek için birleşik bir seçim ve müdahale yöntemi kullanılarak manipüle edildi. Söz konusu deneysel çalışmada dört haftalık bir Zen meditasyon kursuna tabi tutulan ve dinî referans çerçevesine sahip olan 14

katılımcının yarısından dinî deneyimlerini rapor etmeleri istenmiştir. Dinî referans çerçevesi olmayan ya da zayıf olan 21 kişiden hiçbiri bir deneyim yaşamamıştır. Bulgular, meditasyonun bireylerin dinî rollerini harekete geçirerek dinî deneyimleri artırabileceğini göstermektedir. Meditasyon aracılığıyla lotus pozisyonunda oturup Buda ve diğer aydınlanma deneyimleri yaşayan kişileri tasvir eden bir mandalaya odaklanarak Buda rolünü benimseyen bireyler, dünyevi referans çerçevelerinden dinî referans çerçevelerine "faz kayması" yaşamışlardır. "Dinî referans çerçevesi" teriminin "dinî rol" yerine kullanıldığı bu çalışmada Sundén'in rol teorisinin geçerliliği, deneysel olarak test edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre seçim ve müdahale sırasında tanımlanan dinî referans çerçevesi, genelleştirilmiş bir dinî rol olarak işlev görmüştür. Bazı katılımcılar dinî deneyimlerini raporlarken bazıları da raporlamamıştır. Ulaşılan bulgular bilişsel önkoşulların ve motivasyonun dinî deneyimin meydana gelmesinde etkin rol oynadığını göstermektedir. Bununla birlikte Sundén'in rol kuramı her ne kadar dinî deneyimleri şekillendiren biyografik faktörleri analiz etmek için değerli olsa da dinî deneyim potansiyelinin ne zaman ve nasıl aktif hale geleceğini izah edememektedir.

3.4. Dinî Deneyim ve Dinî Değişim

Sundén'in rol teorisini Hans Akerberg (1975) tarafından "Tövbe ve Mücadele" (Omvändelse och kamp) adlı eserinde İsveçli bilim adamı ve başpiskopos Nathan Söderblom'un dramatik dönüşümünü incelemede kullanılmıştır. Akerberg'e göre, bu dönüşümden önce gelen dinî kriz, onun Protestan olarak yetiştirilme tarzıyla İncil'e tarihsel-eleştirel bakışı arasındaki çatışmadan kaynaklanmaktadır. Söderblom, İncil'den rol üstlenerek güçlü bir inançla sonuçlanan merhametli Tanrı'yı deneyimleyebilmiştir (Wulff, 2014, 145; Lindgren, 2014, 48).

Sundén'in rol teorisini dinî deneyimleri açıklamada kullanan Holm (1987), glossolaliayı (dil ucu konuşmaları) ruhun vaftiz olmasının yani yaşanan dinî deneyim ile tanrısal bir arınmanın gerçekleşmesinin işareti olarak yorumlar. Holm'a göre Sundén'in dediği gibi bu arınma rolü hem Kutsal Kitap'tan hem de uygulandığı dinî topluluklardan öğrenilmektedir. Holm, William Samarin (1972) ve diğerlerine katılarak glossolalianın bir hipnoz durumuna bağlı olmadığını, aksine taklit yoluyla öğrenilen ve dilbilgisel kurallara göre uygulanan sahte bir dil olduğunu savunur. Daha sonra Holm, ruhun vaftizini takiben gelen algısal süreci ele alır. Dinî deneyimi bekleyen birey, arzularını glossolalia ile ifade etmeye başladığında önce öğrenci rolünü üstlenir, daha sonra Tanrı rolü gerçekleşmeye başlayınca algısal alan yeniden yapılanmaya başlar. Konuşma daha sonra Tanrı'dan gelen bir hediye gibi görülür. Bu sürecin tezahürünü kolaylaştıran topluluk üyeleri, içtikleri glossolalia ifadelerini onaylayınca vaftizin gerçekliği hissi kuvvetlenir.

Gunnar Hillerdal ve Berndt Gustafsson (1973) İsa'yı Gördüler ve Duydular (De såg och hörde Jesus) adlı çalışmada İsa'nın vizyonlarını analiz etmişlerdir. Yazarlara göre Mesih'in dinî müşahedeleri Sundén'in rol teorisini desteklemektedir. Bununla birlikte Hillerdal ve Gustafsson (1973, 133), inanan insanların derin bir din bilgisine sahip olmadan da dinî vizyonlar yaşayabileceklerini iddia etmektedir. Başka bir deyişle ister yoğun bir dinî bilgiye sahip olsunlar ister olmasınlar insanlar dinî deneyim yaşayabilir, fakat söz konusu deneyimin yaşanabilmesinin ön şartı kutsal metinlerde geçen rollere yoğun psikolojik katılım sağlayabilmektir. Esasen, dinî deneyimin yaşanmasında aktarılan role psikolojik katılım, deneyimin hem oluşumunu hem de muhtevasını belirlemektedir.

Thorvald Källstad (1974) hermenötik yöntemle incelediği "John Wesley ve Kutsal Kitap" (John Wesley and The Bible. A Psychological Study) adlı çalışmada Wesley'in dinî gelişimini rol teorisi üzerinden analiz etmektedir (Wulff, 1997,145). Källstad'a göre İncil geleneğine aşina olan Wesley, kendisini bu geleneğin figürlerinden biriyle özdeşleştirir. Bu özdeşleşme sonucunda "Tanrı" rolünü benimser. Yaşadığı olaylar ile kutsal anlatılar arasında rol benzerliğini fark edince bu durumu Tanrı'nın bir işareti olarak yorumlar ve "yaşayan öteki" yani Tanrı ile etkileşimde olduğuna kanaat getirir. Daha sonra O'nunla ruhsal etkileşim süreci başlar (Källstad, 1974, 237). Bir başka çalışmada, Källstad (1987) kişisel belgelere dayanarak planladığı "Yaşayan Mistik" (Levande Mystik) isimli hermenötik eserinde İsveçli mistik Ruth Dahlén'in dinî deneyimlerini yapılandıran psikolojik süreçleri izah için yine rol teorisini tercih etmiştir. Bu eserde Källstad

(1987) Dahlén'in 1953 yılında Uppsala Katedrali'nde yaşadığı dinî vizyonu yorumlar. Dahlén'in erken yaşlarda öğrendiği rol, duygusal duygudaşlık yeteneği, meleklerle olan inancı, tapınakta meleklerin olduğu vizyon görmesi, onun değişim sürecinin psikolojik zeminini oluşturmaktadır. Bu çalışmada Källstad'ın başta rol teorisi olmak üzere teoriyi yine farklı teorilerle birleştirerek kullandığı görülmektedir (Källstad, 1987, 372-374).

Thorleif Pettersson (1975) deneysel yöntemle planladığı "Dinî Deneyimin Kalıcılığı" (The Retention of Religious Experiences) adlı eserinde rol teorisine atıfta bulunmaktadır. Araştırmada, öğrencilerden oluşan katılımcılara birinci aşamada belirli dinî sembolleri nasıl tahayyül ettikleri sorulmuştur (ön test). Daha sonra aynı katılımcılara alışılmadık tasarımlı dinî sembollerin resimleri gösterilmiştir (deney grubu). Birkaç hafta sonra, deney sırasında kendilerine sorulan ve gösterilen sembollerle ilgili neler hatırladıklarını anlatmaları istenmiştir (son test). Pettersson, hatırdaki kalanların gerçekte gösterilen sembollerden ziyade hayali sembollere benzediği bulgusuna ulaşmıştır. Bu bulgu; Sundén'in rol teorisinin temelini oluşturan "referans çerçevesinin dinî deneyimlerin yapısını ve içeriğini etkilediği" tezini desteklemektedir. Pettersson ayrıca, hafızada kalanların zaman içinde genelleştirmeye yol açtığını gözlemlemiştir (Lingren, 2014, 47).

Johan Unger (1976) "Dinî Tecrübe Üzerine" (On Religious Experience) isimli eserinde Tanrı deneyimlerinin yapısını ve içeriğini netleştirmeyi amaçlamıştır. Nitel bir araştırma olan bu çalışmada veriler Uppsala Üniversitesi teoloji bölümü öğrencilerinin yazdığı elli yedi makaleden toplanmıştır. Unger, verileri yedi deneyim kategorisinde ele almıştır. Bunlar a) Tanrı'nın varlığının algılanması, b) Tanrı'nın eyleminin algılanması, c) Tanrı'nın çağrısının algılanması, d) Tanrı'nın özelliklerinin algılanması, e) Tanrı'nın bütünlük olarak algılanması, f) Tanrıyla ilgili bilinçaltı algıları, g) Tanrı'nın bunların dışındaki algısı. Burada Unger (1976, 117) deneyimlerin psikolojik yapısını analiz etme niyetinde olmadığını söylese de verilerin bazı bölümlerini rol teorisi perspektifinden yorumlamıştır. Ancak bu yorumlar o kadar dağınıktır ki rol teorisinin gelişimine ciddi bir katkı sağlamamıştır. Bununla birlikte Unger (1976, 132) rol teorisinin ana kavramlarının kesin ve sistematik olmayışı ve ampirik temelinin zayıflığı gibi nedenlerle Sundén'i eleştirmektedir (Lindgren, 2014, 49).

Hjärpe (1977) Muhammed'in Üstlendiği Roller (Rollernas Muhammed) isimli eserinde Hz. Muhammed'in ilk vahyi alışındaki dinî vizyonunu açıklarken rol teorisinden yararlanmaktadır. Burada Hjärpe (1977) Hz. Peygamber'in dinî deneyimleri için sosyal çevresinde mevcut olan dinî metinlerin, inançların ve dindarlık ideallerinin önemli olduğunu kabul etmektedir. Hz. Muhammed'in Hristiyan çöl keşişlerinin rolünü üstlendiğini iddia eden Hjärpe, onun düzenli olarak Mekke dışındaki Hira Dağı'na çekilmesini bu bağlamda açıklar. Yazara göre Muhammed'in bu tavır, keşişlerin inzivada gerçekleştirdiği ruhsal egzersiz rolünü taklide dayalıdır. Muhammed'in bu role uyum sağlaması; onun çöl keşişleriyle aynı türden olağanüstü deneyimler elde edeceği, onların sahip olduğu adanmışlık ruhunu kazanacağı ve vahiy alacağı beklentisiyle sonuçlanmıştır. Daha sonra bu beklenti, Hz. Muhammed'in "Kur'an" olarak tanımlanan vahiyleri almasıyla gerçekleşmiştir (Lindgren, 2014, 50).

Anna-Leena Siikala (1978), Sibiryâ Şamanlarının Ayin Tekniği (The Rite Technique of the Siberian Shaman) isimli kitabında rol teorisinden istifade etmiştir. Eserini çok sayıda etnografik veriye dayanarak hazırlayan Siikala (1978) şamanik vecd ritüellerini, fiziksel dünya ile metafizik alem arasında bilgi aktarmak için kullandıkları iletişimsel eylemler olarak tanımlamaktadır. Burada Siikala'nın (1978, 28) bu etkileşimi "temelde kendinden geçmiş bir rol üstlenme tekniği" olarak anladığı görülmektedir. Ona göre vecde ulaşma (trans haline geçme) aracı ruhlara vasıtasıyla ve ruhlardan rol alıp bu role uyum sağlayarak yoğun bir özdeşleşme ile karakterize edilen bir süreçtir. Değişmiş bir bilinç durumu olarak vecd haline geçiş süreci; şamanın motivasyonundan, bilgisinden ve izleyicinin dikkatinden ve beklentisinden etkilenir. Gerçi Siikala (1978) şamanın değişen bilinç durumunun onun sadece rol almasına bağlanamayacağını savunmaktadır. Çünkü derin esrime (istiğrak) hallerinde bile şamanlar seyirciyle teması sürdürme eğilimindedir. Bu durum, şamanların derin trans hallerinde bile bir yönüyle hala

gerçeklik yönelimini sürdürdüğünü gösterir³. Siikala çalışmasında Sundén'e yer yer atıfta bulunur, fakat temelde Theodore Sarbin'in rol teorisini benimsediği görülmektedir. Bu çalışmada geçen ritüellerle ilgili yorumlar, Şamanizm psikolojisi ile ilgili bilgileri genişletmekte ve derinleştirmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Siikala'nın analizi, Sundén'in içselleştirilmiş dinî anlatıların insanların deneyimlerini ve davranışlarını etkilediği tezini doğrulamaktadır. Bununla birlikte söz konusu analiz göstermektedir ki şamanların hem doğaüstü hem de insanî rolleri eş zamanlı olarak üstlenmeleri ve benimsemeleri, söz konusu rollerin tersine çevrilebileceği anlamına da gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle şamanlar oldukça kısa zaman aralığı içinde doğaüstü roller üstlenmek ve insanî rolleri benimsemek ya da insan rollerini almak ve doğaüstü rolleri benimsemek arasında gidip gelirler. Buna göre şamanların trans ritüelleri sırasındaki rol alma ve rol benimseme davranışları, Sundén'in teorisinde bahsettiği psikolojik süreçler kadar basit değildir.

Perti Järvinen (1991), *Psikoz ve Din* (Psykos och religion) adlı çalışmasında altı psikotik hastanın dinî deneyimlerini çözümlerken rol teorisinden yararlanmışır. Araştırmaya dahil edilenlerin tamamının ebeveyni güvensiz veya aşırı güvenli kategorisinde değerlendirilebilir. Buradaki psikotik hastaların dinî eğitimleri tamamen sözlü telkine dayandığı için ikili rol edinme yetenekleri yeterince gelişmemiştir. Rol davranışları Sundén'in çoğu insan için tipik olarak tanımladığı kalıplardan farklıdır. Dolayısıyla psikotik hastaların yaşamlarındaki aşırı motivasyon, onları güçlü savunma pozisyonlarına zorlamış, bu da rol üstlenme ve rol benimseme davranışlarının karışmasına neden olmuştur. Bu durumda psikotikler aşırı kaygı ataklarına karşı benliklerini (ego) savunabilmek ve yetersiz sosyalleşmelerine karşı anlamlı roller üstlenebilmek yani olumsuz durumla baş edebilmek için Tanrı rolünü üstlenmişlerdir (Järvinen, 1991, 233; Lindgren, 2014, 53; Holm & Järvinen, 1996).

4. Teoriyi Geliştirmeye Yönelik Çalışmalar

Sundén'in rol teorisini geliştirmeye yönelik en iddialı girişim, sosyal psikoloji ve derinlik psikolojisini (öncelikle rol kuramı ve nesne ilişkileri kuramı) birlikte kullanan Nils G. Holm tarafından yapılmıştır.

Holm (1997) İnsanın Sembolik Gerçekliğinin İnşası (Människans symboliska verklighetsbygge) adlı çalışmasında bireyi dış varoluş alanı ve iç varoluş alanı olarak iki kısma ayırır. İç varoluş alanı, bilişsel anlamda dış dünyadan alınan her türlü malumatın işlenerek kaydedildiği intrapsişik (birey içi) alandır. Holm'e göre sadece deneyimlerimizi depolayan ve kategorize eden zihinsel mekanizmalarla donatılmış değiliz; anıları büyüten, küçülten, birleştiren, yoğunlaştıran ve simgeleyen işlevlere de sahibiz. Fantaziler ve hayal kurma kapasitemiz sayesinde anılarımızı yeniden inşa ederiz. Bu durum, olumlu ve olumsuz deneyimlerimizi özetleyen semboller yaratma konusunda doğuştan getirdiğimiz potansiyellerimiz sayesinde gerçekleşir. Kelimelerle formüle edilmesi zor olan karmaşık deneyimler, sembol üretme yeteneği ile ifade edilir. Başka bir deyişle burası, bireyin zihinsel işlevlerinin sahnesi olan 'iç varoluş alanıdır'. Burada bilişsel yapılar, duygusal yükler, istemli eylemler, ilişki kalıpları vb. öğelerle karşılaşmak olasıdır. Holm'e (2019) göre birey, daha çocukluk döneminde sembolik işlevleri edinir. İki varoluş alanında olup bitenler arasında sürekli bir etkileşim vardır. Bu etkileşim, dışsallaştırma ve içselleştirme diyebileceğimiz devam eden diyalektik bir süreç olarak tanımlanabilir. Bir kişi içsel deneyim yapıları ile kültürel semboller arasında bir denklik keşfettiğinde bu sadece bilişsel düzeye ilgili bir durum değil, aynı zamanda kişinin en derin ve en eski bireysel anılarını yakalayan içsel bir rol üstlenme sürecidir (Holm, 2011,103;2019, 83). Kuşkusuz içsel rol almanın birey için olumlu ya da olumsuz sonuçları olabilir. Bunun nedeni, içsel sembollerin olumlu ve olumsuz deneyimlerimize dayanmasıdır. Holm, içsel rolleri üstlenme zorluklarının temelde kültürel olarak onaylanmış bilgilerin aktarılması sırasında karşılaşılan zorluklarla ilgili olduğuna inanmaktadır (Lindgren, 2014, 54-55).

³ Esasen Antoon Geels de (1990, 115) "Ezktazik Din" (Extatisk religion) isimli eserinde Nepal'de mukim bir Tibet şamanı üzerine yaptığı gözlemi analiz eder ve benzer bir kanaate ulaşır.

Holm (1997, 28), rol kuramının en güçlü yönünün kutsal metinlere dayanan yoğun dinî deneyimler üzerine yapılan çalışmalarda olduğunu savunur ve iddiasını 1976'da Uppsala Üniversitesinde tamamladığı Dil Ucu Konuşmaları ve Ruhsal Vaftiz: Finlandiya-İsveç Pentekostallarında Glossolalia Üzerine Dinî-Psikolojik Bir Araştırma (Tungotal och andedop. En religionspsykologisk undersökning av glossolali hos finlandsvenska pingstvännen) isimli doktora tezindeki atıflarıyla destekler (Lindgren, 2014, 49). Holm'un (1976, 192) çalışmasında analize tabi tuttuğu birincil materyal, Finlandiya'da İsveççe konuşan 65 Pentekostal ile yaptığı derinlemesine görüşmelerden oluşmaktadır (Holm, 2011). Kutsal Ruh'la dil ucu konuşmalarının ruhsal vaftizle ilişkili olduğunu düşünen Pentekostlar, dil ucu konuşmalarının kutsal ruhla ilişkili olup olmadığına dair korkuyla karışık çatışma da yaşarlar. Buradan hareketle Holm (1976) bir rolün sadece mitolojik boyutunun değil sosyal bir tarafının da bulunduğunu ifade etmiştir. Örneğin bir pentekostal kilisede "ruhla vaftiz olma" rolünü üstlenmek için güçlü bir sosyal desteğe ihtiyaç vardır (Belzen, 1996,196). Holm, bu süreci *hazırlık aşaması, atılım ve kalıcılık* olarak üç safhada ele almaktadır. Araştırmanın katılımcıları hazırlık aşamasında, İncil'den (çoğunlukla Elçilerin İşleri'nden) ve sosyal çevreden taklit yoluyla dil ucu konuşması ve manevi vaftiz hakkında bilgi edinmektedir. Bu süreç, bilgi verenlerin farklı dillerde konuşmaları ve manevi bir vaftiz yaşamaları beklentisiyle sonuçlanır. Holm (1976) bu durumu, Kutsal Ruh'u bekleyen bir kişinin rolünü üstlenmek olarak tanımlar. Bu süreçte eş zamanlı olarak doğüstü rol de benimsenir. Benimsenen bu rol, Tanrı'nın harekete geçeceği beklentisine yol açar. Holm'e (1976) göre her ne kadar inanmayanlar saçma bir dil olarak algılasa da inananların bilinmeyen manevi bir dil olarak tanımladığı dil ucu konuşmaları, inanan insanın Kutsal Ruh'ta vaftiz edilen kişi rolünü üstlenmesini harekete geçirmektedir. Pentekostaller, dil ucu konuşmasını ilahi bir eylem olarak yorumlamakta ve sonuç olarak kendilerinin Kutsal Ruh'ta vaftiz edildiklerine inanmaktadırlar (Lindgren, 2014, 49-50). Holm'un (1976) bu çalışması Sundén'in rol teorisine ampirik bir kanıt sağlamaktadır.

5. Rol Kuramının Başarısı ve Yöneltilen Eleştiriler

Rol kuramı, kutsal hikâyelerin insanlar ve doğüstü varlıklar arasındaki rol üstlenme, rol benimseme ve etkileşim deneyimlerinin nasıl mümkün olduğunu açıklamada başarılıdır. Daha sonraki araştırmalarda, dinî referans çerçevelerinin insanların dinî deneyimleri üzerinde güçlü bir etkisinin olduğu fikri sıklıkla vurgulanmış (Holm, 1997; 1976; Siikala 1978; Ayim-Aboagye, 1993), hatta doğüstü varlıklarla ilişkilendirilen rol türlerinin efsanevi rollere benzer işlevlere sahip olabileceği öne sürülmüştür. Ayrıca bilim adamları, genelleştirilmiş Tanrı rolünün, insanların dindarlığı için Sundén'in iddia ettiğinden çok daha önemli olabileceğini de göstermişlerdir (Lindgren, 2014,45). Bu arada şu hususu vurgulamak gerekir ki Sundén'den (1959/1966) sonraki İskandinav din psikolojisinde modern ve seküler bakış açısı öne çıkmıştır. Bu gelişme bir yönüyle İskandinav din psikolojisinin özgürleşerek yeni bir yönelim kazanmasına yol açmıştır. Çünkü Sundén'in din psikolojik yaklaşımı ampirik ve betimsel değil teorik ve yerine göre de normatif bir karakter arz etmektedir. Bununla birlikte Belzen (1996, 196) Sundén'in kapsamlı bir bilgiye sahip olduğu çeşitli dinî gelenekler, dinî kişilik tipleri ve dinî deneyimleri izah edebilmek için psikolojiden özgürce yararlandığını belirtmektedir. Esasen Belzen'in olumlu gördüğü bu husus, Sundén'in sınırlılığı olarak da değerlendirilebilir. Zira ampirik psikolojik verilerin, dinî metinleri ve gelenekleri yorumlamada ziyadesiyle serbest bir dil ile kullanımı söz konusudur. Bu hususu kısaca şöyle örneklendirebiliriz: Sundén, Freud'un bastırma, yüceltme, süper ego ve ödipus kompleksi konusundaki görüşlerine katılır. Anlaşılacağı üzere o, Freud'u birçok açıdan olumlu bulur. Ancak Sundén'in rol kuramı; nörofizyoloji, psikanaliz ve kendini gerçekleştirme kuramlarıyla teoloji ve din tarihini de içermektedir. Sosyal psikolojiden gelen teorileri bilişsel teorilerle birleştirmekte ve gerektiğinde psikanalitik teori, analitik psikoloji ve biyolojik psikolojiden devşirdiği kavramları da sakınmadan sistemine dâhil etmektedir. Örneğin Sundén (1969) Lars Levi Laestadius'un dinî yaşamını analiz ederken Freud ve Jung'un kavramlarını birlikte kullanmıştır. Görüleceği üzere o, ele aldığı dinî olguyu analiz ederken psikolojik teori ve kavramları harmanlayarak eklektik bir yaklaşım sergiler. Esasen bu eklektik yapı, rol kuramının anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca rol alma kavramı, psikanalizdeki özdeşleşme (identification) kavramına benzemektedir. Dahası Sundén'den önce rol kavramını

Spelen'in kullandığı bilinmektedir (Capps, 1982). Bu eleştirilere, davranışsal unsurlar ve kişilik tiyolojileri de eklenebilir. Son tahlilde içerdiği karmaşıklık nedeniyle rol kuramı, yüzeysel ve tek yanlılıkla eleştirilmiştir. Bu bağlamda Sundén'in atıfta bulunduğu çeşitli konuları yeterince kavrayamadığı belirtilmiş, hatta birbirini dışlayan kavram ve kuramları birbiriyle uyumlu şekilde sunabilmek için metodik bir zorlanma içine girdiği de ileri sürülmüştür. Zira dikkatle incelenirse Sundén'in birbirinden farklı teorileri "bütünlük" içinde birleştirmek istediği izlenimi oluşmaktadır (Wikström, 1987, 390). Anlaşılacağı üzere hem literatürde var olan kavramları kullanması hem de eklektik bir kuram ileri sürmesi rol teorisinin orijinalliği konusunda kuşku uyandırmaktadır. Ayrıca her ne kadar Sundén, kültürlerarası alıntı ve referanslara büyük önem vererek dinin tanımlanmasını yapmaya çalışsa da din psikolojisi vasıtasıyla Hristiyan inancını tekrar hayata döndürmek gibi normatif bir görev yüklediği konusunda da eleştirilmiştir (Wikström, 1987, 390). Bu eleştiri, metodist din anlayışını evrenselleştirmeye çalışan inanç gelişimi kuramcısı James Fowler'a yöneltilen tenkitlere benzemektedir (Özışık, 2020).

Metodik Eleştiri

Sundén'in rol kuramı dâhil araştırmalarında metodolojik sorunların olduğu hatta onun metodolojik bilgisinin değil fakat ilgisinin yetersizliği çeşitli eleştirileri beraberinde getirmiştir. Örneğin Sundén, kitaplarında ve makalelerinde, verilerini nereden nasıl topladığını, hangi tekniklerle analiz edip yorumladığını nadiren açıklamaktadır. Dinî deneyimlerin ve davranışların psikolojik süreçlerini aydınlatmak amacıyla müracaat ettiği teorileri, adeta hermenötik araçlar olarak görmekte, dolayısıyla verileri açıklamak için teoriyi değil teoriyi kanıtlamak için verileri kullanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Sundén, kendi geliştirdiği rol teorisini doğrulayabilmek için ilgili ya da ilgisiz ulaştığı tüm ampirik verileri kuramını destekleyici kanıtlar olarak görmektedir. Ayrıca onun, kendi topladığı verileri nadiren sorguladığı söylenebilir. Örneğin dinî deneyimlerle ilgili otobiyografik anlatılar ile deneyimleme arasındaki karmaşık ilişkiyi pek tartışmaz. Bu, inşacı yaklaşım bakımından dikkate değer bir eksiklik (Lindgren, 2014, 41). Dolayısıyla teori ile verileri net bir biçimde ayırmadığı için Sundén'in kuramsal tartışmaları ne derece ampirik kanıtlara dayandığını kestirmek zordur. Şu hususu da belirtmek gerekir: Kendi kuramı dinî bir fenomenin belirli yönlerini açıklayamadığında, bunu ampirik bulgular ışığında yenilemek yerine farklı teorilerle açıklamayı tercih etmiştir.

Süreç Analizindeki Eksiklikler

Daha önce vurgulandığı üzere Sundén, insanların dinî deneyime sahip olabilmeleri için belli dinî bir geleneği benimsemeleri gerektiğini söylemektedir. Bununla birlikte Sundén'in teorisini, bazı açılardan eksik kalmaktadır. Örneğin, dinî bir referans çerçevesinin nasıl, ne zaman ve hangi koşullar altında ortaya çıktığı ve bu sürecin değişime nasıl yol açtığı belirsizdir. Sundén'in teorisini, uyuşturucu kullanımı, oruç tutma ve dans etme gibi dinî deneyimi etkileyen faktörleri ele alsa da onun bu faktörleri sistematik bir şekilde işlemediği ifade edilmektedir (Belzen, 1996,195). Ayrıca Sundén'in kuramında, dinî deneyimi etkileyen faktörlerin tam olarak nasıl işlediğine dair detayların eksik olduğu ve onun sunduğu bazı verilerin (ipuçlarının) hem geniş bir soru alanı oluşturduğu hem de daha fazla araştırma yapmaya ihtiyaç oluşturmaktan öteye gitmediği söylenmektedir (Belzen, 1996,188). Olumsuz gibi algılanan bu eleştiri, kanaatimizce olumludur. Zira Sundén'in kuramı yeni sorular ve yeni çalışmaları harekete geçirme potansiyeline sahiptir.

Yorumlayıcı Gelenekten Kaynaklanan Zorluklar

Sundén'in sosyal inşacı yaklaşımı, pozitivist ve evrenselci psikolojideki kalp ve beden, fizik ve metafizik, insan ve evren arasındaki ayrıma meydan okumakta ve bir alternatif sunmaktadır. Ona yapılan itirazlar içinde yer alan, öznel bir varlık olan insanın biliş ve algısının, deneyim ve davranışlarının kültür tarafından belirlendiği fikri ile din psikolojisine katkıda bulunan James, Otto ve Bergson gibi isimlerden farklılaşmaktadır. Aslında bu durum, Sundén'in kuramının büyük ölçüde original olduğunu teyit etmektedir. Keza Sundén'in sosyal inşacı yaklaşımının hem anlatsal psikoloji hem de nitel araştırma yöntemlerinin temelini oluşturan yorumlayıcı geleneği beslediği rahatlıkla söylenebilir (krş. Belzen, 1996, 182).

SONUÇ

Sundén, İskandinav ülkelerinde din psikolojisinin gelişiminde kritik bir rol oynamıştır. Bu bağlamda o, siyasi krizler ve savaşlarla boğuşan 20. yüzyılın kaotik ortamında, İskandinav ülkeleri başta olmak üzere Kıta Avrupasında din psikolojisini besleyen ve geliştiren bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır (Belzen, 1996). Her ne kadar Sundén, daha ziyade biyografik ve otobiyografik malzeme ile anlatsal bir din psikolojisi yapmaya çalışsa da onun gözlem ve içgörüyü önem verdiği, hatta ampirik yöntemlere kapalı olmadığı rahatlıkla söylenebilir (bkz. Sundén, 1964). Nitekim doktora öğrencilerini ampirik çalışmalara yönlendirmesi, bu hususu destekleyici mahiyettedir. Sundén, daha ziyade kuramsal temelli araştırmalar yapsa da öğrencileri onun teorisinin ampirik temellerini güçlendirmeye çalışmıştır. Bu süreçte onun kuramı yer yer başka kuramlarla desteklenmiş ve iyileştirilmiştir. Bilimsel geleneğin oluşumu esasen bu şekilde gerçekleşir. Bu anlamda Sundén'in öğrencilerinin, rol teorisini bir yönüyle tamamlama ve güçlendirme işlevi üstlendiği söylenebilir.

Sundén, *din ve roller kuramının* kurucusu olarak tanınsa da kendi araştırmalarında sadece rol teorisine sıkı sıkıya bağlı kalmamış, başka teorilerden de seçmeci hatta pragmatist bir tavırla yararlanmış. Bu durum, onun aslında müstakil bir teori geliştirip geliştirmediğinin sorgulanmasına neden olmuştur. Sundén'e yapılan eleştirilerin başında fikirlerini ve gözlemlerini yeterince yapılandırılmamış olması gelmektedir. Zira teorisinin temel kavramları çoğunlukla belirsiz bir şekilde tanımlanmıştır. Bu belirsizlik, Sundén'in bazen ne kast ettiğinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Nitekim Geyer (Lindgren'den naklen, 2014, 56), Sundén'in dağınık düşüncelerini özetleyip sistemleştirmeye çalışan öğrencilerinin buradan bir teori çıkartmaya çalışmalarını fazlasıyla cömertce bir davranış olarak yorumlamaktadır. Ona göre ortada dört başı mamur bir kuram mevcut değildir.

Din psikolojisi araştırmalarında Sundén'in rol kuramının etkisi 1970'li yıllarda ön plana çıkmıştır. Yaklaşık on yıl boyunca, Sundén'in teorisini uygulayan, sistemleştiren ve geliştiren çalışmalar, genellikle Sundén'in doktora öğrencileri tarafından yapılmıştır. Bu araştırmalarda dinî değişim, dinî gelişim, dil ucu konuşmaları ve Tanrı'nın rehberliği gibi çeşitli fenomenlerin psikolojik süreçleri izaha çalışılmıştır. Bu süreçte araştırmacılar rol kuramında revize edilmesi gereken hususlar olduğunu fark etmişlerdir. Bununla birlikte, söz konusu kuramın ampirik verilerle tam sistematik bir şekilde test edilmesi hiç bir zaman gerçekleşmemiştir. Daha açık bir ifadeyle rol kuramı, yapılan araştırmalarda sadece bir hermenötik araç olarak kullanılmıştır. Örneğin Källstad (1974) ve Åkerberg'de (1975) görüleceği üzere, rol kuramının ampirik verilerinin teorik ve spekülatif bir şekilde çeşitli dinî fenomenleri anlamlandırmak için kullanıldığı görülmektedir. 1980'li yıllarda Sundén'in rol teorisine olan bilimsel ilgi iyice azalmış, bu bağlamda yapılan çalışmaların sayısında fark edilebilir bir düşüş gözlenmiştir. Az sayıda da olsa 1980'li yıllardan sonra rol kuramı çerçevesinde yapılan çalışmalar bu teorisinin gelişimine önemli bir katkı sağlamamıştır. Din psikolojisi alanının mümtaz dergilerinden *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1987'de rol teorisine ilgili özel bir sayı çıkarsa da bu teoriye yönelik akademik ilgi, 1990'ların ortalarından itibaren neredeyse yok olmuştur. İlginin azalmasının temel nedeni kuramın kendi doğasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda kuramın ana kavramlarının belirsizliği, sistematik olmayışı, ifade edilen kavramların ampirik araştırmalarda işler hale getirilememesi (operasyonelleştirme) dolayısıyla test edilememesi ilk akla gelen nedenler arasındadır.

Lindgren'in (2014, 57) Holm'den aktardığına göre modern dönemde insanların dinî anlatılara aşinalığının azalması bu teoriye ilginin sönmesine yol açmıştır. Kanaatimizce post modern dönemin başlamasıyla birlikte büyük anlatılar otoriter kabul edildiği için geri plana düşmeye, küçük kuramsal açıklamalar ve modeller öne çıkmaya başlamıştır. Örneğin Freud ve Jung'un büyük anlatılara dayalı kuramları her ne kadar psikoterapide kullanılsa da din psikolojisi araştırmalarında pek rağbet bulmamakta, yeni Freudçu yaklaşımlar çerçevesinde bilişsel davranışçı yaklaşımlarla sentezlenerek oluşturulan küçük kuramsal modeller üzerinden çalışmalar yapılmaktadır. Nitekim son yıllarda, din psikologlarının bağlanma, nesne ilişkileri, başa çıkma ve atıf gibi küçük çaplı teorilere rağbet ettiği görülmektedir. Rol kuramının halen yaygın

olarak kullanılan bilimsel teorilerle rekabet edebilmesi için anahtar kavramların hem nitel hem de nicel yöntemlerle sistematik bir şekilde ampirik veriler üzerinde yeniden ele alınması ve test edilmesi gerekebilir. Bu yaklaşım, teorinin Sundén'den bağımsızlaşması ve çağdaş psikolojik araştırmalara dayalı olarak yeniden formüle edilmesi anlamına gelir. Şu hususu önemle vurgulamak gerekir ki sosyal rol kavramı, din psikolojisi geleneğinde yerelliğin önemi hususunda yaratıcı fikirler sunabilir. Belzen'den hareketle söyleyecek olursak sosyal rol kavramı hem tarihsel hem de çağdaş dinî yaşayışı kültürel psikolojik temelleri açısından izah için yetkin bir araç olarak görülebilir. Kutsal metinler, mitolojik anlatılar, dinî hikâyeler, semboller, söylemler karşılıklı etkileşim ile rol üstelenerek inanç gelişiminde önemli bir hisseye sahiptir (Belzen, 1996). Sundén'in (1959/1966) işaret ettiği dinî deneyime ilişkin rol teorisi hem çağdaş hem de tarihsel vakaları analiz etmek için güçlü bir teoridir. Bununla birlikte kültürel din psikolojisi çalışmalarında Sundén'den yeterince yararlanılmamaktadır. Hâlbuki rol teorisi tıpkı anlatsal psikoloji gibi çağdaş teorik gelişmelere uyumlu bir şekilde geliştirilebilir (Belzen, 2019; 1995; 1996). Yerelliğin sıkça vurgulandığı post modern bilim anlayışının Sundén'i yeniden keşfetmesi, farklı inanç geleneklerinde dinî yaşantının nasıl bir biçim kazandığını anlamaya zemin hazırlayacaktır. Hatta söz konusu teorinin Müslüman kültürde ne oranda çalıştığı hem teoriye katkı hem de teorinin Müslüman Türk örnekleme tartışılmasına zemin hazırlayabilir. Dahası içeriden bakışla yerel bir rol teorisi de geliştirilebilir.

KAYNAKÇA

- Belzen, J. A. (1996). Beyond a classic? Hjalmar Sundén's role theory and contemporary narrative psychology. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6(3), 181-199.
- Belzen, J. A. (1998). The psychology of religion in Europe—a contextual report. *Pastoral Psychology*, 46(3), 145-162.
- Belzen, J. A. (2019). What, why and how? Meta-reflections on cultural psychological approaches to the scientific study of phenomena called religious. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 53, 158-187.
- Capps, D. (1982). Sundén's role-taking theory: the case of John Henry Newman and his mentors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 58-70.
- Capps, D. (1982). The psychology of petitionary prayer. *Theology Today*, 39(2), 130-141.
- Capps, D. (1996). Sundén's Role Theory--An Impetus to Contemporary Psychology of Religion.
- Duchesne-Guillemin, J., Glasse, J., & Sundén, H. (1965). The Meaning and End of Religion: A Symposium. *Harvard Theological Review*, 58(4), 432-451.
- Ericek, Ş. (2023). Hjalmar Sundén'in rol kurami ve din psikolojisi çalışmaları üzerindeki etkisi. *International Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)*, 10(94), 931-936.
- Heider, F. (1958). Perceiving the other person. İçinde, F. Heider, *The psychology of interpersonal relations* (pp. 20–58). John Wiley & Sons Inc. <https://doi.org/10.1037/10628-002>
- Heider, F. (1958). The naive analysis of action. In F. Heider, *The psychology of interpersonal relations* (pp. 79–124). John Wiley & Sons Inc. <https://doi.org/10.1037/10628-004>

- Heider, F. (1958). *The psychology of interpersonal relations*. John Wiley & Sons Inc. <https://doi.org/10.1037/10628-000>
- Heine, S. (2005). *Grundlagen der Religionspsychologie: Modelle und Methoden*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Holm, N. G. (1987). Sundén's role theory and glossolalia. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 383-389.
- Holm, N. G. (2011). "Writing Heavenly Language": My Research on Pentecostalism and Glossolalia. İçinde, *Psychology of Religion: Autobiographical Accounts* (pp. 91-106). Boston, MA: Springer US.
- Holm, N. G. (2019). An integrated role theory for the psychology of religion: Concepts and perspectives. In *The psychology of religion* (pp. 73-85). Routledge.
- Holm, N., & Järvinen, P. (1996). Psychoses and religion. *Grzymala-Moszczyńska and Beit-Hallahmi, ed. Religion, psychopathology and coping*. Amsterdam: Rodopi, 263-8.
- Holm, Nils G. "An Integrated Role Theory for the Psychology of Religion: Concepts and Perspectives." In *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*, edited by Bernard Spilka and Daniel N. McIntosh, pp. 73-85.
- Holm, Nils G. "Role Theory and Religious Experience." In *the Handbook of Religious Experience*, edited by Ralph W. Hood, pp. 397-420.
- Hood Jr, R. W. (1991). Holm's Use of Role Theory: Empirical and Hermeneutical Considerations of Sacred Text as a Source of Role Adoption. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 1(3), 153-159.
- Illman, S. (1997). Religion in Literary Works: On the Study of Psychological Aspects of Religion in Literary Settings. *Archive for the Psychology of Religion*, 22(1), 80-99. <https://doi.org/10.1163/157361297X00072>
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Modern library.
- Jung, C. G. (1990). *Antwort auf Hiob*, München : Deutscher Taschenbuch-Verl.
- Källstad, T. (1974). *John Wesley and the Bible, a psychological study* (Doctoral dissertation).
- Källstad, T. (1987). The application of the religio-psychological role theory. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 367-374.
- Källstad, Thorvald, ed. *Psychological Studies on Religious Man*. Uppsala, Sweden, 1978. Festschrift dedicated to Sundén on his seventieth birthday.
- Karaca, F. (2019). Din Psikolojisi Tarihinde Psiko-Biyografi Geleneği. *bilimname*, 2019(40), 7-35.
- Keilbach, W., & Krenn, K. (1980). Hjalmar Sundén zum siebzigsten Geburtstag: Vorwort. *Archiv Für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion*, 14(1), 3-6. <http://www.jstor.org/stable/23918211>
- Kirkpatrick, L. A. (1992). An attachment-theory approach psychology of religion. *The international journal for the psychology of religion*, 2(1), 3-28.
- Lindgren, T. (2004). The narrative construction of Muslim identity: A single case study. *Archive for the Psychology of Religion*, 26(1), 51-74.

- Lindgren, T. (2014). Hjalmar Sundén's impact on the study of religion in the Nordic countries. *Temenos-Nordic Journal of Comparative Religion*, 50(1), 39-62.
- Maraşlıoğlu, Ş. E. (2023). Çocuklukta Dini Kimliğin İnşası- Rol teorisi bağlamında psikolojik bir analiz, EskiYeni.
- Maraşlıoğlu, Ş. E., & Kartopu, S. (2023). Dinî Kimliğin Oluşumunda Çocukluk Döneminin Etkisi Rol Teorisi Bağlamında Psikolojik Bir Analiz. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 27(2), 684-705.
- Özışık, S. (2020). "Fowler'dan Streib'a İnanç Gelişimi Teorisinin Evrimi". *Din Psikolojisi: Teori, Güncel Araştırmalar ve Yeni Eğilimler*. Ed. Zeynep Sağır. 46-83. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Özışık, S. (2023). Erken Çocuklukta Dini-Ahlaki gelişim. Ed. R. Kaymakcan, ErkenÇocuklukta Dini-Ahlaki gelişim (s. 429-447). İstanbul: Ensar.
- Pettersson, T. (1975). *The retention of religious experiences* (Vol. 3). Almqvist & Wiksell.
- Samarin, W. J. (1972). Tongues of men and angels: The religious language of Pentecostalism. *Religious Studies*, 9(4).
- Sharpe, E. J. (1969). Nathan Söderblom and the study of religion. *Religious studies*, 4(2), 259-274.
- Siikala, A. L. (1978). *The rite-technique of the Siberian shaman*. Suomalainen Tiedekat.
- Spilka, B., Shaver, P., & Kirkpatrick, L. A. (1985). A General Attribution Theory for the Psychology of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24(1), 1-118.
- Sundén, H. (1962). Die Religion und die Rollen: Eine Selbstanzeige. *Archive for the Psychology of Religion*, 7(1), 277-281.
- Sundén, H. (1964). Die Rollenpsychologie als heutige Aufgabe der Religionspsychologie. *Archive for the Psychology of Religion*, 8(1), 70-81.
- Sundén, H. (1966). Die Religion und die Rollen [Religion and roles]. *Berlin: Töpelmann*.
- Sundén, H. (1967). Bedingungen religiöser Erfahrung. *Archive for the Psychology of Religion*, 9(1), 41-49.
- Sundén, H. (1975). Erlebnisse, Drogen und Referenzsysteme. *Archive for the Psychology of Religion*, 11(1), 124-130.
- Sundén, H. (1975). *Gott erfahren: das Rollenangebot der Religionen*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Sundén, H. (1978). Regression und Phasenwechsel: Einige Bemerkungen zur „Psychoanalytischen Religionstheorie“. *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion*, 13, 51-60.
- Sundén, H. (1982). Luthers Vorrede auf den Psalter von 1545 als religionspsychologisches Dokument: Einige Bemerkungen. *Archive for the Psychology of Religion*, 15(1), 36-44.
- Sundén, H. (1982). *Religionspsychologie: Probleme und Methoden*. Calwer Verlag.
- Sundén, H. (1987). Saint Augustine and the Psalter in the light of role-psychology. *Journal for the scientific study of religion*, 26(3), 375-382.

- Unger, J. (1976). *On religious experience: A psychological study*. Acta Universitatis Upsaliensis.
- Van der Lans, J. (1987). The value of Sundén's role-theory demonstrated and tested with respect to religious experiences in meditation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 401-412.
- Wikström, O. (1987). Attribution, roles and religion: A theoretical analysis of Sundén's role theory of religion and the attributional approach to religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 390-400.
- Wikström, O. (1993). The psychology of religion in Scandinavia. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 3(1), 47-65.
- Wikström, O. (1995). Dostoyevski as a Challenger of Modern Psychology. *On Losing the Soul: Essays in the Social Psychology of Religion*, 119.
- Wulff, D. M. (1991). *Psychology of religion: Classic and contemporary views*. John Wiley & Sons.
- Yavuz, K. (2013). *Günümüzde inancın psikolojisi*. Boğaziçi Yayınları.

STRUCTURED ABSTRACT

This study examines Hjalmar Sundén's contributions to the field of psychology of religion and aims to introduce and highlight the importance of his role theory to Turkish academia. It addresses the innovations Sundén brought to the psychology of religion during his time, the ways his theories were utilized, supportive research, criticisms, and the potential applicability in Turkey. Hjalmar Sundén was a significant figure who revitalized the discipline of psychology of religion during its stagnation period between the 1930s and 1970s. Examining Sundén's academic background and works reveals his broad perspective on the psychology of religion. Sundén led the establishment of the chair of psychology of religion in Sweden and defined the primary task of the psychology of religion by psychologically examining religious experiences and behaviors. Sundén's role theory introduced an interdisciplinary approach to research in the psychology of religion. His work combined structural-analytical, symbolic interactionist, and perceptual-analytical models, strengthening the relationship between the psychology of religion, general psychology, and the history of religions. An important aspect of Sundén's role theory is his perspective on how religious experiences should be understood. He approaches religious experiences as perceptual processes and emphasizes that these experiences are shaped by the individual's previous experiences and cultural references. Consequently, Sundén's contributions to the psychology of religion and his role theory should be further introduced and evaluated in Turkish academia. His theories are a significant resource for understanding religious experiences and bringing an interdisciplinary perspective to research in the psychology of religion. Sundén's deliberations on the psychology of religion in his works are quite deep and comprehensive. To summarize some key points:

1. The Concept of Role and the Psychology of Religion: Sundén applies the concept of role to the psychology of religion, aiming to uncover the unnoticed aspects of religious experience. Role has the characteristic of being assumed, adapted to, and internalized, developing with the individual's identification with it. Every kind of religious action should fundamentally be understood as a dual role-playing process.

2. Psychological Explanation of Religious Experience: Sundén uses the theories of Freud and Jung when explaining religious experience psychologically. According to Sundén, the psychology of religion should try to understand religious experiences by examining perceptual patterns.

3. Role Theory and Perceptual Processes: Sundén's role theory associates the individual's religious experience with perceptual processes. Religious stories provide a rich ground for role-taking and role-adoption.

4. *Religious Socialization and Mediators: According to Sundén, secure, insecure, and overly secure mediators play an important role in the process of religious socialization. Secure mediators are associated with positive religious experiences, while overly secure mediators tend to convey religious teachings in an authoritarian manner.*

5. *Role Theory and Religious Education: Sundén mentions two different approaches in religious education: one-way (indoctrination) and multi-directional holistic socialization. Multi-directional socialization aims to convey religious experiences through experience and increase the child's capacity for role-taking. Therefore, it has a higher chance of success.*

Sundén's role theory provides a framework for explaining individuals' religious experiences and religious changes. Research based on this theory is generally examined in three main categories: religious development processes, studies aimed at testing the theory, and studies aimed at developing the theory.

1. Religious Development Processes and Role Theory:

- *Religious Development in the Elderly: Sundén showed special interest in the religious lives of elderly individuals and suggested that they become more religious as they age. Wikström supported Sundén's views with a psychological study on the religiosity of elderly people in Sweden.*

- *Religious Development in Mystics: Researchers like Antoon Geels, Hjalmar Ekström, and Violet Tengberg examined the religious development of mystics using Sundén's role theory. These studies analyzed individuals' religious experiences and transformations in the context of role theory.*

2. *Studies Referencing Jung: Sundén's theory also references the concepts of Carl Jung, an important figure in analytical psychology. The use of Jung's concepts has contributed to the development of analytical psychology, especially in Scandinavian countries. Jung's concepts are frequently referenced in studies examining the visions of Jesus.*

3. Religious Experience and Religious Change:

- *Studies Aimed at Testing the Theory: Research testing the effectiveness of role theory in explaining religious experiences has examined how religious practices such as meditation affect individuals' religious experiences. For example, it has been shown that meditation can increase religious experiences by activating a religious frame of reference.*

- *Religious Experience and Religious Change: Researchers like Hans Akerberg have used role theory to understand individuals' religious experiences and changes. They have especially analyzed the transformations and religious experiences of individuals going through religious crises.*

These studies demonstrate that Sundén's role theory provides an effective framework for understanding religious experiences and changes, enabling the examination of various religious phenomena from a psychological perspective.

1. *Hjärpe (1977) and the Role of Muhammad: Hjärpe explains Muhammad's religious experiences using role theory. According to him, Muhammad's religious vision was shaped by the influence of religious texts around him and formed by imitating the role of Christian monks. Muhammad's retreat to Mount Hira reflects an effort to imitate the spiritual exercises of monks in seclusion.*

2. *Siikala (1978) and Shamanism: Siikala examines shamanic rituals in the context of role theory. According to him, shamans find themselves in a role during rituals and enter a trance by adopting this role. However, shamans tend to maintain contact with reality even in their trance states.*

3. *Järvinen (1991) and Psychosis: Järvinen examines the religious experiences of psychotic patients using role theory. Psychotic patients adopt the role of God to take a strong defensive position, showing how role theory operates in psychotic patients.*

4. *Holm (1997) and Symbol-Based Reality Construction: Holm explains the construction of symbolic reality using role theory. He examines the interaction between the inner existence domain and the outer existence domain and discusses how symbols shape individuals' experiences.*

5. *Success and Criticism of Role Theory: While role theory is successful in explaining religious experiences, it has also been a focus of criticism. The complexity of role theory and Sundén's efforts to*

push certain aspects of the theory have been frequently criticized. Additionally, it has been argued that Sundén brought a normative approach to the psychology of religion through role theory.

Overall, various studies have been conducted on how role theory can be used to explain religious experiences and on the development of the theory.

Methodological Criticism:

Critics of Sundén's methodology highlight that the data collection and analysis processes lack transparency. The sources of the data, the techniques used, and the methods of analysis are often unexplained or inadequate. Sundén's tendency to use data to confirm his own role theory, according to critics, did not constitute an objective research approach. Additionally, it is noted that Sundén did not question the data he collected and did not sufficiently discuss the complex relationships related to religious experiences. This criticism makes it unclear how much Sundén's theoretical discussions are based on empirical evidence.

Deficiencies in Process Analysis:

It is noted that Sundén's theory does not sufficiently detail processes such as how a religious reference frame emerges and how factors affecting religious experience operate. The role theory does not systematically address the factors influencing religious experience, and the data is considered insufficient to require further investigation. These deficiencies make it difficult to fully explain and test Sundén's theory.

Challenges from the Interpretive Tradition:

Sundén's social constructionist approach challenges traditional psychological paradigms by offering an alternative perspective. However, this approach also has specific challenges. Particularly, the idea that human cognition and perception are determined by culture differs from other theories in the psychology of religion. While Sundén's approach is considered original and enriching for the interpretive tradition, some critics find this approach inadequate.

In conclusion, Sundén made significant contributions to the development of the psychology of religion in Scandinavian countries. He emerged as a figure who nourished and developed the field of the psychology of religion in the chaotic environment of the 20th century. Sundén's research did not strictly adhere to role theory; instead, he exhibited a selective and pragmatic approach. However, the independence of his theory has been questioned, and the ambiguity of its fundamental concepts has been criticized.

The influence of Sundén's role theory gained importance in the 1970s but declined in subsequent years. The ambiguity of the theory's concepts and the lack of empirical testing played a significant role in the decrease in interest. In the new era, there has been an increase in interest in small-scale theories and models in research in the psychology of religion. Role theory can be a potential tool for understanding religious experience in local and cultural contexts. Turkish psychology of religion can gain important contributions from Sundén's perspective. Sundén's qualitative research approach can be applied to Turkish psychology of religion, and a local role theory can be developed.

Sundén led the establishment of the chair of the psychology of religion in Sweden and defined the primary task of the psychology of religion by examining religious experiences and behaviors psychologically. His own theory, known as role theory, introduced an interdisciplinary approach to research in the psychology of religion.

Sundén's work combined structural-analytical, symbolic interactionist, and perceptual-analytical models, strengthening the relationship between the psychology of religion, general psychology, and the history of religions. Sundén's role theory approaches religious experiences as perceptual processes and emphasizes that these experiences are shaped by the individual's previous experiences and cultural references. Sundén's work is known for bringing an interdisciplinary perspective to research in the psychology of religion and for examining religious experiences from a psychological standpoint.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 194-204

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1534434

HİCRİ DÖRDÜNCÜ ASIRDAN PSİKANALİZE BİR SESLENİŞ: EBU BEKİR ER-RAZİ VE MELANIE KLEIN'İN 'HASET' ÜZERİNE DÜŞÜNCÜLERİ HAKKINDA BİR İNCELEME

A Call to Psychoanalysis from the Fourth Century Hijri: A Study on Abu Bakr Er-Razi and Melanie Klein's Thoughts on 'Envy'

Süleyman DOĞANAY

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, Niğde, Türkiye
Assist. Prof., Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Islamic Philosophy Department, Niğde, Türkiye

suleymandoganay@ohu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-2665-8479>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 16.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 26.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

Bu çalışma, 17-18 Kasım 2023 tarihinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nce düzenlenen 'Asır Asır İslâmî İlimler: Hicrî Dördüncü Asrın İslâmî İlimlerin Gelişmesindeki Rolü' adlı Uluslararası Sempozyum'da sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Süleyman Doğanay)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

HİCRİ DÖRDÜNCÜ ASIRDAN PSİKANALİZE BİR SESLENİŞ: EBU BEKİR ER-RAZİ VE MELANIE KLEIN'İN 'HASET' ÜZERİNE DÜŞÜNCÜLERİ HAKKINDA BİR İNCELEME

A Call to Psychoanalysis from the Fourth Century Hijri: A Study on Abu Bakr Er-Razi and Melanie Klein's Thoughts on 'Envy'

Öz

Bireyin dünyaya bakış tarzı, fiziksel ve sosyal çevresiyle ilişkisi, psikolojik ve ahlakî açıdan ilkelik veya olgunluk arasında seyretmektedir. Haset duygudurumu, bireyin hem ruh sağlığını tehdit eden hem de sosyal ilişkilerini zedeleyen bir tarafının olması hasebiyle tüm teolojilerde yerilen, kınanan ilkel bir insanî özellik şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada öncelikle çoğu zaman birbiriyle eşanlamlı olarak kullanılan ancak kaynağı, yönü ve zararları itibarıyla birbirinden tamamen farklı olan 'haset' ve 'kıskançlık' kavramlarının etimolojisine bakılmıştır. Daha sonra İslamî kültürde tabiat felsefesinin kurucusu kabul edilen Ebu Bekir er-Razi ile psikanalizin temsilcilerinden, nesne ilişkileri teorisyeni Melanie Klein'in 'haset' üzerine değerlendirmeleri analiz edilmiştir. Ebu Bekir er-Razi, bireyin ilkelikten olgunluğa gidiş sürecini sırasıyla şuhl, buhl, gıpta, sehavet, işar, cuud ve fakr halleriyle açıklamaktadır. Ebu Bekir er-Razi, şuhl ve buhl kavramlarıyla hasedi analiz ederken Melanie Klein ise insanın bu yolculuğunun haset, açgözlülük, kıskançlık ve şükran hallerinin yaşanmasıyla gerçekleşeceğini iddia etmektedir. Çalışmada kaynak taraması yöntemi kullanılmıştır. Sonuç olarak Ebu Bekir er-Razi ile Melanie Klein'in farklı zamanlarda ve farklı pencerelerden baktıkları haset duygudurumunun kaynağı ve bireyin ruh sağlığına zararları hususunda aynı noktalara temas ettikleri ve haset etkisinden korunmak için aynı tavsiyelerde buldukları sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ebû Bekir er-Râzî, Melanie Klein, Haset, Kıskançlık.

Abstract

The individual's way of looking at the world and his relationship with his physical and social environment is between psychological and moral primitiveness or maturity. Envy is a primitive human trait that is condemned and denounced in all theologies because it threatens the mental health of the individual and damages social relations. In this study, first of all, the etymology of the concepts of 'envy' and 'jealousy', which are often used synonymously with each other but are completely different from each other in terms of their source, direction and damages, has been examined. Then, the evaluations of Abu Bakr al-Razi, who is accepted as the founder of natural philosophy in Islamic culture, and Melanie Klein, one of the representatives of psychoanalysis, the theorist of object relations, on 'envy' were analysed. Abu Bakr al-Razi explains the process of the individual's progression from primitiveness to maturity with the states of shuhl, buhl, envy, sehavat, isar, jouud and faqr respectively. While Abu Bakr al-Razi analyzes envy with the concepts of shuhl and buhl. Melanie Klein claims that this journey of the human being will take place through the states of envy, greed, jealousy and gratitude. The method of literature review was used in the study. As a result, it has been concluded that Abu Bakr al-Razi and Melanie Klein, at different times and from different perspectives, touch on the same points about the source of the mood of envy and its damages to the mental health of the individual and make the same recommendations to get rid of the impulse to envy.

Keywords: Psychology of Religion, Envy, Jealousy, Abu Bakr al-Razi, Melanie Klein.

GİRİŞ

İnsanın dinî duygu, düşünce ve davranışlarını inceleyen Din Psikolojisi sahasının araştırma alanlarından birisi bireyin ‘ruh sağlığı’dır. Genel itibariyle kendisi ve çevresiyle uyumlu, barışık olan ve bu şekilde yaşamaya çalışan bireyin ruhsal anlamda sağlıklı olacağı kabul edilir. Dinî öğretiler, insanın ruh sağlığını koruyabilmesi ve sağlıklı bir ruh-beden birlikteliğine sahip olabilmesi için ahlakî konularda tavsiyelerde bulunmaktadır. Biyo-psiko-sosyal bir varlık şeklinde tanımlanan insanın dünya hayatındaki statüsünü ve sahip olduklarını başkalarıyla ve başkalarınıninkıyla kıyasladığı bir gerçektir (Fromm, 2014). Bu nedenle insanın dünyaya bakış tarzı, fiziksel ve sosyal çevresiyle ilişkisi ahlakî ve psikolojik açıdan olgunlaşmamışlık (ilkellik) yahut olgunluk (kemal) seviyesinde değerlendirilebilir. İslamî kültürün birincil kaynakları Kur’an-ı Kerim ve Sünnet’te inananlara erdemli ve erdemsiz kabul edilen hal veya davranışların neler olduğu hakkında açıklamalar yapılmış, örnekler verilmiş, tembih ve telkinlerde bulunulmuştur. Bu bağlamda ‘haset’ ve/veya ‘kıskançlık’, ahlakî bir kusur ve dolayısıyla insanın ruh sağlığını tehdit eden, gizlenen, hasıraltı edilen, evrensel ve insanın derinlerine kadar yerleşmiş bir duygudurum¹ olarak karşımıza çıkmaktadır (Russell, 1930; Dölek, 2002; Yurt, 2018; Smith, 2020).

İnsanın çevresiyle ilişkilerinde devreye giren haset duygusu olgunlaşmamışlığa, şükran duygusu ise olgunluğa örnek gösterilebilir. Buradan hareketle bireyi mutsuzluğa sürükleyen, sosyal ilişkilerini zedelemesine veya tamamen yok etmesine sebep olan duygudurumlardan ilki olarak haset akla gelmektedir. Bu minvalde İslam peygamberi Hz. Muhammed, hasedin insanın iç huzuruna olan etkisini, ateşin odunu yiyip bitirmesine benzetmektedir (İbn Mace, 1998). Ayrıca teolojilerde haset yedi büyük günahın birisi şeklinde tanımlanmakta ve haset, yıkıcı duygudurumlar içinde belki de ilki sayılabilecek niteliktedir (İrk ve Gürses, 2021, 390). Bu çalışmada, Hicrî dördüncü asır âlimlerinden Ebu Bekir er-Razi’nin ‘Tıbbu’r-Ruhani’ adlı eserindeki ‘haset’ üzerine bahisleri ile, psikanalistlerden Melanie Klein’in ‘Haset ve Şükran’ isimli kitabındaki ‘haset ve kıskançlık’ üzerine tahlillerinin analizi yapılmıştır. Araştırmada kaynak taraması yöntemi kullanılmıştır. Amaç, İslamî kültürden ve modern psikoloji tarihinde önemli bir yere sahip olan derinlik psikolojisinden (psikanaliz) birer örnek üzerinden, kimi zaman dargın kimi zaman barışık kardeşler şeklinde tasvir edilen modern psikoloji ve dinin ‘haset’ duygudurumu hakkındaki verilerinin bağlantı ve benzerliğini ortaya koymaktır.

1. HASET VE KISKANÇLIK ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Haset, bireyin başkasında olan bir şeyi kendisine çevirme ve getirme isteği şeklinde tarif edilir (İbn Manzûr, 1414). Bu istek, bireyin kendisinden ve/veya sahip olduklarından yola çıkarak dış dünyaya açılması ve kıyas yapmasıyla ortaya çıkmaktadır. Dış dünyaya açılım da ‘bakmak’ ve ‘görmek’ ile sonuçlanmaktadır. Nitekim İngilizce’de hasedin karşılığı olarak ‘envy’ ifadesinin, görmeye izin verilebilir manasındaki ‘videre’ kelimesinden, bakmak ve haset etmek anlamına gelen ‘invidere’ ifadesinden türediği söylenmektedir (Kilborne, 2014). İslamî kültürde de, bireyin dış dünya ile etkileşimi veya bu etkileşim sürecindeki hali ‘nazar’ terimiyle ifade edilir. Nazar, hasetli insanın bakışının bir başka insana zarar vermesi anlamına gelir. Nazar, bazı İslam âlimleri için “bireyin ruhunun ısınmasıyla kalbine yaptığı zorlamanın sonunda gözlerinde meydana gelen, haset ve korku kaynaklı bir etki” gibi tarifini bulur. Bu tür bir nazariyede gözler, ruhun ısınmasının yayıldığı bir kapı, pencere gibi tasvir edilir. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye, “*Haset edenin nefsinde habis bir oluşum meydana gelir ve haset edilenle karşılaşarak ona etki eder*” der. O’na göre nazar sırasında nazarı değen kişiyi bir hararet sarar, bu hararet bir zehir oluşturur ve bu zehir nazar edilen kişiye ulaşır (Taburoğlu, 26-27). Bu zehir çoğu zaman nazar edilen kişiye tesir etmez ve geri dönerek sahibine, yani nazar eden kişiye zarar verir.

Hasedin etimolojisine bakıldığında hasedin derecesi veya yoğunluğu ile ilgili bazı kavramlar ön plana çıkmaktadır. Bunlar ‘şuhh’ ve ‘buhl’ kavramlarıdır (İbn Manzûr, 1414). Haset,

¹ Haset/Kıskançlık kavramları için burada duygu değil, duygudurum ifadesi kullanılmıştır. Zira duygu, uyarıcısı belli olan, hedefe yönelik ortaya çıkan kısa süreli tepki şeklinde betimlenirken, duygudurum daha çok belirli bir uyarıcıdan kaynaklanan etkilenme olsa da duyguya göre daha uzun bir tepki şeklinde tanımlanmaktadır (Polat, 2017, 29-42).

genel olarak bireydeki “Bende yok, onda da olmasın” duygusudur. Buhl, “Bende var, onda olmasın” arzusudur, yani arzu nesnesinin kendisinden başka hiç kimsede bulunmamasını istemektir. Şuhh ise, “Onda olmasın, bende olsun veya onunki benim olsun” anlamına gelmektedir. Burada görüleceği üzere ‘shuhh’, doğrudan doğruya açgözlülüğe işaret etmektedir. Neticede shuhh, buhl halinden daha aşırı bir duygulanım şeklinde ortaya çıkmaktadır. Zira buhl'un bireylerin kendi aralarında gerçekleştiği buna karşın shuhh'un daha geneli kapsadığı söylenir. Ayrıca buhl genelde maddi konularda söz konusu edilirken shuhh'un maddi ve manevî durumları kapsadığı da ifade edilmektedir (İbn Manzûr, 1414; Oruç, 2021).

İnsanın ikellikten olgunluğa geçiş sürecinde ilk basamak olarak ‘gıpta’ halinden bahsedilebilir. Gıpta bireyde “Onda var, bende de olsun” şeklinde yaşanır. Gıpta, başka birinde olanın aynısının söz konusu kişide o şeyin yokluğunu istemeksizin kendisinde de olmasını arzulama durumudur. (İbn Manzûr, 1414). Gıpta’dan bir üst mertebe ‘sehavet’ halidir. Sehavet, “Bende var, onda da olsun” diyebilmektir ve burada bireyin diğerkâmlık ve imkânları başkalarıyla paylaşabilme yönelimi ön plana çıkar. Sehavet’in bir üst mertebesi kabul edilen ‘îsâr’ hali, birisini kendisine tercih etme durumudur. Îsâr, insanın “benim değil, onun olsun, bendeğini ona vereyim” diyebilmesidir. Bu mertebeye ulaşan kişi kendinden fedakârlık yapmayı başarma yolundadır. Îsâr’dan sonra ‘cuud’ hali gelir. Cuud, bireyde “Bende yok ama onda olsun, ben yokluğa razıyım!” duygu ve düşüncesi eşliğinde tezahür eden bir hal şeklinde betimlenir. İnsanın kemale ermesi şeklinde tezahür eden son mertebe ise ‘fakr’ halidir. Fakr, bireydeki “Madem onda yok, bende de olmasın, onda yokken bende olursa üzülürüm!” bilincinde oluşu ifade etmektedir.

Çekememek, günülemek gibi anlamlara gelen kıskançlık (Özen, 2018), çoğunlukla haset ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır ancak haset ve kıskançlığın oluşum ve sonuçları açısından birbirinden farklı kavramlar olduğu aşikârdır (Polat, 2017; İrk & Gürses, 2024). İlk olarak haset ve kıskançlığın farklı duygudurumlarla kendini gösterdiği söylenir. Kıskançlığın genellikle aldatılmışlık, şüphe, yalnızlık, korku gibi hallerle; hasedin ise suçluluk, değersizlik, inkâr ve utanma gibi duygularla kendini ortaya çıkardığı iddia edilir. Kıskançlık genelde bir olguya, nesneye yöneltilen sevgiden kaynaklı iken, tekrar elde edilen bir sevgiyle yatıştırılabilirken haset için bu durum mümkün görünmemektedir (Kristeva, 2015).

Kıskançlık duygudurumu, hasetten farklıdır. Zira kıskançlık, sahip olunan nesneyi veya ilişkiyi kaybetmeme ile ilişkiliyken haset, ötekinin sahip olduğu nesneye sahip olma arzusudur (Ben-Ze’ev, 1990; Smith & Kim, 2007). Kıskançlık ile haset arasındaki bir diğer fark, kıskançlığın hasetle bağlantılı olarak ortaya çıkmasıdır. Diğer bir deyişle haset, kıskançlık olmadan da meydana gelebilmektedir (Parrott & Smith, 1993; Yerli, 2018).

2. EBU BEKR ER-RAZÎ’NİN HASET ÜZERİNE TAHLİLLERİ

Hicrî dördüncü asırda yaşayan ve tabiat felsefesi akımının kurucusu olan Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ b. Yahya er-Râzî’nin İslâm felsefesi, özellikle de ahlak felsefesi açısından önemli olan ‘et-Tıbbu’r-Ruhânî’ isimli bir eseri vardır. Bu eser, ‘Ruh Sağlığı’ şeklinde Türkçeye çevrilmiş ve gerek kavramsal ve kuramsal yapısı gerek içeriği itibarıyla ilk ve özgün bir ruh sağlığı kitabı olarak kabul edilmektedir. er-Razi, ‘Ruh Sağlığı’ adlı eserinde kişilik ve karakter bozukluklarından bahsetmiş ve bunların tedavi yollarını ele almıştır. er-Razi, ahlak anlayışını ortaya koymuş olduğu bu eserinde başka insanların lehine veya faydasına olan şeyleri isteyen kişiyi iyi ahlaklı, başka insanların zarar görmesinden memnun olan ve kendisine zarar vermese dahi insanların faydasına olanı istemeyen kimseyi ise kötü ahlaklı şeklinde nitelendirir. Bu nitelmesiyle ‘haset’ bahsine giriş yapan Razi’ye (2015) göre haset, cimrilik (el-buhl) ve tamahın (eş-şerah) bireyin nefsinde bir araya gelmesiyle oluşur. Ona göre haset, cimrilikten de beterdir zira cimri insanın kötü olarak nitelendirilmesi sahip olduklarını başkalarıyla paylaşmamasından kaynaklıdır. Ancak hasetçi insan, kendisine ait olmayan bir şey bile olsa, başka birinin o arzu edilen nesneye ulaşmasını istememektedir.

Râzî’ye (2015) göre, akıllı bir insan hasedin kaynağını kendisi bulup o kaynağı köreltebilir çünkü bu insan hasetli haliyle hem Allah’ın hem de insanların cezasına müstahak olacağına bilincindedir. Allah’ın cezasını hak etmesi, O’nun iradesine karşı gelmesindedir. Bu karşı geliş,

imrenme yoluyla olmaktadır. Razi'nin söyledikleriyle örtüşecek nitelikte imrentiyi, Tanrının sorgulanamaz düzeni çerçevesinde, kendisine ait olmayanın çekiciliğine kapılarak mevcut yaratılış düzeneğine karşı bir isyan, insanın kendi haline dair bir huzursuzluk şeklinde betimleyen araştırmacılar vardır. Onlar, imrentiyle çevresine bakan insanın bir nevi Tanrı'yı ve adaletini sorgulamaya başlayacağını iddia eder. İnsan imrendikçe, kendisinde olmayan ancak başkalarında olana göz dikecektir. İmrenen insan kendini gerçekleştirememekte, başkasında olanın eksikliğini ve boşluğunu yine kendisine bir huzursuzluk olarak yansıtmaktadır. İmrenen insan, kendisine ait olanlardan yola çıkarak kendi benliğini inşa edememektedir (Taburoğlu, 2017).

Râzî'ye (2015) göre hasetçi kişi insanlara karşı kötü niyetli ve zalim olmasından ötürü cezaya müstahaktır. Zira bir insanın başına herhangi bir kötülüğün gelmesini ve ona iyiliğin dokunmamasını isteyen kimse neticede söz konusu kişiye kötülük yapmış olmaktadır. Eğer bu kişi, hasetçiye zararı dokunmayan ve hasetçinin elindekini almayan bir kimse ise hasetçi bu insana zulmedilmiş demektir.

Râzî'ye (2015) göre bazı insanlar hasedi hatalı şekilde tanımlarlar. Ona göre, haksız bir biçimde bir makam veya mevki elde eden ve bu sayede başarılı addedilen insanın, hakkını yediği veya haksız bir biçimde önüne geçtiği insanların bu durumu hoş karşılamaması haset olarak adlandırılmaz. Aksine, kendisine herhangi bir zararı dokunmayan bir insanın herhangi bir güzellik, başarı elde etmesiyle üzülen insan gerçek manada hasetçi diye isimlendirilir. Yine kendisinin faydasına olacağı halde dahi başka bir insanın başarıya, güzelliğe nail olmasına üzülen insan da aşırı derecede hasetçi şeklinde nitelendirilir. Zarar ve sıkıntıya gelince, bunlar, nefiste haset değil miktarınca düşmanlık meydana getirirler. İnsanlar aşırı derecede kendilerini sevdiği için bu duruma gelirler. Onlardan her biri, kendisini kendi dışındakilerden daha çok sevdiği için istenilen mertebeye herhangi bir kimseden daha önce kendisinin ulaşmasını ister. Bundan dolayıdır ki, dün kendisiyle aynı mertebeye bulunan bir insanın bu gün kendisinden bir üst mertebeye çıkmış olduğunu gördüğünde üzüntüye kapılır ve bu duruma tahammül etmek, katlanmak onun çok ağırına gider. Tuna'nın (2018) belirttiği üzere, sosyal-karşılaştırma kuramından hareketle yapılan araştırmalarda hasedin, bireylerin kendini ve sahip olduğu nesnelere diğeri veya diğerinin sahip olduklarıyla kıyaslama boyutuna odaklanılmıştır. Bu çalışmalarda hasedin aslında yukarı-doğru sosyal karşılaştırmaya dayandığı ancak yapılan bütün kıyaslamalarda ortaya çıkmayacağı söylenmiştir. Diğer bir deyişle, hasedin bireyin ruhunda belirginleşmesi için, kıyaslama yapılan insanın bizden üstün, üstünlüğün de bizim nazarımda önemli olması gerekir. Bu insanlar bizimle ne kadar benzer demografik özelliklere sahip ise, haset duygu durumumuz o denli belirginleşecektir (Habimana & Masse, 2000; Button, 2023).

Râzî'ye (2015) göre haset, insanın hem ruhuna hem bedenine zarar verecektir. Haset, insanın nefsinin uyuşturmakta ve insanı sağlıklı düşünme yetisinden yoksun bırakmaktadır. Yine hasetle birlikte nefsinin uzun süreli keder, üzüntü, gam gibi durumlara sevk ettiği için hasetçi insan ruh ve beden sağlığı için faydalı olan şeylerle uğraşmak için kendisine zaman ayıramayacaktır. Haset insanda uzun süreli gam ve kaygıya sebep olduğu için de uykusuzluğa, sağlıksız beslenmeye sebebiyet verecektir. Bunları da nefsin solması, cildin kötüleşmesi ve mizacın bozulması takip edecektir.

Râzî'ye (2015) göre hasedin, hasetçiden intikam almak için kullanılabilir bir tarafı vardır. Zira haset, hasetçinin sürekli kederli ve endişeli olmasına sebep olacak, zihnini bulandıracak ve bedenine zarar verecektir. Hasetli hal uzun müddet sürdüğünde de, bu hal hasetçiyi sürekli meşgul edecek, haset edilen aleyhine uğraşmayı engelleyecek ve tuzakların boşa çıkmasıyla sonuçlanacaktır. Navaro'nun (2015) hasetçi insanı, kendi kuyruğunu yiyen yılanı benzetmesi Razi'nin görüşleriyle paralellik göstermektedir.

Râzî'ye (2015) göre hasedi nefsten çıkarıp atmak ve ondan kurtulmayı kolaylaştırmak için insanların başarı basamaklarını çıkarken ve emellerine ulaşırken yaşadıkları hallerle, arzu ettiklerine kavuştukları zamanki hallerini kıyaslamak gerekmektedir. Birey kıyas yaptığı takdirde, haset edilenin ruh dünyasının veya hissettiklerinin, haset edenin zannettiğinden çok farklı olduğunu kavrayacaktır. Çünkü haset edilen insan, hasetçinin zannettiği şekilde bir mutluluk,

zevk, ihtişam yaşamamaktadır. Muhakkak ki insan, devamlı surette bir hali önemli ve büyük görür, ona ulaşmayı arzular ve ona ulaşanların da mutlak surette mutluluk ve zevk içinde olduklarını düşünür. Fakat kendisi söz konusu hale ulaştığında, o halde yerleşip karar kılınca ve o hale ulaşmış olarak bilininceye kadar çok kısa bir an sevinir ve mutlu olur. İnsan bu kısa zaman esnasında kendisinin gerçekten mutlu ve mesut olduğunu düşünür. Fakat arzu edilen hal kişide bilfiil meydana gelip kuvvetle yerleşince ve insanlar onu o hale sahip olarak bilince, söz konusu kişinin nefsi önceden ulaşmayı istediği halden daha yukarda olanı arzulayacaktır. Böylece o, daha önce ulaşmayı istediği durumu küçümseyecek, hor görecektir ve kendini korku ile üzüntü arasında bulacaktır. Zira ulaşmış olduğu dereceden daha aşağıya inmekten korkacak ve ulaşmak istediğine ulaşamamış olmaktan dolayı da üzüntü duyacaktır. Böylece insan devamlı surette mevcut durumunda memnuniyetsizlik, hayal kırıklığına uğramışlık ve ümitsizlik içinde olacaktır. Akıllı kimsenin, kendisinin hayatını sürdürmek için ihtiyaç duymadığı dünyevi mallara çok fazla sahip olduğu için herhangi bir kişiye haset etmemesi ve yine, onların sahip oldukları bu dünyalık nimetler oranında haz elde ettiklerini, rahat içinde olduklarını zannetmemesi gerekir. Çünkü bu kişiler, ilk önce haz aldıkları ve huzur duydukları halin devamlı ve sürekli olmasından dolayı, artık bir müddet sonra bu halde olmaktan haz almamaya başlarlar. Çünkü bu haller söz konusu kişiler tarafından hayatın devamı için zorunlu olan tabii şeyler olarak görülürler. Bundan dolayı da onların bu halden haz almaları, alışmış oldukları bir şeyden haz alan herkesin durumuna yaklaşır. Böylece onlar sürekli kendilerinden daha yukarda olana ulaşma hırsı içinde olmalarından ötürü rahatsızdırlar. Hatta öyle bir konuma gelirler ki, rahatları kendilerinden aşağıda olanlardan bile daha az olur.

3. MELANIE KLEIN'İN 'HASET' ÜZERİNE ANALİZİ

İnsanlığın kolektif şuuruna etki eden üç olaydan biri kabul edilen psikanalizin (derinlik psikolojisi) doğuşu on dokuzuncu yüzyıla rastlar. İnsanın gözlemlenebilen tarafından ziyade davranışların arka planını, görünmeyen yanını, kaynağını araştırma konusu edinen psikanalistler, id-ego-süperego ilişkisi ve bilinç, bilinç öncesi ve bilinçaltı kavramlarıyla haset veya kıskançlık konusunda zamanın ruhuna göre bazı farklı açılımlarda bulunmuşlardır. Psikanaliz alan yazınında haset kavramına öncelikle Sigmund Freud'un, bu kavramı cinsel gelişimle bir bağlantı kurarak ve kız çocuklarının erkek çocuklardan anatomik farklarını anladıklarında yaşadıkları penis hasedini iddia etmesiyle rastlanır. Psikanalizde sonraları haset kavramına farklı bir taraftan yaklaşan Karl Abraham, hasetçi bireydeki sado-mazişist özellikler ve narsistik yapıdan bahseder (Yavuz, 1987; Shultz-Shultz, 2001). Daha sonra anne-baba ya da diğer insanlarla çocuk arasındaki ilk ilişkilerin, çocuğun ilerideki kişilik gelişimi ve ilişki biçimlerine belirgin etkisini olacağını iddia eden 'nesne ilişkileri' kuramı ortaya atılmıştır (Klein, 2024). Nesne ilişkileri kuramı (objekt-relation theory) Melanie Klein, D.W. Winnicott ve Heinz Kohut gibi teorisyenlerin katkılarıyla, psikodinamik gelenek içerisinde yer alan önemli kuramlardan biridir. Bu teori, klasik psikanalitik kuram içerisinden çıkan, teori ve pratik olarak en dinamik ekollerden birisidir ve kurucusu olarak Melanie Klein kabul edilir (Rycroft, 1989).

Haset kavramını, yıkıcı dürtülerin oral-sadist ve anal-sadist bir biçimde dışa yansımaları şeklinde ele alan Klein, haset duygudurumunun bireyde yaşamın başlamasından beri varlığını hissettirdiğini ve evrensel olduğunu iddia eder (Eraslan, 2024). Klein'e göre anne memesi, sınırsız süt temini ve sevgisi ile hasedin ana kaynağıdır. Zira anne memesi bazen sunulan ancak çoğunlukla geri çekilen bir nesnedir. Memeyi tümüyle içine almak isteyen fakat bunu beceremeyeceğini anlayan bebek, anne olarak bildiği memenin sahibinin istemesi halinde bu sınırsız süt ve sevgiyi kendisi için saklayabileceği ve başkalarına sunmayacağı arzusunda. Bu sevgi ve sütün başkalarına sunulabileceği ihtimali, bebeğin memeye şiddetli bir biçimde saldırmasına kadar varabilir (Marcelli, 2021; Segal, 2023). Besleyen memeye duyulan güçlü haset, zevk alma yetisini zedeleyerek şükran duygusunun gelişmesini engellemektedir. İlksel nesneyi yaralamış ve tahrip etmiş olma duygusu, bireyin daha sonraki ilişkilerinin içtenliğine duyduğu güveni de zedeleyerek kendi sevme ve iyilik yetisinden kuşulanmasına yol açmaktadır (Klein, 2014).

Klein (2014), 'Haset ve Şükran' adlı kitabında, nesne ilişkileri teorisinden hareketle insanın ruhsal gelişiminde hasetten şükrana yolculuğunu farklı bir yaklaşımla ele almaktadır. Klein'e göre 'çekememezlik' manasındaki haset duygudurumu, insanın çevresindeki nesne veya kişilere bakmasıyla oralarda gördüğü güzellik, başarı ve mutluluk karşısında iç dünyasında bir sıkıntı ve daralma hissetmesiyle meydana gelir. Bu şekliyle haset, ruhsal tekâmülün en alt kademesinde yer almaktadır. Klein ısrarla vurgular ki insanın kavuşmayı veya sahibi olmayı arzular ve elde edemediği her türlü arzu nesnesi, bir diğerinin uhdesindeyse haset duygudurumu saldırganlığa dönüşebilmektedir. Psikolojik perspektiften analiz edildiğinde, çevresinde huzur ve mutluluğa dair emareler gördüğünde daralan hasetçi insanın temel güdüsü, bu insanların huzur veya mutluluğuna şu veya bu şekilde engel olmaya çalışmak olacaktır.

Klein'e (2014) göre ruhsal tekâmülün ikinci evresi 'aç gözlülük', ruhsal gelişimde en ilkel merteye kabul edilen hasedi izleyen duygudurumdur. Bazı bireylerde bu iki duygudurum ayrılmamış bir şekilde bulunabilmektedir. Diğer bir deyişle birey hem aç gözlülük hem haset gibi ilkel duygularından beslenerek davranışta bulunurken bazıları da karşısındakine yönelen hasetten kendisine yönelen aç gözlülüğe evrilebilmektedir. Bu minvalde aç gözlü birey, yaşadığı hayatta iyi, hoş ve güzel olarak addettiği maddî ve manevî ne varsa hepsinin de sahibi olmayı arzular. Bu öylesine bir arzudur ki sadece kendisinin bu arzu nesnelere ulaşamaması yeterli değildir, başka insanlar bu arzu edilenlere ulaşamamalı, bu güzelliklerden muhakkak mahrum kalmalıdır. Sosyal ilişkilerinde kayda değer problemlerle karşılaşan aç gözlü insanlar hem bireysel hem toplumsal alanda mutlu ve huzurlu olamaz, dengeli bir insan görüntüsü veremezler. Sahip olmanın bir hududu olmaması nedeniyle, sahip oldukları her kazançla sevinç duyarken yeni bir kazanım için tekrar tekrar endişe ve kaygıya kapılırlar. Doymak bilmeyen aç gözlü insan, her seferinde bir kısır döngü içine girecektir. Daha çok arzu nesnesine ulaşma isteği, daha çok kaygı getirecektir.

Klein'e (2014) göre ruhsal tekâmülün üçüncü aşaması kıskançlıktır. Kıskanan insanın özünde, mevcut bir güzelliği veya nimeti ortadan kaldırmak, zedelemek veya karalamak gibi bir niyet yoktur. Aslında o insanın istediği tek şey, başkasında olan şeyin muadilinin kendisinde de bulunmasıdır. Kıskançlık duygudurumu ara ara kendisini aşikâr edebilirken bazen de üstü örtük bir biçimde dışa yansiyabilir. Kıskanan bu hislerinin ahlak dışı olduğunu ve kendisini bu hislerden kurtarması gerektiğinin bilincindedir. Kıskanan kişi bazı aklileştirme (rasyonalizasyon) mekanizmalarıyla, bastırıldığı bazı dürtülerini de perdeleme eğilimindedir.

Klein'e (2014) göre ruhsal gelişim evrelerinin dördüncüsü, bireyin hiçbir karşılık beklemeden vericiliğinden keyif aldığı 'şükran' halidir. Bu hal, başkasının yaşadığı mutluluk, huzur ve keyiften memnuniyet duyma anlamına gelir. Birey, dışarıdaki güzellik kimde ve nasıl olursa olsun bundan huzur duyar ve bu manada şükran hislerine ulaşmış bireyin kişilik yapısı olgunluğa ulaşmış demektir. Bu alanda yapılan çalışmaların sonuçları, Klein'in söylediklerini destekler niteliktedir. Öyle ki 'şükran' halindeki insan ilkel duygulanımlara karşı daha çok mesafelidir. Bireyin yaşadığı yoksunluk ve yoksulluklar, travmalar, acılar, başarısızlıklar, maddî veya manevî kayıplar kendisini yıpratır da o insan çöküntü içine girmez. Bu insan gerçekçi bir biçimde yaşamın kendisine teklif ettiği tüm gereksinimleri yerine getirmiş, elinden geleni yapmış ancak sonucu da bütün içtenliğiyle kabullenmiştir. Bu tip insanlar, ruhsal bir tevekkül ve teslimiyet halindedir. Hayatın öngörülemez getirileri istedikleri gibi olmasa veya sonuçlanmasa da şükran halindeki insanlar daha güçlü bir güdüyle ve istekle varoluşlarını devam ettirmek için çaba sarf eder (Özakkaş, 2004; Doğanay, 2022).

Klein'in (2014, 12-19) değerlendirmesiyle haset, aç gözlülük ve kıskançlık arasında şöyle bir fark vardır. Haset, arzu edilen bir nesnenin bir diğerinin uhdesinde bulunduğu, oradan elde edilecek hazın da bir diğeri tarafından hissedileceği düşüncesinin dayattığı öfke halidir. Bu sebeple hasetli itki, arzu edilen nesneyi ait olduğu yerden çekip almayı veya karalamayı ve kirlletmeyi ister. Klein'e göre bireyin kendisi haricinde bir diğeriyle ilişkisinden kaynaklanan haset, kökeni itibarıyla insanın annesiyle veya bakıcısıyla kurduğu ilk sevgi ağına dayanmaktadır. Şüphesiz kıskançlık da hasede dayanmaktadır fakat kıskançlıkta bireyin en az iki kişi ile ilişki içinde olması mevzu bahistir. Kıskançlıkta birey, kendisinin hakkı olarak gördüğü ilginin rakip

KAYNAKÇA

- Ben-Ze'ev, A. (1990). Envy and Jealousy. *Canadian Journal of Philosophy*, 20 (4), 487-516. Doi: 10.1080/00455091.1990.10716502
- De Button, A. (2023). *Statü Endişesi*. çev. Ahu Sıla Bayer. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Doğanay, S. (2022). *Acı ve Tahammül*. Ankara: Sonçağ Akademi.
- Dölek, A. (2002). Hadisler Işığında Haset Hastalığı ve Psikoterapi, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, 39-82.
- Eraslan, Ö. (2024). Anneler ve Kızları: Melnie Klein'in Haset Kavramı Üzerinden Zefir Filminin Çözümlemesi. *Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 3 (1), 68-79.
- Fromm, E. (2014). *Sahip Olmak Ya Da Olmak*. çev. Aydın Arıtan, İstanbul: Say Yayınları.
- Habimana, & Masse, L. (2000). Envy Manifestations and Personality Disorders. *European Psychiatry* 15, 15-21.
- İbn Mace, A. (1998). *Sünenu İbn Mâce*, Beyrût: Dâru'l-Marife.
- İbn Manzûr, (1414). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İrk, E. ve Gürses, İ. (2021). Hasedin İnsan Hayatındaki Yıkıcı Etkileri ve Çözüm Arayışları. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2, 389-421. Doi: 10.51447/uluifd.910994
- İrk, E. ve Gürses, İ. (2024). Haset ve Gıpta Duygusunun Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş ile İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (61), 106-121. <https://doi.org/10.29288/ilted.1414975>
- Kilborne, B. (2014). *Utanc ve Haset: Görünüm Kaygısı ve Kem Göz* çev. B. Erdal. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Klein, M. (2014). *Haset ve Şükran* çev. Orhan Koçak-Yavuz Erten. İstanbul: Metis Yayınları.
- Klein, M. (2024). *Nesne İlişkileri* çev. Menekşe Arık. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kristeva, J. (2015). *Melanie Klein: Delilik yahut Acı ve Yaratıcı Olarak Ana Katli* çev. Ayşegül Demir, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Marcelli, D. (2021). Çocuklarda Kıskançlık ve Haset: Söylence mi, Gerçek mi? *Psikanaliz Defterleri: Çocuk ve Ergen Çalışmaları Haset ve Kıskançlık* 7, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 49-66.
- Navaro, L. (2015). *Haset ve Rekabet: Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan* (3. Basım), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Oruç, İ. (2021). *Arapça'nın Dehlizleri*, İstanbul: Muarrib Yayınevi.
- Özakkaş, T. (2004). *Bütüncül Psikoterapi*, İstanbul: Çınar Yayıncılık.
- Özen Eratalay, S. (2018). Tarihsel ve Çağdaş Türkçede "Kıskanmak" Anlam Alanına Giren Sözcükler. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(3), 11-27. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.454515>
- Parrott, W. G. & Smith, R. H. (1993). Distinguishing The Experiences of Envy and Jealousy. *Journal of Personality and Social Psychology*, 64 (6), 906-920. Doi: 10.1037/0022-3514.64.6.906
- Polat, Y. B. (2017). Haset, İmrenme ve Kıskançlık Duygu Durumlarının Ayırıştırılması, *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi*, 3 (2), 39-42.
- Râzî, E. B. (2015). *Ruh Sağlığı (et-Tibbu'r-rûhânî)* çev. Hüseyin Karaman. 3. Bskı, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Russell, B. (1930). *The Conquest of Happiness*. London, England: Allen and Unwin.
- Rycroft, C. (1989). *Psikanaliz Sözlüğü* çev. M. S. Kayatekin, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Segal, H. (2023). *Melanie Klein'in Çalışmasına Giriş* çev. M. T. Sivri, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Smith, T. W. (2020). *Schadenfreude: Başkasının Talihsizliğinden Duyulan Keyif* çev. Nüvit Bingöl, İstanbul: Kolektif Kitap.

- Smith, R. H. & Kim, S. H. (2007). Comprehending Envy. *Psychological Bulletin*, 133 (1), 46-54. Doi. 10.1037/0033-2909.133.1.46
- Schultz D. P. & Schultz, S. E. (2001). *Modern Psikoloji Tarihi* çev. Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Taburoğlu, Ö. (2017). *Nazar-Başkası Nasıl Görür?*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Tuna, E. (2018). Haset ve Kıskançlığın Tanımlanması ve Klinik Görünümü, *DTCF Dergisi* 58 (2), 1751-1767.
- Yavuz, K. (1987). *Psikanalizde İlk Dinî Gelişmelerin Değeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Yerli, M. (2018). Haset Duygusunun Teorik Düzeyde İncelenmesi ve Psikoterapi Sürecinde Ortaya Çıkışı, *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi*, 5 (1), 21-31.
- Yurt, M. E. (2018). Kur'an'da Haset Kavramı, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10 (3), 849-872.

STRUCTURED ABSTRACT

The individual's way of looking at the world and his relationship with his physical and social environment is between psychological and moral primitiveness or maturity. Envy is a primitive human trait that is condemned and denounced in all theologies because it threatens the mental health of the individual and damages social relations. In this study, Abu Bakr al-Razi, one of the scholars of the fourth century of Hijri, analysed the mentions on 'envy' in his work 'Tıbbu'r-Ruhani' and Melanie Klein, one of the psychoanalysts, analysed the analyses on 'envy and jealousy' in her book 'Envy and Gratitude'. The method of literature review was used in the research. The aim is to reveal the connection and similarity of the data of modern psychology and religion on the emotion of 'envy', which are sometimes depicted as resentful and sometimes reconciled brothers, through an example from Islamic culture and depth psychology (psychoanalysis), which has an important place in the history of modern psychology. Jealousy is a concept that is often used synonymously with envy but is different from envy in terms of its formation and consequences. Jealousy usually arises from feelings of betrayal, suspicion, loneliness and fear, whereas envy arises from feelings of guilt, worthlessness, denial and shame. Jealousy is related to the love directed towards a phenomenon or object, not to lose the object or relationship. Envy arises from the desire to have the object that the other has. While jealousy has an aspect that can be pacified with a love that is regained, this does not seem to be possible for envy. In other words, envy can occur without jealousy.

Abū Bakr al-Rāzī says that envy is a combination of stinginess and greed in the soul. According to him, envy is a worse state than stinginess. Because the reason why a stingy person is characterised as having bad morals is that he does not share what he has with others. However, the envious person has a worse moral understanding than the stingy person because he does not want others to reach the desired object, even if it is something that does not belong to him. According to al-Rāzī, an intelligent person, by using his intellect and putting aside all his desires and whims, will realise that the greatest pleasure and comfort that can be felt in life is the state of sufficiency. Stating that envy is a personality disorder worse than stinginess, al-Rāzī claims that the way for an intelligent person to eliminate envy is to examine the source of envy. The person who analyses the source of envy will keep in mind the transience of the world more, will understand the value of everything he possesses, and will know that he does not need what he does not possess.

Melanie Klein, one of the representatives of the psychoanalysis school, characterises the process of human being's progress from primitiveness to maturity as 'from envy to gratitude' and claims that envy is the first of the destructive moods. According to Klein, envy is the greatest sin because while all other sins are committed only against a virtue, the mood of envy is like a stance and an obstacle against all virtues and all goodness. According to Klein, the way to get rid of envy is to open oneself deeply to analysis and not to avoid the depressive anxiety and pain that will be revealed during the analysis. The envious person must also believe that his co-operation with the analyst consists of an effort to find the truth about himself. In this way, the fear of envy will decrease along with the envy, and basically the ability to love others will increase. A person who develops the ability to accept his inadequacies with tolerance will have a clearer perception of internal and external reality and his object relations will improve.

In conclusion, it can be said that Abū Bakr al-Rāzī's recommendations on the source of envy and its solutions overlap with the assumptions of psychoanalysis, one of the main schools of modern psychology, about the bases of the envious mood in the individual. In other words, it can be said that Abū Bakr al-Rāzī and Melanie Klein gave the same messages about the source of envy, its causes and the ways to get rid of the envious impulse at different times, but al-Rāzī's recommendations on the ways to get rid of the envious impulse and Melanie Klein's analyses on the source of envy are more in-depth than each other.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / January 2024 • 205-254

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1532650

ANINDA İYİLEŞTİREN: EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ'NİN BERŞA'SÂ ADLI TİRYAKI (İNCELEME, TAHKİK VE ÇEVİRİ)

*The Instant Healer: Abū al-Barakāt al-Baghdādī's Theriac Called al-Barsha'thā
(Study, Editio Princeps, and Turkish Translation)*

Tuna TUNAGÖZ

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Cukurova University, Faculty of Divinity, Department of
Philosophy and Religious Sciences, Adana, Türkiye

ttunagoz@cu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-7268-9810>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 13.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 30.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

Bu çalışma, Çukurova Üniversitesi BAP Koordinasyon Birimi'nce desteklenen "11590" kodlu proje kapsamında hazırlanmıştır.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Tuna Tunagöz)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

ANINDA İYİLEŞTİREN: EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ'NİN BERŞA'SÂ ADLI TİRYAKI (İNCELEME, TAHKİK VE ÇEVİRİ)

The Instant Healer: Abū al-Barakāt al-Baghdādī's Theriac Called al-Barsha'thā (Study, Editio Princeps, and Turkish Translation)

Öz

Tiryak, zehirlenmeler başta olmak üzere, çok sayıda sağlık sorununun tedavisi için üretilen tıbbî formüllerin genel adıdır. Kavram ve ilgili literatürün bir kısmı tercüme hareketi içinde Arapçaya aktarılmış ve İslam tıbbında çok sayıda yeni formül üretilmiştir. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *el-Berşa'sâ* adlı tiryakı da bunlardan biridir. Süryanice "bar-şâ'seh" terkbine (lafzen 'saatinin oğlu'; manen 'anında/derhal') dayanan isim, tiryakın iddiasını ortaya koyduğu gibi, gelişim aşamalarına da işaret etmektedir. Formülün kökeninin birinci yüzyılda yaşayan Tarsuslu Philôn'un *Philoneiôn* adlı tiryakı olduğu tespit edilmiştir.

İnceleme kısmında *Berşa'sâ* isminin kökeni, eserin Ebü'l-Berekât'a aidiyeti ve şifreli olarak kaleme alınan formül bölümünün izahına odaklanılmıştır. *Berşa'sâ*'nın *Pşittâ*'da yer alan ve Hz. İsa'nın hastaları iyileştirmesiyle bağlantılı bir kavram olduğu tespit edilmiştir. Eser, İslam tıp tarihi içerisinde Ebü'l-Berekât dışında üç ayrı tabibe nispet edilmiş olduğundan, aidiyet meselesi üzerinde durulmuş ve Ebü'l-Berekât'a aidiyet kesinleştirilmiştir. Ardından, şifreli bölümün imaları elyazmaların kenarlarında yer alan notların, ilgili tıp ve coğrafya eserlerinin desteğiyle çözümlenerek formül ortaya çıkarılmıştır. Eserin on iki ayrı yazması tespit edilmiş ve bunların altısı tahkikte kullanılmıştır. Tahkik İSAM tahkik esaslarına (İTNES) göre yapılmıştır. Çalışmanın sonunda eserin Türkçe çevirisine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tıp Tarihi, İslam Eczacılık Tarihi, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Berşa'sâ, Tarsuslu Philôn.

Abstract

Theriac refers to a class of medicinal formulas developed to treat a wide range of ailments, particularly poisonings. This concept, along with some of its associated literature, was translated into Arabic, leading to the development of numerous new formulas within Islamic medicine. Among these is *al-Barsha'thā*, a theriac formulated by Abū l-Barakāt al-Baghdādī. Its name, derived from the Syriac "bar shā'thah" –literally "son of its hour," figuratively "instantaneous" or "immediate"– reflects both its purported rapid efficacy and the evolutionary process of its development. The formula's origins can be traced back to the *Philoneiôn* theriac of Philo of Tarsus, a first-century physician.

The study focuses on the origin of the name *al-Barsha'thā*, the attribution of the work to Abū l-Barakāt, and the deciphering of the cryptically written formula. It has been established that *Berşa'sâ* is a term found in the *Peshitta* (Syriac Bible) connected to Jesus' healing of the sick. Because the work has been attributed to three different physicians besides Abū l-Barakāt within the history of Islamic medicine, the question of authorship is addressed in detail, and Abū l-Barakāt's authorship is definitively confirmed. Subsequently, the allusions in the encrypted section are deciphered with the aid of marginal notes in the manuscripts, along with relevant medical and geographical texts, revealing the formula. Twelve distinct manuscripts of the work have been identified, six of which were used for the critical edition. The edition follows the İSAM methods of textual criticism (İTNES). Finally, a Turkish translation of the work is provided.

Keywords: History of Islamic Medicine, History of Islamic Pharmacy, Theriac, Abū l-Barakāt al-Baghdādī, al-Barsha'thā, Philo of Tarsus.

GİRİŞ

İslam dünyasında bilimsel tıbbın gelişimi, kapsamlı bir tercüme faaliyetiyle doğrudan ilişkilidir. Antik ve erken ortaçağ tıp birikiminin tercüme aracılığıyla özümsemesinin ardından, III./IX. yüzyıldan itibaren özgün eserler üretilmeye başlamış ve İslam tıp geleneği ortaya çıkmıştır. Bu gelenek içerisinde tıp teorisi ve pratiğini kapsayan ansiklopedik eserler olduğu gibi, tıp etiği ve ilaçbilimi gibi özelleşmiş alanlara odaklanan çalışmalar da bulunmaktadır.

İslam tıp külliyyatında ilaçlar, çoğunlukla “Akrâbâzîn” (*kitapçık*) başlıklı müstakil çalışmalarda veya daha kapsamlı kitapların bu başlığa sahip bölümlerinde yer alır. Bu eserlerde örneğin mide ilaçları, ağrı kesiciler ve tiryaklar gibi çok geniş yelpazede ilaç formülleri bulmak mümkündür. Bu kategorilerden yalnızca birine odaklanan müstakil çalışmalar da mevcuttur.

‘Tiryak’ sözcüğünün aslı, Grekçe ‘thêriakê’dir. “Vahşi hayvanlarla ilgili” anlamına gelen bu kelime, ‘thêrion’dan (*vahşi hayvan*) türemiştir.¹ Tıbbî bir terim olarak ise her türlü zehre karşı geliştirilen panzehirleri ifade eder. Ancak tiryak formüllerinde çok sayıda tıbbî malzemenin yer alması, bu karmaşık ilaçların birçok hastalığı önleyen ve tedavi eden çok boyutlu ilaçlara dönüşmesini sağlamıştır.²

Tiryak kavramına başlığında yer veren ilk eser, Tarentumlu Apollodôros’un (MÖ III. yüzyıl) *Peri Thêriôn* adlı kitabıdır. Bunu Kolophonlu Nikandros’un (MÖ II. yüzyıl) *Thêriaka’sı* izlemiştir. Antik tıbbın en etkin ismi Galênos (ö. 216?) çok sayıda eseriyle bu literatüre büyük katkıda bulunacaktır. Fakat tiryakların geçmişi, insanlığın doğada zehirli canlılarla birlikte yaşama deneyiminin kaçınılmaz bir sonucu olarak Greklerden çok daha eskilere uzanır.

MÖ 2100’lerden kalma bir Sümer tabletinde bal, sirke, adamotu ve toz haline getirilmiş hayvan kabukları gibi tiryaklarda kullanılabilecek maddelere rastlanmaktadır. Antik Mısır’da MÖ yaklaşık 1550 tarihli bir papirüste ve MÖ yaklaşık 1200 tarihli bir hiyeroglifte tiryak formülü yer almaktadır. Hint Âyurveda tıbbının en önemli metinlerinden *Suşruta Samhitâ* (MÖ VI. yüzyıl) ve *Caraka Samhitâ*’da (MÖ II. yüzyıl) birçok tiryak mevcuttur.³

İslam dünyasında II./VIII. yüzyıldan itibaren tiryak türü eserler kaleme alınmaya başlamıştır. Bilinen ilk eser Câbir b. Hayyân’ın (ö. 200/815) *Kitâbü’s-Sümûm*’udur. Bunu Yûhannâ b. Mâseveyh (ö. 243/857), Kindî (ö. 252/866 [?]) ve Huneyn b. İshâk’ın (ö. 260/873) benzer çalışmaları takip etmiştir. Sâbûr b. Sehl (ö. 255/869) ve İbnü’t-Tilmîz’in (ö. 560/1165) başucu kitabına dönüşen *Akrâbâzîn*leri en önemli tiryak formüllerine yer vermiştir.⁴ Ebû Bekir er-Râzî’nin (ö. 313/925) *el-Hâvî*’si, Ali b. Abbâs el-Mecûsî’nin (ö. 384/994 [?]) *Kâmilü’s-Sînâati’t-Tıbbiyye*’si, İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) *el-Kânûn fi’t-Tıbb*’ı gibi şöhretli tıp ansiklopedileri de tiryaklar hakkında kapsamlı bilgiler içermektedir.

Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152), fizik ve metafizik alanındaki görüşleriyle öne çıkmış bir filozoftur. Fakat ilim hayatına tıp tahsiliyle başlamış ve bu sahada dört eser vermiştir: *İhtisârü’t-Teşrîh*, Galênos’un *Kitâbü’t-Teşrîh* adlı anatomi kitabının özetidir.⁵ Bu eser maalesef kayıp durumdadır. *el-Akrâbâzîn*, üç makaleden oluşan ilaç kitapçığıdır ve sadece bir bölümü günümüze ulaşmıştır.⁶ *Emînü’l-Ervâh*, kronik ateşli hastalıklara, öksürüğe, zatürreye, iç

¹ Henry G. Liddell & Robert Scott, “θηριακός” ve “θηρίον”, *A Greek-English Lexicon: A New Edition* (Oxford, Clarendon Press, [1940]), c. 1, s. 799-800.

² Huneyn b. İshâk, *el-Mesâil fi’t-Tıbb li’l-Müteallimîn* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Fatih, nr. 3622/1), vr. 44a-b.

³ Martin Levey, *Early Arabic Pharmacology: An Introduction Based on Ancient and Medieval Sources* (Leiden: E. J. Brill, 1973), s. 2-7, 10, 14-16, 28; Mehmet Kavak, *Antik Dönem Hint Tıp Anlayışı*, Doktora Tezi (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 72-81; Lise Manniche, *Sacred Luxuries: Fragrance, Aromatherapy, and Cosmetics in Ancient Egypt* (New York: Cornell University Press, 1999), s. 54-55.

⁴ Ayrıntılar için bkz. Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden & Köln: E. J. Brill, 1970), s. 321-333.

⁵ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü’l-Enbâ’ fi Tabakâti’l-Etubbâ’*, nşr. Emilie Savage-Smith v.dğr., *A Literary History of Medicine: The ‘Uyûn al-anbâ’ fi tabaqât al-atıbbâ’ of Ibn Abî Uşaybi’ah*, Arabic Edition içinde (Leiden & Boston: Brill, 2020), c. 2-1, s. 700.

⁶ Ebü’l-Berekât, *el-Akrâbâzîn* (İsfahan: Kitâbhâne-i Fakîh İmâmî, nr. 95), vr. 123a-127a.

mevcudiyeti, Hristiyan Süryani hekim(ler)in onu özel bir tıbbî kavrama dönüştürmesine yol açmıştır. Bunun açık bir örneği, V./XI. yüzyıl ortalarında Sâbûr b. Sehl'in *Akrâbâzîn*'i esas alınarak Adudî Hastanesi'nde oluşturulan Arapça ilaç derlemesindeki mevcuttur. İlgili bölümde, Tarsuslu Philôn'a (MS I. yüzyıl) ait, orijinal adı *Philôneion* olan ve İslam tıp kaynaklarında III./IX. yüzyıldan itibaren *Felûnyâ/Eflûnyâ* ismiyle anılan ilaç,¹⁹ *Tiryâku'l-Berşa'seh* başlığı altında verilmektedir.²⁰ İbn Cezle el-Bağdâdî'ye (ö. 493/1100) ait *Minhâcü'l-Beyân*'ın bir nüshasının sayfa kenarına da *Eflûnyâ* için, “*هـ ب ع د*” (*hû bar şâ'sâ*); yani “o, Berşa'sâ'dır” notu düşülmüştür.²¹

Dolayısıyla kavram ilk kez Ebü'l-Berekât tarafından kullanılmış değildir. Başhekimliğini hocası Saîd b. Hibetullah el-Bağdâdî'nin (ö. 495/1101) yaptığı bu hastanede yetiştigiğine göre, bu kitapçığı okumuş, kavramı bu vesileyle tanımış ve kendi ilacını “anında iyileştiren” olarak adlandırırken buradan ilham almış olmalıdır. Onun, kavramın Hristiyanî bağlamının farkında olduğunu sanmıyorum. Eğer biliyorsa, bu eser onun hayatının hangi döneminde yazılmış olursa olsun, “anında iyileştirme” başlığına odaklanmış demektir.

2. Eserin Ebü'l-Berekât'a Aidiyeti

Berşa'sâ, kendi nüshalarında, tabakât kaynaklarında ve en eski tıp kitaplarında Ebü'l-Berekât'a nispet edilmiştir. Tarihsel süreçteki ilk atıf, “İbnü'l-Kattân” lakaplı tabip ve şair Hibetullah b. Fazl el-Bağdâdî'ye (ö. 558/1163) aittir. Ebü'l-Berekât'ın öğrencisi olduğunu sandığım İbnü'l-Kattân, hastalandığı esnada *Berşa'sâ*'ya başvurmuş ve çok faydalı bulduğu bu ilacı bir şiirinde övmüştür.²² Tabip Bedreddin Sivâr ez-Zencânî, 556/1161 sonrasında telif ettiği *Cevâmiu'l-Edviyeti'l-Müfrede ve'l-Mürekkebe* adlı kitabında, Ebü'l-Berekât'ın tabip öğrencilerinden Zahîrüddin el-Fârisî'ye (ö. 596/1200) istinaden *Berşa'sâ* metninin bir kısmına yer vermiş, metnin remizlerini çözmüş ve ilacın faydalarını açıklamıştır.²³ Ebü'l-Berekât'ın öğrencisi İbn Hebel el-Bağdâdî, 560/1164–5 yılında kaleme aldığı *el-Muhtâr fi't-Tıbb*'da üstadının bu tiryakına işaret etmiştir.²⁴ Ebü'l-Berekât'ın genç muasırı, “Anterî” lakabıyla anılan tabip İbnü's-Saîğ el-Cezerî, *el-Gâyât ve'l-Füzûl* adlı ilaç derlemesinde, *Berşa'sâ* metninin bir kısmına ve remizlerinin çözümüne yer vermiştir.²⁵ İbn Hebel'in tabip oğullarından biri olan Muhammed “*Berşa'sâ Şârihi*” sıfatıyla anılmıştır.²⁶

Eserin 30 Receb 617/30 Eylül 1220 tarihli, eldeki en eski ve en geniş nüshasının müstensihî ve sahibi olan Zekeriyâ b. Bilâl el-Merâgî (630/1232–3'te hayatta), Abdülatîf el-

¹⁹ Galênos, formülü hekimin ismine nispetle “*Philôneion*” (Πιλωνείον) olarak anmıştır. İslam tıp kaynaklarının *Felûnyâ*, *Eflûnyâ*, *Felûnyâ/Eflûnyâ er-Rûmî*, *Felûnyâ/Eflûnyâ er-Rûmiyye*, *el-Felûnyâ/el-Eflûnyâ er-Rûmî* gibi farklı formlarla yaptığı atıfların kökeninde Süryaniceleşmiş “*Pilônâyâ*”nın (ܦܝܠܘܢܝܐ) yer aldığı söylenebilir. Bkz. Galênos, *Peri Antidotôn, Klaudiou Galênou Hapanta: Claudii Galeni Opera Omnia* içinde, nşr. ve Lat. çev. Carolus Gottlob Kühn (Leipzig: Libraria Car. Cnoblochii, 1827), c. 14, s. 24; *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics, or The Book of Medicines*, nşr. & İng. çev. E. A. Wallis Budge (Londra: Oxford University Press, 1913), c. 1, s. 425.

²⁰ *Akrâbâzînü Sâbûr alâ Nüşati'l-Bîmâristânî'l-Adudî: Muhtasar min Akrâbâzînü Sâbûr fî Te'lîfi'l-Edviye* (Münih: Bayerische Staatsbibliothek, Cod.arab. 808), vr. 20b; Oliver Kahl, *Sâbûr ibn Sahl's Dispensatory in the Recension of the 'Aqudî Hospital* (Leiden & Boston: Brill, 2009), s. 108.

²¹ İbn Cezle el-Bağdâdî, *Minhâcü'l-Beyân* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Fatih, nr. 3641), vr. 25a. Nüshanın VI./XII. yüzyıla ait olduğunu sanıyorum. Ferağdaki dua cümlelerinin içeriği (vr. 236a), isimsiz müstensihinin Müslüman olduğu gösterir. Bahsedilen not ise başka bir kaleme aittir. Son sayfada başka Süryanice notlar da vardır. Bu kısımdaki açıklamaların bütünü, not sahibinin Arapça, Grekçe ve Süryanice bildiğini göstermektedir (vr. 237a). Meçhul tabibimiz Süryani olmalıdır.

²² İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, c. 2-1, s. 717.

²³ Bedreddin Sivâr b. Bahtiyar ez-Zencânî, *Cevâmiu'l-Edviyeti'l-Müfrede ve'l-Mürekkebe* (Tahran: Kitabhâne, Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 1108), s. 293-295, 485-486; a.mlf., *Cevâmi*' (Tahran: Kitâbhâne, Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr. 16250), vr. 165b-166b; a.mlf., *Cevâmi*' (Los Angeles: University of California, Caro Minasian, nr. 100), vr. 87b, 97b.

²⁴ “*Berşa'sâ* Tiryakı: Üstat, kalbin derinliklerinde saklanması ve yalnızca halefin seleften aktarabilmesi yönünde [bizlerden] söz aldı. Tiryakların en üstünlerinden ve büyüklerindedir. Eczaları son derece azdır ve her yerde bulunabilir. Verilen söz ağır olmasaydı onu mutlaka bu kitaba koyardım.” İbn Hebel, *el-Muhtâr fi't-Tıbb* (Londra: British Library, Delhi Arabic 1713), vr. 139a-b; a.mlf., *el-Muhtâr fi't-Tıbb* (İstanbul: Nuruosmaniye YEK, nr. 3584), vr. 80b. Matbu metindeki ifade “halefin seleften aktarmaması”dır (c. 2, s. 219) ve hatalıdır.

²⁵ Hasan b. Ahmed el-Erbilî, *el-Muhtâr min Târîhi Uyûni'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etubbâ'* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Fatih, nr. 4473), vr. 112b-113a.

²⁶ Dâvûd b. Nâsirüddin el-Mevsilî, *Ravzatü'l-Elibbâ' fî Târîhi'l-Etubbâ'* (Berlin, Staatsbibliothek, nr. 1068), vr. 54b.

Bağdâdî'nin (ö. 629/1231) öğrencisidir.²⁷ Abdülatîf ise, Ebü'l-Berekât'ın iki öğrencisi, Yûsuf el-Bağdâdî'nin (ö. 576/1180) oğlu ve Mücîrüddin el-Bağdâdî'nin (ö. 592/1196) öğrencisidir.²⁸ *Berşâ'sâ*'dan söz eden ilk tabakât yazarı da, Abdülatîf'in bir diğer öğrencisi İbn Ebî Usaybia'dır (ö. 668/1269).²⁹ Bu durum Abdülatîf'in eser açısından kritik rolünü ortaya koyduğu gibi, elimizdeki metnin Ebü'l-Berekât'a izafesi lehine çok güçlü bir kanıt oluşturur. Son olarak, Memlûk Kahire'sinin ünlü hekimi Kûhîn el-Attâr, 658/1260 tarihli *Minhâcü'd-Dükkân*'ında, Ebü'l-Berekât'a nispet ederek tiryakin formülünü ve hazırlanışını anlatmıştır.³⁰

Bu ilk el ve tartışmasız sonuçlar bir aidiyet sorunu olmadığı anlamına gelir. Ne var ki eser, telifinden iki yüz elli yıl sonra tamamlanmış tıp kitaplarının birinde Ebü'l-Berekât'ın muasırı İbnü't-Tilmîz'e (ö. 560/1165), bir diğerinde İbn Sînâ'ya; yaklaşık dört yüz elli yıl sonra yazılmış bir başka tıp eserinde ise Galênos'a atfedilmiştir.

İbnü't-Tilmîz'e isnat bir sehvin sonucudur. Sabuncuoğlu Şerefeddin, 873/1468 yılında kaleme aldığı *Mücerrebname*'ye müellifin ismini "Ebü'l-Berekât Şeyh Hibetullâh b. Sâid b. İbrâhîm kim Tilmîz oğlu" olarak vermektedir.³¹ Ebü'l-Berekât'ın uzun ismi "Hibetullâh b. Alî b. Melkâ el-Bağdâdî"; İbnü't-Tilmîz'in ise "Hibetullâh b. Sâid b. İbrâhîm el-Bağdâdî"dir. Burada iki Hibetullah'ın birbirine karıştığı çok açıktır. *Berşâ'sâ*'yı İbnü't-Tilmîz'e nispet eden herhangi bir nüsha ve tabakât kaynağı da mevcut değildir.

Özellikle İbn Sînâ'ya yapılan isnat, *Berşâ'sâ*'nın zamanla ne gibi dönüşümler yaşadığını ve külliyatta ne tür karmaşalar oluştuğunu açığa çıkarmaktadır. Bunu ilk üç eser üzerinden örnekleyebiliriz:

Eseri İbn Sînâ'ya nispet eden tespit edebildiğim en eski kaynak, Zeynüddin el-Attâr el-Ensârî'nin 770/1369 tarihinde kaleme aldığı *İhtiyârât-ı Bedî* adlı Farsça tıp kitabıdır. Ensârî, çalışmasının macunlar bölümünde *Berşâ'sâ*'yı tanıtmış ve içeriğini vermiştir. İlgili bölüme dair yaptığım karşılaştırmalar, nüshaların üç gruba ayrıldığını ve eserin gelişmeye devam ettiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır.³² Bir grup nüshada, *Berşâ'sâ* formülü aslına sadık biçimde verilmiş ve İbn Sînâ'ya nispet edilmiştir.³³ Bir diğerinde, İbn Sînâ'ya nispeti dile getiren kısım öne alınmış ve formüle bir ecza eklenmiştir.³⁴ Üçüncü grup nüshada ise dört farklı *Berşâ'sâ*'dan bahsedilmiştir. Bunların ilkinde, *Berşâ'sâ* formülü aslına uygun biçimde verilmiş ve Ebü'l-Berekât'a ait olarak bilinen bu formülün İbn Sînâ'ya da nispet edildiği söylenmiştir.³⁵ İkincisinde, formül sadece Ebü'l-Berekât'a izafe edilmiş ve Sâhib-i *Minhâc*, yani Kûhîn el-Attâr tarafından övüldüğü ifade edilmiştir; fakat Ebü'l-Berekât'ın ve Attâr'ın sunduğundan çok başka, ilaveler

²⁷ Manisa YEK, nr. 1781/5, vr. 154b-158a. Mecmua içeriği hakkındaki ayrıntılı açıklama için bkz. Tunagöz, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *Emînü'l-ervâh* Adlı Tiryaki", s. 42-44, 97-99.

²⁸ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, c. 2-1, s. 698; Şemseddin ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), c. 21, s. 255-256.

²⁹ "[Ebü'l-Berekât'ın,] içerisinde geliştirdiği formülüne yer verdiği ve eczalarını açıkladığı, *Berşâ'sâ* adıyla telif ettiği ilaç hakkında risale (*Mağâle fi'd-devâ'i'l-ma'rûf ellezî ellefehû el-müsemmâ Berşâ'sâ istekşâ fihî şifatehû ve şeraha edvyetehû*). İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, c. 2-1, s. 700. Eseri Ebü'l-Berekât'a nispet eden diğer tabakât ve tarih kaynakları için bkz. Erbilî, *el-Muhtâr*, vr. 112b-113a; Zehebî, *Siyer*, c. 20, s. 419; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), c. 12, s. 190; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût & Türkî Mustafa (Beyrut: Dârü'l-İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 2000), c. 27, s. 178; Kutbüddin el-Lâhicî, *Mahbûbü'l-Kulûb*, nşr. İbrahim ed-Dîbâcî (Tahran: Defter-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, Âyine-i Mîrâs, 1382hş./2003), c. 2, s. 46-47; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, nşr. Rifat Bilge & Mahmud Kemal İnal (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), c. 2, s. 506; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), c. 8, s. 74.

³⁰ Kûhîn el-Attâr el-İsrâilî, *Minhâcü'd-Dükkân* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3758), vr. 45b (nşr. s. 58.)

³¹ Sabuncuoğlu Şerefeddin, *Mücerrebname* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3720), vr. 3b-4a.

³² Eserin, sadece birinci bölümü olan "müfred eczalar" kısmının tahkiki yapılmıştır ve muhakkik bu soruna işaret etmemiştir (eser ve yazarı için *İhtiyârât-ı Bedî: Kısm-ı Müfredât*, s. 5-6). İlgilendiğim kısım kitabın ikinci bölümü olan birleşik ilaçlar bölümünde yer almaktadır.

³³ Zeynüddin el-Attâr, *İhtiyârât-ı Bedî* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3549), vr. 309b-310a; a.mlf., *İhtiyârât* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Şehid Ali Paşa, nr. 1999), vr. 406b.

³⁴ Zeynüddin el-Attâr, *İhtiyârât* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Fatih, nr. 3560), vr. 10b; a.mlf., *İhtiyârât* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3550), vr. 265b.

³⁵ Zeynüddin el-Attâr, *İhtiyârât* (Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 6156), vr. 290a-b; a.mlf., *İhtiyârât* (Manisa YEK, nr. 1848/3), vr. 86a-b.

içeren bir metin ortaya konmuştur. Sahibi zikredilmeyen üçüncü ve dördüncü formüller de aslından uzaktır.³⁶

İbn-i Şerîf, 820/1420'lerde yazdığı *Yâdigâr* adlı Türkçe eserinde dört ayrı *Berşa'sâ* terkiibinden, en ayrıntılı olarak bahsettiği birincisini *Berşe'îşâ-yı Kebîr* (*Büyük Berşa'sâ*) olarak anmış ve İbnü'l-Kattân'ın şiirini İbn Sînâ'ya atfederek formülün onun tarafından övüldüğünü belirtmiştir.³⁷

Muhammed b. Mahmûd eş-Şîrvânî, 833/1430 yılında kaleme aldığı Arapça *Ravzatü'l-Itr*'in dokuzuncu babında beş ayrı *Eflûnyâ* formülü sunduktan sonra, İsmail b. Hasan el-Cürcânî'nin (ö. 531/1137) *Zahîre'sine* ve Kûhîn el-Attâr'ın *Minhâc*'ına nispetle, ilk önce iki *Berşa'sâ* formülü vermiş; ardından ayrıntılı biçimde üçüncüden, *Berşe'îşâ Kebîr*'den bahsetmiştir. Bu bölüm deyim yerindeyse sorunlar yumağıdır. Çünkü Cürcânî'nin eserinde *Berşa'sâ* adlı bir formül olmadığı gibi, kastı *Eflûnyâ* ise verdiği formül *Zahîre*'deki kısım ile uyuşmamaktadır. *Minhâc*'daki metinle kendi sunduğu arasında da önemli farklar mevcuttur. Ona göre, *Berşe'îşâ Kebîr*'in asıl sahibi İbn Sînâ'dır, Ebü'l-Berekât bu formülü ondan almıştır.³⁸

Galênos'a yapılan atfa gelince, söz konusu iddianın sahibi Dâvûd b. Ömer el-Antâkî'dir (ö. 1008/1599). *Tezkire*'sinde *Berşa'sâ'yı* tanıttıktan sonra, çoğu hekimin eseri Ebü'l-Berekât'a izafe ettiğini; fakat bir risalede yazar olarak Galênos'un gösterildiğini belirtmiş ve sonrasında eserin remizli kısmının çözümü sunmuştur. Kullandığı ibareler ile *Berşa'sâ'nın* ilgili bölümünün ibareleri arasında önemli farklılıklar olması dikkat çekicidir.³⁹ Antâkî, şu ihtiyatlı karara varmaktadır: "Sanıyorum ki, gördüğüm üzere, bu terkiibi Câlînûs oluşturmuş; sonrasında –birçok terkipte olduğu gibi– ya çevirmenlerin ihmaliyle ya da insanların kullanmayı bırakmasıyla unutulmuş ve ünlü Ebü'l-Berekât onu hatırlatmış, yaygınlaştırmış ve insanlara bilmedikleri bir şeyi öğretmiştir. Çünkü o, bu bilimin yolculuğunda bir öncüdür."⁴⁰

İbn Sînâ ve Galênos'a yapılan nispetler, *Berşa'sâ'nın* ve onun kökeninde yer alan tiryakin dönüşümü ve bu dönüşümün değerlendirilme biçimiyle alakalıdır. Çözüm için de bu sürecin analiz edilmesi gerekir. Daha önce Süryanice kavramın kullanıldığı bağlam ve Şîrvânî'nin *Zahîre*'ye yaptığı atıf, *Berşa'sâ'nın* kökeni hakkında bize önemli ipuçları vermişti. Eserin iki nüshası ve üç tıp kitabı bunu çok daha açık biçimde dile getirecektir: *Berşa'sâ*, Tarsuslu Philôn'un *Felûnyâ'sı* üzerine şekillenmiştir.⁴¹

Philôn'un günümüze ulaşmış bir yazısı yoktur. Tarsuslu bir hekim olduğu, MS. I. yüzyılda yaşadığı gibi sınırlı bilgiler ve geliştirdiği tiryak Galênos sayesinde öğrenilmektedir. Galênos, *Peri Süntheseôs Pharmakôn tîn kata Topous* (*Hastalık Yerlerine Göre Birleşik İlaçlar*) adlı çalışmasının dokuzuncu kitabında, bilmecemsi bir şiir formunda yazılan metni sunmuş ve izahını yapmıştır.⁴² Galênos'un bu eseri, Huneyn b. İshâk (ö. 260/873) tarafından *Terkîbü'l-Edviye hasebe'l-Mevâzî'l-Âlime* adıyla Arapçaya çevrilmiştir.⁴³ İbn Sînâ öncesindeki tabipler bu ilaca işaret etmiştir; fakat

³⁶ Zeynüddin el-Attâr, *İhtiyârât*, nr. 6156, vr. 290a; a.mlf., *İhtiyârât*, nr. 1848/3, vr. 86a.

³⁷ İbn-i Şerîf, *Yâdigâr* (İstanbul: Köprülü YEK, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 989), vr. 118a-120a.

³⁸ Muhammed eş-Şîrvânî, *Şifa Bahçesi: Ravdatü'l-Itr*, nşr. ve çev. Muammer Sarıkaya & Celal Turgut Koç (Ankara: Orman Genel Müdürlüğü Yayınları, [2022]), c. 1, s. 758-768. Krş. İsmâil el-Cürcânî, *Zahîre-i Harizşâhî* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Fatih, nr. 3552), vr. 491b; Kûhîn el-Attâr, *Minhâcü'd-Dükkân*, vr. 45b.

³⁹ Karşılaştırma için bkz. Ebü'l-Berekât, *Berşa'sâ*, §5 (atıflar tahkikli metnin paragraflarınadır).

⁴⁰ Antâkî, *et-Tezkire*, c. 1, s. 74.

⁴¹ Ebü'l-Berekât, *Nüşatü Berşa'sâ min Esahhi'n-Nüshâ el-Mensûb ilâ Evhadi'z-zemân Ebi'l-Berekât* (Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, Ar. 145), vr. 170b (sol üstte); Bağdâdî, *Sifatü't-Tiryâki'l-Ma'rûf bi'l-Berşa'sâ* (Tahran: Kitabhâne, Müze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 16430/1), vr. 2a; İmâdeddin eş-Şîrâzî, *Risâle-i Afyûniyye* (Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı Târîh-i Pejûşkî, 1384hş), s. 110; Muhammed Hüseyin el-Ukaylî, *Mecmau'l-Cevâmi' ve Zehâirü't-Terâkîb: Karabâdîn-i Kebîr* (Tahran: b.y., 1277/1860), c. 1, s. 183, 191-192; a.mlf., *Hülâsatü'l-Hikme* (Kum: Neşriyyât-ı İsmâiliyyân, 1385 hş), c. 3, s. 297-298.

⁴² Kladios Galênos, *Peri Süntheseôs Pharmakôn tîn kata Genê, Klaudiou Galênou Hapanta: Claudii Galeni Opera Omnia* içinde, nşr. ve Lat. çev. Carolus Gottlob Kühn (Leipzig: Libraria Car. Cnoblochii, 1827), c. 13, s. 267-276.

⁴³ İlgili bölüm için bkz. Galênos, *Terkîbü'l-Edviye* (İstanbul: Topkapı Sarayı YEK, III. Ahmed, nr. 2079), vr. 250b-251a. Bu nüshayı temin ederek cömertçe paylaşılan Sn. Müstakim Arıcı'ya ve Sn. Mehmet Arıkan'a içten müteşekkirim.

bazıları sadece atıf yapmakla,⁴⁴ bazıları da kısa biçimde tanıtmak ve formülünü vermekle yetinmiştir.⁴⁵ Fakat tamamı aslından uzaklaşmış bir formül kaydetmiştir. Galênos tarafından sunulan metnin aslına en sadık hali, bütünü bir kısmını barındırıyor olmakla birlikte, ilk kez İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-Tıbb*'inde alıntılanmıştır. Her iki metnin ortak kısımları şöyledir:

Terkîbü'l-Edviye

"Fîlun'un ilacı: Birebir ismiyle *Felûnyâ* olarak anılır. Fîlun, ilacın dilinden şunları söylemiştir: Ben Tarsuslu Fîlun'un buluşuyum. Ölüm takdir edilen olmak istemeyen biri için faydam büyüktür. Pek çok hastalıkta ortaya çıkan ağrıları iyileştiririm. Şöyle demiştir: Eğer kolon adlı bağırsakta kolik ortaya çıkar ve ağrı sahibi benden bir kez içerse ağrısını dindiririm. İdrar yapma güçlüğü ve taş derdi olan biri içerse ona fayda sağlarım. Dalağı da iyileştiririm, sıkıntı veren nefes darlığını, veremi, kasılmaları ve yanlardaki korkunç ağrıları da. Kan tüküren veya kusma sorunu olan benden içerse onunla ölüm arasına girer ve ölümü ondan uzaklaştırırım. Bağırsaklarda ortaya çıkan ağrıları, öksürüğü, boğmacayı, hıçkırığı ve baştan inen akıntıları dindiririm. Sadece bilge insanlar için kaleme alındım. Beni öğrenen için faydam hiç de az olmayacak. Cahillerin eline düşmeyi arzulamıyorum."⁴⁶

el-Kânûn fi't-Tıbb

"Tarsuslu Fîlun'un *el-Felûnyâ er-Rûmî*'si: Çok sayıda hastalığa, özellikle kolon ağrılarına iyi gelir. Ağrı kesicidir. Câlînûs, *el-Meyâmîr*'de Fîlun'dan aktararak şunları demiştir: Ben Tarsuslu hekim Fîlun'un buluşuyum, ölümle pençeleşenlere faydam büyüktür. Birçok hastalıkta meydana gelen şiddetli ağrılara iyi gelirim. Şöyle ki, eğer kolon adlı bağırsakta ağrı ortaya çıkar ve ağrı sahibi ondan bir kez içerse onun ağrısını dindiririm. İdrar yapma güçlüğü ve taş derdi olan biri içerse ona fayda sağlarım. Dalağı da iyileştiririm, sıkıntı veren nefes darlığını, veremi, kasılmaları ve yanlardaki korkunç ağrıları da. Kan tüküren veya kusma sorunu olan benden içerse onunla ölüm arasına girer ve ölümü ondan uzaklaştırırım. Organlarda ve bağırsaklarda ortaya çıkan ağrıları, öksürüğü, boğmacayı, hıçkırığı ve baştan inen akıntıları dindiririm."⁴⁷

Son olarak Muhammed Hüseyin el-Ukaylî'nin (1195/1781'de hayatta), dönüşümün dinamiklerine işaret eden önemli değerlendirmesine yer verelim: "Bazı hekimler, *Eski Berşa'sâ* ile *Eflûnyâ-i Rûmiyye*'nin kökenlerinin bir olmadığını düşünmektedir. Bu hataları eski kitapları incelememelerinden kaynaklanır. Eski kitaplar, hatta Şeyhü'r-Reîs'in *Kânûn*'u, açık biçimde *Eflûnyâ-i Rûmiyye*'nin *Eski Berşa'sâ* olduğunu ifade eder. Her ne kadar Şeyh *Berşa'sâ*'yı zikretmemişse de *Eflûnyâ-i Rûmiyye*'nin tarifini vermiştir; bu da başkalarının *Eski Berşa'sâ* adıyla zikrettikleri ilaçtır."⁴⁸

Yukarıdaki alıntılar, dolaylı olarak eserin niçin Galênos ve İbn Sînâ'ya nispet edildiğini açıklığa kavuşturur. *Eflûnyâ*'nın *Büyük/Eski Berşa'sâ* adını almış olması ve nüshalarımızdan

⁴⁴ İshâk b. Huneyn, *Târîhu'l-Etîbbâ' ve'l-Felâsife*, nşr. Fuâd Seyyid (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), s. 163; Yuhannâ b. Serâfiyûn, *el-Künnâşü'l-Kebîr* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3716), vr. 234b, 238a; Ebû Bekir er-Râzî, *el-Hâvî fi't-Tıbb*, nşr. Heysem Halîfe Tuaymî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2002), c. 3, s. 68, 84, 256; Ebû Sehl el-Mesîhî, *el-Mie fi't-Tıbb* (Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr. 6335/1), vr. 228b.

⁴⁵ Ali b. Rabben et-Taberî, *Firdevsü'l-Hikme fi't-Tıbb*, nşr. Muhammed Zübeyr es-Siddîkî (Berlin: Matbaatu Âftâb, 1928), s. 457; Sâbûr b. Sehl, *el-Akrâbâzîn es-Sağîr*, nşr. Oliver Kahl, *Dispensatorium parvum* içinde (Leiden & New York: E. J. Brill, 1994), s. 44; Ebû'l-Abbâs el-Mecûsî, *Kâmilü's-Sinâti't-Tıbbiyye* (Kum: Müessese-i İhyâ-i Tıbb-ı Tabîî, 1387hş.), c. 4, s. 335.

⁴⁶ Galênos, *Terkîbü'l-Edviye*, vr. 250b-251a. İlgili bölümün Grekçe orijinali ve İngilizce tercüme için Galênos, *Peri Süntheseôs Pharmakôn tôn kata Topous*, c. 13, s. 267-268; Hugh Lloyd-Jones & Peter J. Parsons (ed.), *Supplementum Hellenisticum* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1983), s. 332; Floris Overduin, "A Riddling Recipe? Philo of Tarsus' Against Colic (SH 690)", *Mnemosyne*, 71 (2018), s. 595-596; Svetlana Hautala, "Transmitting (and Hiding) Knowledge in Ancient Greek Pharmaceutical Poetry", *Proceedings of the 11th Conference of the International Society for the Study of European Ideas (ISSEI)*, 28 Temmuz-2 Ağustos 2008, The Language Centre, University of Helsinki, Finland, s. 7-8; a.mlf., Svetlana Hautala, "As a Matter of Fact, This is Not Difficult to Understand!": The Addresses to the Reader in Greek and Latin Pharmacological Poetry", *Greek and Roman in Latin Medical Texts*, Leiden & Boston: Brill, 2014, s. 191.

⁴⁷ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3638), vr. 182b-183a; a.mlf., *el-Kânûn* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1426/2005), c. 4, s. 450-451.

⁴⁸ Ukaylî, *Karâbâdîn-i Kebîr*, c. 1, s. 191.

birinin Ebü'l-Berekât'ın formülünü *Küçük Berşa'sâ* olarak anması süreç adına oldukça aydınlatıcıdır.⁴⁹ Elimizdeki verilere binaen karmaşanın gelişim sürecine dair şu çıkarımları yapabiliriz: Philôn'un *Eflûnyâ'sı* Galênos'un Grekçe eseri ve Arapça çevirisi sayesinde öğrenilmiştir. Buna daha sonra *el-Kânûn* eklenmiştir. Bu tiryak kısa sürede iyileştirme iddiasına sahiptir. Bahsedilen sebeplerden dolayı, bazı Süryani tabipler en geç V./XI. yüzyılın ortalarında, *Eflûnyâ'ya* "Berşa'sâ" adını vermiştir. Bazıları, *Minhâcü'l-Beyân'* da olduğu gibi, bu formülün geçtiği yerlerin kenarına onun *Berşa'sâ* olduğunu belirten kayıtlar düşmüştür. Zamanla, birileri nezdinde *Eflûnyâ* ile *Berşa'sâ* özdeşleşmiştir. Büyük ihtimalle bu özdeşleştirici notlar *Terkîbü'l-Edviye* ve daha çok *el-Kânûn*'un nüsha kenarlarına ya da onlardan yapılan alıntılara sirayet etmiştir. Bu durum, formülün kökenine vâkıf olmayan birilerinin *Berşa'sâ* formülünün Galênos'a ve özellikle İbn Sînâ'ya ait olduğunu düşünmesine yol açmıştır. Ebü'l-Berekât VI./XII. yüzyılda, *Eflûnyâ'ya* dayanan ve adı *Berşa'sâ* olan tiryakını telif etmiştir. Bu tarih itibarıyla, yakın içeriğe ve anı isme sahip iki *Berşa'sâ* ortaya çıkmış, formüllerin ve müelliflerinin kolaylıkla karışabileceği bir zemin oluşmuştur. Bunun farkına varan tabipler Philôn'un formülünü *Büyük/Eski Berşa'sâ*, Ebü'l-Berekât'a ait olanı *Küçük Berşa'sâ* olarak anmaya başlamıştır. Fakat her biri kendine ulaşan metni esas almak zorunda olduğundan, bu kayıtlanmış *Berşa'sâ*lar da farklılık arz etmiştir. Bu formüllerin orijinaleri ve bozulmuş halleri, bahsedilen dört tabibe, özellikle Philôn, İbn Sînâ ve Ebü'l-Berekât'a çok farklı versiyonlar halinde izafe edilmiş ve *İhtiyârât-ı Bedî'* de görüldüğü üzere, en geç VIII./XIV. yüzyılın ortalarında tıp kitaplarında *Berşa'sâ* manzumeleri oluşmuştur. Nihayet, XII./XVIII. yüzyıl sonlarında onlarca *Berşa'sâ* formülü karşımıza çıkacaktır.⁵⁰

O halde, Ebü'l-Berekât'ın *Berşa'sâ'sının* Galênos ve İbn Sînâ'ya izafe edilmesi, bu tıbbî kaosun mütevacı tezahüründen başka bir şey değildir.

3. *Berşa'sâ'nın İçeriği*

Berşa'sâ, giriş ve onu takip eden altı fasıl olmak üzere, yedi bölümden oluşur. Giriş bölümü, eserin amacını ve Ebü'l-Berekât'ın bilimsel çizgisini ortaya koyması açısından oldukça önemlidir.

Ebü'l-Berekât *Berşa'sâ'yı* oluştururken yalnızca eski bilginlerin mirasına dayanmadığını, düşünce, çıkarım ve tecrübeyi birleştirerek özgün bir çalışma ortaya koyduğunu özellikle belirtir. Kendi ifadeleriyle, eski formülü incelemiş, üzerinde ayrıntılı biçimde düşünmüş ve eklemeler yaparak onu geliştirmiştir. Bunlar, onun titiz bir bilimsel metodolojiye sahip olduğunu gösterir. Fakat aynı zamanda, *Berşa'sâ'yı Felûnyâ'nın* basit bir devamı olarak görmediği ve yetkin biçimde Galênos'ta karşımıza çıkan, İbn Sînâ ve hocası İbn Hibetullah tarafından da takip edilen, tecrübeye kıymet veren yöntemci tıp anlayışına sahip olduğu anlamına gelir.

Ebü'l-Berekât'ın, bölümün sonunda tiryakın temel özelliklerini anlattığı bölüm, tıbbın fizikten miras aldığı "mizaç teorisine" dayanmaktadır. Bu teori, tıbbî bağlamıyla, her bir eczanın sıcak-kuru, ıslak-soğuk gibi doğal nitelikler taşıdığını, başka bir eczayla ilişki içinde bu özelliklerin değişeceğini ve yeni bir mizacın ortaya çıkacağını ifade eder. Ebü'l-Berekât'ın hedefi, insan bedenine mümkün olduğu kadar az zarar, mümkün olduğu kadar çok fayda veren bir ilaç üretmektir. Bunu sağlamanın yolu da, tek tek eczaların nitelikleri üzerinden değil (birincil mizaç), bütününde ortaya çıkacak özellikler üzerinden (ikincil/müktesep mizaç) etki edecek bir formül oluşturmaktır. İma edilen, *Berşa'sâ'nın* tam da böyle bir ilaç olduğudur.

Bölümde dikkat çekilen en önemli husus, *Berşa'sâ'nın* "remizli/şifreli" bir üslupla kaleme alındığının ve bunların anlamını çözebilecek olanların "ehil ve layık" kişiler olduğunu

⁴⁹ Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3569, vr. 225a. Nüsha, sekizinci nüsha olarak sonraki bölümde tanıtılmıştır.

⁵⁰ Ukaylı, *Karabâdin-i Kebîr*, c. 1, s. 191-194. *Felûnyâ-Berşa'sâ* özdeşliğinin mutlak bir durum olmadığını ve özellikle telifi müteakip ilk yüzyıllardaki aktarımların karmaşadan uzak olduğunu bir kez daha belirtelim. Müellifi meçhul Süryanice tıp derlemesinde "Pîlonyâ" formülü aktarılıp *Berşa'sâ'dan* hiç bahsedilmemesi örneğinde görüldüğü üzere, aynı durum Süryanice tıbbi açısından da geçerlidir (*The Book of Medicines*, c. 1, s. 425; c. 2, s. 501). Bu eserin telif tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Miladi VI. yüzyılda Yunancadan yapılmış çeviriden, XIII. yüzyıldaki Süryanice telifine kadar farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yakın tarihli bir çalışma, eserdeki bir formülün en erken IX. yüzyıla, Abbâsîler dönemine ait olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bkz. Daniel Asade & Paola Druille, "The Syriac Christianization of a Medical Greek Recipe: From Barbaros Hera to the 'Apostles' Ointment", *Studia Ceranea*, 11 (2021), s. 13-19.

belirtilmesidir. Sonraki bölümde açıkça görüleceği üzere, metinde, “Sudanlı başların gözlerinden akan yaşlar”, “koyunların içkembelerinde saklanan ve ‘Ceninleri Koruyan’ denen, ama böyle olmayan ecza” gibi, *Berşa’sâ*’nın herkes tarafından anlaşılmasını bilerek engelleyen sembolik ifadeler vardır. Bu ifadeler, eczaların isimleri, özellikleri ve etkileri hakkında doğrudan bilgi vermek yerine, onların çağrışımları üzerinden dolaylı bir tanımlama yapmaktadır. Okuyucudan beklenen ise, bu remizleri çözümler ekzaların ve miktarlarının ne olduğunu anlamaktır.

Bu tarzın sıra dışı olduğu açıktır. Fakat Ebü’l-Berekât’ın düşünce sistemi ve bilim tasavvuru açısından şaşırtıcı değildir. *el-Kitâbü’l-Mu’teber*’in girişi, bilimsel bilginin öğrencilere aktarım biçimlerini üç aşamaya: ‘sözlü anlatım, yazılı kapalı anlatım ve kapalılıkları çözmeye çalışan yazılı açık anlatım’ dönemlerine ayırır. İshâk b. Huneyn ve sonrakilerin tıp tarihine yönelik izahlarını bilim tarihine dönüştüren Ebü’l-Berekât, ilk aşamayı özlemle anmakta ve son aşamayı bozulma olarak nitelemektedir.⁵¹ Dolayısıyla, tercih ettiği üslup, onun açısından köklü bir geleneğin izinde yürümektir ve aynı zamanda bir tür entelektüel seçkinciliktir. *Berşa’sâ*’nın ve diğer tiryakı *Emînü’l-Ervâh*’ın anlaşılmasını kasıtlı olarak zorlaştıran şifreli dilin varlık sebebi budur. Çünkü remizler ve mecazlar, bilimsel bilgiyi sıradan insanlardan uzaklaştıran bir sınama mekanizması oluşturacak, ona ulaşmak isteyen kişinin gayret göstermesini gerektirerek bilginin değeri artıracaktır.⁵²

Bu yazım tarzının ilk örneği, Nikandros’un *Thêriaka* ve *Aleksipharmaka*’sında mevcuttur. Fakat bahsedildiği üzere, Ebü’l-Berekât’ın modeli Philôn ve *Philôneion*’dur. *Berşa’sâ*’nın giriş bölümü, daha önce tercümesi verilen bölümden izler taşır; fakat şifreli bölümlerin üslubu ve ürettikleri formül açık biçimde ruh ikizidir. Aralarındaki temel fark Philôn’un şiir olarak yazması ve Grek mitolojisinin kavramlarını seçmesi; Ebü’l-Berekât’ın ise düz yazıyı ve İslam dünyasındaki bilimsel ve kültürel motifleri tercih etmesidir. Her iki eserin remizli metinleri şöyledir:

“Tanrısal olanın, güzel kokulu sarı saçlarından,
Hermes’in tarlalarında kanı parlayanlardan bir tutam ekle.
[Safran] ağırlığına (drahmi cinsinden) insan duyularının (sayısı) kadar ekle: bu belirsiz değildir.
Ayrıca Euboéalı Nauplius’tan bir drahmi,
Truvalılar arasında Menoites’in oğlunun üçüncü katili olanın,
Koyunun midesinde saklananın bir drahmisini ekle.
Yirmi drahmi beyaz ateşli olandan,
Yirmi tane de Arkadya canavarının fasulyesinden.
Pisa’da Zeus’u doğuran toprağın yetiştirdiği,
Takma isimli kökten bir drahmi ekle.
Pion yazdıktan sonra, ilk önce ona artikeli, eril olanı ekle,
Ondan iki kez beş drahmi al.
Triikka sakinlerinin bana söylediği gibi,
Kekrops’un kızlarına benzeyen boğaların kızlarının usaresini dök.”⁵³

⁵¹ Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbü’l-Mu’teber fi’l-Hikme*, nşr. Zeynelâbidîn el-Mûsevî vdğr., (Haydarâbâd: İdâretü Cem’iyyeti Dâireti’l-Maârifî’l-Osmâniyye, 1357/1938), c. 1, s. 2-3. Ayrıca bkz. İshâk b. Huneyn, *Târîhu’l-Etîbbâ*, s. 152-155; Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. ve çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), s. 912, 929-930. Ebü’l-Berekât’ın bakış açısının, bilim tarihinde anlatım ve yazım biçimleri bağlamındaki nüveleri hocası Saîd b. Hibetullah’ın *el-İknâ’ fi’t-Tıbb* adlı çalışmasının girişinde mevcuttur. Öğrencisi İbn Hebel ise, *Mu’teber*’deki bakış açısını daha da geliştirerek *el-Muhtâr*’ın girişine yansıtması, buradaki temel perspektif Kutbüddin er-Râzî’nin (ö. 710/1311) bir çalışmasında karşılık bulmuştur. Bkz. Saîd b. Hibetullah, *Kitâbü’l-İknâ’ fi’t-Tıbb* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Bağdatlı Vehbi), nr. 1468, vr. 5b-6a; İbn Hebel, *el-Muhtârât fi’t-Tıbb* (Haydarabad: Dâireti’l-Maârifî’l-Osmâniyye, 1362-4/1943-4), c. 1, s. 3-4; Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Fî Beyâni’l-Hâce ile’t-Tıbb ve’l-Etîbbâ’ ve Vasâyâhum*, nşr. Muhammed Fuâd ez-Zâkirî (el-Ayn [BAE]: Merkezü Zâyid li’t-Türâs ve’t-Târîh, 2001), s. 169-170.

⁵² Benzer bir bakış açısı için bkz. Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *Mâddetü’l-Bekâ’ fi İslâhi Fesâdi’l-Hevâ’ ve’t-Taharrüz min Zararı’l-Evbâ’*, nşr. Yahya Şa’âr (Kahire: Ma’hedü’l-Mahtûtâti’l-Arabiyye, 1420/1999), s. 621.

⁵³ Overduin, “A Riddling Recipe?”, s. 596-597 (metindeki çeviri düz yazı şeklindedir). Tam ve eksik diğer çeviriler için Hautala, “Transmitting (and Hiding) Knowledge in Ancient Greek Pharmaceutical Poetry”, s. 7-8; a.mlf., “As a Matter of Fact, This is Not Difficult to Understand!”, s. 192-193. *Terkîbü’l-edviye*’nin elimizdeki tam tek nüshasında ve *el-*

“Hint diyarında biçimleri benzer, boyutları eşit, iki küçük kardeş olduğunu belki duymuşsunuzdur. Bunların biri ‘Habeşli İhtiyar’, diğeri ‘Anadolulu Genç’tir. Bu kardeşlerin ‘Anadolulu’ olanından bilinen miktarda ve belirlenen ölçüde; ‘Erkekleri Kandıran’ diye anılan bitkinin beyaz türünün tohumlarından birinciye eşit miktarda; ‘Sudanlı başların gözlerinden akan yaşlardan’, kendisine kendisi kadar eklendiğinde onu birinci ecza miktarına eşit yapacak miktarı, birinci eczadan çıkardıktan sonra kalan miktar kadar; ülkelerinde yetişmiyor olsa da, ‘Slavların Saçlarından’, ikinci miktara oranı, ikincinin birinciye oranı gibi olan miktar kadar; koyunların işkembelerinde saklanan ve ‘Ceninleri Koruyan’ denen, ama böyle olmayan eczadan; sıcak nitelikli ve insan dilindeki etkisi diğer organlarındaki etkisine zıt olan ‘Dağlı Kök’ten; gerçeğe aykırı olarak güzel kokulu olduğu söylenen ‘Hintli Kök’ten, bunların her birinden, iki kez ikiyle çarpılıp beşle çarpıldığında varsayılan ilk miktara eşit olacak miktar kadar; ne cansız ne hayvan ne de bitki olan, bitkiyle hayvanın ortaklaşa meydana getirdiği şeyden, Ye’cûc şehrinin iç yüksekliği kadar alırsın. Eczaların parçaları küçültülür, dar gözeneklerden geçirilir; sonra, ayırt edici gücü olan etkin elementlerden biriyle arındırılan tek eczayla iyice karıştırılırlar. Karışım içi pürüzsüz bir kaba konur, ağız sıkıca kapatılır ve kaldırılır.”⁵⁴

Ebü’l-Berekât’ın metninde, formüldeki sekiz ayrı eczaya, miktarlarına ve hazırlanma yöntemine işaret eden on altı ayrı remiz/belirsizlik vardır. Eserin bazı yazmalarının kenar notlarında ve Bedreddin ez-Zencânî’nin *Cevâmiu’l-Edviye*’sinde çeşitli çözüm önerileri yer alır. Fakat bunların kayda değer bir kısmı bir kısmı yanlıştır ve birbirini nakzeder. Bu verilerin bir kısmına, botanik, tıp ve coğrafya eserlerine istinaden oluşturduğum çözümleri şu şekilde özetleyebilirim:

Ecza-1: Hint diyarında yetişen birbirine biçim ve boyut olarak benzeyen iki küçük kardeş, biberin iki türüdür.⁵⁵ Bunlardan ‘Habeşli İhtiyar’ (*seyh habeşî*), “karabiber” (*fülfül esved*); ‘Anadolulu Genç’ (*şâbb rûmî*) ise “akbiberdir” (*fülfül ebyaz*). Bu ikisinden sadece ‘Anadolulu’ olanının kullanılacağına belirtilmesi, Habeşli İhtiyar’ın rolünün yalnızca akbiberi ulaştırmak olduğu gösterir; formülde yer almayacaktır.⁵⁶ Daha önce hiçbir rakam verilmemişken bilinen ve belirlenen miktardan bahsedilmesi *Felûnyâ*’ya bir göndermedir. Bu formülde akbiber 20 miskal kullanılmıştır.⁵⁷ Dolayısıyla ecza akbiber, ağırlığı 20 miskaldır (89,2 gr.).⁵⁸

Ecza-2: ‘Erkekleri Kandıran’ (*haddâ’atü’r-ricâl*) remziyle ifade edilen bitki banotudur (*benc*).⁵⁹ Bunun beyaz tohumunun kullanılması istenmektedir. Birinciye eşit miktarda alınması

Kânûn’un ilgili bölümünde, bu kısmın ve Galen’in mitolojik referanslara yönelik izahlarının bulunduğu yerin çevirisi yoktur. Fakat Bîrûnî’nin *Tahkîku mâ li’l-Hind*’deki kısmî atıfları ve Ebü’l-Berekât’ın geniş çaplı istifadesi bu bölümün çevrildiğine işaret eder. Karşılaştırma için bkz. Galênos, *Peri Süntheseôs Pharmakôn tön kata Topous*, c. 13, s. 268-269; a.mlf., *Terkîbü’l-edviye*, vr. 250b-251a; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, nr. 3638, vr. 182b-183a (c. 4, s. 450-451); Bîrûnî, *Tahkîku mâ li’l-Hind* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1403/1983), s. 67.

⁵⁴ Ebü’l-Berekât, *Berşâ’sâ*, §5.

⁵⁵ *Berşâ’sâ*, Manisa, nr. 1781/5, vr. 154b; *Berşâ’sâ*, Melik, nr. 4218/1, s. 3; *Berşâ’sâ*, Nuruosmaniye, nr. 3567, vr. 76b; *Berşâ’sâ*, Vaticana, Ar. 145, vr. 171b; Bedreddin ez-Zencânî, *Cevâmiu’l-Edviyeti’l-Müfredre ve’l-Mürekkebe* (Tahran: Kitabhâne, Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 1108) vr. 242b; Erbilî, *el-Muhtâr*, vr. 112b; Şîrâzî, *Risâle-i Afyûniyye*, s. 128; Antâkî, *Tezkire*, c. 1, s. 74; Ukaylî, *Karâbâdîn-i Kebîr*, c. 1, s. 192.

⁵⁶ Çoğu kaynak formülde her iki bibere de yer vermiş ve ilgili kısmı yanlış değerlendirmiştir. Bkz. *Berşâ’sâ*, Melik, nr. 4218/1, s. 3; *Berşâ’sâ*, Nuruosmaniye, nr. 3567, vr. 76b; Zencânî, *Cevâmi*, nr. 1108, vr. 243a; Erbilî, *el-Muhtâr*, vr. 113a; Mahmûd b. İlyâs eş-Şîrâzî, *el-Hâvî fi İlmi’t-Tedâvî* (Londra: British Library, Or 13383), vr. 404a; Hacı Paşa, *Şifâü’l-Eskâm ve Devâü’l-Âlâm* (İstanbul: Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1404), vr. 183b; Herevî, *Kitâbü Ayni’l-Hayât*, s. 42; a.mlf., *Bahru’l-Cevâhir: Mu’cemü’t-Tıbbi’t-Tabîî* (Kum: İntişârât-ı Celâleddin, 1387 hş.), s. 71; Antâkî, *Tezkire*, c. 1, s. 74.

⁵⁷ Galênos, *Terkîbü’l-Edviye*, vr. 251a; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, vr. 183a (c. 4, s. 450-451).

⁵⁸ Makalede yer verilen klasik ağırlık birimleri ve gramajları şöyledir: Habbe ≈ 0,05 gr. | Kîrât = 0,2232 gr. | Dâneğ = 0,52 gr. | Dirhem = 3,125 gr. | Mişkâl = 4,46 gr. | Ükiyye = 33,85 gr. | Raṭl = 406,25 gr. Bkz. Walter Hinz, *İslâm’da Ölçü Sistemleri*, çev. Acar Sevim (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990), s. 6, 13, 15, 33, 39, 43.

⁵⁹ *Berşâ’sâ*, Manisa, nr. 1781/5, vr. 154b; *Berşâ’sâ*, Melik, nr. 4218/1, s. 3; *Berşâ’sâ*, Nuruosmaniye, nr. 3567, vr. 76b; *Berşâ’sâ*, Vaticana, Ar. 145, vr. 171b; Temîmî, *Mâddetü’l-Bekâ*, s. 640; *Kitâbü İhtilâfi Esmâi’l-Edviye ve Ta’rifihâ* (İstanbul: Hacı Selim Ağa YEK, nr. 883/5), vr. 562b; Zencânî, *Cevâmi*, nr. 1108, vr. 242b; Erbilî, *el-Muhtâr*, vr. 113a; Şîrâzî, *Risâle-i Afyûniyye*, s. 128; Antâkî, *Tezkire*, c. 1, s. 74; Ukaylî, *Karâbâdîn-i Kebîr*, c. 1, s. 192.

gerektiğine göre, beyaz banotu tohumundan (*bezrû'l-benci'l-ebyaż*) 20 miskal (89,2 gr.) kullanılacaktır.

Ecza-3: 'Sudanlı başların gözlerinden akan yaşlar', haşhaşın özsuğu olan afyona karşılık gelir.⁶⁰ "Kendisine kendisi kadar eklendiğinde onu birinci ecza miktarına eşit yapacak miktarı, birinci eczadan çıkardıktan sonra kalan miktar kadar [alırsın]." cümlesi, 'birinci eczanın yarısı kadar' demenin oldukça karmaşık halidir. Dolayısıyla ecza afyon, ağırlığı 10 miskaldir (44,6 gr.).

Ecza-4: 'Slavların Saçları' (*şu'ûru's-şakâlibe*) safrandır (*za'ferân*).⁶¹ "İkinci miktara oranı, ikincinin birinciye oranı gibi olan miktar kadar [alırsın]." cümlesi, 'üçüncü eczanın yarısı kadar' anlamına gelir. Yani safrandan 5 miskal (22,3 gr.) kullanılacaktır.

Ecza-5: Bu bitki, Philôn tarafından da "koyunların karınlarında/işkembelerinde saklanan" remiziyle tasvir edilmiştir. 'Ceninleri koruyan' sıfatıyla da anılan bu bitki, sütleğendir (*ferîbûn/ferbiyûn/ferfiyûn*).⁶² *Kitâbü'l-Haşâiş*'in bir nüshası neyi aradığımızı gayet açık biçimde izah ve tasvir etmektedir:

"Sütleğen: Şeklen tilki üzümüne benzeyen bir ağaçtır. سدا bölgesindeki Libya'da ve Autololia (*Ûtûmûlyâs*) adlı yerdeki Mauretanya'da (*Mûrûtenyâ*) yetişir. Çok yakıcı, sıcak ve keskin bir sakızı vardır. Onu çıkaranlar çok sıcak olması nedeniyle korkarlar. Yıkadıkları koyun işkembelerini (*kürûşe'l-ğanem*) alıp ağacın gövdesine asarlar. Sonra ona uzaktan bir mızrak fırlatırlar. İşkembenin içine çok miktarda sakız dökülür. Sanki bir kaptan boşalıyor gibidir. Sakız bazen yere de dökülür."⁶³



Ağırlığa işaret eden bölümü, $x.2.2.5=20$ formülü üzerinden tanımlamak mümkündür. Bilinmeyen rakam 1'dir. Dolayısıyla formülde 1 miskal (4,46 gr.) sütleğen kullanılacaktır.

Ecza-6: Sıcak nitelikli 'dağlı kök' (*el-ırku'l-cebelî*) "pireotu" dur (*âkırkarhâ*).⁶⁴ Bir öncekiyle aynı miktar olması istendiğine göre, formüldeki ağırlığı 1 miskal olacaktır.

Ecza-7: Güzel kokulu olduğu söylenen, fakat öyle olmayan 'Hintli Kök' (*el-aslû'l-hindî*), Hint sümbülüdür (*sünbül hindî/sünbülü't-tîb*).⁶⁵ Bu ecza da 1 miskal kullanılacaktır.

Ecza-8: Cansız, hayvan ya da bitki olmayıp bitkiyle hayvanın ortaklaşa meydana getirdiği şey, baldır (*asel*).⁶⁶ Semboller içerisinde en problemlili kısmın balın miktarı olduğu söylenebilir. İlgili

⁶⁰ *Berşa'sâ*, Manisa, nr. 1781/5, vr. 154b; *Berşa'sâ*, Melik, nr. 4218/1, s. 3; *Berşa'sâ*, Nuruosmaniye, nr. 3567, vr. 76b; *Berşa'sâ*, Vaticana, Ar. 145, vr. 171b; Zencânî, *Cevâmi'*, nr. 1108, vr. 242b; Erbilî, *el-Muhtâr*, vr. 113a; Şîrâzî, *Risâle-i Afyûniyye*, s. 128; Antâkî, *Tezkire*, c. 1, s. 74; Ukaylî, *Karâbâdîn-i Kebîr*, c. 1, s. 192.

⁶¹ *Berşa'sâ*, Manisa, nr. 1781/5, vr. 154b; *Berşa'sâ*, Nuruosmaniye, nr. 3567, vr. 76b; *Berşa'sâ*, Vaticana, Ar. 145, vr. 171b; Zencânî, *Cevâmi'*, nr. 1108, vr. 242b; Erbilî, *el-Muhtâr*, vr. 113a; Şîrâzî, *Risâle-i Afyûniyye*, s. 128; Ukaylî, *Karâbâdîn-i Kebîr*, c. 1, s. 192.

⁶² *Berşa'sâ*, Nuruosmaniye, nr. 3567, vr. 77a; Zencânî, *Cevâmi'*, nr. 1108, vr. 242b; Erbilî, *el-Muhtâr*, Fatih, nr. 4473, vr. 113a; Şîrâzî, *Risâle-i Afyûniyye*, s. 128; Ukaylî, *Karâbâdîn-i Kebîr*, c. 1, s. 192.

⁶³ Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâiş* (Leiden: De Universitaire Bibliotheken, Or. 289), vr. 132a (görsel aynı sayfadan alınmıştır). Philôn ve Dioskouridês (ö. ykl. 90) aynı yüzyılda yaşamıştır ve hangisinin eserini daha önce kaleme aldığı bilinmemektedir. Arapçaya *Kitâbü'l-Haşâiş* olarak çevrilen *Peri Hülês İatrikês*'in (*Tıbbî Eczalar Üzerine*) bu benzetmenin temellerine sahip olduğunu söylemek mümkündür.

⁶⁴ *Berşa'sâ*, Nuruosmaniye, nr. 3567, vr. 77a; Zencânî, *Cevâmi'*, nr. 1108, vr. 242b; Erbilî, *el-Muhtâr*, vr. 113a; Şîrâzî, *Risâle-i Afyûniyye*, s. 128; Ukaylî, *Karâbâdîn-i Kebîr*, c. 1, s. 192; Antâkî, *Tezkire*, c. 1, s. 74.

⁶⁵ *Berşa'sâ*, Melik, nr. 4218/1, s. 2; *Berşa'sâ*, Nuruosmaniye, nr. 3567, vr. 77a; Zencânî, *Cevâmi'*, nr. 1108, vr. 242; Erbilî, *el-Muhtâr*, vr. 113a; Şîrâzî, *Risâle-i Afyûniyye*, s. 128; Antâkî, *Tezkire*, c. 1, s. 74; Ukaylî, *Karâbâdîn-i Kebîr*, c. 1, s. 192.

⁶⁶ *Berşa'sâ*, Manisa, nr. 1781/5, vr. 154b; *Berşa'sâ*, Nuruosmaniye, nr. 3567, vr. 77a; *Berşa'sâ*, Vaticana, Ar. 145, vr. 172a; Erbilî, *el-Muhtâr*, vr. 113a; Zencânî, *Cevâmi'*, nr. 1108, vr. 242b; Antâkî, *Tezkire*, c. 1, s. 74; Ukaylî, *Karâbâdîn-i Kebîr*, c. 1, s. 192.

kaynakların bu remzin mahiyetine dair hiçbir açıklaması yoktur. Bazıları hiç temas etmeden,⁶⁷ biri de fikri olmadığını belirterek⁶⁸ incelemesini tamamlamıştır. Ebü'l-Berekât balın, Ye'cüc şehrinin boylamı kadar kullanılmasını ister ve bu doğal olarak bizi coğrafya kitaplarına yönlendirir. Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî (ö. 232/847'den sonra), *Sûretü'l-Arz*'da, ebced harfleriyle şehrin boylamını 150 (فح) derece olarak verir.⁶⁹ Sührâb (ö. 334/945'te hayatta), *Acâibü'l-Ekâlîmi's-Seb'a*'da yine ebced harfleriyle aynı sayıları vermektedir.⁷⁰ Dolayısıyla baldan 150 miskal (669 gr.) kullanılacaktır.⁷¹ Formülün diğer yedi eczasının ağırlığı 58 miskal (258,68 gr.) olduğuna göre, bal onların yaklaşık 2.6 katıdır. Bu durum balın diğerlerinin üç katı olması gerektiğini söyleyen kaynakların nispeten yanlış olduğunu gösterir.⁷²

Son olarak tiryakin hazırlanışını anlatan remzi çözmemiz gerekir. Parçaların küçültülüp dar gözeneklerden geçirilmesi ifadesi, kullanılan eczaların havanda dövülerek ufaltılması, ardından dar bir elekten geçirilmesi anlamına gelir.⁷³ Tek eczanın, yani balın, ayırt edici gücü olan etkin elementle arındırılması, ateşin üzerindeki bir kabın içinde kaynatılması ve çıkan köpüğün alınması demektir.⁷⁴ *Emînü'l-Ervâh*'taki, "en üstteki elementin üzerine konmakla kendisine bulaşan yabancı maddelerin tamamından arındırılmış olan (...)"⁷⁵ cümlesi de, aynı işlemi bir başka dille anlatır. Elekten geçen malzemeler köpüğü alınan balla iyice yoğrulur ve macun kıvamında bir ilaç oluşturulur. Sonra bu macun, cam veya porselen gibi içi pürüzsüz bir kaba konur ve ağız sıkıca kapatılarak demlenmeye bırakılır.

Bu verilere göre formül şöyledir:

	Eczalar	Ağırlık (Klasik)	Ağırlık (Güncel)	Bütündeki Yüzdesi
1	Akbiber	20 miskal	89,2 gr.	% 9,6
2	Beyaz banotu tohumu	20 miskal	89,2 gr.	% 9,6
3	Afyon	10 miskal	44,6 gr.	% 4,8
4	Safran	5 miskal	22,3 gr.	% 2,4
5	Sütleşen zamkı	1 miskal	4,46 gr.	% 0,48
6	Pireotu kökü	1 miskal	4,46 gr.	% 0,48
7	Hint sümbülü kökü	1 miskal	4,46 gr.	% 0,48
8	Köpüğü alınmış bal	150 miskal	669 gr.	% 72
	Toplam	208 miskal	927,68 gr.	

Tablo 1. Berşa'sâ Formülü

⁶⁷ *Berşa'sâ*, Manisa, nr. 1781/5, vr. 154b; *Berşa'sâ*, Melik, 4518/1, s. 3; Şîrâzî, *Risâle-i Afyûniyye*, s. 119.

⁶⁸ Erbilî, *el-Muhtâr*, vr. 113a.

⁶⁹ Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, *Kitâbü Sûreti'l-Arz mine'l-Müdün ve'l-Cibâl ve'l-Bihâr ve'l-Cezâir ve'l-Enhâr* (Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, Ms.4.247), vr. 8b (nşr., s. 32). Sadreddin el-Konevî'nin sahip olduğu kitapları listelediği *Kitâbü'l-Fihrist*'inde ismini belirtmediği coğrafya eseri (*Fihrist*, vr. 175a) bu eserin bilinmeyen ikinci nüshasıdır (Yusuf Ağa YEK, nr. 5486/2). Rebîülevvel 627/Ocak 1230 tarihli bu nüsha eksiktir ve sayfa sıralaması hatalıdır. Bu yazmada atıf yapılan bölüm yoktur.

⁷⁰ Sührâb, *Acâibü'l-Ekâlîmi's-Seb'a ilâ Nihâyeti'l-İmâra* (Londra: British Library, Add MS 23379), vr 8b (nşr. s. 41).

⁷¹ Ayrıca bkz. Zencânî, *Cevâmi'*, nr. 1108, vr. 242b; Şîrâzî, *el-Hâvî*, vr. 404a; Ukaylî, *Karâbâdîn-i Kebîr*, c. 1, s. 193. Bu kaynaklarda bir gerekçe yoktur.

⁷² *Berşa'sâ*, Vaticana, Ar. 145, vr. 171b, 172a; İbn Ebi'l-Beyân, *Düstûrû'l-Edviyeti'l-Mürekkebe*, vr. 9b; Kûhîn el-Attâr, *Minhâcü'd-Dükkân*, vr. 45b; Hacı Paşa, *Şifâü'l-Eskâm*, vr. 183b; Şîrâzî, *Risâle-i Afyûniyye*, s. 119.

⁷³ *Berşa'sâ*, Manisa, nr. 1781/5, vr. 154b; *Berşa'sâ*, Nuruosmaniye, nr. 3567, vr. 77a; *Berşa'sâ*, Vaticana, Ar. 145, vr. 172a; Erbilî, *el-Muhtâr*, vr. 113a.

⁷⁴ *Berşa'sâ*, Manisa, nr. 1781/5, vr. 154b; *Berşa'sâ*, Nuruosmaniye, nr. 3567, vr. 77a; *Berşa'sâ*, Vaticana, Ar. 145, vr. 172a; Erbilî, *el-Muhtâr*, vr. 113a.

⁷⁵ Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-Ervâh*, Ş2.

İkinci fasıl (§6-9), ilacın kullanımına ilişkin esasları belirler. Burada ilacın ne kadar, ne zaman ve hangi tarihe kadar kullanılması gerektiği gibi koşullar anlatılır. Deyim yerindeyse günümüzde ilaç kutularının içinde yer alan kullanım kılavuzlarına karşılık gelir. Ebü'l-Berekât, dengeli mizaca sahip hastalar için dozajı, 5 ila 7 kırat ($\approx 1,1 - 1,5$ gr.) arası olarak belirlemiştir. Eğer hastanın mizacı dengeden uzaklaşmışsa, yani sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve rutubetten biri baskın gelmişse, baskınlığı itidal noktasına çekecek taze süt, sandal şerbeti, inci macunu gibi, sıvı veya katı takviyelerle birlikte alınmasını önerir. Ayrıca, hastanın yaşı, kilosu, hastalığın düzeyi, mevsimsel şartlar ilacın dozajına ve kullanım aralığına etki edecektir. Bu kısımda kesin belirlemeler yoktur ve tercihler eserin muhatabı olan hekime bırakılmıştır. Ebü'l-Berekât'ın, ilacın sadece hastalık esnasında değil, isteğe bağlı alınabileceğini de belirtmesi, *Berşa'sâ*'yı sağlık koruyucu bir reçete olarak gördüğü anlamına gelir ve bu durumda uyumadan önce alınmasını önerir. Bu tavsiye tamamen tıbbidir. Fakat en erken örnekleri VII./XIII. sonlarında görüleceği üzere, birileri afyon temelli bu ilacın bağımlısı olacak, birileri de uyuşturucu olarak kullanacaktır.⁷⁶

Fasılın sonunda "bebeklik dönemi, gençliği" gibi çok sayıda mecaz eşliğinde, bu ilacın hazırlanması ile kullanılması arasında gelecek süre, etkinlik aşamaları ve son kullanma tarihi belirlenir. Çoğu kaynak demlenme süresi olarak altı aya işaret etmiştir.⁷⁷ Bu doğrudur; fakat görünen o ki, en uygundur. Çünkü Ebü'l-Berekât, muhtemelen çok acil ihtiyaçları göz önünde bulundurarak en az üç aya izin vermektedir. İlacın son kullanım süresi ise altı yıldır. Fakat bu tarihlerin iklim ve hava koşullarına göre daha erken ya da geç olması mümkündür.

Üçüncü fasıl (§10-12), ilacın genel faydalarını anlatır. İlaç bazı hastalıklara anında etki ederken, hastalığa göre etki süresi artmakta ve bir yıla kadar uzamaktadır. Dolayısıyla "anında iyileştirme" iddiası, yani *Berşa'sâ* ismi, ilacın işlevinin bir kısmına karşılık gelmektedir. Bölümde ilacın kalp hastalıkları, psikolojik problemler ve eklem ağrıları gibi, çok farklı kategorilerdeki hastalıklara fayda sağladığı belirtilmiştir. Ebü'l-Berekât'a göre, "faydaları sayılamayacak kadar çoktur."

Dördüncü fasıl (§13), dolaylı biçimde birinci fasıldaki verilerin sağlamasını yapar. Eczacı miktarlarının ve özellikleri sıralanmış remizler üzerinden eczanın kendisinin bulunmasına yardımcı olur. Fasılın başındaki anlatımın çözüme yardımcı olduğunu söylemek güçtür. Devamındaki tablo ise iyi planlanmamıştır. Tablo, birinci fasılda remizle işaret edilen eczaları, orada kullanılan kelimeler üzerinden isimlendirir ve bunların tıbbî faydalarını ve formüldeki işlevini betimler. Fakat çizimdeki karmaşa ve tasarım eksiklikleri, özelliklerin hangi eczaya karşılık geldiğini; daha önemlisi hangi eczalar arasında bağlantı kurulduğunu anlamayı zorlaştırmakta ve tablonun işlevini azaltmaktadır. *Emînü'l-Ervâh*'ın bu bölüme karşılık gelen pasajları düz yazı şeklindedir.⁷⁸ Daha sonra kaleme alınan bu eserdeki yöntem değişikliği, buradaki yöntemin verimsizliğiyle bağlantılı olabilir.

Beşinci fasıl (§14-15), girişte değinilen mizaç değişimin teknik detaylarını ve yine bir tablo üzerinde, ilacın eczalarının mizacının sayısal karşılıklarını verir.

Son fasıl ise (§16-57) eserin en geniş bölümüdür. Ebü'l-Berekât'ın tıptaki uzmanlığını örnekleyen ve ilacın kapasitesini ortaya koyan bu fasılda kırk hastalık listelenmiş ve her bir hastalık için *Berşa'sâ*'dan ne kadar kullanılması ve hangi tıbbî besin ve ilaçlarla beraber alınması gerektiği anlatılmıştır. Bölümde listelenen tedavisine işaret edilen hastalıklar/sorunlar şunlardır: Satlıcan, bağırsak tıkanıklığı, erbezi ağrısı ve şişliği, sarılık, zatürre, siyatik ağrısı, öksürük, nefes darlığı, hıçkırık, baş ağrısı, bağırsak yırtılması, kolik, mide ve sindirim sorunları, sara, baş

⁷⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. 2, s. 204-205; Necmeddin el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâire bi-A'yâni'l-Mieti'l-Âsire*, nşr. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), c. 3, s. 20, 165; Şaban Nidâi, *Menâfi'u'n-Nâs* (Ankara: Milli Kütüphane, A 8031/3), vr. 111a-112a; Antâkî, *Tezkire*, c. 1, s. 74.

⁷⁷ *Berşa'sâ*, Leiden, Or. 1592, s. 14; *Berşa'sâ*, Nuruosmaniye, nr. 3567, vr. 77a; *Berşa'sâ*, Vaticana, Ar. 145, vr. 171b, 172b, 173b, 174a; Zencânî, *Cevâmi'*, nr. 1108, vr. 243a; İbn Ebî'l-Beyân, *Düstûrü'l-Edviyeti'l-Mürekkebe*, vr. 9b; Kûhîn el-Attâr, *Minhâcü'd-Dükkân*, vr. 45b.

⁷⁸ Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-Ervâh*, §4. Tablo için tahkik ve tercüme bölümüne bakılabilir. Bu yazı programının imkânları çerçevesinde, elden geldiğince aslına uygun biçimde çizilmiştir.

dönmesi, deniz tutması, vücut taşları, kanama, titreme, zehirlenme, âdet fazlalığı, cilt rengindeki solukluk, cinsel güç azlığı, solunum güçlüğü, uykusuzluk, ciltteki şişlikler ve lekeler, gaz problemleri, kuşpalazı, sıracı, göz sulanması, göz iltihabı, felç, fistül, gebe kalma güçlüğü, iç organ ağrıları.

Bu eserin ne zaman yazıldığı belli değildir. Ebü'l-Berekât'ın teliflerinin yoğunlaştığı 530/1135 sonrası varsayım olarak gündeme getirilebilir. Bazı nüshalarda yer alan "Ebü'l-Berekât tarafından imla edildiğine"⁷⁹ yönelik kayıt bunu destekler; zira 530 civarında yazılan *el-Kitâbü'l-Mu'teber* de bu usulle telif edilmiştir. Şifreli yazım tarzının diğer örneği *Emînü'l-Ervâh*'ın bu metnin takipçisi olduğunu düşünüyorum.

Son olarak eserin *Felûnyâ* formülüne yaptığı katkılara, yani orijinalliğe değinelim. Bunu formüldeki ve metindeki gelişim olarak iki kısma ayırabiliriz: Ebü'l-Berekât'a ulaştığı haliyle,⁸⁰ *Felûnyâ*'da, sümbülün ve banotu tohumunun türü, sümbülün ve pireotunun kullanılacak kısmı ve balın miktarı belirsizdir. Ebü'l-Berekât bunları Hint sümbülü kökü, beyaz banotu tohumu, pireotu kökü olarak ve 150 miskal bal olarak belirlemiştir. *Felûnyâ* metni, *Berşa'sâ*'nın girişinin bir kısmına ve ilk faslına karşılık gelecek kapsamdadır. *Berşa'sâ* yedi bölümden oluşmaktadır ve özellikle ayrıntılı son bölüm çok önemli bir katkıdır.

4. *Berşa'sâ* Nüshaları

Makalenin on iki nüshasını tespit edebildim. Bunların on adedi, eserin müellifi olarak Ebü'l-Berekât'ı göstermiş; biri müellifini, biri eserin ve müellifinin ismini belirtmemiştir. Bu nüshalar ve özellikleri şöyledir:

1. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Sıfatü Berşa'sâ el-Mensûb ilâ Ebi'l-Berekât*, Manisa YEK, nr. 1781/5, vr. 154b-158a. Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin öğrencisi Zekeriyâ b. Bilâl el-Merâgî tarafından istinsah edilmiştir. Mecmuada dokuz bağımsız tıp eseri, Bağdâdî tarafından kaleme alınan dört kıraat kaydı ve çok sayıda alıntı, not, şiir mevcuttur. Erzincan'da yapılan istinsah 30 Receb 617/30 Eylül 1220 tarihlidir. Eserin en kıymetli nüshasıdır. Mukaddime ve altı faslından oluşan eserin sadece son faslına yer vermemiştir. İkinci ve dördüncü faslı içeriğini sunan tek nüshadır. Beşinci faslı da büyük çoğunluğu bu nüshadan elde edilir. Müstensih eseri iki ayrı bölüm halinde çoğaltmıştır. İlk kısma *Sıfatü Berşa'sâ el-Mensûb ilâ Ebi'l-Berekât* (Ebü'l-Berekât'a Nispet Edilen *Berşa'sâ*'nın Özellikleri) başlığını vermiş, burada 1.-5. fasılların metnine yer vermiştir. "Kâle Evhadüzzamân Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî" diyerek başladığı ikinci bölümde ise, başlık olmadan mukaddime kısmını istinsah etmiştir. Nüshanın başında Tâceddin el-Bulgârî'nin remizlere yönelik açıklamasına yer verilmiştir. Bu açıklamaların bir kısmı hatalıdır.

2. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Risâle fî Tiryâki Berşa'sâ*, Rampur, Raza Library, nr. 8262 M., vr. 29a-32a. Bu nüshayı bütün çabalarıma rağmen elde edemedim. Katalog bilgilerine göre, 702/1302 tarihinde istinsah edilmiş, fakat kurt yenikleri nüshaya ciddi biçimde zarar vermiştir. Müstensih faydalara dair açıklamasını İbn Hebel'e isnat etmektedir.⁸¹ Melik 4218/1 ile aynı soyağacına sahip olduğu söylenebilir.

3. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbü'l-Maḍnûn min İşârâti Ebi'l-Berekât*, De Universitaire Bibliotheken Leiden, Or. 1592, s. 10-13. İmâdeddin el-İsfahânî'nin, 594/1198'te tamamladığı *el-Berku's-Şâmî* adlı eserini çoğaltan müstensihin, cildin baş tarafına eklediği notlar arasında yer alır. VIII./XIV. yüzyılda kaleme alınmış görünmektedir. Nüsha, metnin mukaddimesi ile birinci ve

⁷⁹ *Berşa'sâ*, Melik, 4518/1, s. 7.

⁸⁰ "Safrandan beş miskal, pireotundan bir miskal, sütlegenden bir miskal, sümbülden bir miskal, akbiberden ve banotu tohumundan, her ikisinden yirmi miskal, afyondan on miskal alırsın. Bunlar dövülür, birbirine yedirilir ve Attika balıyla yoğrulur. İhtiyaç duyulduğunda kullanılır." Galênos, *Terkîbü'l-Edviye*, vr. 251a.

"Akbiber ve banotu tohumu, her birinden 20 miskal; afyon, 10 miskal; safran, beş miskal; sütlegén, sümbül, pireotu, her birinden bir miskal; yeteri kadar köpüğü alınmış bal. Nohut büyüklüğünde bir parça, ılık suyla içilerek alınır." İbn Sînâ, *el-Kânûn*, vr. 183a.

⁸¹ Bkz. İmtiyaz Ali Arshi, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in Raza Library* (Rampur: Raza Library Publication, 1963) c. 5, s. 394-395.

üçüncü faslını ihtiva eder. Müstensihin hataları nüshanın faydasını nispeten azaltmıştır. Müstensih, nüshanın sonuna formülün eczalarını ve eczaların miktarlarının listesini eklemiştir. Bu liste araştırmanın sonucuyla uyumludur.

4. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Nüşatü Berşa'sâ min Esahhi'n-Nüshah el-Mensûb ilâ Evhadi'z-Zamân Ebi'l-Berekât*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ar. 145, vr. 170b-171b. Çoğunluğu Hristiyan ilahiyatına ait eserlerin bulunduğu bir mecmua içinde yer almaktadır. VIII./XIV. yüzyılda kaleme alındığı söylenebilir. Nüşhada sadece birinci faslın metnine yer verilmiştir. Bu kısımda önemli hatalar vardır. Nüşhanın en önemli özelliği, *Berşa'sâ'nın* kökeninde *Eflûnyâ er-Rûmî'nin* yer aldığına işaret etmesi, sayfa kenarlarında ve başka tabiplere atıfla remizlerin çözümüne yer vermiş olmasıdır. Bu açıklamalar farklı yorum ve değerlendirmelere istinat ettiği için bambaşka içerik sunarlar. Nüşha, özellikle inceleme açısından oldukça kıymetlidir.

5. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Sıfatü *Tiryâki Berşa'sâ li-Evhadi'z-Zamân Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî*, Köprülü YEK, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 985/2, vr. 74b-75a. İbnü'n-Nefs'in *el-Mûcezz'inin* 787/1385 tarihli nüshasının ardına, müstensih Necmeddin el-Kerhînî tarafından eklenmiştir. Nüşhada eserin üçüncü faslı ve orijinalinden uzaklaşmış formülü yer almaktadır. Bu eski nüsha maalesef en sorunlulardan biridir. Yakın bir içerik Ayasofya 3569 tarafından da sunulacaktır.

6. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Tiryâku Berşa'sâ min San'ati'l-Hakîm el-Ecell el-Evhad Ebi'l-Berekât Ali b. Melkâ*, Müessesesi-i Kitâbhâne ve Mûze-i Millî-yi Melik, nr. 4218/1, s. 1-2, 4-5, 7-10. Nüşha 846/1442-3 senesinde istinsah edilmiştir. Hacimli bir tıp mecmuasının ilk eseridir. Tahkik açısından en önemli ikinci kopyadır. Müstensih sayfa kenarında ve satır aralarında remizlere yönelik açıklamalarda bulunmuştur. Buradaki istinsah da ikiye ayrılmıştır. *Tiryâku Berşa'sâ* başlıklı ilk bölümde mukaddime ile 1.-3. ve 5. fasıllar yer almaktadır. Fakat aradaki bir sayfa düştüğü için ilk faslın sonu ile ikinci fasıl elimizde yoktur. Kalan kısım üçüncü faslın ortasından başlayıp sonuna ulaşmakta ve beşinci faslın son kısmını vermektedir. Müstensih, dördüncü faslın sonuna metinle karışacak açıklamalar ve başka bir formül eklemiştir. İkinci bölümün başlığı ise *Hâzihî Risâletün fî Menâfi't-Tiryâki'l-Ma'rûf bi'l-Berşa'sâ*'dır (Bu, *Berşa'sâ* adıyla bilinen tiryakın faydaları hakkında risaledir). Daha önce bahsedildiği üzere, bu başlık metnin birkaç aşamada telif edildiğine işaret etmektedir. Bu bölümde ilacın kırk ayrı hastalığa göre kullanımı anlatılmıştır.

7. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Berşa'sâ el-Mücerreb li-Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî*, Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3555/2, vr. 39a, 162b. Nüşha, 857-58/1453-54 yılları arasında istinsah edilen bir tıp mecmuası içinde yer almaktadır. Sadece remizli kısmı, yani birinci faslı ihtiva eder. Bu bölüm aynı başlık ve metni içerecek şekilde iki kez kaydedilmiştir. Yalnızca bu bölümü kaydeden nüshalar içerisinde en sağlıklıdır.

8. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Nüşatü Berşa'sâ min Kitâbi Üstâzî sellemallâh, ve Hüve min Esahhi'n-Nüshâ ilâ Evhadizzamân Ebi'l-Berekât*, Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3569, vr. 225b-226a. Nüşha, *Berşa'sâ* hakkında sonraki dönemlerde çıkan problemlerin hemen hepsini ve daha fazlasını barındıran 914/1518 tarihli bir tıp mecmuasında yer almaktadır. İlgili yerlerde ilk önce *Terkîb-i Tiryâk-ı Berşa'sâ-yı Bozorg* (Büyük *Berşa'sâ* Tiryakı Terkibi) adıyla, Farsça yanlış bir formül verilmiştir (vr. 221a-221b). Sonra bu *Berşa'sâ* Ebü'l-Berekât'a nispet edilmiş ve faydaları Farsça anlatılmıştır (vr. 221b-223a). Ardından üçüncü fasıldan nakil yapılmış ve yorumlanmıştır. Daha sonra da son fasıldaki faydaların bir kısmı nakledilmiştir (223a-224b). Ardından, İbnü'l-Kattân'a ait şiir İbn Sînâ'ya nispet edilerek verilmiş ve *Berşa'sâ* onun dilinden övülmüştür (vr. 224b-225a). Bunu Ebü'l-Berekât'a nispet edilen *Berşa'sâ-yı Kûçek* (Küçük *Berşa'sâ* Terkibi) adlı formülün iki versiyonu takip etmiş (vr. 225a), sonra *İhtiyârât-ı Bedî'*ye istinaden eserin İbn Sînâ'ya nispet edilmiş bir formülü aktarılmıştır (vr. 225a-b). En sonda da başlıkta yer alan kısma yer verilmiştir. Bu nakilde, küçük hatalarla sadece birinci faslın metni kaydedilmiştir. Müstensih bunun ardından tiryakın aslına uygun olmayan bir formül vermiş ve üçüncü faslı eksik olarak kaydetmiştir. Bu son kısım Fazıl Ahmed Paşa 985/2 ile uyuşmaktadır.

9. [Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî], [*Tiryâku Berşa'sâ*], Nuruosmaniye YEK, nr. 3567/3, vr. 76b-77a. Nüşha, Saîd b. Ali adlı bir müstensih tarafından 952/1545 tarihli bir tıp mecmuasında yer almaktadır. Aynı zamanda tabip olduğunu sandığımız müstensih, eserin müellifine ve adına işaret

etmeden onun bir kısmını aktarmış ve remizlerini açıklamaya çalışmıştır. Mukaddime, birinci ve üçüncü faslı ihtiva etmektedir. Müstensih'in ihmalleri önemli hatalara yol açmış ve metinle, yaptığı izahların karışmasına sebep olmuştur.

10. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Berşa'sâ el-Mücerreb li-Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî*, University of Tokyo, Institute of Oriental Culture, Daiber, nr. 113/23, vr. 207a-208a. Geç tarihli bir nüshadır ve sadece remizli kısma yer vermiştir.

11. [Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî], *Nüshatü Tiryâkı Berşa'sâ*, Kitabhâne, Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 4601/1, vr. 2a-3a. Çok sayıda tıp eserinin yer aldığı bir mecmuanın baştaki boş sayfalarına başka bir müstensih tarafından sonradan eklenmiştir. En erken XI./XVII. yüzyıla ait görünmektedir. Metnin başında tiryak formülüne yer verilmiş, ardından tiryakın hastalıklara göre faydalarının anlatıldığı geniş bölüm istinsah edilmiştir. En sonda ise kendi ifadeleriyle tiryakın faydalarını özetlemiş ve İbn Hebel'in *el-Muhtâr*'daki ifadelerini alıntılanmıştır. Açık bir ifade olmamakla birlikte, metnin İbn Hebel'e istinat ettiği söylenebilir.

12. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Sıfatü't-Tiryâkı'l-Ma'rûf bi'l-Berşa'sâ*, Kitabhâne, Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 16430/1, vr. 2a-2b. Bu nüsha da, bir tıp mecmuasının baştaki boş sayfalarına başka bir müstensih tarafından sonradan eklenmiştir. En erken XI./XVII. yüzyıla ait görünmektedir. Müstensih baş tarafta *Berşa'sâ* kelimesinin anlamını açıklamış ve bu tiryakın kökeninde *el-Eflûnyâ er-Rûmî*'nin bulunduğunu net bir dille ifade etmiştir. Ardından İbn Hebel'e isnat ederek, tiryakın faydalarını özet biçimde tasvir etmiş ve son olarak yukarıdaki bölümü istinsah etmiştir.

1	Giriş	Manisa 1781, Melik 4218 Leiden Or. 1592, Nuruosmaniye 3567
2	Fasıl: <i>Berşa'sâ</i> 'nın Eczalarının Remizlerle Anlatımı	Manisa 1781, Leiden Or. 1592 Melik 4218 (eksik), Ayasofya 3555 Ayasofya 3569, Vaticana Ar. 145 Nuruosmaniye 3567
3	Fasıl: <i>Berşa'sâ</i> 'nın Kullanımı	Manisa 1781 Melik 4218 (nüshadan düşmüş)
4	Fasıl: <i>Berşa'sâ</i> 'nın Genel Faydaları	Manisa 1781, Leiden Or. 1592 Melik 4218 (eksik), F. Ahmed Paşa 985 Ayasofya 3569, Nuruosmaniye 3567
5	Fasıl: <i>Berşa'sâ</i> 'nın Mizacı ve Tabloyla Anlatımı	Manisa 1781
6	Fasıl: İlacın Kazandığı İkinci Mizacı Bilme Yöntemi	Manisa 1781 Melik 4218 (eksik)
7	Fasıl: <i>Berşa'sâ</i> 'nın Hastalıklara Göre Kullanımı	Melik 4218, Şûrâ-yı İslâmî 4601 Şûrâ-yı İslâmî 16430

Tablo 1. *Berşa'sâ* Bölümleri ve İhtiva Eden Nüshalar

Bu nüshaların dışında, Zencânî'nin *Cevâmiu'l-Edviye*'sinde, *Berşa'sâ*'nın birinci ve üçüncü faslının;⁸² Hasan el-Erbilî'nin *Uyûnü'l-Enbâ*' muhtasarında sadece birinci faslının metni bulunmaktadır.⁸³ Mevcut nüshalar yeterli olduğu için bu metinler tahkikte kullanılmamıştır. Ayrıca, İmâdeddin eş-Şîrâzî'nin (ö. 984/1576), *Risâle-i Afyûniyye*'sinde birinci, üçüncü ve altıncı

⁸² Zencânî, *Cevâmi'*, nr. 1108, s. 293-295, 485-486; a.mlf., *Cevâmi'*, nr. 16250, vr. 165b-166b; a.mlf., *Cevâmi'*, nr. 100, vr. 87b, 97b.

⁸³ Erbilî, *el-Muhtâr*, vr. 112a-b.

fasılların;⁸⁴ Ukaylî'nin, *Karâbâdîn-i Kebîr*'inde ise sadece birinci faslın Farsça çevirileri yer almaktadır.⁸⁵

Fark edileceği üzere metnin tamamını içeren hiçbir nüsha yoktur. Remizli bölüm en çok istinsah edilen yerdir ve iki nüshada sadece bu kısım vardır. Manisa 1781 buradan başlayarak beşinci fasıla sonlanmış, sonra girişi ayrı bir metin olarak sunmuştur. Melik 4218 ise girişten başlamış, dördüncü faslı atlamış ve beşinci fasıldan kısa bir bölüme yer vermiştir. Son faslı da ayrı başlık altında istinsah etmiştir.

Nüshalardaki bu dağınıklığın ve kopukluğun temel sebebinin eserin bölümlerinin farklı zamanlarda yazılması olduğunu düşünüyorum. Kapsamı en geniş iki nüshamızdaki durumu diğerleriyle mukayese ederek şu varsayımlara ulaşabiliriz. *Berşa'sâ*'nın ilk önce remizli kısmı, bizzat Ebü'l-Berekât tarafından kaleme alınmıştır. Sonra bunu 2.-5. fasıllar takip etmiştir. Ardından giriş kısmı kaleme alınmıştır. Bu bölümler de büyük ihtimalle Ebü'l-Berekât'ın elinden çıkmıştır. Ardından hastalıklara göre kullanımını belirten son fasıl oluşturulmuştur. Bu metin ise Ebü'l-Berekât tarafından öğrencilerine imla edilmiştir. Metin süreç içerisinde tamamlandığı için, her bir müstensih kendine ulaşan kısmı almış, buna uygun bir *Berşa'sâ* istinsah etmiş, eseri ve bölümlerini kendi tasarruflarıyla isimlendirmiştir.

4. Tahkikte ve Tercümede İzlenen Yöntem

Tahkikte İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) esas alınmıştır. Bütün nüshalar ayrıntılı olarak incelenmiş ve tahkikte bunların en iyi altısı kullanılmıştır:

1. (م): Ebü'l-Berekât, *Sıfatü Berşa'sâ el-Mensûb ilâ Ebi'l-Berekât*, Manisa YEK, nr. 1781/5, vr. 154b-158a.
2. (ك): Ebü'l-Berekât, *Tiryâku Berşa'sâ min San'ati'l-Hakîm el-Ecell el-Evhad Ebi'l-Berekât Alî b. Melkâ*, Millî-i Melik, nr. 4218/1, vr. 1b-5b.
3. (ل): Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mağnûn min İşârâti Ebi'l-Berekât*, Leiden, Or. 1592, s. 10-13.
4. (ص): Ebü'l-Berekât, *Berşa'sâ el-Mücerreb li-Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî*, Ayasofya, nr. 3555/2, vr. 39a.
5. (س): [Ebü'l-Berekât], *Nüşatü Tiryâkı Berşa'sâ*, Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 4601/1, vr. 2a-3a.
6. (ش): Ebü'l-Berekât, *Sıfatü't-Tiryâki'l-Ma'rûf bi'l-Berşa'sâ*, Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 16430/1, vr. 2a-2b.

Kullanılan nüshaların hiçbirisi asıl alınmayı gerektirecek özelliğe sahip değildir. Bu sebeple tahkik, nüshalarda sunulan alternatifler içerisinde tercih yoluyla oluşturulmuştur. Daha önce bahsedilen nedenlerden dolayı, metnin ilk altı bölümünde Manisa 1781, son bölümde ise Melik 4218'in teklifleri merkeze alınmıştır. Nüsha sorunlarının olduğu düşünülen yerlerde dipnotlarda açıklama yapılmıştır. Son faslın metnini sunan diğer iki nüsha, hastalık sıralaması ve ortak yerlerin söz diziminde Melik nüshasından önemli ölçüde ayrılmıştır. Sadece bu bölümde, metnin takip edilebilirliğini artırmak ve dipnot sayısını azaltmak için, nüsha farklılıkları kelime düzeyinde değil, kelime grubu ya da cümle düzeyinde gösterilmiştir. Bu vesileyle tahkik kısmında yaklaşık yüz dipnot azaltılmıştır.

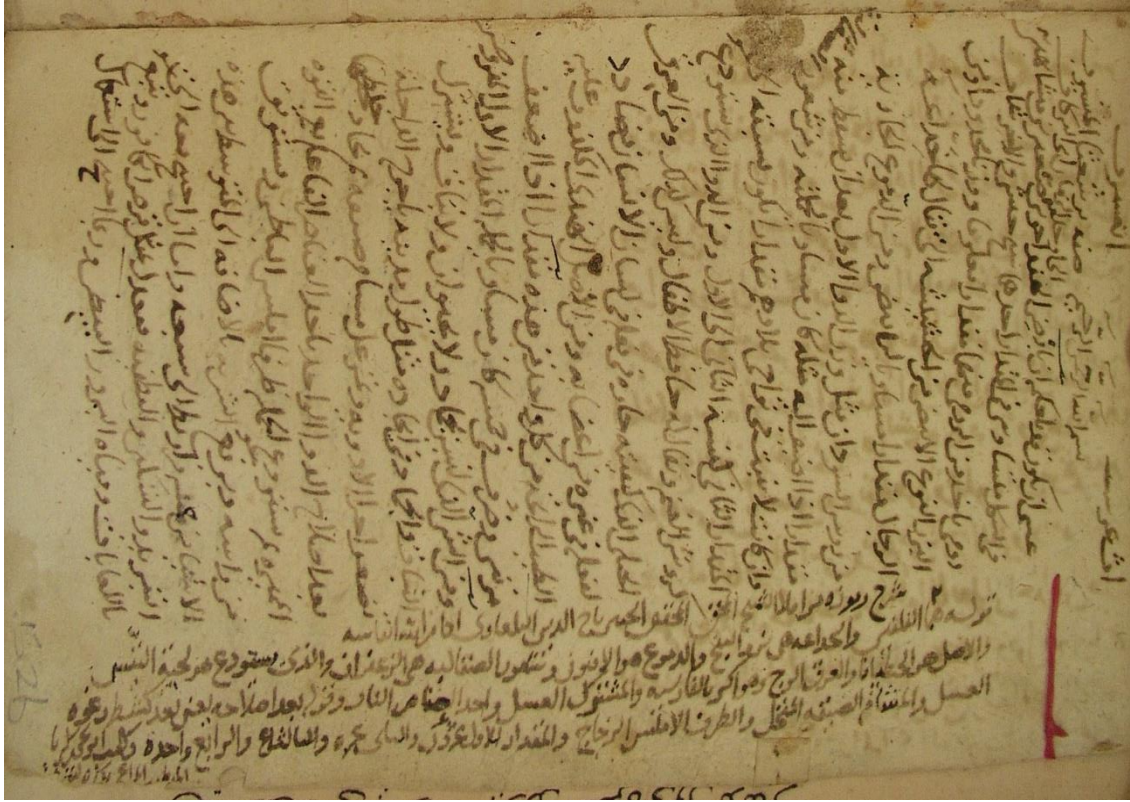
Tahkikte, müstensihler tarafından oluşturulduğu açık olan başlıklar kullanılmamıştır. Bunların yerine, bölümlerin içeriğini doğru biçimde yansıtan, birbiriyle uyumlu başlıklar oluşturulmuş ve bunlar köşeli parantez içinde gösterilmiştir. Nüshalardaki remizleri açıklayan kenar notlarından sadece doğru olanlar dipnotta gösterilmiştir.

⁸⁴ Şîrâzî, *Risâle-i Afyûniyye*, s. 111-117, 127-130.

⁸⁵ Ukaylî, *Karâbâdîn-i Kebîr*, c. 1, s. 192.

Çeviride, metne sadakatten ayrılmadan anlaşılır bir Türkçe kullanılmıştır. Nüsha farklılıkları tercüme edilmemiş, gerekli yerlerde dipnotlarda açıklama yapılmıştır.

5. Nüshalardan Görüntüler



Manisa YEK, nr. 1781/5, vr. 154b.



Manisa YEK, nr. 1781/5, vr. 156b.

در حل بیوتی
۱۱۳۶

تربیع بزنجبیر من سوسه یکم الی سوسه اول و حلال الی برکات حلت علی کل
اسرار العصور و ذبیر العسل و شیتان الحکمة العنقا و دین الی کل ایة اسرار العظمت
والذکاک الی ایة بیعتین انان بانظر و القیاس و البجزة بحکیمان لا یولن
مختمه من یوزو یار اول اسما و من الدوا من اسرار العصور العظمت و تانی
الصفا حقیة الطیبة المخبوزة بانظر الی کل و التیسس الخضر و البجزة العنقا بیة اللذ
علی حیاتیین طیبیة استفت من المکتول علی اللذمة من اهلها و کشتت بالقیاس
و البجزة من شمد لالک الاصل و شمد الاصل و جعلت قنطرة و کفی و شمد
عید و شمدت و فو حیح و کشتت وقت و هلوب و الفت و کرنت
دواد الی ایة طوطی طوطی و الا حدیر الی ایة شفا فو فت فضیلة بانظر الی کل
و کلمتها بانیا **مخاض الحکمة علی کل** شمدت بر البجزة و الاختیار و کادت هذا
الاسمان و الاختیار و باجم علی کل بانظر و صدق بیة البجزة رسد و کتبت و
و دسنت و اودعت و خالی من یکون فضیلة ما الا قاق شمرق و نه
الارواح و الاصور مذکور و صافی علی حصول المنفعة به و وجود العصور لسه
الان الی روز و الفوت لانت به عقاب من ذرعت ذوی الی کل من اسرطاح
ان کس سبیل و دجال استخبر طریقا و ولید و کان مع ذک من الی کل من
المختبرین انوع المختبرین فان الی کل به عموم الشرح و کثرتها و تخصیص الشرح
و نقلها و یکون و اذ انما ذرعا شفا بیة بین الانسان موافقا لاسرار العنقا بیة

Millî-i Melik, nr. 4218/1, s. 1.

بسم الله الرحمن الرحیم و بختیبر
سبح و سمانه فی سنا فی التریاق المور و کثیر شفا

من الی کل الی کل ان من اودع الی کل ابن الی کل است البشاد الی صمد فی ان
یودع العواد و لا سدا الا خلف من سلف و مور من التریاق الطاریق
و اعلما و اذ و یة فی غایة الاختصار لیس کل الی کل کان و نه من الی کل الی کل
اربعون منفق الی کل فی ذات الی کل الی کل من شفا الی کل من شفا الی کل
کل یوم و اقلین مع شمس حفر درعا فی البیضا الی کل مع شرب العسل
الطاریق الی کل و کثیر شرب من شفا الی کل فی کل الی کل الی کل الی کل
اصدا **در حل بیوتی** شمس من کل الی کل در الی کل الی کل الی کل
لب الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل
بیة اذ و یة کل کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل
لوحج الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل
عاب و اباص و سن کل عشرة و الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل
من کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل
بیر فان کل یوم و اقلین مع حفر درعا الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل
الاصول الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل
فقط فی سلطان مع قوق با و قیة شرب العسل الی کل الی کل الی کل الی کل الی کل

Millî-i Melik, nr. 4218/1, s. 7.

SONUÇ

Tiryakın ismi olan *Berşa'sâ*, "anında/hemen" anlamına gelen Süryanice "bar şâ'seh" tamlamasının Arapçalaşmış halidir. Tıbbî menşei, Grek hekimi Tarsuslu Philôn'un, İslam dünyasında *Felûnyâ* ya da *Eflûnyâ* olarak anılan, *Philôneion* adlı tiryakıdır. "Bar Şâ'seh", Süryani İncili *Pşîttâ*'nın on iki ayetinde, Hz. İsa'nın hasta ve sakatları "anında" iyileştirmesiyle ilgili olarak yer almış; zamanla Süryani hekimlerin kullandığı mucizevî bir tıp kavramına dönüşmüştür. Anında iyileştirme iddiasına sahip *Felûnyâ* formülü, bu sebeple, V./XI. yüzyıl ortalarında Aduđî Hastanesi'nde oluşturulan Arapça ilaç derlemesinde *Tiryâku'l-Berşa'seh* ve İbn Cezle'nin *Minhâcü'l-Beyân*'ının sayfa kenarında "bar şâ'sâ" olarak anılmıştır. Bu hastanede yetişen Ebü'l-Berekât, *Felûnyâ* ile *Berşa'seh* arasında kurulan ilişkiyi, çok büyük ihtimalle ilaç derlemesinden öğrenmiştir. Onun, kavramın Hristiyanî bağlamını bildiğini söylemek güçtür; büyük ihtimalle "anında iyileştirme" iddiasına odaklanmıştır.

Ebü'l-Berekât'ın *Felûnyâ* metninin orijinal haliyle ilişki kurduğu kaynak, Galênos'tan yapılan *Terkîbü'l-Edviye* tercümesidir. O, bu çalışmanın dokuzuncu kitabında bulunan içeriği kendi üslubuna ve hedeflerine uyarlamış ve *Berşa'sâ* metnini oluşturmuştur. Dolayısıyla *Berşa'sâ*, MÖ II. yüzyılda Nikandros tarafından başlatılan şifrelerle kapalı hale getirilmiş telif tarzının geç dönem örneklerinden biridir. Ebü'l-Berekât bu yazım tekniğini bilimsel bilgiyi korumanın ve seçici bir şekilde aktarmanın kadim yolu olarak görmüş ve övmüştür.

Berşa'sâ, giriş ve altı fasıldan oluşan, nispeten geniş bir çalışmadır. *Felûnyâ* içeriği ile birebir örtüşen kısım birinci fasıldır. Buradaki şifrelerin çözümü şöyledir: "Rûmî Genç" akbiberdir, "Erkekleri Kandıran" beyaz banotu tohumudur; her ikisinin miktarı 20'dir. "Sudanlının Gözyaşları" afyondur, miktarı 10'dur. "Slavların Saçları" safrandır, miktarı 5'tir. "Bebekleri Koruyan" sütleğendir, "Dağlı Kök" pireotudur, "Hintli Kök" Hint sümbülüdür; üçünün miktarı da 1'dir. "Ortak Ürün" baldır, miktarı 150'dir. Ebü'l-Berekât önceki formülü kısmen değiştirmiş ve çok daha geniş, yeni bir metin oluşturmuştur. Bu sebeple eseri taklit değil, orijinaldir.

Berşa'sâ'nın on iki yazması tespit edilmiştir. Hiçbir nüsha metnin tamamını içermediği gibi, sorunsuz olduğu söylenebilecek bir nüsha yoktur. Çok daha güvenilir içerik sunan Manisa ve Melik nüshaları tercih yoluyla oluşturulan tahkikin merkezinde yer almıştır. Kesin olmamakla birlikte, risalenin son faslının diğerlerinden daha sonra kaleme alındığı ve metnin iki aşamada tamamlandığı söylenebilir.

Ebü'l-Berekât'ın *Berşa'sâ*'da, formülü remizler içerisinde gizlemesi, eserin en dikkat çekici ve aynı zamanda en tartışmalı yönüdür. Onun övgülerine rağmen, tarihsel süreç, bilimsel bilginin doğru aktarımı ve üretilmiş bilginin korunması önündeki en büyük engelin, şifreli yazım tekniğinin kendisi olduğunu göstermektedir. *Felûnyâ* ile *Berşa'sâ* zamanla tanınmaz hale gelmiş ve her ikisi tıp kitaplarında bambaşka formüllerle anılmıştır. Remizlerin izahı için *Berşa'sâ* nüshalarının kenarlarına düşülen notlar, en eski tarihlileri dâhil, önemli hatalar içermektedir. *Felûnyâ* formülünün *Terkîbü'l-Edviye* ve *el-Kânûn fi't-Tıbb* içerisinde açıkça yer aldığı bir zaman diliminde, deşifre edilmiş içeriği tekrar şifrelemek ve onun ardına bunun nasıl kullanılması gerektiğine yönelik, önemli kısmı kolay anlaşılır bir metin eklemek, Ebü'l-Berekât'ın kişisel gövde gösterisi olarak yorumlanmaya müsaittir. Zamanla onlarca *Berşa'sâ* formülünün oluşması, nüshalardaki ve tıp kitaplarındaki karmaşa, bir düzeyde onun tercihlerinin yansımalarıdır.

Berşa'sâ tiryakının malzemeleri, miktarları ve hazırlanışı şöyledir: Akbiber, 20 miskal (89,2 gr.). Beyaz banotu tohumu, 20 miskal (89,2 gr.). Afyon, 10 miskal (44,6 gr.). Safran, 5 miskal (22,3 gr.). Sütleğen zamkı, 1 miskal (4.46 gr.). Pireotu kökü, 1 miskal (4.46 gr.). Hint sümbülü kökü, 1 miskal (4.46 gr.). Köpüğü alınmış bal, 150 miskal (669 gr.). Katı malzemeler havanda küçültülür, elenir ve köpüğü alınmış balla karıştırılarak macun haline getirilir. Macun, cam türü bir kaba konur, ağzı sıkıca kapatılır ve altı ay demlenme sürecinden sonra kullanılır. Hangi hastalık için ne kadar ve ne ile kullanılması gerektiği son fasılda anlatılmıştır.

Çalışma, Philôn'un –ve Ebü'l-Berekât'ın– sütleğen bitkisine işaret ederken kullandığı "koyunların midesinde/işkembesinde saklanan" ifadesinin Dioskouridês'in açıklamalarına dayandığı çıkarımıyla, *Peri Hülês İatrikês*'in (*Materia Medica/Kitâbü'l-Haşâîs*) *Philôneion*'dan önce yazıldığı sonucuna ulaşmıştır.

KAYNAKÇA

- Akrâbâzînü Sâbûr alâ Nûshati'l-Bîmâristânî'l-Adudî: Muhtasar min Akrâbâzîni Sâbur fî Te'lîfî'l-Edviye Sittete Aşr Bâben*, Münih, Bayerische Staatsbibliothek, Cod.arab. 808, vr. 2b-21a.
- Antâkî, Dâvûd b. Ömer, *et-Tezkire fi't-Tıbb*, 2 Cilt, Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1324.
- Arshi, İmtiyaz Ali, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in Raza Library*, 5: Mathematics, Medicine, Natural Science, Agriculture, Occult Sciences, Ethics & Politics, Education & Military Science, Rampur: Raza Library Publication, 1963.
- Asade, Daniel & Druille, Paola, "The Syriac Christianization of a Medical Greek Recipe: From Barbaros Hera to the 'Apostles' Ointment", *Studia Ceranea*, 11 (2021), s. 11-38.
- Attâr, Zeynüddin Ali b. Hüseyin, *İhtiyârât-ı Bedîî: Kısm-ı Müfredât*, nşr. Muhammed Takî Mîr, Tahran: Şirket-i Dârû-yi Pahş-i Râzî, 1371hş.
- Attâr, Zeynüddin Ali, *İhtiyârât-ı Bedîî*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Fatih, nr. 3560.
- Attâr, Zeynüddin Ali, *İhtiyârât-ı Bedîî*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Şehid Ali Paşa, nr. 1999.
- Attâr, Zeynüddin Ali, *İhtiyârât-ı Bedîî*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3549.
- Attâr, Zeynüddin Ali, *İhtiyârât-ı Bedîî*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3550.
- Attâr, Zeynüddin Ali, *İhtiyârât-ı Bedîî*, Manisa YEK, nr. 1848/3, 74b-113a.
- Attâr, Zeynüddin Ali, *İhtiyârât-ı Bedîî*, Tahran: Kitabhâne, Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 6156.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *Berşâ'sâ el-Mücerreb li-Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî*, Tokyo: University of Tokyo, Institute of Oriental Culture, Daiber, nr. 113/23, vr. 207a-208a.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *Berşâ'sâ el-Mücerreb li-Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3555, vr. 39a, 162b.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *Emînü'l-Ervâh*, nşr. Tuna Tunagöz, "Ruhların Dayanağı: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *Emînü'l-ervâh* Adlı Tiryakı (İnceleme, Metin ve Çeviri)", *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 14 (2024), s. 35-99.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mağnûn min İşârâti Ebi'l-Berekât*, Leiden: De Universitaire Bibliotheken, Or. 1592, s. 10-13.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, nşr. Zeynelâbidîn el-Mûsevî vd., 3 Cilt, Haydarâbâd: İdâretü Cem'iyeti Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1357-58/1938-39.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *Nûshatü Berşâ'sâ min Esahhi'n-Nûsah el-Mensûb ilâ Evhadi'z-Zamân Ebi'l-Berekât*, Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, Ar. 145, vr. 170b-171b.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *Nûshatü Berşâ'sâ min Kitâbi Üstâzî sellemallâh ve Hüve min Esahhi'n-Nûsahi'l-Mensûbe ilâ Evhadizzamân Ebi'l-Berekât*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3569, vr. 225b-226a.
- [Bağdâdî, Ebü'l-Berekât], *Nûshatü Tiryâki Berşâ'sâ*, Tahran: Kitabhâne, Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 4601/1, vr. 2a-3a.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *Sıfatü Berşâ'sâ el-Mensûb ilâ Ebi'l-Berekât*, Manisa YEK, nr. 1781/5, vr. 154b-158a.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *Sıfatü Tiryâki Berşâ'sâ li-Evhadi'z-Zamân Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî*, İstanbul: Köprülü YEK, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 985/2, vr. 74b-75a.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *Sıfatü't-Tiryâki'l-Ma'rûfbi'l-Berşâ'sâ*, Tahran: Kitabhâne, Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 16430/1, vr. 2a-2b.
- [Bağdâdî, Ebü'l-Berekât], *[Tiryâku Berşâ'sâ]*, İstanbul: Nuruosmaniye YEK, nr. 3567, vr. 76b-77a.

- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *Tiryâku Berşâ'sâ min San'ati'l-Hakîm el-Ecell el-Evhad Ebi'l-Berekât Ali b. Melkâ*, Tahran: Müessesesi-i Kitâbhâne ve Mûze-i Millî-yi Melik, nr. 4218/1, s. 1-2, 4-5, 7-10.
- Bağdâdî, İbn Cezle, *Minhâcü'l-Beyân fî-mâ Yesta'milihu'l-İnsân*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Fatih, nr. 3641, vr. 25a.
- Bağdâdî, İbn Hebel, *el-Muhtâr fî't-Tıbb*, İstanbul: Nuruosmaniye YEK, nr. 3584.
- Bağdâdî, İbn Hebel, *el-Muhtâr fî't-Tıbb*, Londra: British Library, Delhi Arabic, nr. 1713.
- Bağdâdî, İbn Hebel, *Kitâbü'l-Muhtârât fî't-Tıbb*, 4 cilt, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1362-4/1943-4.
- Bağdâdî, Saîd b. Hibetullah, *Kitâbü'l-İknâ' fî't-Tıbb*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Bağdatlı Vehbi, nr. 1468.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Cürcânî, İsmail b. Hasan, *Zahîre-i Harizmsâhî*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Fatih, nr. 3552.
- Dioskouridês, *Kitâbü'l-Haşâîş*, Leiden: De Universitaire Bibliotheken, Or. 289.
- Efrâm, Mâr Ağnâtyûs, "el-Elfâzü's-Süryâniyye fi'l-Meâcimi'l-Arabiyye-2", *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî*, 23:3 (1948), s. 321-346.
- Erbilî, Hasan b. Ahmed, *el-Muhtâr min Târîhi Uyûni'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ'*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Fatih, nr. 4473.
- Galênos, Klaudios, *Peri Antidotôn, Klaudiou Galênou Hapanta: Claudii Galeni Opera Omnia* içinde, nşr. ve Lat. çev. Carolus Gottlob Kühn, Leipzig: Libraria Car. Cnoblochii, 1827, c. 14, s. 1-209.
- Galênos, Klaudios, *Peri Süntheseôs Pharmakôn tôn kata Topous, Klaudiou Galênou Hapanta: Claudii Galeni Opera Omnia* içinde, nşr. ve Lat. çev. Carolus Gottlob Kühn, Leipzig: Libraria Car. Cnoblochii, 1827, c. 12, s. 378-1007; c. 13, s. 1-361.
- Galênos, Klaudios, *Terkîbü'l-Edviye hasebe'l-Mevâzii'l-Âlime el-Ma'rûf bi'l-Meyâmir*, Ar. çev. Huneyn b. İshâk, İstanbul: Topkapı Sarayı YEK, III. Ahmed, nr. 2079.
- Gazzî, Necmeddin Muhammed, *el-Kevâkibü's-Sâire bi-A'yâni'l-Mieti'l-Âşire*, 3 Cilt, nşr. Halil el-Mansûr, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Hacı Paşa, *Şifâü'l-Eskâm ve Devâü'l-Âlâm*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1404.
- Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ, *Kitâbü Süreti'l-Arz mine'l-Müdün ve'l-Cibâl ve'l-Bihâr ve'l-Cezâir ve'l-Enhâr*, Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, Ms.4.247.
- Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ, *Kitâbü Süreti'l-Arz mine'l-Müdün ve'l-Cibâl ve'l-Bihâr ve'l-Cezâir ve'l-Enhâr*, nşr. Hans von Mžik, Bağdat: Matbaatü'r-Râbita, 1962 (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1926'dan tıpkıbasım).
- Hasan bar Behlûl, *Lexicon syriacum [Leksikôn Suryâyâ]: Voces syriacas græcasque cum glossis syriacis et arabicis complectens*, nşr. Rubens Duval, 3 cilt, Paris: E Reipublicæ typographæo, 1901.
- Hautala, Svetlana, "As a Matter of Fact, This is Not Difficult to Understand!': The Addresses to the Reader in Greek and Latin Pharmacological Poetry", *'Greek' and 'Roman' in Latin Medical Texts*, Leiden & Boston: Brill, 2014, s. 183-200.
- Hautala, Svetlana, "Transmitting (and Hiding) Knowledge in Ancient Greek Pharmaceutical Poetry", *Proceedings of the 11th Conference of the International Society for the Study of European Ideas (ISSEI)*, s. 1-12. <https://blogs.helsinki.fi/issei2008>.

- Herevî, Muhammed b. Yusuf, *Bahru'l-Cevâhir: Mu'cemü't-Tıbbi't-Tabîî*, Kum: İntişârât-ı Celâleddin, 1387hş.
- Herevî, Muhammed b. Yusuf, *Kitâbü Ayni'l-Hayât*, nşr. Seyyid Zillürrahmân, Tahran: Müessesesi-i Mütalâat-i Târîh-i Pezüşkî, 1386hş.
- Hinz, Walther, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, çev. Acar Sevim, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990.
- İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etîbbâ'*, nşr. Emilie Savage-Smith v.dğr., *A Literary History of Medicine*, c. 2-1 ve 2-2: Arabic Edition içinde, Leiden & Boston: Brill, 2020.
- İbn Ebî'l-Beyân, Sedîdüddin, *Düstûrü'l-Edviyeti'l-Mürekkebe*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Bağdatlı Vehbi, nr. 1464.
- İbn Sînâ, Ebû Ali, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, 4 cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1426/2005.
- İbn Sînâ, Ebû Ali, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3638.
- İshâk b. Huneyn, *Târîhu'l-Etîbbâ' ve'l-Felâsife*, nşr. Fuâd Seyyid, 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985, s. 139-169.
- İsrâilî, Kûhîn el-Attâr, *Minhâcü'd-Dükkân ve Düstûrü'l-A'yân*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3758.
- İsrâilî, Kûhîn el-Attâr, *Minhâcü'd-Dükkân ve Düstûrü'l-A'yân*, nşr. Halil Hasan İbrahim el-Hamevî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Kahl, Oliver, *Sâbûr ibn Sahl's Dispensatory in the Recension of the 'Aḡudî Hospital*, Leiden & Boston: Brill, 2009.
- Kavak, Mehmet, *Antik Dönem Hint Tıp Anlayışı (Suśruta - Caraka - Vāgbhaṭa Dönemi)*, Doktora Tezi, Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Kitâbü İhtilâfi Esmâi'l-Edviye ve Ta'rîfihâ*, İstanbul: Hacı Selim Ağa YEK, nr. 883/5, vr. 556b-563a.
- Konevî, Sadreddin, *Fihristü'l-Kütüb*, Tahran: Kitâbhâne ve Mûze-i Millî-i Melik, nr. 4263/5, vr. 174a-175b.
- Lâhicî, Kutbüddin Muhammed, *Mahbûbü'l-Kulûb*, 2 Cilt, nşr. İbrahim ed-Dîbâcî, Tahran: Defter-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, Âyine-i Mîrâs, 1382hş./2003.
- Levey, Martin, *Early Arabic Pharmacology: An Introduction Based on Ancient and Medieval Sources*, Leiden: E. J. Brill, 1973.
- Liddell, Henry G. & Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon: A New Edition*, 2 Cilt, Oxford, Clarendon Press, [1940].
- Lloyd-Jones, Hugh & Parsons, Peter J. (ed.), *Supplementum Hellenisticum*, Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1983.
- Manniche, Lise, *Sacred Luxuries: Fragrance, Aromatherapy, and Cosmetics in Ancient Egypt*, New York: Cornell University Press, 1999.
- Mecûsî, Ali b. Abbâs, *Kâmilü's-Sinâati't-Tıbbiye*, 2 Cilt, Kum: Müessesesi-i İhyâ-i Tıbb-i Tabîî, 1387hş.
- Mesîhî, Ebû Sehl, *Kitâbü'l-Mie*, Tahran: Kitâbhâne, Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr. 6335/1, vr. 1a-253a.
- Mevsilî, Dâvûd b. Nâsîrüddin, *Ravzatü'l-Elibbâ' fî Târîhi'l-Etîbbâ'*, Berlin: Staatsbibliothek, nr. 1068.
- Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, nşr. ve çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Nidâî, Şaban, *Menâfiu'n-Nâs*, Ankara: Milli Kütüphane, A 8031/3, vr. 29b-120b.

- Overduin, Floris, "A Riddling Recipe? Philo of Tarsus' *Against Colic (SH 690)*", *Mnemosyne*, 71 (2018), s. 593-615.
- Sabuncuoğlu Şerefeddin, *Mücerrebname*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Hamidiye, nr. 1034/2, vr. 38a-40b.
- Sâbûr b. Sehl, *el-Akrâbâzî'nü's-Sağîr*, nşr. Oliver Kahl, *Dispensatorium parvum (al-Aqrâbâdhîn al-şaghîr)* içinde, Leiden & New York: E.J. Brill, 1994, s. 41-211.
- Sührâb, İbn Serâbiyûn, *Acâibü'l-Ekâlîmi's-Seb'a ilâ Nihâyeti'l-Îmâra*, Londra: British Library, Add MS 23379.
- Sührâb, İbn Serâbiyûn, *Acâibü'l-Ekâlîmi's-Seb'a ilâ Nihâyeti'l-Îmâra*, nşr. Hans von Mzik, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1929.
- Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics, or The Book of Medicines*, 2 cilt (1: İnceleme, Süryanice Metin; 2: İngilizce Çeviri, Dizin), nşr. ve İng. çev. Ernest Alfred Wallis Budge, Londra: Oxford University Press, 1913.
- Şîrâzî, İmâdeddin Mahmûd b. Mes'ûd, *Risâle-i Afyûniyye*, Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-ı Târîh-i Pejûşkî, 1384hş.
- Şîrâzî, Kutbüddin, *Fî Beyâni'l-Hâce ile't-Tıbb ve'l-Etibbâ' ve Vasâyâhum*, nşr. Muhammed Fuâd ez-Zâkirî, el-Ayn [BAE]: Merkezü Zâyid li't-Türâs ve't-Târîh, 2001.
- Şîrâzî, Mahmûd b. İlyâs, *el-Hâvî fî İlmi't-Tedâvî*, Londra: British Library, Or 13383.
- Şîrvânî, Muhammed b. Mahmûd, *Şifa Bahçesi: Ravdatü'l-İtr*, nşr. ve çev. Muammer Sarıkaya & Celal Turgut Koç, 2 Cilt, Ankara: Orman Genel Müdürlüğü Yayınları, [2022].
- Taberî, Ali b. Rabben, *Firdevsü'l-Hikme fi't-Tıbb*, nşr. Muhammed Zübeyr es-Siddîkî, Berlin: Matbaatü Âftâb, 1928.
- Temîmî, Muhammed b. Ahmed, *Mâddetü'l-Bekâ' fî Islâhi Fesâdi'l-Hevâ' ve't-Taharrüz min Zarari'l-Evbâ'*, nşr. Yahya Şa"âr, Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1420/1999.
- The Syriac New Testament*, İng. çev. James Murdock, New York, Gorgias Press, 2001.
- Ukaylî, Muhammed Hüseyin eş-Şîrâzî, *Hülâsatü'l-Hikme*, 3 Cilt, Kum: Neşriyyât-ı İsmâiliyyân, 1385 hş.
- Ukaylî, Muhammed Hüseyin eş-Şîrâzî, *Mecma'u'l-Cevâmi' ve Zehâiru't-Terâkîb: Karâbâdîn-i Kebîr*, Tahran: b.y., 1277/1860.
- Ullmann, Manfred, *Die Medizin im Islam*, Leiden & Köln: E. J. Brill, 1970.
- Yuhannâ b. Serâfiyûn, *el-Künnâşü'l-Kebîr*, İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3716.
- Zehebî, Şemseddin, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., 25 Cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Şemseddin, *Târîhu'l-İslâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 17 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zencânî, Bedreddin Sivâr b. Bahtiyâr, *Cevâmiu'l-Edviyeti'l-Müfrede ve'l-Mürekkebe*, Tahran: Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr. 16250.
- Zencânî, Bedreddin Sivâr b. Bahtiyâr, *Cevâmiu'l-Edviyeti'l-Müfrede ve'l-Mürekkebe*, Tahran: Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 1108.
- Zencânî, Bedreddin Sivâr b. Bahtiyâr, *Cevâmiu'l-Edviyeti'l-Müfrede ve'l-Mürekkebe*, Los Angeles: University of California, Caro Minasian, nr. 100.

STRUCTURED ABSTRACT

*This study presents the critical edition, Turkish translation, and the medicinal formula found in the work titled *al-Barsha‘thā*, a theriac by the prominent physician and philosopher Abū l-Barakāt al-Baghdādī (d. 547/1152). The name *Barsha‘thā*, derived from the Syriac adverb “bar sha‘thah,” meaning “immediately” or “instantly,” reflects the drug’s purported rapid effect and also provides important clues about the work’s origins. The term “bar sha‘thah” is used repeatedly in the Syriac Peshitta Bible to emphasize Jesus’ miraculous healing power and was eventually adopted as a medical term among Christian Syriac physicians.*

*A clear example of this is found in an Arabic drug compendium compiled in the mid-5th/11th century based on the *Aqrābādhīn* of Sābūr ibn Sahl for use in the ‘Aḍuḍī Hospital. In this compendium, the remedy originally called *Philōneion* by Philo of Tarsus (1st century CE), known as *Falūnyā/Aflūnyā* in Islamic medical sources from the 3rd/9th century onwards, is presented under the heading *Tiryāq al-barsha‘thah*. In a marginal note of a copy of *Ibn Jazla al-Baghdādī’s* (d. 493/1100) *Minhāj al-bayān*, *Aflūnyā* is glossed with “*hū bar sha‘thā*,” meaning “it is, bar sha‘thā.”*

*Abū l-Barakāt educated at this hospital, where his teacher Sa‘īd ibn Hibat Allāh al-Baghdādī (d. 495/1101) served as the chief physician. Therefore, it is almost certain that Abū l-Barakāt was aware of the connection between *Falūnyā* and *al-Barsha‘thā* and the use of the phrase “bar sha‘thah” as a medical term. It is likely that he was unaware of the term’s Christian connotations. Regardless of the truth, he was clearly captivated by the appeal of the title “the instant healer.”*

*Al-Barsha‘thā is an original adaptation of the theriac *Philōneion* developed by the Greek physician Philo of Tarsus. However, Abū l-Barakāt specifically states that in creating his theriac, he did not merely rely on the legacy of ancient scholars but produced an original work by combining thought, deduction, and experience. In his own words, he examined the ancient formula, meticulously reflected upon it, and enhanced it by making additions. This demonstrates his rigorous scientific methodology. It also indicates that he did not see *al-Barsha‘thā* as a simple continuation of *Philōneion*, and that he possessed a methodical understanding of medicine that valued experience, as seen in the works of Galen and followed by Ibn Sīnā and his teacher Ibn Hibat Allāh.*

*The primary source from which Abū l-Barakāt acquired detailed information about this medicine was the Arabic translation of Galen’s *Peri Syntheseōs Pharmakōn tōn kata Topous* (Comp. Med. Sec. Loc.) under the title *Tarkīb al-adwiya*. With the cryptic language adopted in *al-Barsha‘thā*, Abū l-Barakāt transported to 6th/12th century Baghdad a rarely used style of writing in medical literature, the first examples of which are seen in the works of Nicander of Colophon (2nd century BCE). His adopted style was, in his view, a continuation of a deep-rooted tradition, a practice he wielded as a means of intellectual elitism. This is the reason for the existence of the cryptic language that deliberately makes it difficult to understand *al-Barsha‘thā* and his other theriac *Amīn al-arwāh*. This is because symbols and metaphors create a testing mechanism that distances scientific knowledge from ordinary people, increasing the value of knowledge by requiring effort from the person who wants to access it. Unlike Philo, Abū l-Barakāt preferred prose and, understandably, used cultural and religious motifs that would find resonance in the Islamic world, rather than Greek mythology. The cryptic language in the first chapter describes the ingredients of the theriac as follows:*

“Perhaps you have heard that in the land of India there are two small brothers, similar in form and equal in size. One is the ‘Ethiopian Elder,’ and the other is the ‘Anatolian Youth.’ From the ‘Anatolian Youth’ of these brothers, take a known quantity and a specified weight; from the seeds of the white variety of the herb called ‘Deceiver of Men,’ an amount equal to the first; from the ‘tears flowing from the heads of the Sudanese,’ take an amount equal to the first drug, after subtracting from it a quantity that, when doubled, equals the first amount; from the ‘Hair of the Slavs,’ even though it does not grow in their lands, an amount whose ratio to the second quantity is the same as the ratio of the second to the first; from the drug stored in the bellies of sheep, called the ‘Protector of Infants,’ although it is not such a thing; from the ‘Mountain Root,’ which is hot in nature and whose effect on the human tongue is opposite to its effect on other organs; from the ‘Indian Root,’ falsely

claimed to be fragrant; from each of these, take an amount that, when multiplied by two twice, and then multiplied by five, equals the initially assumed quantity; and of the thing that is neither mineral nor animal nor plant, but which is jointly produced by animals and plants, take an amount equal to the inner height of the city of Gog. The ingredients of the drugs are ground, passed through fine pores; then, thoroughly mixed with a single drug that has been purified with one of the active elements that has a distinctive power. The mixture is placed in a smooth container, the mouth of which is tightly sealed and put away."

The deciphering of the symbolic expressions here is as follows: "The Anatolian" is white pepper; "The Deceiver" is white henbane seed; the quantity of both is 20. "The Tears" is opium, with a quantity of 10. "The Hair" is saffron, with a quantity of 5. "The Protector," also described as "that which is stored in the bellies of sheep," is spurge; "The Mountain Root" is pyrethrum; "The Indian Root" is spikenard; the quantity of all three is 1. "The Common Product" is honey, with a quantity of 150.

Consisting of an introduction and six chapters, al-Barsha'thā overlaps with Philōneion content-wise only in the first chapter, where the cryptic language is used. The remaining chapters, especially the last one, which details the use of the drug for forty different diseases, are entirely original contributions by him. These chapters clearly demonstrate his profound medical knowledge, observational skills, and experience-based scientific approach. Therefore, al-Barsha'thā is not a simple adaptation of Philōneion. The formula has been partially, and the text has been almost completely, developed.

Twelve extant manuscripts of the work have been thoroughly examined, and the six most reliable ones have been selected for critical edition. However, the fact that none of these manuscripts contain the complete text and that they present various problems has complicated the critical edition process. The critical edition was carried out using the recension method, based on the Manisa and Malik manuscripts, which contain the most reliable content.

Abū l-Barakāt's use of a cryptic language to conceal the drug's formula in al-Barsha'thā is the work's most striking and also most controversial aspect. This choice eventually led to the emergence of incorrect formulas under the name of al-Barsha'thā in various medical texts. Even more interesting is that the marginal notes intended to explain the cryptic terms often contain erroneous and contradictory information. Ironically, the cryptic language adopted by Abū l-Barakāt, intended to protect scientific knowledge and transmit it only to qualified individuals, produced the opposite result. In a time when the formula of Falūnyā was openly available in Tarkīb al-adwiya and al-Qānūn fī l-ṭibb, re-obscuring the previously deciphered content with symbols and adding to it a largely comprehensible text on how it should be used, lends itself to being interpreted as a personal show of intellectual prowess by Abū l-Barakāt.

The original formula of al-Barsha'thā has been determined as follows: White pepper (20 mithqāls, 89.2 g), white henbane seeds (20 mithqāls, 89.2 g), opium (10 mithqāls, 44.6 g), saffron (5 mithqāls, 22.3 g), euphorbium resin (1 mithqāl, 4.46 g), pyrethrum root (1 mithqāl, 4.46 g), spikenard root (1 mithqāl, 4.46 g), and defoamed honey (150 mithqāls, 669 g). These ingredients are processed, ground into powder in a mortar, sieved, and mixed with defoamed honey until they reach a paste-like consistency. The mixture is placed in a smooth, glass-like container, tightly sealed, and left to steep for six months before use.

The study concludes that Peri Hylēs Iatrikēs (Materia Medica/Kitāb al-Ḥashāish) predates Philōneion, based on the deduction that the phrase "stored in the bellies of sheep" –used by both Philo and subsequently Abū l-Barakāt when referring to the euphorbium plant– derives from descriptions found in Dioscorides' work. This finding sheds new light on the chronology and influence of these foundational texts in the history of pharmacology.

B. TAHKİKİ Lİ METİN

البرشعنا

لأبي البركات البغدادي⁸⁶بسم الله الرحمن الرحيم⁸⁷[المقدمة]⁸⁸[1] قال أوحّد الزمان أبو البركات البغدادي: ⁸⁹

[2] أسرار العلوم وذخائر⁹⁰ العلماء ومقتنيات⁹¹ الحكماء والفهاء ودقائق الحكم آية أهل الفطنة والذكاء. أما فيما يستفيده الإنسان بالنظر والقياس والتجربة، فيكون له ولمن يخصّه به⁹² ويراه له أهلاً. وهذا الدواء، أعني البرشعنا،⁹³ من أسرار العلوم الطبيعيّة ودقائق الصنائع⁹⁴ الطبيّة المستخرجة بالنظر الحكيم والقياس النظريّ والتجربة القياسيّة المبنية على حقائق علميّة. استفدت من المنقول عن⁹⁵ القدماء منه أصلاً، وكشفت بالقياس والتجربة فيه⁹⁶ سرّاً⁹⁷ يشهد⁹⁸ لذلك الأصل ويشهد⁹⁹ له الأصل؛¹⁰⁰ فجعلته¹⁰¹ قاعدة وركناً، وبنيت عليه وشيّدته وفزعت واستثمرت وقست وفكرت وألّفت وركّبت¹⁰² دواء¹⁰³ ترياقيّاً لا نظير له في خواصّه ولا عدل له في منافعه. عرفت فضيلته بالنظر الحكيم وتحققها¹⁰⁴ بالقياس النظريّ¹⁰⁵ العلميّ، وشهدت به التجربة والاختبار¹⁰⁶ وتأكّدت عند الامتحان والاعتبار.

86 ك: ترياقي برشعنا من صنعة الحكيم الأجلّ الأوحّد أبي البركات عليّ بن ملكا؛ ل: الكتاب المضمون من إشارات أبي البركات.

87 ل ك - بسم الله الرحمن الرحيم.

88 م ك ل - المقدمة.

89 ل ك - قال أوحّد الزمان أبو البركات البغدادي.

90 م: ذخائر.

91 ك: ومقتيات؛ ن: ومصتقات.

92 م - به.

93 م ك - أعني البرشعنا، صح هامش م.

94 ك: الصناعاتية.

95 ك: على.

96 ك: منه.

97 ك - سرّاً.

98 ك: شهد.

99 ك: وشهد.

100 ك: الأصل له.

101 ك: وجعلته.

102 ك: ركنت.

103 ك: دواء داء.

104 ك: وتحققها.

105 م - النظريّ.

106 ك: والاختبار.

[3] ولما¹⁰⁷ صحَّ لي¹⁰⁸ علمه بالنظر وصدق فيه¹⁰⁹ الخبر بالخبر،¹¹⁰ رتبته وكتبته ورسمته ووسمته وأودعته مقالتي هذه لتكون فضيلته¹¹¹ في الآفاق مشهورة وفي الأزمان¹¹² والدهور مذكورة، حرصاً مميّ على حصول المنفعة به ووجود المصلحة بسببه، إلّا أنّي¹¹³ رمزته وأغزته لا ضنّاً به ولا بخلا،¹¹⁴ بل صيانة له عن ذوي الجهالة؛ فمن استطاع إلى كشفه سبيلاً ووجد إلى استخراجهِ طريقاً ودليلاً وكان مع ذلك من العارفين المحقّقين فهو له¹¹⁵ من المستحقّين.

[4] وأوّل¹¹⁶ ما طلبتُ به¹¹⁷ عمومُ المنافع وكثرتها¹¹⁸ وتخصيص المضاّر وقلّتها، ليكون¹¹⁹ دواءً بارزاً¹²⁰ مناسباً لحياة بدن الإنسان موافقاً له مقاوماً لما ينافيه ويضادّه من الآلام والأسقام، لا بكيفية من كميّات بسائطه؛ بل بجملة جوهره ومزاج خاص حصل¹²¹ له في تركيبه وتأليفه؛ فإنّ الأدوية المركّبة لا تخلو من مزاجين: أحدهما المزاج الأوّل الأصليّ الطبيعيّ الذي حصل لمفرداتها عن امتزاج¹²² عناصرها البسيطة؛¹²³ والثاني مزاج مكتسب، وهو الذي حدث¹²⁴ بعد هذا من اختلاط مفرداتها وبسائطها¹²⁵ وامتزاجها، فهي¹²⁶ بقواها وكميّاتها المختلفة والمتضادّة يفعل بعضها في بعض وينفعل بعضها عن بعض، بحيث¹²⁷ لا يبقى على هذا كميّته¹²⁸ الحارّة ولا على هذا كميّته¹²⁹ الباردة،¹³⁰ بل تنقصان حتى تتساويا¹³¹ عند الوسط، أو يكون¹³² الميل فيه إلى الأغلب. وإذا استقرّ في الممتزج منها كميّة واحدة متشابهة جلبتها¹³³ الصورة الترياقية أو الأيارجية¹³⁴ مثلاً، وصار للجملة مزاج آخر يخصّها.¹³⁵

107 ك: وما.

108 م - لي.

109 ك ل: منه.

110 ك - بالخبر؛ م: الخبر.

111 م: فضيلة.

112 م: في الأزمان.

113 ك: أن.

114 ك ل: وبخلا.

115 ك - له.

116 ك: فأول.

117 ل: له.

118 ل: كثرتها.

119 م: وليكون: ك ل: وليكن.

120 ك: فادزهرها: ل: زهرها.

121 م - حصل.

122 ل: مزاج.

123 ل: الطبيعيّة.

124 م: يحدث.

125 ل: مزاج.

126 ل: وهو.

127 م: بل.

128 م ك: كميّة.

129 م: كميّة؛ ك - ولا على هذا كميّته الباردة.

130 ك - ولا على هذا كميّة الباردة.

131 ك ل: تتساويان.

132 م: فيكون؛ ل: ويكون.

133 م: خلقها.

134 ك ل: والأيارجية.

135 م + وقد ذكرنا من قبل نعت أدويته ومنافعه فلا نعيده، والحمد لواهب الحياة.

[فصل في نعت أدوية البرشعنا مرموزا]¹³⁶

[5] عسى¹³⁷ قد بلغكم أنّ بأرض الهند أخوين صغيرين متشابهين في الشكل، متساويين في المقدار: أحدهما شيخ حبشي، والآخر شاب رومي. تأخذ من¹³⁸ «الرومي» منها مقدارا معلوما ووزنا محدودا؛¹³⁹ ومن بزر¹⁴⁰ النوع الأبيض من الحشيشة التي يقال لها «خداعة¹⁴¹ الرجال» مقدارا مساويا¹⁴² للأول؛¹⁴³ ومن «الدموع الجارية من أعين¹⁴⁴ رؤوس السودان» مثل وزن الدواء الأول بعد أن تُسقط منه مقدارا إذا أضيف إليه مثله كان مساويا¹⁴⁵ لجملته؛¹⁴⁶ ومن «شعور الصقالبة» وإن كانت لا تنبت في نواحي بلادهم مقدارا تكون نسبته إلى المقدار الثاني كنسبة الثاني إلى الأول؛ ومن الدواء الذي يُستودع كروش¹⁴⁷ الغنم ويقال له «حافظ الأطفال» وليس كذلك؛ ومن «العرق¹⁴⁸ الجبلي» الذي كفيته حارة، وفعله¹⁴⁹ في لسان الإنسان مضاداً لفعله في غيره من أعضائه؛ ومن «الأصل الهندي» المكذوب عليه الطيب الرائحة، من كل واحد من هذه مقدارا إذا أُضعف¹⁵⁰ مرتين وضرب في خمسة كان مساويا بالجملة¹⁵¹ المقدار الأول المفروض؛ ومن الشيء الذي ليس بجاد ولا حيوان ولا نبات، ويشترك الحيوان والنبات¹⁵² في إيجاده مثل طول مدينة يأجوج الداخلة. تُصغّر أجزاء الأدوية، وتُمرّ على مسامّ ضيقة، ثم يُجاد خلطها بعد إصلاح الدواء الواحد بأحد¹⁵³ العناصر الفاعلة مع القوة المميّزة، ثم تُستودع الجملة طرفا أملس الباطن، ويُستوثق من رأسه ويرفع.¹⁵⁴

[فصل في استعمال البرشعنا]

[6] الشربة بالإضافة إلى المتوسط بين هذه الأشياء من خمسة قراريط إلى سبعة. وأمّا إن احتيج معه إلى التبريد والتسكين والتطفئة فمعدّل بمثل قرص الكافور، ويُتبع باللُعابات ومياه البزور البيض. وربّما احتيج إلى استعمال الحوامض المبرّدة

¹³⁶ م: بسم الله الرحمن الرحيم، صفة برشعنا المنسوب إلى أوحد الزمان أبي البركات. ك: نعت أدوية المستقى باين ساعته. ص: برشعنا المجرّب لأبي البركات البغدادي.

¹³⁷ م + أن يكون.

¹³⁸ ك - من.

¹³⁹ ك ص: منها وزنا ومقدارا معلوما.

¹⁴⁰ م ك: البزر.

¹⁴¹ ك: جذاعة.

¹⁴² ك: متساويا.

¹⁴³ م: للأبيض.

¹⁴⁴ م - أعين.

¹⁴⁵ ك: متساويا.

¹⁴⁶ ص: بالجملة.

¹⁴⁷ ك: في كروش.

¹⁴⁸ ك: العروق.

¹⁴⁹ م: في فعله.

¹⁵⁰ ص: صُغف.

¹⁵¹ ص: جملة.

¹⁵² م: ويشترك النبات والجماد.

¹⁵³ ص: بإحدى.

¹⁵⁴ ك - في فعله في لسان الإنسان (...). ويستوثق من رأسه ويرفع.

وفقا لنتائج البحث، مفردات التزيق وكلياتها وطريقة تحضيره كالتالي: "الشباب الرومي" هو الفلفل الأبيض، ويُستخدم منه عشرون مثقالا. "خداعة الرجال" هي بزر البينج الأبيض، ويُستخدم منه عشرون مثقالا. "الدموع الجارية" هي الأفيون، ويُستخدم منه عشرة مثقالات. "شعور الصقالبة" هي الزعفران، ويُستخدم منه خمسة مثقالات. "حافظ الأطفال" هو الفربيون، ويُستخدم منه مثقال واحد. "العرق الجبلي" هو العاقر قرحا، ويُستخدم منه مثقال واحد. "الأصل الهندي" هو السنبل الهندي، ويُستخدم منه مثقال واحد. "مشارك الإيجاد" هو العسل، ويُستخدم منه 150 مثقالا. تُسحق المفردات السبعة الأولى في الهاون، ثم تُنخل للحصول على مسحوق ناعم، ويُخلط مع العسل الذي أُزيلت رغوته بالتسخين. تُخزّن هذه العجينة في وعاء زجاجي محكم الإغلاق لمدة ستة أشهر، وبعد ذلك تكون جاهزة للاستخدام.

المسكينة التابعة للمرة. وإن كانت الحاجة إلى الترطيب فباء الشعير واللبن الحليب. وتما يُمدح فعله ويُجمد تأثيره أن يُضاف إليه ما يُعينه على تقوية القلب والروح ويُصلح مع ذلك كَيْفِيَّتَهُ وَيُعَدِّله، مثل معجون اللؤلؤ ومعجون العود والصندل أو بعض المفترحات الحارّة أو الباردة أو دواء المسك الحلو أو المرّ.

[7] وأجود ما استعمله مَنْ كان مزاجه وبلده وسنّه ووقته الخاصّ بارداً، وهو مع ذلك يعتاد بشره. والكميّة المستعملة من هذا الدواء تختلف اختلافاً كثيراً بالزيادة والنقصان، بحسب بدن الإنسان المستعمل له في القوّة والضعف والتسّمّن والهزال والحرارة والبرودة، وبحسب السنّ، وبحسب مقدار المرض وعظمه وكثرة الحاجة وقتها؛ إذ الأوقات التي يجب أن يُستعمل فيها فوقتان: ضروريّ واختياريّ. أمّا الضروريّ، فالوقت الذي الحاجة إليه تدعو فقط. وأمّا الاختياريّ، بأجود أوقاته عند النوم؛ فإنّ السكون بعده تما يُعينه على التسكين، فأوفق استعماله الوقت البارد والفصل البارد، بأنّه أجود الأوقات لاستعمال هذا الدواء.

[8] ويشبهه أن يكون سنّ الطفوليّة نحواً من ثلاثة أشهر إلى ستّة أشهر، وسنّ صباه إلى تمام السنة، وحدائته إلى نحو من سنة ونصف، وشبابه إلى كمال الستين، وبهزلية إلى تمام ثلاث سنين، وشيخوخته وهرمه إلى نحو من خمسة سنين إلى ستّة، ثمّ تنسلخ صورته النوعيّة وتقلّ أفاعيله الذاتية. وهذا التقدير والتحديد قد يتقدّم أيضاً، وقد يتأخّر بحسب ما يطراً عليه من الأسباب الخارجة الحافظة أو المغيرة؛ فالهواء الحارّ اليابس سريعاً ما يُجفّف رطوبته ويذهب قوّته، كما أنّ الهواء البارد يحفظه ويمنعه من التحلّل، وربّما كانت الرطوبة والنداوة مما تُكرّجه وتُعقّنه.

[9] وأجود استعماله ابتلاءً؛ فإن احتيج معه إلى زيادة في التسخين فيتبع بماء العسل، والجَلّاب أعدل منه. وإن احتيج معه إلى التلطيف والتفتيح وتحليل الرياح، فبطيخ الأصول أو البزور، وربّما خلط معه شيء من الفلافيّ والبلاذريّ إذا عولج به مثل الصرع والفالج واللقوة وجميع أمراض العصب الباردة.

[فصل في منافع البرشعنا على الإجمال]¹⁵⁵

[10] أمّا¹⁵⁶ منافعها، فمنها ما يظهر في وقته وساعته، وهو كثير وعلى الأكثر، وفي يومه وشهره وسنّته في قليل من الأحوال. ويفعل في الأدوية¹⁵⁷ التي يقاومها¹⁵⁸ فيقهرها¹⁵⁹ ويمنع من¹⁶⁰ زيادتها ويحلّ عقبتها ويُبطل عاداتها.

[11] وأظهر¹⁶¹ آثاره في الآلام المبرحة حيث ينصر القوّة القلبيّة عليها، فيدفع أذيتها ويؤمن غائلتها¹⁶² ويجوّف مضرّتها، كما في أوجاع المعدة الكائنة عن¹⁶³ الرياح الحارّة والباردة المرارية والسوداوية المراقية والمعوية والقولنجية والكبدية والريحية¹⁶⁴ واللدغية¹⁶⁵ والورمية قبل أن تجمع، والتي جمعت فلا تزيد، والتي زادت فتتحلّل أو تتفتح، وفي الكلوية الورمية والريحية والحصوية، وفي

¹⁵⁵ م: فصل؛ ك ل - فصل في منافع البرشعنا على الإجمال.

¹⁵⁶ ل: فأما.

¹⁵⁷ ل: بين الأدوية.

¹⁵⁸ م: يقاربها.

¹⁵⁹ ل: ويقهرها.

¹⁶⁰ ل - من.

¹⁶¹ م: فأظهر.

¹⁶² ل: من.

¹⁶³ ل: شرّها.

¹⁶⁴ م: والريحية.

¹⁶⁵ ل: والدمية.

الطحالية¹⁶⁶ الريحية والورمية، وفي الصدرية¹⁶⁷ المشتعلة الناخسة¹⁶⁸ حتى لا تجمع، والتي جمعت حتى تتحلل أو تنفجر، والمنفجرة¹⁶⁹ حتى لا تنصّر،¹⁷⁰ والمنتصرة¹⁷¹ حتى يقوى عليها فيلحمها، وقد يوقنها ويقلل أذيتها، والصداع المبرّح المتولد عن¹⁷² الرياح والأخلاق، ورمد العين المتولد عن مثل ذلك أيضا، ووجع الأذن¹⁷³ والصباح¹⁷⁴ ووجع الأسنان.

[12] وهو يقوي القلب، وينفع من ضعفه¹⁷⁵ وخفقانه¹⁷⁶ ومن التوحّش السوداوي والهدياني¹⁷⁷ والوسواس¹⁷⁸ والماليخوليا والقطرب والاستشعار¹⁷⁹ وفرع الموت¹⁸⁰ والسهر¹⁸¹ المفرط. والذي قد بلغ منه إلى الحدّ الذي لا تنفع فيه المرطبات ولا تصلحه المبرّدات،¹⁸² كلّ ذلك يصلحه ويبرئ منه بإذن الله تعالى.¹⁸³ ومع هذا فهو نافع للمحرور والمبرود واليابس والمرطوب¹⁸⁴ بتقوية القلب¹⁸⁵ والروح الذي لا يستغني الإنسان عن قوتها، لا¹⁸⁶ في حال صحته وعافيته، ولا¹⁸⁷ في حال¹⁸⁸ مرضه وسقمه، ولا في صباه وحدائته، ولا مع¹⁹⁰ شيخوخته وهرمه، ولا مع برد مزاجه وحرارته. ولا ضير أن¹⁹¹ يُستعمل في الحميات الحادة¹⁹² لما يقترن بها من ضعف القلب، ولما يعرض معها من صداع أو ألم¹⁹³ مبرّح، وفي الفالج والصرع، لا لأنه يشفي منها ويبرئها؛ بل لأنه من أدويتها النافعة بتقويته¹⁹⁴ القلب وإيمائه¹⁹⁵ الروح الحيواني وإنعاشه القوة¹⁹⁶ الطبيعية وإثارته¹⁹⁷ الحرارة¹⁹⁸ الغريزية. وأما أوجاع

-
- 166 ل: الطحال.
 167 ل: الصدر.
 168 ل: الناخية.
 169 ل – والمنفجرة.
 170 م: تنصّر.
 171 ل: والمنصر.
 172 ل: شرّها.
 173 ل: الأذان.
 174 ك – أما منافعه فمنها (...) ووجع الأذن والصباح.
 175 م – ضعفه.
 176 م: خفقانه.
 177 ل: والهديان.
 178 ك: والوسواسي.
 179 ك: والاستسقاء.
 180 م – وفرع الموت.
 181 ك: والسرور.
 182 م ل – والذي قد بلغ منه إلى الحدّ الذي لا تنفع فيه المرطبات ولا تصلحه المبرّدات.
 183 م – بإذن الله تعالى.
 184 ل: والرطب.
 185 ك: بتقويته للقلب.
 186 ك – لا؛ ل: إلا.
 187 ل: لا.
 188 م – في حال.
 189 م – لا في.
 190 م – لا مع.
 191 ك: ممن.
 192 م ك: الحارّة.
 193 ل: ولما يعرض منها ويبرئها بل من صداع وألم.
 194 م ل: بتقوية.
 195 م ك ل: وإيماء.
 196 م ك ل: للقوة.
 197 ك: وإثارته.
 198 ل: للحرارة.

المفاصل والنقرس، فالتجربة تقضي فيها¹⁹⁹ بالعجب. ومن خواصه أنه ينفع لمن يعجله²⁰⁰ الإنزال عن تمام الفعل.²⁰¹ وشارب الخمر معه في أمن من مضراته وبوائقه التي تحدث في²⁰² الخمار وما²⁰³ يعقبه من المضار. وبالجملة، فمنافعه مع الاستقصاء كثيرة لا تُحصى.²⁰⁴

[فصل في مزاج البرشعنا وبيانه بالشكل]²⁰⁵

[13] وقد أثبتنا شكل الدواء ومنافع مفرداته بعضها مع بعض. الأول مثل العدد الذي إذا أضيف إليه مثل نصفه، ثم أضيف إلى المجموع مثل نصفه وُجد في الجميع خمس تسعات. والثاني مثل العدد الذي إذا فُعل به ذلك كان في النصف الثاني منه كسرا، وإذا جُبر كان في المجموع تسعتان تامتان. والثالث عدد إذا فُعل به مثل ذلك كان في النصف الأول منه كسرا، وإذا جُبر وُجد في المجموع تسعة واحدة. الرابع عدد إذا فُعل به مثل ذلك كان في النصف الأول منه كسرا، ولم يوجد منه تسعة تامة. وهذا شكل ذلك، والله الموفق والمعين والهادي إلى الحقيقة:

199 ك: فيها.

200 ل: يعاجله.

201 ك ل: الفعال.

202 م: مع.

203 ك: تما.

204 ك - وبالجملة، فمنافعه مع الاستقصاء كثيرة لا تُحصى. ناسخ ك + ولأنه لا يتغير في المزاج البارد والحار. وقد عرفت أن فلانا استعمله الثوب الكبيرة، وكان إذا تركه يجد ما يجد من الأذى القلبي والفكري، وإذا استمر على استعماله لم يشعر بذلك ولم يستضر به في مدة عمره الذي طال، ولم يقدر على منعه بغيره من الأدوية والأغذية والتدابير الصالحة. وعليك مع ذلك أن تسخنه وتبرده وترطبه وتحفقه بما يُمرخ به من الأدوية الأربعة التي أوقفناك عليها من قليل وكثير، أو بما يُفترق به من جنس التدبير لكل صحيح ومريض.

ل + وقد أنهيناه، تم. ل (بعد تمام النص) + يؤخذ لفلل أبيض عشرون مثقالا، وبزر بنج عشرون مثقالا، أفيون مصري عشرة مثاقيل، زعفران خمسة مثاقيل، فريون مثقال، سنبل طيب هندي مثقال، عاقر قرحا مثقال. يُدق ويُنخل ويُعجن بعسل منزوع الرغوة، ويُرفع في إناء صيني أو زجاج، ويُستعمل بعد ستة أشهر. فإنه بعيد عجائب الآثار، وكلّ هذا بعد التحقيق والبحث التام.

205 م - فصل في مزاج الترياق وبيانه بالشكل.

		يزيدهما حرًا وتسخينا ويفيدهما تلطيفا وتحصيلا العرق	
محلل منضج منوم الشعر		بارد فيما بين آخر الثانية وأول الثالثة الصداع وينوم ويُسبت شربا وشمًا وطلاء واحتمالا يسكن	
جملة الدواء سبع	مسكن الآلام المبرحة ومزاجه يعتدل بين الحرارة والبرودة يقوي القوة ويعين الطبيعة على الفعل		هذا بارد في الثالثة يبرد الأعضاء ويخترها ويصل حثتها وينتج المواد ويردعها ويمنع تحللها
	حار في أول الدرجة الثالثة، يلطف الأخلاط ويقطع البلغم ويوضح المواد الباردة ويفتح السدد		الخلاصة يعتل كيتيها الباردة ورثا أوصل قوتها لحرارته واطرافه
الأخ	حار في الدرجة الأولى، ينفع من أوجاع الظهر والمفاصل والتقرس وأمراض العصب البارد	الخداع	
		الأصل يميل به إلى الاعتدال ويفيده تقوية وتقوية الأعضاء وتخفيفا لرطوباتها	

فصل في كيفية تعرّف المزاج الثاني المكتسب لهذا الدواء

[14] أمّا المزاج الثاني الحاصل للأدوية المركّبة بعد التأليف، فإنّه يتعرّف في المزاج الأول الذي لبسائطه على الطريق الذي أوضحته الآن: إذا كانت الكيفيتان المتضادّتان في الدواء المفرد متساويتين كان ذلك الدواء مفروضا في درجة الاعتدال. وإن كان منحرفا مائلا إلى إحدى الكيفيتين، وكانت نسبة الكيفية الواحدة إلى الأخرى كنسبة الواحد إلى الإثنين، وهو النصف، فهو مفروض في الدرجة الأولى. وإن كانت كنسبة الواحد إلى الثانية، وهو الثمن، فهو مفروض في الثالثة. وإن كانت كنسبة الواحد إلى الستة عشر، وهو نصف الثمن، فهو مفروض في الرابعة.²⁰⁶ وهذا شكل الدواء ومعرفة ما فيه من الأجزاء الحارة والباردة في كلّ واحد من بسائطه:

²⁰⁶ يوجد عدم التناسب في التقطتين بين هذه الفقرة والجدول أدناه. أولا، لا علاقة لعناوين "أوزانها" و"الأجزاء الرطبة" و"الأجزاء الحارة" في الجدول بالنص. ثانيا، على الرغم من الإشارة إلى الدرجة الثانية في ثلاثة أقسام في الجدول، هذه الدرجة لا ترد في النص. وهذا يبدو غير متسق بينما ورد جميع الدرجات الأخرى. بغض النظر عن سبب هذا النقص، فمن المنطقي أن تتبع الجملة التي تشرح الدرجة الأولى جملة مثل: "وإن كانت كنسبة الواحد إلى الأربعة، وهو الربع، فهو مفروض في الثانية".

الأدوية	الأخ	الختاع	الدمع	الشعر	الحافظ	العرق	الأصل	المشترك
طبائعها	حارّ 3	بارد 2	بارد 4	حارّ 2	حارّ 4	حارّ 3	حارّ 1	حارّ 2
أوزانها								
الأجزاء الحارة	160	20	10	20	16	8	1	الجملة 207236
الباردة	20	80	160	5	1	1	2	الجملة 208268
الرطوبة								
اليابسة ²⁰⁹								

[15] جملة²¹⁰ الأجزاء الباردة²¹¹ 268 جزءاً، وجميع الأجزاء الحارة²¹² 236 جزءاً، وهي قريب من المتكافئة؛ فنقول: جملة هذا الدواء قريب من الاعتدال مائلاً إلى البرد يسيراً، إلا أنّ الدواء الثامن الذي به²¹³ يأتلف²¹⁴ وبواسطته يلتئم، وهو حارّ في الدرجة الثانية، فكأنّما به يعتدل ذلك²¹⁵ الميل اليسير، فتحصل الجملة في حقيقة الوسط بين المتضادين. وإن كان كثيراً في كميته فإنّه ضعيف في كميته لكونه مألوفاً معهوداً، وهو حبيب إلى²¹⁶ الطبيعة ينفع منها²¹⁷ ولا يفعل فيها؛ فلا²¹⁸ يبلغ كثيره من الإسخان مرتبة القليل²¹⁹ من غيره من الأدوية الغريبة الغير المألوفة.²²⁰

[فصل في كميّة استعمال البرشعنا حسب الأمراض]²²¹

[16] وفي هذا الترياق أربعون منفعة:²²²

²⁰⁷ يبلغ مجموع الأجزاء الحارة في الجدول 235.

²⁰⁸ يبلغ مجموع الأجزاء الباردة في الجدول 269.

²⁰⁹ ك - وقد أثبتنا شكل الدواء ومنافع مفرداته (...). اليابسة.

²¹⁰ ك: ذكر كميّة الامتزاج: جملة.

²¹¹ م: 268؛ ك: مائتان وستون. كما أشرنا للمجموع الصحيح: 269.

²¹² م: 236؛ ك: مائتان وستة وثلاثون. كما أشرنا للمجموع الصحيح: 235.

²¹³ م - به.

²¹⁴ ك: يتكيف

²¹⁵ ك - ذلك.

²¹⁶ م - إلى.

²¹⁷ ك: منها.

²¹⁸ ك: ولا.

²¹⁹ ك: الكثير.

²²⁰ م + [ح]زره أبو يحيى زكريّا بن الشيخ السعيد بلال بن يوسف بن أميريّ المنتطبّ المراغيّ تذكرة لنفسه يوم الأربعاء آخر شهر الأصبّ رجب سنة سبعة عشر وستائة هجرية بمدينة بغداد، حماها الله من الحدّان. قابلتُ وصحّحت، والحمد للمنة لمبدع الكلّ. ك + والله الحمد والمنة، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين.

²²¹ ك: هذه رسالة في منافع الترياق المعروف ببرشعنا من إملاء الحكم الفاضل أوحّد الزمان أبي البركات البغداديّ. عهد فيه أن يودع الفؤاد ولا ينقله إلا خلف عن سلف، وهو من أشرف الترياق وأجلّها، وأدويته في غاية الاختصار يوجد في كلّ مكان. ش: مناعه.

²²² ش س - وفي هذا الترياق أربعون منفعة؛ ش: ينفع أربعين مرضاً غير ما يتفرّع منه بحسب القوّة المنصرفة فيه مع معرفة الخالق عزّ وجلّ.

[17] الأول: في ذات الجنب، يُشرب منه²²³ مثقال في ثلاثة أيام، كلّ يوم دانتين مع خمسة عشر²²⁴ درهما²²⁵ ماء بزر الخياريين مع شراب الصندل.²²⁶

[18] الثاني: لإيلاوس، يُشرب منه مثقال في ثلاثة أيام على هذا المِغلى: يؤخذ²²⁷ تين أصفر أوقيتين، بسفايح وبنفسج من كلّ واحد خمسة دراهم،²²⁸ هليلج كابلي²²⁹ منزوع النوى²³⁰ ثلاثة دراهم،²³¹ لبّ القرطم أربعة دراهم، أفسنتين درهم،²³² يُجمع ويرضّ²³³ ويطبّخ²³⁴ بثلاثة²³⁵ أرتال ماء حتى يعود إلى الثلث، وتُحلّ فيه أوقية²³⁶ فلوس الخيارشنبر ويصفى ويُشرب منه فاترا.²³⁷

[19] الثالث: لوجع الحصىتين،²³⁸ عشرة قراريط كلّ يوم دانتين²³⁹ في نصف رطل مغلى،²⁴⁰ صفته: عتاب وإجاص وتين من كلّ واحد عشرة دراهم،²⁴² ورجّ ورتّ السوس²⁴³ ورازياخ²⁴⁴ من كلّ واحد²⁴⁵ درهم، يُطبّخ برطل ماء ونصف²⁴⁶ حتى يعود إلى الثلث ويُشرب.²⁴⁷

[20] الرابع: لليرقان، كلّ يوم دانت²⁴⁸ مع عشرين درهما ماء الرازياخ الرطب²⁴⁹ بأوقية²⁵⁰ شراب الأصول.²⁵¹

²²³ س: 1: يُشرب منه لذات الجنب؛ ش: الأول: يُسقى منه لذات الجنب.

²²⁴ س - عشر.

²²⁵ ش - درهما؛ س: دراهم.

²²⁶ س: ماء بزر قثاء وخيار بشراب الصندل؛ ش: ماء بزر البقلة والخيار بشراب الصندل.

في كل النسخ: مثقال. لكنّ المجموع، يعني ستة دوانيق، يساوي درهما واحدا. والمثقال يعادل حوالي 8.5 دوانيق. وحدات الوزن المستخدمة في هذا الفصل ومقابلاتها الحديثة هي كالتالي: الحبة ~ 0.05 غرام. القيراط = 0.2232 غرام. الدانق = 0.52 غرام. الدرهم = 3.125 غرام. المثقال = 4.46 غرام. الأوقية = 33.85 غرام. الرطل = 406.25 غرام.

²²⁷ س: 2: يؤخذ منه مثقال لإيلاوس يُشرب ثلاثة أيام بمنقوع صفته؛ ش: الثاني: يؤخذ منه مثقال لإيلاوس بشراب ثلاثة أيام مع منقوع شعير.

²²⁸ ش + مع خمس.

²²⁹ ش: هليلجات سهلية.

²³⁰ ك س - منزوع النوى.

²³¹ ك - دراهم؛ ش - ثلاثة دراهم.

²³² ش - أربعة دراهم أفسنتين درهم.

²³³ ك - أفسنتين درهم يُجمع ويرضّ؛ ش - ويرضّ.

²³⁴ ك: يطبخ.

²³⁵ ش: في ثلاثة.

²³⁶ ش: أوقيتان.

²³⁷ س: ش: فلوس منقى من حبه وقشره ويُشرب فاترا.

²³⁸ س: 3: ويُشرب منه لوجع الحصىتين؛ ش: الثالث: يُشرب لوجع الحصىتين.

²³⁹ س: ش: قيراطان.

²⁴⁰ س: من هذه المطبوخ.

²⁴¹ ش - صفته.

²⁴² س: ش: أوقيتان.

²⁴³ ك: رتّ سوس.

²⁴⁴ س: ويزر الحرّ أو غاريقون؛ ش: بزر الحنّس.

²⁴⁵ ك - واحد.

²⁴⁶ س: ش: برطل ونصف ماء.

²⁴⁷ ش - ويُشرب.

²⁴⁸ س: 4: ويؤخذ منه لليرقان كلّ يوم قيراطين؛ ش: الرابع: يؤخذ منه قيراط كلّ يوم.

²⁴⁹ ش - الرطب.

²⁵⁰ ش: ومعه أوقية.

²⁵¹ ش + لليرقان. س + 5: ويتناول منه حتى الريق كلّ يوم حبة مع بزر بقلة الحمقاء وقثاء بشراب الصندل. ش + الحامس: يتناول حتى الريق معه حبة كافور بماء بزر البقلة وبزر القثاء بشراب الصندل.

[21] الخامس: في ذات الرئة، كلّ يوم دانق²⁵² في رطل ماء الشعير الذي²⁵³ قد طُبِخ فيه سرطان مدقوق بأوقية²⁵⁴ شراب الصندل.

[22] السادس: في عرق النساء، كلّ يوم²⁵⁶ خمسة قراريط بماء التمر الهنديّ محلولاً²⁵⁷ فيه معجون الورد.

[23] السابع: في السعال الرطب، كلّ يوم ثلاثة قراريط لمرطوب المزاج²⁵⁹ بربّ الأترج²⁶⁰ وللمشاخ بقليل عسل²⁶¹ وماء حارّ.

[24] الثامن: في السعال اليابس، دانق في ماء الخيار الطريّ ربع رطل، وخمسة دراهم²⁶² ماء ورق الخس الرطب²⁶³ مع ثلاثة دراهم نبات، أو ماء الشعير المطبوخ فيه الخشخاش والنيلوفر.²⁶⁴

[25] التاسع: في ضيق النفس، كلّ يوم دانق بشراب الزوفا،²⁶⁵ وللمشاخ²⁶⁶ بطبيخ²⁶⁷ الأصول مصقّى على شراب التين وتمر هنديّ.²⁶⁸

[26] العاشر: في الفواق دانق في بيض²⁶⁹ نيمبرشت مع دهن اللوز.

[27] الحادي عشر: وإن كان الفواق بعد استفراغ، كلّ يوم حبتين بأوقية ماء الرمان الحلو، وثلاثة دراهم دهن اللوز الحلو، وخمسة دراهم بزر قطونا.²⁷⁰

²⁵² س: 6: ويؤخذ منه في ذات الرئة كلّ يوم قيراط؛ ش: السادس: يؤخذ منه في ذات الرئة كلّ يوم قيراط.

²⁵³ ش - النبي.

²⁵⁴ ش: بأوقيتين.

²⁵⁵ ش: السابع يؤخذ؛ س: ويؤخذ منه.

²⁵⁶ س - يوم.

²⁵⁷ س: محلول.

²⁵⁸ س: 7: ويؤخذ منه؛ ش: الثامن: يؤخذ منه.

²⁵⁹ ك ش - لمرطوب المزاج.

²⁶⁰ ك + للمحرور؛ ش + لمرطوب المزاج.

²⁶¹ ك: للمشاخ بعسل؛ ش: والمشاخ بقليل عسل.

²⁶² س: 8: ويؤخذ منه في السعال اليابس كالحصّة يذاب في رطل ماء الخيار الطريّ أو خمسة دراهم؛ ش: التاسع: يؤخذ منه في السعال اليابس كالحصّة مذاًبا في نصف رطل ماء الخيار الطريّ أو خمسة.

²⁶³ ش س - الرطب.

²⁶⁴ ك - أو ماء الشعير المطبوخ فيه الخشخاش والنيلوفر؛ ش: خشخاش ونيلوفر.

²⁶⁵ س: 9: ويؤخذ ضيق النفس بشراب زوفا كلّ يوم دانق؛ ش: العاشر: يؤخذ منه في ضيق النفس بشراب زوفا كلّ يوم دانق.

²⁶⁶ ك ش - للمشاخ.

²⁶⁷ ش: يطبخ.

²⁶⁸ س ش: بطبيخ أصل السوس والرازيانج والتمر الهنديّ مصقّى على عسل التين.

²⁶⁹ س: 10: ويؤخذ منه للفواق حبة في بيضة؛ ش: الحادي عشر: يؤخذ منه في الفواق الحبة في بيضة.

²⁷⁰ س: 11: وإن كان الفواق بعد استفراغ فيؤخذ حبتين كلّ يوم شجرة بأوقيتين ماء الرمان حلو وثلاثة دراهم دهن اللوز الحلو ونصف درهم وخمسة دراهم بزر قطونا قد نفعت قبل ذلك. ش: الثاني عشر: إن كان الفواق عقيب الاستفراغ يؤخذ كلّ يوم بكرة مع أوقيتين من ماء الرمان الحلو، ثلاثة دراهم دهن اللوز، ونصف درهم بزر قطونا قد نفعت قبل.

- [28] الثاني عشر: 271 للصداع، 272 يؤخذ منه دائق بماء الخيار والقرع²⁷³ وشراب²⁷⁴ الصندل.²⁷⁵
- [29] الثالث عشر: في السحج دائقين²⁷⁶ مع ثلاثة دراهم صمغ عربيّ ودرهمين طين قبرصيّ²⁷⁷ في²⁷⁸ نصف رطل لأعاب حبّ السفرجل وأوقية²⁷⁹ شراب التفاح.²⁸⁰
- [30] الرابع عشر: 281 وإن²⁸² كان معه دم، فيحلّ في لبن البقر²⁸³ ويتناول.
- [31] الخامس عشر: في المغص دائقين²⁸⁴ كلّ يوم مع دهن بزر لسان الحمل وبزر المرو²⁸⁵ وبزر الريحان من كل واحد درهم²⁸⁶ بماء ورد وسكّر.
- [32] السادس عشر: لضعف المعدة وسوء الهضم، كلّ يوم دائق محلول²⁸⁷ في نصف رطل ماء حبّ الرمان، ودائق مصطكى وعشرة دراهم معجون الورد السكرّي وثلاثة دراهم²⁸⁸ ماء ورد²⁸⁹ عطر.²⁹⁰
- [33] السابع عشر: في الصرع، يؤخذ منه كلّ يوم دائق²⁹¹ يُحلّ في أوقيتين ماء العسل ودرهم سذاب يابس²⁹² على الريق.²⁹³
- [34] الثامن عشر: للدوار والسدر، في بكرة كلّ يوم دائق مع أوقية شراب²⁹⁴ البنفسج بماء فاتر.²⁹⁵
- [35] التاسع عشر: في تفتيت الحصاة والرمل، في أوّل الليل دائق بماء بزر البطيخ وأوقية شراب الخشخاش.²⁹⁶

271 س: 12؛ ش: الثالث عشر.

272 ش - للصداع.

273 ش: أو بماء القرع؛ س: أو ماء القرع.

274 س: بشراب.

275 ش + للصداع.

276 س: 13؛ ويؤخذ منه خمسة قراريط للسحج؛ ش: الرابع عشر: يؤخذ منه للسحج خمسة قراريط.

277 ل: قبرسي؛ س ش: قبرس.

278 ش - في.

279 ش: أو في.

280 ش - التفاح.

281 س - الرابع عشر؛ ش: الخامس عشر.

282 ش: إذا.

283 س: البقرة.

284 س: 14؛ وفي المغص يؤخذ منه خمس قراريط؛ ش: السادس عشر: يؤخذ منه للمغص خمس قراريط.

285 ل: مرو.

286 س: مع درهمين بزر لسان الحمل ودرهم بزر المرو ودرهم بزر الريحان؛ ش: مع درهمين بزر لسان الحمل درهم بزر المرو درهم بزر الريحان.

287 س: 15؛ ويؤخذ منه لضعف المعدة وقلة الهضم والحشاء قيراط؛ ش: السابع عشر: يؤخذ لضعف المعدة وقلة الهضم كلّ يوم منه قيراط محلولا.

288 ش - ودائق مصطكى وعشرة دراهم معجون الورد السكرّي وثلاثة دراهم.

289 ش: أو في ماء الورد؛ س: الورد وأوقية ماء الورد.

290 س ش - عطر.

291 س: 16؛ ويؤخذ منه كلّ يوم قيراط؛ ش: الثامن عشر: ويؤخذ منه كلّ يوم قيراط.

292 س ش + ويُشرب.

293 س + فينفع للصرع؛ ش + لمنع الصرع.

294 س: 17؛ ويؤخذ منه في بكرة كلّ يوم حبة مع أوقية معجون؛ ش: التاسع عشر: يؤخذ منه بكرة كلّ يوم حبة مع أوقية معجون.

295 س + للدواء والسدر؛ ش + للدوار.

296 س: 18؛ ويؤخذ منه أوّل الليل ثلاثة قراريط أو حبة رطل ماء بزر البطيخ بأوقيتين شراب الخشخاش، يفتت الحصاة ويغسل الرمل. ش: العشرين: يؤخذ منه أوّل

- [36] العشرون: 297 في النزف، كلّ يوم دائق مع حبة كافور بماء بزر البقلة وشراب الصندل.²⁹⁸
- [37] الحادي والعشرون: 299 في النافض يؤخذ منه حبة في 300 خمسة دراهم هليلج كابلّي وأصفر³⁰¹ منزوعتين³⁰² في مائة درهم ماء التمر الهندي.³⁰³
- [38] الثاني والعشرون: في دفع ضرر السم، كلّ يوم³⁰⁴ درهم³⁰⁵ مع خمسة قراريط لؤلؤ، ودائق³⁰⁶ مَرّ صافي بماء وجلاب.³⁰⁷
- [39] الثالث والعشرون: في قطع الطمث، كلّ يوم دافقين مع درهم نشاء³⁰⁸ ودرهم صمغ عربيّ مع بيضتين نيمبرشت.³⁰⁹
- [40] الرابع والعشرون: لتحسين اللون، كلّ يوم دائق مع عشرين درهما خمر صفا وشراب العتاب.³¹⁰
- [41] الخامس والعشرون: في تقوية الجماع، كلّ يوم دائق³¹¹ محلول في نصف رطل لبن البقر³¹² وأوقيتين ترنجبين محلولاً على النار،³¹³ ويُشرب فاتراً.³¹⁴
- [42] السادس والعشرون: للخشيم³¹⁵ يؤخذ منه دائق،³¹⁶ ويُجَلّ في ماء المرزنجوش، ويُسعط.³¹⁷
- [43] السابع والعشرون: في السهر يؤخذ منه دائق،³¹⁸ ويُجَلّ³¹⁹ في ماء ورق الحش، ويُطلى به الصدغان، ويُسعط.³²⁰
- [44] الثامن والعشرون: للأورام والحمة والقواي، تُحلّ حبة في لبن النساء، ويُقطر في العين أو البدن يُدلك به.³²¹
-
- 297 س: 19؛ ويؤخذ.
- 298 ش – العشرون: في النزف كلّ يوم دائق مع حبة كافور بماء بزر البقلة وشراب الصندل.
- 299 س ش – الحادي والعشرون؛ ك + في النافض.
- 300 س ش: ويؤخذ منه نصف مثقال مع.
- 301 س ش + حديثة.
- 302 س: منزوعة النوى محلولة؛ ش: منزوعة النوى محلولاً.
- 303 س ش + فيحلّ الإعياء والنافض.
- 304 ك – يوم.
- 305 س: 20؛ يؤخذ حبة بكرة كلّ يوم درهم؛ ش: الثاني والعشرون؛ يؤخذ كلّ يوم قيراط.
- 306 س ش: وقيراط.
- 307 س: وقيراط مَرّ صافي بماء وجلاب، يعرض به من شربته كلّ سم أو حية؛ ش: وقيراط مر صافي مع جلاب، يأمن به من شرب كلّ سم.
- 308 س: 21؛ يؤخذ منه دائق سحرة كلّ يوم مع ثلاثة دراهم نشاسته؛ ش: الثالث والعشرون؛ يؤخذ منه بكرة كلّ يوم دائق مع ستة دراهم طين أرميني.
- 309 س ش + يقطع الطمث المفرط.
- 310 س: 22؛ ويؤخذ منه أول الليل قيراطين محلولاً في عشرين درهما شراب حمراء وشراب العتاب أو شراب أصفر عطر وأوقية جلاب وأوقية ماء ورد، يحسن البشرة ويصفي اللون. ش: الرابع والعشرون؛ يؤخذ منه في أول الليل قيراطان محلولان في عشرين درهم من شراب أصفر عطر وأوقية جلاب وأوقية ماء الورد، يحسن البشرة ويصفي اللون.
- 311 س: 23؛ ويؤخذ منه بكرة كلّ يوم ثلاثة قراريط؛ ش: الخامس والعشرون؛ يؤخذ منه بكرة كلّ يوم ثلاثة قراريط.
- 312 س: البقرة.
- 313 ك – محلولاً على النار.
- 314 س: وأوقيتين محلول على النار ويُشرب فاتراً، يقوي على الجماع ويزيد في الباه. ش: وأوقيتين ترنجبين محلولاً على النار ويُشرب فاتراً، يقوي على الجماع ويزيد في الباه.
- 315 ك: للجسم؛ س: للخشيم.
- 316 س: ويؤخذ منه حبة؛ ش: السابع والعشرون؛ يؤخذ منه حبة.
- 317 س: ويسقط به للخشيم؛ ش: ويُسعط به للخشيم.
- 318 س: 25؛ وفي السهر، ويؤخذ منه حبة؛ ش: ويؤخذ منه حبة.
- 319 ك: ويُسعط.
- 320 ك س – الصدغان ويُسعط؛ س: الحمة والأورام والقوباء؛ ش: الصدغان ويتسقط فينوم.
- 321 س: 24؛ ويؤخذ منه حبة ويُجَلّ في لبن النساء ويتسقط فيشقره. ش: الثامن والعشرون؛ ويؤخذ منه حبة يُجَلّ في لبن النساء ويتسقط به للشفة.

- [45] التاسع والعشرون: في الرياح دائق، يُجَلّ³²² مع نصف درهم زرنِخ³²³ بماء الكرفس ويطلّى به.³²⁴
- [46] الثلاثون: دائق³²⁵ يُجَلّ في بول الصبيّ، وتُطلى به الخوانيق، فتتحلّ.³²⁶
- [47] الحادي والثلاثون: للخنازير يؤخذ كالحمصة، يُجَلّ³²⁷ بماء الكراث³²⁸ وماء الطرخون، ويُطلى به الخنازير؛ ينفع.³²⁹
- [48] الثاني والثلاثون: لبدء الماء في العين، يؤخذ منه حبة، وتُحَلّ³³⁰ في ماء الرمان الحلو، ويُقطر في العين؛³³¹ يفعل ذلك أياما فيؤمن منه.³³²
- [49] الثالث والثلاثون: في الرمذ، حبة مع شيء من³³³ كافور وشيء من ماء الكزبرة، يبرئ بإذن الله تعالى.³³⁴
- [50] الرابع والثلاثون: في الرعشة، كلّ يوم نصف دائق مع حبة جنديدستر، يُجَلّ في نبيذ عتيق، ويُسعط به.³³⁵
- [51] الخامس والثلاثون: للفالج وكلّ عضو مسترخٍ، حبة مع شعير، ويُجَلّ بماء العوسج، ويُدلّك به.³³⁶
- [52] السادس والثلاثون: للقيلة، تُحَلّ منه حبة³³⁷ في نبيذ عتيق، وتُطلى به القيلة.³³⁸
- [53] السابع والثلاثون: للنواصير، يُجَلّ منه دائق³³⁹ في شراب ويطلّى به الناصور.³⁴⁰

- س + 26: ويؤخذ منه حبة وتُجَلّ في لبن ابنة وتُقطر في العين الرمدة الشديدة الألم فيسكن. 27: ويؤخذ منه حبة وتُجَلّ في لبن الماعز مع قليل عاقر قرحا وتضمض به يجَلّ ألم الضرس وألم الأسنان. ش + التاسع والعشرون: ويؤخذ منه حبة وتُجَلّ في لبن البنت وتُقطر في العين الرمدة الشديدة الألم فيسكن. الثلاثون: ويؤخذ منه حبة وتُجَلّ في لبن الماعز مع قليل عاقر قرحا وتضمض به فاترا، يُجَلّ ألم الضرس وألم الأسنان.
- ³²² س: 28: ويؤخذ منه قيراط يُجَلّ؛ ش: الواحد والثلاثون: يؤخذ منه قيراط.
- ³²³ س ش + أحمر. يُعدّ عنصر الزرنِخ من أخطر المواد المسرطنة في الطب الحديث.
- ³²⁴ س + البادشنام ينحلّ بوقته؛ ش + البادشنام فينحلّ بوقته.
- ³²⁵ ش: يؤخذ من حبة.
- ³²⁶ س – الثلاثون: دائق يُجَلّ في بول الصبيّ وتُطلى به الخوانيق، فتتحلّ.
- ³²⁷ ك ش – يُجَلّ.
- ³²⁸ س: 29: يؤخذ منه كالحمصة، يُجَلّ بماء الكراث الرطب؛ ش: الثاني والثلاثون: يؤخذ منه حمصة كلّ يوم بماء الكراث.
- ³²⁹ س ش: فيحلّها.
- ³³⁰ س: 30: ويؤخذ حبة، وتُحَلّ؛ ش: الثالث والثلاثون: يؤخذ منه حبة، تُحَلّ؛ ك – وتُحَلّ.
- ³³¹ س ش + لبدء الماء.
- ³³² ك – يفعل ذلك أياما فيؤمن منه؛ ش: يفعل ذلك ثلاثا فيؤمن بإذن الله.
- ³³³ ك – شيء من؛ ك: مع شعير.
- ³³⁴ س: 31: ويؤخذ منه حبة يُسعط به في رمذ، وشيء من كافور وشيء من ماء الكزبرة. ش: الرابع والثلاثون: يؤخذ منه حبة كلّ يوم يُسعط به في رمذ، وشيء من كافور لورم الخود أياما متوالية.
- ³³⁵ س: 32: ويؤخذ منه حبة كلّ يوم، يُجَلّ مع حبة جنديدستر في نبيذ عتيق، ويُسعط؛ ينفع من رعشة الرأس؛ ش: الخامس والثلاثون: يؤخذ منه حبة، يُجَلّ مع حبة جنديدستر في نبيذ عتيق، ويُسعط؛ ينفع من رعشة الرأس.
- ³³⁶ س: 33: ويؤخذ منه شيء فيحلّ مع مثله مَرّ صافي ماء الفودنج الرطب ويُمرخ به صاحب الفالج لكلّ عضو مسترخٍ أو ألم فينفع. ش: السادس والثلاثون: يؤخذ منه شيء مع مثله مَرّ صافي في ماء الفوتنج الرطب ويُمرخ به صاحب الفالج وكلّ عضو مسترخٍ أو ألم مبرح.
- ³³⁷ س: 34: ويؤخذ منه شيء يُجَلّ؛ ش: السابع والثلاثون: يؤخذ منه حبة تُحَلّ.
- ³³⁸ ش + فإنه يجلّها؛ س + فيحلّها.
- ³³⁹ س: ويؤخذ منه شيء يُجَلّ؛ ش: الثامن والثلاثون: يؤخذ منه حبة يُجَلّ.
- ³⁴⁰ ش: للنواصير يُبرئ بها؛ س: النواصير فإنه يبرئها.

- [54] الثامن والثلاثون: للحبل، حبة³⁴¹ مع حبة مسك، يُحَلَّ³⁴² في ماء الورد والشراب،³⁴³ وتستعمل المرأة.³⁴⁴
- [55] التاسع والثلاثون: صاحب الصرع، يؤخذ³⁴⁵ منه قيراط، يُحَلَّ بماء³⁴⁶ السذاب، ويُسعط.³⁴⁷
- [56] الأربعون:³⁴⁸ وفي³⁴⁹ كلّ وجع يحدث في المعدة والأمعاء والرحم والكلى³⁵⁰ وغيرها، يؤخذ منه نصف مثقال إلى درهم، ويُشرب مع جلاب طبخ فيه الرازيانج درهمين أو³⁵¹ ثلاثا،³⁵² يسكن في الحال بإذن الله تعالى وقدرته.³⁵³
- [57] هذه عمدة ودستور للطبيب الحاذق، فيقيس الباقي عليه، ويرئ المريض بإذن الله تعالى.³⁵⁴

³⁴¹ س: 35؛ ويؤخذ منه حبة؛ ش: التاسع والثلاثون: يؤخذ منه حبة.

³⁴² ك - يحلّ.

³⁴³ ك: مما قدر بالشراب؛ س: في ماء ورد وشراب.

³⁴⁴ س ش - وتستعمل المرأة؛ س: ويحمل يقوي على الحبل؛ ش: يحتمل يقوي على الحبل.

³⁴⁵ س: 39؛ ويؤخذ؛ ش: الأربعون: يؤخذ.

³⁴⁶ ش: في ماء.

³⁴⁷ س ش + به صاحب الصرع.

³⁴⁸ س: 40.

³⁴⁹ ك - وفي.

³⁵⁰ س - والكلى.

³⁵¹ ك - أو.

³⁵² س: ثلاث

³⁵³ ش - الأربعون: وفي كلّ وجع في المعدة والأمعاء والرحم والكلى وغيرها يؤخذ منه نصف مثقال إلى درهم ويُشرب مع جلاب طبخ فيه الرازيانج درهمين أو ثلاثا يسكن في الحال بإذن الله تعالى وقدرته. س + والله أعلم بالصواب.

³⁵⁴ س ش - هذه عمدة ودستور للطبيب الحاذق فيقيس الباقي عليه ويرئ المريض بإذن الله تعالى.

C. TÜRKÇE ÇEVİRİ

ANINDA İYİLEŞTİREN
EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

[Giriş]

[1] Evhadüzzamân Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî şöyle dedi:

[2] Bilimlerin sırları, bilginlerin hazineleri, bilgelerin ve kavrayış sahiplerinin düşünceleri ve bilgeliklerin incelikleri akıllı ve zeki insanların kılavuzudur. İnsanın düşünce, kıyas ve tecrübeyle elde ettiği bilgilere gelince, bu bilgiler, hem o insanın kendisine hem de layık gördüğü ve ehil bulduğu kişilere aittir. İşte bu ilaç, yani *Berşâ'sâ*, felsefî düşünce, mantıksal kıyas ve bilimsel hakikatlere dayanan tecrübeyle elde edilen, doğa bilimlerinin sırlarından ve tıp sanatının inceliklerinden biridir. Onun, eski âlimlerden aktarılan aslını elde ettim, kıyas ve tecrübeyle onda, aslına şahitlik eden, aslının da ona şahitlik ettiği bir sır keşfettim. Bu sırrı temel ve esas aldım; üzerine eklemeler yaptım, onu dallandırdım, işletip kullandım, ölçtüm, düşündüm ve özelliklerinde benzeri olmayan, faydalarında dengi bulunmayan tiryak türü birleşik ilaç oluşturdum. Bu ilacın değerini felsefî düşünceyle, işlevlerini düşünsel ve bilimsel kıyasla kavradım. Tecrübe ve deney bunu doğruladı, sınamalar ve değerlendirmeler kesinleştirdi.

[3] Düşünce bilgiyi doğru çıkarıp uzmanlıkla nakledilen uzlaşınca, faydaları dünyanın her bir köşesine ulaşsın ve nesilden nesile aktarılsın diye onu düzenleyip yazdım, resmettim, niteledim ve bu risaleye yerleştirdim. Bunu fayda sağlaması ve çare olması amacıyla yaptım. Ancak onu, kıskançlık veya cimrilikten dolayı değil, bilgisizlerden korumak için, remizlerle dolu bir üslupla kaleme aldım. Kim bu remizleri çözmeyi başarır ve onu elde etmenin yolunu ve yöntemini bulursa ve aynı zamanda bilgi sahibi ve hakikati araştıran biriye bu bilgiye layık demektir.

[4] Bu ilaçta bulunmasını istediğim ilk özellik; insan bedeninin yapısına uygun, onunla uyumlu, onu olumsuz etkileyen ve ona zarar veren her türlü acı ve hastalığa karşı panzehir türü bir ilaç olabilmesi için, faydalarının çok ve zararlarının az olmasıydı. Fakat bunun birleşimin eczalarından birinin niteliklerinden biriyle değil, bütününe niteliğiyle ve birleşimin kazandığı mizaçla olmasını istiyordum. Çünkü birleşik ilaçların iki mizacı vardır: Birincisi, birleşimdeki eczaların, kendilerini oluşturan elementlerin karışımıyla kazandıkları ilk, temel ve doğal mizaçtır. İkincisi ise kazanılmış mizaçtır. Bu mizaç, eczaların karışım ve bütünleşmesinin ardından oluşur. Çünkü eczalar, farklı ve zıt kuvvetleri ve nitelikleriyle birbirlerine etki ederler ve birbirlerinden etkilenirler. Sonuçta birindeki sıcaklık niteliği, diğindeki soğukluk niteliği eski haliyle devam etmez; bu nitelikler ya orta noktada buluşana kadar azalır ya da baskın olana meylederler. Bunlar karışıp ortaya tek ve benzer nitelik çıktığında ise, örneğin tiryaklık veya müşhillik sureti bu niteliği kendine çeker ve birleşim kendine özgü başka bir mizaç kazanır.

[Fasıl: *Berşâ'sâ*'nın Eczalarının Remizlerle Tasviri]

[5] Hint diyarında biçimleri benzer, boyutları eşit, iki küçük kardeş olduğunu belki duymuşsunuzdur. Bunların biri 'Habeşli İhtiyar', diğeri 'Anadolulu Genç'tir. Bu kardeşlerin 'Anadolulu' olanından bilinen miktarda ve belirlenen ölçüde; 'Erkekleri Kandıran' diye anılan

bitkinin beyaz türünün tohumlarından birinciye eşit miktarda; 'Sudanlı başların gözlerinden akan yaşlardan', kendisine kendisi kadar eklendiğinde onu birinci ecza miktarına eşit yapacak miktarı, birinci eczadan çıkardıktan sonra kalan miktar kadar; ülkelerinde yetişmiyor olsa da, 'Slavların Saçlarından', ikinci miktara oranı, ikincinin birinciye oranı gibi olan miktar kadar; koyunların işkembelerinde saklanan ve 'Ceninleri Koruyan' denen, ama böyle olmayan eczadan; sıcak nitelikli ve insan dilindeki etkisi diğer organlarındaki etkisine zıt olan 'Dağlı Kök'ten; gerçeğe aykırı olarak güzel kokulu olduğu söylenen 'Hintli Kök'ten, bunların her birinden, iki kez ikiyle çarpılıp beşle çarpıldığında varsayılan ilk miktara eşit olacak miktar kadar; ne cansız ne hayvan ne de bitki olan, bitkiyle hayvanın ortaklaşa meydana getirdiği şeyden, Ye'cüc şehrinin iç yüksekliği kadar alırsın. Eczaların parçaları küçültülür, dar gözeneklerden geçirilir; sonra, ayırt edici gücü olan etkin elementlerden biriyle arındırılan tek eczayla iyice karıştırılırlar. Karışım içi pürüzsüz bir kaba konur, ağzı sıkıca kapatılır ve kaldırılır.³⁵⁵

[Fasıl: *Bersa'sâ'nın Kullanımı*]

[6] İçilerek kullanımı, dengeli mizaca sahip olanlar için beş kırıttan yedi kırata kadardır. Fakat [mizacı] soğutmaya, ağrıyı dindirmeye ve ateşi düşürmeye ihtiyaç duyulursa ilaç kâfur tableti gibi şeylerle dengelenir; ardından bitki sakızları ve beyaz tohum suları alınır. Bazen de ilacın kullanılmasının ardından soğutucu, dindirici ekşiler almak gerekebilir. [Mizacı] nemlendirmeye ihtiyaç duyulursa arpa suyu ve taze sütle kullanılır. İlacın etkisini daha iyi göstermesini sağlayan şeylerden biri, kalp ve ruhu güçlendirmesine yardım eden ve ayrıca niteliğini düzelter ve dengeleyen inci macunu, öd ve sandal macunu veya ısıtıcı ya da soğutucu ferahlatıcılar veyahut tatlı ya da acı misk gibi şeylerle birlikte almaktır.

[7] Bu ilacı kullanmaya en uygun kişiler; mizacı, ülkesi, yaşı ve kullanacağı vakti soğuk olan ve ayrıca ilacı içmeye alışkın olanlardır. Kullanılacak ilaç miktarı, kullanan kişinin bedeninin güçlülük ve zayıflık, şişmanlık ve cızlık, sıcaklık ve soğukluk durumuna göre; yaşına göre; hastalığın düzeyine ve büyüklüğüne, ilaca olan ihtiyacın çokluğuna ve azlığına göre büyük farklılıklar gösterir. Çünkü kullanılması gereken vakitler zorunlu ve isteğe bağlı olarak ikiye ayrılır. Zorunlu olan, sadece ihtiyacın gerektirdiği vakittir. İsteğe bağlı olan için en uygun vakit ise uykudur; çünkü uyumanın sağladığı dinginlik ilacın sakinleştirici etkisine yardımcı olur. Yine, bu ilacın kullanımı için en uygun vakit, kullanım için en uygun olmaları nedeniyle soğuk saatler ve soğuk aylardır.

[8] Şu benzetmeler yapılabilir: İlacın bebeklik dönemi, yaklaşık olarak üç aydan altı aya kadardır. Çocukluk dönemi bir yıl tamamlanana kadardır. Delikanlılığı yaklaşık olarak bir buçuk yıla kadardır. Gençliği altmış [ay]ı doldurana kadardır. Arıklığı üç yılı tamamlayana kadardır. Kocaması ve ihtiyarlaması yaklaşık olarak beş yıldan altı yıla kadardır. Sonra ilacın türsel sureti çözülür ve kendisine özgü etkileri azalır. Bu belirleme ve sınırlama, ilacın karşılaşacağı, onu koruyan veya değiştiren dış sebeplerden dolayı daha erkene de gelebilir, daha ileriye de sarkabilir. Örneğin sıcak ve kuru hava, nemini hızla kurutup gücünü yok eder; soğuk hava ise korur ve bozulmasını engeller. Nem ve ıslanma ise küflenmesine ve kokuşmasına yol açabilir.

[9] En uygun kullanımı ağızdan alınmasıdır. Beraberinde daha fazla ısıtmaya ihtiyaç duyulursa peşinden bal suyu alınır; gül suyu ondan daha dengelidir. Beraberinde yelleri yumuşatmaya, açmaya ve gidermeye ihtiyaç duyulursa kaynatılmış kökler veya tohumlarla [alınır]. Onunla sara, felç, yüz felci gibi sorunların ve bütün soğuk sinir hastalıklarının tedavisi yapılıyorsa bir miktar biber ve belâzür macunuyla karıştırılabilir.

³⁵⁵ Araştırma sonucuna göre tiryakın eczaları, eczaların miktarları ve ilacın hazırlanışı şöyledir: "Rûmî Genç" akbiberdir, 20 miskal kullanılır. "Erkekleri Kandıran" beyaz banotu tohumudur, 20 miskal kullanılır. "Sudanlının Gözyaşları" afyondur, 10 miskal kullanılır. "Slavların Saçları" safrandır, 5 miskal kullanılır. "Ceninleri Koruyan" sütleğendir, 1 miskal kullanılır. "Dağlı Kök" pireotudur, 1 miskal kullanılır. "Hintli Kök" Hint sümbülüdür, 1 miskal kullanılır. "Ortak Ürün" ise baldır, 150 miskal kullanılır. İlk yedi ecza havanda dövülerek küçültülür ve elekten geçirilir. Pişirilerek köpüğünden arındırılan balla karıştırılır ve macun haline getirilir. Bu macun, içi pürüzsüz, cam gibi kapta ağzı sıkıca kapatılarak 6 ay demlenmeye bırakılır ve sonrasında kullanılır.

[Fasıl: Bersa'sâ'nın Genel Faydaları]

[10] Bu ilacın faydalarına gelince, bunların bir kısmı çoğunlukla anında ve saatinde; az sayıdaki durumda ise bir günde, bir ayda ve bir yılda ortaya çıkar. Karşı koyduğu hastalıklara etki ederek onları hızla yener, şiddetlenmelerini önler, zorluklarını ortadan kaldırır ve tekrarlamalarını engeller.

[11] En belirgin etkileri şiddetli ağrılarda görülür. Kalp gücünü bu ağrılar karşısında destekleyerek verdiği sıkıntıları bitirir, olumsuz etkilerinden korur ve zararlarını sonlandırır. Aynı şekilde dalaktan ve mideden çıkan safra, bağırsak, kolon ve karaciğer kökenli sıcak ve soğuk yellerden kaynaklanan mide ağrılarında; yel, zehirli ısırık, iltihap kökenli ağrılarda -iltihap oluşmadan önleyici, oluşmuşsa şiddetini azaltıcı, şiddetlenmişse çözücü ve açıcı etki gösterir-; iltihaplı ve yelli böbrek ağrılarında, husye ağrılarında, yelli ve iltihaplı dalak ağrılarında, alevli ve dürtülü göğüs ağrılarında -iltihap oluşmada n önleyici, oluşmuşsa çözücü ve patlatıcı, patlamışsa iltihabı temizleyici, iltihap temizlenmişse iyileştirici etkiye sahiptir; ayrıca ağrıyı durdurabilir ve hafifletebilir-; yellerden ve öz-sıvılardan kaynaklanan şiddetli baş ağrısında; yine benzer sebeplerden kaynaklanan [iltihaplı] göz ağrısında, kulak ve kulak içi ağrısında, diş ağrısında faydası ortaya çıkar.

[12] Kalbi güçlendirir. Kalp yetmezliğine ve çarpıntısına, kara safra ve hezeyan kökenli ürkmelere, vesveseye, melankoliye, kuruntuya, aşırı duygulanmaya, ölüm korkusuna ve aşırı uykusuzluğa iyi gelir. Nemlendiricilerin fayda etmediği, soğutucuların düzeltilmediği sınıra ulaşmış olanların hepsini de Yüce Allah'ın izniyle düzeltir ve iyileştirir. Bunun yanı sıra sıcak, soğuk, kuru, nemli olanlara kalbi ve ruhu güçlendirmek suretiyle fayda verir. İnsan ne sıhhat ve afiyet halinde, ne hastalık ve dertli halinde, ne çocukluk ve gençliğinde, ne ihtiyarlık ve kocalığında, ne mizacının soğuk ve sıcak oluşunda kalp ve ruhun gücünden bağımsız değildir. Kalp yetmezliğine yol açtığı ve baş ağrısı veya şiddetli ağrıya neden olduğu için, şiddetli hummalarda kullanılmasında bir sakınca yoktur. Felç ve sarada kullanılmasında da bir sakınca yoktur. Bu iki rahatsızlıkta, şifa vermesi ve iyileştirmesi nedeniyle değil; kalbin güçlenmesine, hayvansal ruhun arttırmasına, doğal gücün canlanmasına, doğal ısının harekete geçmesine yardımcı olması nedeniyle kullanılır. Deneyimler, eklem ağrıları ve gut hastalığında şaşırtıcı sonuçlar oluşturduğunu göstermektedir. İlacın özelliklerinden biri, erken boşalma sorununa iyi gelmesidir. Şarap içenler, şarabın sarhoşluk halinde ve sonrasında sebep olduğu zararlardan ve sıkıntılardan onun sayesinde korunmuş olurlar. Özetle, dikkatle araştırıldığında, faydaları sayılamayacak kadar çoktur.³⁵⁶

[Fasıl: Bersa'sâ'nın Mizacı ve Tabloyla Anlatımı]

[13] Daha önce ilacı resmetmiş ve birbirleriyle ilişkili olarak eczalarının faydalarını belirtmiştik. Eczaların ilki, kendisine yarısının eklendiği, ardından toplam sayıya yarısının eklendiği ve sonuçta beş tane dokuzun bulunduğu sayı kadardır. İkincisi, aynı işlem uygulandığında [eklenen] ikinci yarının kesirli olduğu ve kesir yukarıya yuvarlandığında toplamında iki tam dokuzun olduğu sayı kadardır. Üçüncüsü, aynı işlem uygulandığında [eklenen] ilk yarının kesirli olduğu ve kesir yukarıya yuvarlandığında toplamında bir tane dokuzun bulunduğu sayıdır. Dördüncüsü, aynı işlem uygulandığında [eklenen] ilk yarının kesirli olduğu ve tam bir dokuz olmayan sayıdır. Şekli aşağıdadır. Başarılı kılan, yardım eden ve hakikate ulaştıran Allah'tır:

³⁵⁶ ك nüshasının müstensihi, metnin ardına, metnin devamı olarak anlaşılabilir biçimde şunları eklemiştir. "Çünkü bu ilaç, mizacı soğuk veya sıcak olanlarda değişikliğe uğramaz. Birinin bunu büyük nöbetlerde kullandığını ve bıraktığında kalbinde ve zihninde rahatsızlıklar hissettiğini biliyorum. Fakat kullanmaya devam ettiğinde bu tür sıkıntılar yaşamamış ve uzun ömrü boyunca bu ilaçtan herhangi bir zarar görmemiştir. Kullandığı diğer ilaçlar, besinler ve uygun tedavilerle bu olumsuz etkileri engelleyememiştir. Bununla birlikte, bu ilacı daha önce kısaca ve uzunca anlattığımız dört eczayla merhem haline getirerek veya her sağlıklı ve hasta kişi için uygun olan farklı yöntemlerle daha sıcak, daha soğuk, daha nemli veya daha kuru hale getirebilirsiniz."

		İkisinin ısı ve sıcaklığını artırır. Onlara latiflik ve hafiflik kazandırır	
		KÖK	
ECZA SAYISI YEDİDİR	Çözücü, Pişirici, Uyutucu	İkinci derecenin sonu ile üçüncünün ilki arasında soğuktur. İçilir, koklanır, sürülür ve fitil yapılırsa baş ağrısını yatıştırır, uyutur, dinlendirir.	GÖZYAŞI
	SAÇ		
	Siddetli elemeleri yatıştırır. Mizacı sıcak ile soğuk arasında dengelidir. Gücü artırır, tabiatın işlemesine yardım eder.		KORUYAN Soğuk niteliklerini dengeler. Sıcaklığı ve latifliği sebebiyle gücünü ilerebilir.
	Üçüncü derecenin ilkinde sıcaktır. Öz-sıvıları inceltir, balgamı keser, soğuk maddeleri pişirir, tıkanıklıkları açar.		
	KARDEŞ	Birinci derecede sıcaktır. Sırt, eklem ve gut ağrılarına, soğuk sinir hastalıklarına iyi gelir.	KANDIRAN
		ASIL	
		Onu dengeli olmaya iletir. Organları güçlendirerek, onların nemlerini kurutarak ona güç verir.	

Fasıl: İlacın Kazandığı İkinci Mizacı Bilme Yöntemi

[14] Birleşik ilaçların bir araya getirildikten sonra kazandığı ikinci mizaç, şimdi açıklayacağım üzere, tekil eczalarının sahip olduğu ilk mizaç üzerinden bilinir. Eğer birleşik ilacı oluşturan tekil eczaların zıt iki niteliği birbirine eşit olursa, o ecza denge derecesinde kabul edilir. Eğer bu iki nitelikten birine eğilimli ve bir niteliğin diğerine oranı birin ikiye oranı gibiyse, yani yarısı kadarsa, o ecza birinci derecede kabul edilir. Eğer birin sekize oranı gibiyse, yani sekizde biri kadarsa, o ecza üçüncü derecede kabul edilir. Eğer birin on altıya oranı gibiyse, yani sekizde birin yarısı kadarsa, o ecza dördüncü derecede kabul edilir. İlacın tablosu ve ilaçta yer alan her bir eczadaki sıcak ve soğuk parçaların bilgisi şudur:³⁵⁷

³⁵⁷ Bu paragrafla aşağıdaki tablo arasında iki uyumsuzluk mevcuttur. Birinci olarak, tabloda yer alan "Ölçüleri", "Nemli Parçalar" ve "Kuru Parçalar" başlıklarının metinle ilişkisi yoktur. İkincisi, tabloda üç ayrı yerde ikinci dereceye işaret edilmesine karşın, metinde buna yönelik bir izah yoktur. Bütün dereceler açıklanmışken ikinci derecenin açıklanmaması tutarsız görünmektedir. Bu yokluğun sebebi ne olursa olsun, birinci dereceye dair yapılan

ECZALAR	KARDEŞ	KANDIRAN	GÖZYAŞI	SAÇ	KORUYAN	KÖK	ASIL	ORTAK
DOĞALARI	Sıcak 3	Soğuk 2	Soğuk 4	Sıcak 2	Sıcak 4	Sıcak 3	Sıcak 1	Sıcak 2
ÖLÇÜLERİ								
SICAK ECZALAR	160	20	10	20	16	8	1	Toplam 236 ³⁵⁸
SOĞUK ECZALAR	20	80	160	5	1	1	2	Toplam 268 ³⁵⁹
NEMLİ ECZALAR								
KURU ECZALAR								

[15] Soğuk parçaların toplamı 268,³⁶⁰ sıcak parçaların toplamı 236'dır;³⁶¹ dolayısıyla orantılıya yakındır. Bu sebeple şöyle diyoruz: Bu ilacın toplamı, sekizinci ecza hariç, birazcık soğuğa sapsmış halde dengeli olmaya yakındır. Onları birleştiren ve kaynaştıran sekizinci ecza ise ikinci derecede sıcaktır. Bu birazcık sapma onunla dengeleniyor gibidir. Böylece sekiz ecza toplamı, iki zıt arasında ortada yer alır. Her ne kadar nicelikte çok olsa da, olağan ve alışılmış olmasından dolayı nitelikte zayıftır; doğaya dosttur, doğadan etkilenir, doğayı etkilemez. Onun çoğu [bile], alışılmamış diğer ilaçların azının ulaştırdığı ısıtma etkisini sağlayamaz.

[Fasıl: *Berş'a'sá'nın Hastalıklara Göre Kullanımı*]

[16] Bu tiryakın kırk faydası vardır.

[17] Bir: Zatülcenpte, her gün iki dânek olmak üzere üç günde bir miskal, on beş dirhem salatalık ve acur tohumu suyu ve sandal şerbetiyle birlikte içilir.³⁶²

[18] İki: Bağırsak tıkanıklığı için üç günde bir miskal şu kaynarla içilir: İki ûkiyye sarı incir, beşer dirhem pelit yosunu ve menekşe, üç dirhem çekirdekleri çıkarılmış Kabil helilesi, dört dirhem aspur tohumu, bir dirhem pelin. Bunlar bir araya getirilir, dövülür, üç rıtlı suyla, suyun üçte biri kalıncaya kadar kaynatılır, içine bir ûkiyye hıyarşenber tanesi katılır, süzülür ve ılık olarak içilir.

[19] Üç: Erbezi ağrısı için, her gün iki dânek olmak üzere, on kırat şu kaynarın yarısıyla [alınır]: Onar dirhem hünnap, armut ve incir, birer dirhem eğir, meyan balı ve rezene; bir buçuk rıtlı suda suyun üçte biri kalana dek kaynatılır ve içilir.

[20] Dört: Sarılık için her gün bir dânek, yirmi dirhem taze rezene suyuyla birlikte, bir ûkiyye kaynatılmış usûl şerbetiyle [alınır].³⁶³

açıklamay: "eğer birin dörde oranı gibiyse, yani dörtte biri kadarsa, o ecza ikinci derecede kabul edilir." gibi bir cümlelerin takip etmesi makuldür.

³⁵⁸ Bu tablo sadece ۶ nüshasında mevcuttur. Tablodaki sıcak parçaların toplamı 235 yapmaktadır.

³⁵⁹ Tablodaki soğuk parçaların toplamı 269 yapmaktadır.

³⁶⁰ م: 268, ك: 260. Tabloya göre 269.

³⁶¹ م ve ك: 236. Tabloya göre 235.

³⁶² Bütün nüshalarda miskal kelimesi geçmektedir. Fakat toplam altı dânek bir dirheme eşittir. Miskal, yaklaşık 8,5 dânektir. Fasılda kullanılan ağırlık birimlerinin günümüzdeki karşılıkları şöyledir: Habbe ≈ 0,05 gr. | Kırat = 0,2232 gr. | Dânek = 0,52 gr. | Dirhem = 3,125 gr. | Miskâl = 4,46 gr. | Ükiyye = 33,85 gr. | Rıtlı = 406,25 gr.

³⁶³ م ve ش nüshaları bu kısmın ardına şu eki yapmış ve sıralamaları ك nüshasından farklılaşmıştır:

ش: "Beş: Günlük tekrarlanan humma için onunla beraber bir habbe kâfur; semizotu tohumu ve acur tohumuyla birlikte, sandal şerbetiyle alınır. م: "5: Günlük tekrarlanan humma için her gün bir habbe; semizotu tohumu ve acurla birlikte, sandal şerbetiyle alınır."

[21] Beş: Zatürrede her gün bir dânek, içerisinde ezilmiş yengeç pişirilmiş bir rıtıl arpa suyunda, bir ûkıyye sandal şerbetiyle [alınır].

[22] Altı: Siyatik ağrısında her gün beş kırat, içerisine gül macunu eritilmiş demirhindi suyuyla [alınır].

[23] Yedi: Yaş öksürükte her gün üç kırat, nemli mizaçlılar için turunç marmeladıyla, yaşlılar için biraz bal ve sıcak suyla [alınır].

[24] Sekiz: Kuru öksürükte bir dânek, çeyrek rıtıl taze salatalık suyu ve beş dirhem taze marul yaprağı suyu içerisinde, üç dirhem nebat şekerleriyle veya haşhaş ve nilüferle kaynatılmış arpa suyuyla birlikte [alınır].

[25] Dokuz: Nefes darlığında her gün bir dânek, çördük otu şerbetiyle; yaşlılar için ise, süzölmüş incir ve demirhindi şerbeti eklenen usûl kaynarıyla [alınır].

[26] On: Hıçkırık için rafadan yumurta içinde bir dânek, badem yağıyla [alınır].

[27] On Bir: Hıçkırık istifranın ardından ortaya çıkmışsa her gün iki habbe; bir ûkıyye tatlı nar suyu, üç dirhem tatlı badem yağı ve beş dirhem karnıyarık otu tohumuyla [alınır].

[28] On İki: Baş ağrısı için bir dânek; salatalık suyu, kabak suyu ve sandal şerbetiyle [alınır].

[29] On Üç: Bağırsakların iç yüzündeki yırtılma ve iltihaplanmada iki dânek; yarım rıtıl ayva çekirdeği suyu ve bir ûkıyye elma şerbeti içerisinde üç dirhem akasya zamkı ve iki dirhem Kıbrıs kili ile birlikte [alınır].

[30] On Dört: [Bu hastalığın] beraberinde kan varsa inek sütü içinde eritilerek [alınır].

[31] On Beş: Bağırsak sancısında her gün iki dânek; birer dirhem sinirotu tohumu yağı, avşanotu tohumu ve reyhan tohumuyla birlikte, gül suyu ve şekerle [alınır].

[32] On Altı: Mide zafiyeti ve hazımsızlık için her gün bir dânek; yarım rıtıl nar suyu, bir dânek sakız, on dirhem şekerli gül macunu ve üç dirhem kokulu gülsuyu içinde eritilmiş halde [alınır].

[33] On Yedi: Sarada her gün bir dânek, iki ûkıyye bal suyu ve bir dirhem kuru sedef otu içinde eritilir ve aç iken alınır.

[34] On Sekiz: Baş dönmesi ve deniz tutmasında her gün erkenden bir dânek, bir ûkıyye menekşe şerbeti ve ılık suyla beraber [alınır].

[35] On Dokuz: Taşları parçalamak ve kum dökmek için gece başında bir dânek, kavun çekirdeği suyu ve bir ûkıyye haşhaş şerbetiyle [alınır].

[36] Yirmi: Kanamada her gün bir dânek, bir habbe kâfurla birlikte, bakla tohumu suyu ve sandal şerbetiyle [alınır].

[37] Yirmi Bir: Titreme için bir habbe; yüz dirhem demirhindi suyu içindeki çekirdekleri çıkarılmış beş dirhem Kabil helilesi ve sarı helileyle alınır.

[38] Yirmi İki: Zehirlerin zararını gidermek için her gün bir dirhem; beş kırat inci ve bir dânek mürrüsâfiyle birlikte, su ve gül suyuyla [alınır].

[39] Yirmi Üç: Âdet kanamasını durdurmak için her gün iki dânek; bir dirhem nişasta, bir dirhem akasya zamkı ve iki rafadan yumurtayla birlikte [alınır].

[40] Yirmi Dört: Cilt rengini güzelleştirmek için her gün bir dânek, yirmi dirhem beyaz şarap ve hünnap şerbetiyle birlikte [alınır].

[41] Yirmi Beş: Cinsel gücü takviyede her gün bir dânek, yarım rıtıl inek sütü içerisinde eritilerek ateş üzerinde eritilmiş iki ûkıyye kudret helvasıyla birlikte [alınır].

[42] Yirmi Altı: Solunum yolu için bir dânek alınıp mercanköşk suyunda eritilir ve buruna çekilir.

[43] Yirmi Yedi: Uykusuzlukta bir dânek alınıp marul yaprağı suyunda eritilir, şakaklara sürülür ve buruna çekilir.

[44] Yirmi Sekiz: Uurlar, yilancık ve sedef için bir habbe, kadın sütü içerisinde eritilir, göze veya vücuda damlatılır ve ovulur.³⁶⁴

[45] Yirmi Dokuz: Yellerde bir dânek, yarım dirhem arsenikle³⁶⁵ birlikte kereviz suyunda eritilir ve sürülür.

[46] Otuz: Bir dânek, erkek çocuğunun idrarında eritilir ve boğaza sürülerek kuşpalazının iyileşmesi sağlanır.

[47] Otuz Bir: Sıraca için bir nohut tanesi kadarı alınır, pırasa suyu ve tarhun suyunda eritilir, sıracalı yerlere sürülür; iyi gelir.

[48] Otuz İki: Göze su inmesinin başlangıcında bir habbe alınır, tatlı nar suyunda eritilir ve göze damlatılır. Birkaç gün uygulanır ve hastalık sona erer.

[49] Otuz Üç: [İltihaplı] göz ağrısı için bir habbe, biraz kâfur ve biraz kişniş suyuyla [alınır]; Yüce Allah'ın izniyle [hasta] iyileşir.

[50] Otuz Dört: İstemsiz titreme için her gün yarım dânek; bir habbe kunduzhayası otuyla birlikte, yillanmış nebiz içerisinde eritilir ve buruna çekilir.

[51] Otuz Beş: Felç için ve gevşemiş her organ için bir habbe, arpayla birlikte [alınır] ve kurt üzümü suyuyla ezilir ve ovulur.

[52] Otuz Altı: Erbezindeki şişlik için eski nebiz içerisinde bir habbe eritilir ve erbezine sürülür.

[53] Otuz Yedi: Fistüller için şarap içerisinde bir dânek eritilir ve fistüle sürülür.

[54] Otuz Sekiz: Gebe kalmak için bir habbesi, bir habbe miskle beraber gül suyu ve şarap içinde eritilir; kadın kullanır.

[55] Otuz Dokuz: Sara hastası bir kırat alır, sedef otu suyu içerisinde eritir ve burnuna çeker.

[56] Kırk: Midede, bağırsaklarda, rahimde, böbreklerde ve diğer organlarda ortaya çıkan ağrılarda, ondan yarım miskalle bir dirhem arası miktar, içinde iki veya üç dirhem rezene pişirilmiş gül suyuyla alınır; yüce Allah'ın izni ve kudretiyle anında ağrıyı dindirir.

[57] Buradakiler mahir bir hekim için dayanak ve esastır. Diğer hastalıkları bunlarla kıyaslar ve Yüce Allah'ın izniyle hastaları iyileştirir.

³⁶⁴ س ve ش nüshaları bu kısmın ardına şu ekleri yapmıştır:

س: "26: Bir habbe alınır, genç kadın sütünde eritilir ve şiddetli ağrı yapan iltihaplı göze damlatılır; ağrıyı dindirir."

"27: Bir habbe alınır, biraz pireotuyla beraber keçi sütünde eritilir, ağızda çalkalanır; diş ağrılarını sonlandırır."

ش: "Yirmi Dokuz: Bir habbe alınır, genç kadın sütünde eritilir ve şiddetli ağrı yapan iltihaplı göze damlatılır; ağrıyı dindirir." "Otuz: Bir habbe alınır, biraz pireotuyla beraber keçi sütünde eritilir, ılık olarak ağızda çalkalanır; diş ağrılarını sonlandırır."

³⁶⁵ Arsenik elementi modern tıbbı göre en tehlikeli kanserojen maddelerden biridir.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 255-283

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1527367

KÂDİYÂN AHMEDİLERİNİN GÜNCEL FAALİYETLERİNE MEHDİLİK ALGISI PERSPEKTİFİNDEN BİR BAKIŞ

An Examination of Contemporary Activities of Qādiyān Ahmadis in the Context of Mahdism Perceptions

Vildan METİN

vildanozcan5101@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0008-4708-0841>

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi
Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Assoc. Prof., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of History of
Islamic Sects, Adana, Türkiye

falibekiroglu@cu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9629-5736>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 06.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 28.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

Bu çalışma Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanan "Mehdilik Algısı Perspektifinde Kadıyânîlerin Güncel Faaliyetleri" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Vildan Özcan-Fatmanur Alibekiroğlu Eren). Bu makalenin ikinci yazarı dergi editöryal ekibindedir. Çıkar çatışması olmaması için gerekli tedbirler alınmıştır.

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

KĀDİYÂN AHMEDĪLERİNİN GÜNCEL FAALİYETLERİNE MEHDİLİK ALGISI PERSPEKTİFİNDEN BİR BAKIŞ

An Examination of Contemporary Activities of Qādiyān Aḥmadīs in the Context of Mahdism Perceptions

Öz

19. asırda Hint Alt kıtasında ortaya çıkan Kādiyān Ahmedîlerinin kurucu ismi Mirza Gulām Ahmed'in, kendisine nispet ettiği çoklu görev tayinin ikinci aşaması olan "mehdî-mesîh" iddiası, müntesipler nezdinde ciddi bir önem ve karşılığa sahiptir. Bu çalışma, Mirza Gulām Ahmed'in mehdîlik iddiasının Ahmedîliğin iki kolundan biri olan ve günümüzde oldukça aktif faaliyet gösteren Kādiyān Ahmedîlerine yansımalarını konu edinmektedir. Bu çerçevede bu çalışmanın amacı Kādiyān Ahmedîlerinin Mirza Gulām Ahmed'e nispetle benimsediği mehdîlik inancının söz konusu topluluğun güncel literatüründe nasıl ortaya koyulduğu, aktüel kurtarıcı algılarının nasıl şekillendiği ve bu bağlamda yaptıkları faaliyetlerin tetkikidir. Bu minvalde öncelikle Mirza Gulām Ahmed'in iddialarının müntesipleri nezdinde inandırıcılık ve meşruiyet kazanabilmesi için inşa edilen bilgi anlayışından ve bu bağlamda Kur'an ve hadislerin bâtinî tevîl yönteminden bahsedilmiştir. Ardından ise konunun özellikle günümüz faaliyetleri ekseninde siyasî ve sosyal yansımaları ele alınmıştır. Konu ele alınırken öncelikle Kādiyān Ahmedîlerinin kendi kaynaklarından istifade edilmiş; özellikle ülkemizde Türkçe yayımlanan *Maneviyat Dergisi*, internet siteleri, Youtube kanalları ve aktüel basılı yayınları objektif bir şekilde tetkik edilmiştir. Böylece Kādiyān Ahmedîlerinin modern literatürü taranmış ve kurtarıcı fikrinin yansımaları tespit edilmiştir. Kādiyān Ahmedîlerinin eskatoloji anlayışı bağlamında çok sayıda araştırma kaleme alınmakla beraber teorik düzlemdeki mehdîlik algısı üzerinden şekillenen güncel faaliyetlerinin ele alınması ve cemaatin kendi modern kaynakları üzerinden tetkikine imkân tanınması, çalışmamızı önemli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Ahmediye, Kādiyān Ahmedîleri, Mehdî, Mirza Gulām Ahmed.

Abstract

The "Mahdî-Masîh" claim, regarded as the second stage of the multifaceted missions attributed to Mīrzā Ḡulām Aḥmed, the founder of the Aḥmadiyya movement, which originated in the Indian subcontinent during the 19th century, holds profound significance and resonance among his followers. This study focuses on the reflections of Mīrzā Ḡulām Aḥmed's claim to be the Mahdî on the Qādiyān Aḥmadīs, one of the two principal branches of Aḥmadiyya, which remains highly active today. The primary aim of this research is to examine how the belief in the Mahdî, as interpreted by the Qādiyān Aḥmadīs in connection with Mīrzā Ḡulām Aḥmed, is articulated in the community's contemporary literature. It further explores how this perception of the awaited savior informs their worldview and shapes their present-day activities. To this end, the study first investigates the epistemological framework established to validate and legitimize Mīrzā Ḡulām Aḥmed's claims in the eyes of his followers, focusing on the community's esoteric interpretations of the Qur'an and Ḥadīth. It then examines the political and social ramifications of these beliefs, with particular attention to their ongoing activities in the modern era. The research relies predominantly on primary sources produced by the Qādiyān Aḥmadī community, including *Maneviyat* magazine, published in Turkish, as well as their official websites, YouTube channels, and recent printed publications. These materials are analyzed objectively to provide an in-depth understanding of the community's perspectives. While many studies have addressed Aḥmadiyya's eschatological beliefs, the significance of this study lies in its focus on the community's contemporary activities, shaped by their Mahdist perceptions, at a theoretical level. By engaging directly with the Qādiyān Aḥmadīs' modern narratives and resources, this research offers a unique insight into the current dynamics of the community.

Keywords: History of Islamic Sects, Aḥmadiyya, Qādiyān Aḥmadīs, Mahdî, Mīrzā Ḡulām Aḥmed.

GİRİŞ

Ahmedîlik, 19. asrın son zamanlarında Hint alt kıtasında Mirza Gulâm Ahmed'in (1835-1908)'in mehdî, mesih ve nübüvvet iddiaları üzerine inşa edilen ve kişi merkezli bir hüviyete sahip olan modernist bir mezheptir.¹ Ahmedî düşünce sisteminde kurtarıcı inanın ortaya çıkışı bizzat kurucu Mirza Gulâm Ahmed'in iddialarına dayanmakta olup, Hint alt kıtasının siyasî, sosyal, dinî ve kültürel yapısından beslenmiştir.² Ahmedîliğin filizlenmeye başladığı Hindistan, 19. asrın ilk çeyreğinden itibaren İngilizlerin kontrolü altına girmiştir.³ Müslümanları ikinci sınıf vatandaş kategorisine indirgeyen İngiliz işgali⁴ karşısında bölge Müslümanları ve Hinduların ortak bir zeminde başlattıkları Sipahi Ayaklanmasının⁵ başarısızlıkla sonuçlanması Müslümanlar açısından yeni problemlerin doğuşuna sebebiyet vermiştir. Zira isyanın son Bâbürlü hükümdarı Sirâcuddîn II. Bahadır Şah (1837-1858)⁶ liderliğinde gerçekleşmesi, İngilizlerin Müslümanları hedef almalarına ve onlar üzerindeki siyasî ve ekonomik yaptırımların güçlenmesine sebebiyet vermiştir.⁷ İngiliz Hükümetinin söz konusu yaptırımları mevcut siyasî, kültürel ve ekonomik üstünlüğünün yanında Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerinin hızlanmasını da beraberinde getirmiştir. ⁸ Bölgedeki Müslümanları zor ve sıkıntılı bir durumun içine iten bu ve benzer gelişmeler, Müslümanlar arasında ümitsizlik duygusunu perçinlemiştir. Zor koşullar altında ortaya çıkan ümitsizlik duygusunun bölge halkının zihin dünyasını şekillendirmede önemli sonuçlar doğurduğu anlaşılmaktadır. Zira bölgede Müslümanlar arasında yaşanan ayrışmalar, dış güçlerin de etkisi ile Müslümanları zorlu bir ahvalin içerisine sürüklemiş bundan ötürü çok sayıda istismara açık konu gündeme gelmiştir. Bunun yanında bölgede yaşayan sûfi gruplar sır, keramet, ilham, müjde haberleri, rüya, gaybî rivayetler ve kehanetler gibi unsurları ön plana çıkarmıştır. Bulgur'un ifadesiyle bu durum neticesinde "insanların mizacı ve zihinleri anlaşılması imkânsız her yeni şeyi, kabule, her davet ve harekete yardıma, her rivayet ve hikâyeyi tasdiğe hazır hale gelmiştir."⁹ Bunlardan hareketle insan zihni gelmesi ümit edilen bir ilâhi donanımlı mehdî/kurtarıcı fikrine açık hale gelmiştir.

Mehdî/kurtarıcı figür beklentisi¹⁰ her ne kadar içerisinden çıktığı zeminin kendi kaynaklarıyla desteklenmek/meşrulaştırılmak istense de esasında bu fikrin zuhuru, toplumun

¹ Sıddık Korkmaz, "Kadiyanilik-Ahmedilik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 531-559, s. 531; Halide Rumeysa Küçüköner, "Ahmedîlik-Kadiyânîlik", *İslam Mezhepleri Tarihi II*, ed. Yusuf Gökâl-Nail Karagöz, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 193-211, 193.

² 19. asırda Hindistan'ın içerisinde bulunduğu siyasî, kültürel, ekonomik ve dinî koşullar hakkında bk. Ethem Ruhi Fiğlalı, "XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1983), 1-24; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Kadiyanîlik*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 1-17.

³ Azmi Özcan, "Hindistan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hindistan#3-tarih> (13.07.2024). Hindistan'ın İngilizler tarafından işgali ve yaşanan gelişmeler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Suat Vural, *Hindistan'da İngiliz Yönetimi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 45-56.

⁴ Suat Vural, "Sipahi Ayaklanmasının Siyasi Sebepleri", *Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Belgü Dergisi* 2 (2015), 181-202, 183.

⁵ Sipahi Ayaklanması hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fiğlalı, "XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan", 11; Vural, "Sipahi Ayaklanmasının Siyasi Sebepleri", 181-202.

⁶ Sirâceddin II. Bahadır Şah hakkında bk. Ahmet Taşağıl, "Bahadır Şah II", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bahadir-sah-ii> (13.07.2024).

⁷ Azmi Özcan, "Hindistan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hindistan#3-tarih> (13.07.2024).

⁸ Fiğlalı, "XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan", 23; Durmuş Bulgur, "Kadiyânîlik", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası* 1 (2011), 1-38, 2.

⁹ Bulgur, "Kadiyânîlik", 2-3.

¹⁰ İslam düşüncesinde mehdî inancı ile ilgili olarak yapılan önemli bir literatür bulunmaktadır. Bu sebeple bu çalışmada konunun İslâm düşüncesindeki diğer yansımaları üzerinde durulmayacaktır. Mehdiîlik inanın mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Mesih ve Mehdi İnanç Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/3-4(1981), 179-204; Cemil Hakyemez, "Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5) (2014), 127-144; Sönmez Kutlu, "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdiîlik Tipolojileri", *Beklenen Kurtarıcı İnanç*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 291-351; Ömer Faruk Harman, "Beklenen Kurtarıcı İnançının İslâm Öncesi Dinî Arka Planı", *Beklenen Kurtarıcı İnanç*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 41-59; Yusuf Şevki Yavuz, "Beklenen Kurtarıcı İnançının İslâm Akaidine Giriş Serüveni", *Beklenen Kurtarıcı İnanç*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 177-219; Hasan Onat, "Mehdiîlik Meselesini Nasıl Anlayalım?", *Uluslararası Mehdiîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd., (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018), 637-652.

temel bazı yasalarına tabidir. Bu yasalar ise hangi zaman/mekân/kültür/din etrafında ortaya çıkarsa çıksın çoğu zaman ortaktır. Campbell'in de söylediği gibi “*mutlu aileler gibi mitler ve kurtarılmış dünyalar da birbirine benzer*”.¹¹ Kutlu, kurtarıcı beklentisinin ortaya çıktığı toplumların hangi kültür ve zeminde olursa olsun temel bazı özelliklerinden bahsetmektedir. Buna göre zulüm ve baskının yaygınlaşmasıyla birlikte beliren mazlum sınıfın bu baskı ortamından kendilerini kurtaracak bir figür arayışına girmesi; haksızlık ve hukuksuzluğun ortaya çıkmasıyla adalet dağıtan bir figüre ihtiyaç duyulması ve ahlakî yozlaşmanın arttığı durumlarda dini yenileyen, yozlaşmaları ıslah eden bir şahsa ihtiyaç duyulması, kurtarıcı beklentisinin temel belirleyicilerini oluşturmaktadır.¹² Kutlu bu üç beklentinin, kimi zaman tek bir şahısta bir araya gelebileceğini de ifade etmektedir.¹³ Öyle ki Kâdiyân Ahmedîleri açısından Mirza Gulâm Ahmed'e bu türden çoklu bir görev tevdi edilmiş; esasında Mirza Gulâm Ahmed'in bizzat kendisi tüm bu görevleri şahsında bir araya getirmiştir. Bu yönüyle 19. asır Hint alt kıtasında Müslümanların içinde bulunduğu bu koşullar, Mirza Gulâm Ahmed'in söz konusu gelişmeler öncesinde çok da fark edilmeyen isminin, dönemin Müslümanlarının dikkatini çekmesinde oldukça etkili olmuştur.¹⁴ Böyle bir ortamda Mirza Gulâm Ahmed, Hıristiyanlığın mesîh öğretisi ile Hinduizm'in kurtarıcı anlayışından beslenerek¹⁵ iddialarını temellendirmiş ve bölge halkının teveccühünü kazanmıştır.

Mirza Gulâm Ahmed'in kendisine Allah tarafından verildiğini iddia ettiği misyonlar, konu ile ilgili çalışmalarda kronolojik bir düzlemde tetkik etmiştir.¹⁶ Bu suretle biz önceki çalışmalarda ayrıntılı bir şekilde tahlil edilen sürecin temel başlıklarını kısaca özetlemekle yetineceğiz. Mirza Gulâm Ahmed'in kurtarıcılık misyonuna dair ilk iddiası müceddid olduğu yönündedir. Mirza Gulâm Ahmed, Küçüköner'in “*onun dinî iddialarının ilk basamağı ve kendini tanıtmaya ve ilan etme anlamında oldukça önemli bir adım*” olarak nitelendirdiği¹⁷ bu iddiasını “*Cenab-ı Hak bana vahiy yoluyla, benim on dördüncü asrın müceddidi olduğumu bildirdi*” şeklinde ilan etmiştir.¹⁸ Mirza Gulâm Ahmed'in “*Canımı elinde bulunduran Zatın adıyla yemin ederim ki, ben Yüce Allah (cc) tarafından gönderildim. Musibetlerinin aşikâr olduğu büyük çileler ve felâketler ile dopdolu bu yüzyılın başında, bir müceddidin apaçık bir iddia ile gelmesi gerekmez miydi? Yakın bir gelecekte sizler, yaptıklarımla beni tanıyacaksınız.*”¹⁹ Şeklindeki ifadeleri müceddidlik iddiasının referanslarının musibetlerin olduğu bir çağa dayandırıldığı tipik bir göstergesidir. Mirza Gulâm Ahmed'in bu düzlemdeki ikinci iddiası ise “mesîh” olduğu yönündedir. O, tanrısal gücü arkasına aldığı ve vahyin muhatabı olduğunu iddia ettiği müceddidlik vasfından bir adım ileri giderek 1890 yılının sonlarında Hıristiyanların beklediği İsa Mesîh olduğunu beyan etmiştir.²⁰ Mirza Gulâm Ahmed'in bu yöndeki söylemleri müceddidlik iddiasının devamı niteliğindedir. Zira o, Hz. İsa'nın Hz. Musa'nın ölümünden sonraki 14. asrın müceddidi olduğunu; Hz. Musa'nın 14. asrıyla Hz. Peygamber'in 14. asrı arasında benzerlik bulunduğunu; her iki 14. asırda iki kişinin Vadedilen Mesîh olduklarını açıkladıklarını; her ikisinin de iddialarının doğru olduğunu ve Cenab'ı-Hak'tan geldiğini²¹ söylemektedir. Bu ve bunun gibi pek çok benzetim yapmak suretiyle iddialarının doğruluğunu kanıtlamaya çalışan²² Mirza Gulâm Ahmed, bu iddiasının akabinde ise Hıristiyanların beklediği mesîh ile Müslümanların beklediği mehdînin aynı kişiler olduğunu

¹¹ Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 34.

¹² Sönmez Kutlu, “Dinî Hareketlerde Mehdîlik Tipolojileri”, 292.

¹³ Kutlu, “Dinî Hareketlerde Mehdîlik Tipolojileri”, 292.

¹⁴ Ethem Ruhi Fiğlalı, “Kâdiyânîlik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Kadiyanilik> (13.07.2024).

¹⁵ Mehdî düşüncesi etrafında Hinduizm'in Kâdiyânîliğe tesirleri hakkında bk. Cemil Kutlutürk, “Mehdîlik Düşüncesi Bağlamında Kâdiyânîlik Üzerinde Hinduizm'in Tesirleri”, *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd., (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018), 89-100, 92 vd.

¹⁶ Bk. Fiğlalı, *Kadiyanilik*, 47-57; Halide Rumeysa Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2022), 389-402.

¹⁷ Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması*, 155.

¹⁸ Mirza Gulâm Ahmed, *The Essence of Islam Volume IV*, çev. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan (Birleşik Krallık, Islam International Publications Ltd., 2006, 30; Küçüköner, *Mirza Gulâm Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması*, 155.

¹⁹ Mirza Gulâm Ahmed, *Duanın Bereketleri*, çev. Muhammed Celal Şems (İstanbul: Ayhan Matbaa, 2012), 68.

²⁰ Küçüköner, *Mirza Gulâm Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması*, 146.

²¹ Mirza Gulâm Ahmed, *İsa Mesîh Hindistan'da*, çev. Abdulgaffar Han (İstanbul: Vesta Ofset, 2008), 32.

²² Ayrıntılı bilgi için bk. Küçüköner, *Mirza Gulâm Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması*, 184-223.

açıklamıştır.²³ “Cenab-ı Hak’tan ilham alarak gerçek ve hakiki Vâdedilen mesîh ve aynı zamanda gerçek Mehdî olduğunu” iddia eden Mirza Gulâm Ahmed, “hakkında İncil ve Kur’ân’da müjdeler bulunan, hadis kitaplarında geleceğine dair vaatler bulunan işte benim”²⁴ ifadelerini kullanmıştır. Bu çerçevede Mirza Gulâm Ahmed’in mehdîlik söylemi, hem karizmatik bir otorite olarak kendisine hem de kendi yolundan giden cemaatine yönelik bir seçilmiş iddiasını içinde barındırmaktadır.²⁵ Mirza Gulâm Ahmed’in iddialarının bir sonraki aşamasında ise kurtarıcılık misyonunun ötesine geçilmiş ve nübüvvet iddiası ortaya atılmıştır. Bu çerçevede ilk olarak “muhaddes” olduğunu beyan ederek nübüvvet iddiasının da temellerini hazırlamıştır.²⁶ Mirza Gulâm Ahmed’in nübüvvet noktasındaki iddialarını açık bir şekilde ilanı 1901 yılında taraftarlarından birinin onun peygamber olmadığını söylemesi üzerine, kendisinin burûz²⁷ yoluyla peygamber olduğunu açıklamasıyla gerçekleşmiştir.²⁸ Bununla birlikte Küçüköner’in tespitlerine göre bunun öncesinde de onun nebîlik fikri bağlamında bir ön hazırlık içerisinde bulunduğu söylenebilir.²⁹ Mirza Gulâm Ahmed’in kendisi de nübüvvet iddialarının mahiyetini 5 Kasım 1901 yılında bir bildiri olarak yayımlanan³⁰ *Bir Hatanın İzalesi* isimli eserinde şu şekilde açıklamıştır: “Nübüvvet ve risaleti reddettiğim her yerde, sadece müstakil bir şeriat getiren ve bağımsız bir nebi manasına gelen nübüvveti reddettim. Ama Resul-i mukteda Muhammed’den (SAV) batını feyzler alarak, ismi ile isimlenmek suretiyle, onun vasıtasıyla Allah tarafından gayb ilmine mazhar olduğum manasında ve yeni bir şeriat getirmeksizin resul ve nebiyim. Bu manada nebi olduğumu hiçbir zaman inkâr etmedim. Allah işte bu manada bana nebi ve resul diye hitapta bulunmuştur. Nitekim ben hala bu manada nebi ve resul olduğumu inkâr etmiyorum.”³¹ Son olarak 1904 yılında kendisinin Hinduların beklediği kurtarıcı Krişna Avatar olduğunu iddia eden³² Mirza Gulâm Ahmed bundan dört yıl sonra vefat etmiş ve hareketin başına Hâkim Nureddin getirilmiştir. Bu esnada ekol içerisinde fikir ayrılıkları yaşanmış ve Mirza Gulâm Ahmed’in nebî olduğunu kabul etmeyen Müslümanların tekfir edilip edilmeyeceği bu ihtilafların özünü oluşturmuştur. Hâkim Nureddin’in 1914 yılındaki ölümüyle ise hareket Lahor ve Kâdiyân şeklinde iki kola ayrılmıştır.³³

Çalışmada ele alınan Kâdiyân Ahmedîleri, kurucu Mirza Gulâm Ahmed’e kadar uzanan malumatları derlemiş ve modern bir literatür ortaya koymuştur. Yayılımcı bir misyonla tüm insanlığı öğretileri için hedef kitle olarak gören cemaat üyeleri bu minvalde özellikle web kanalları ve sosyal medyayı etkin bir şekilde kullanmaktadırlar. Nitekim kendileri de 24 saat uydulu televizyon kanalı (MTA), internet (www.alislam.org) ve basılı yayın (Islam International Publications) gibi mecralar aracılığıyla İslâm’ın öğretilerini yaymakta olduklarını belirtmektedirler.³⁴ Kâdiyân Ahmedîlerinin güncel kaynakları incelendiğinde araştırmamızın odak noktasını teşkil eden kurtarıcı algısının sadece inanç boyutunu şekillendirmediği aynı zamanda siyasî ve sosyal hayatı da etkisi altına aldığı görülmektedir. Buradan hareketle inananları tarafından hem kurtarıcı vasfı ile nitelenen Mirza Gulâm Ahmed’in söylemlerinin hem de cemaat mensuplarının zihin dünyasında güçlü bir şekilde yer bulan “mehdî” inancının dinî, siyasî ve

²³ Küçüköner, *Mirza Gulâm Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması*, 223, 227.

²⁴ Mirza Gulâm Ahmed, *İsa Mesih Hindistan’da*, 15.

²⁵ Kutlu’nun tarihsel süreçte ortaya çıkan muhtelif mehdîlik tasavvurlarını tipolojiletmeye tabi tuttuğu çalışmasında, Mirza Gulâm Ahmed’in mehdîlik tasavvuru “sembolik mehdî tasavvuru” içerisinde tasnif etmiştir. Mirza Gulâm Ahmed’in mehdîlik tasavvurunun temel vasıfları hakkında bk. Kutlu, “Dinî Hareketlerde Mehdîlik Tipolojileri”, 328-332.

²⁶ Küçüköner, *Mirza Gulâm Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması*, 261. Bu iddiası ile ilgili olarak Mirza Gulâm Ahmed “Kısaca ben Allah’ın bir muhaddis’iyim ve O’nun tarafından görevlendirildim. Ve aynı zamanda ben, Meryem oğlu İsa’nın karakteri ve ruhuyla, göklerin ve yerin Rabbinden gelen bir din reformcusu olarak on dördüncü yüzyılda gelmiş bir Müslümanım. Ben bir sahtekar değilim.” ifadelerini kullanmıştır. Mirza Gulâm Ahmed, *The Essence of Islam Volume IV*, 37.

²⁷ Burûzî nebîlik hakkında bk. Fiğlalı, *Kadiyanîlik*, 165-166.

²⁸ Küçüköner, *Mirza Gulâm Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması*, 285.

²⁹ Küçüköner, *Mirza Gulâm Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması*, 284.

³⁰ Raşid Paktürk, “Önsöz”, *Bir Hatanın İzalesi*, çev. Raşid Paktürk (İstanbul: Ahmad Yayınları, 2022), VIII.

³¹ Mirza Gulâm Ahmed, *Bir Hatanın İzalesi*, çev. Raşid Paktürk (İstanbul: Ahmad Yayınları, 2022), 22-23.

³² Yasin Doğan, *Kâdiyânîlik ve Gulâm Ahmed’in Dini-Siyasi İddiaları* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 131.

³³ Fiğlalı, *Kadiyanîlik*, 81.

³⁴ Alislam, “Ahmadiyya Muslim Community” (Erişim 20 Temmuz 2024).

sosyal hayatı nasıl şekillendirdiğini incelemek araştırmamız açısından önem arz etmektedir. Bu çerçevede çalışmanın temel gayesi Mirza Gulâm Ahmed'in "mehdîlik/kurtarıcı figür" iddiasının ve bu çerçevedeki görüşlerinin günümüzdeki taraftarları nezdindeki dinî, siyasî, sosyal vb. tezahürleri üzerine bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda Kâdiyân Ahmedîliğinin birincil kaynakları olan Mirza Gulâm Ahmed'e ve halife olarak nitelendirilen şahıslara ait eserler ile onların güncel web siteleri, X (twitter) ve Youtube gibi sosyal medya sayfaları ve müntesipler tarafından düzenli olarak yayımlanan dergileri taranmıştır.

Günümüzde Ahmedîlik üzerine önemli bir literatür bulunmaktadır. Bu literatür bağlamında ilk olarak Fığlalı'nın Ahmedîlik üzerine yaptığı çalışmalarıyla İslâm Mezhepler Tarihi çalışmalarına öncülük ettiğini ifade etmek gerekir.³⁵ Bunun yanında Küçüköner'in başta *Mirza Gulâm Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması* isimli eseri olmak üzere Ahmedîliğin çeşitli yönlerini ele aldığı yayımları³⁶ alana ciddi bir katkı sağlamıştır. Yine Zaman'ın *Kadiyaniliğin Teşekkül Süreci* adlı doktora tezi ile Piştofoğlu'nun *Ahmediye Cemaati ve Türkiye'deki Faaliyetleri*, Doğan'ın *Kâdiyânîlik ve Gulâm Ahmed'in Dini-Siyasi İddiaları*, Yenilmez'in *Kadiyanilerde Vahiy Algısı* ve Naser'in *Ahmedilik ve İsrail'deki Faaliyetleri* isimli yüksek lisans tezleri ve çeşitli dergilerde konu ile ilgili kaleme alınan makaleler³⁷ alanda yapılan çalışmalara örnek gösterilebilir. Konumuzla doğrudan ilgili olarak ise Ahmedîliğin mehdîlik tasavvurunu teorik olarak ele alan müstakil bazı çalışmalar mevcuttur.³⁸ Çalışmamızın bu literatüre Kâdiyân Ahmedîlerinin kurtarıcı figür ideali üzerinden şekillenen güncel faaliyetlerini, modern kaynakları üzerinden tetkik etmesi açısından katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışmamızın kapsamı Mirza Gulâm Ahmed'in mehdîlik iddialarının Kâdiyân Ahmedîlerinin güncel literatürüne yansımalarıyla sınırlı olup teoriden ziyade günümüz Kâdiyân Ahmedîlerinin algı biçimi merkeze alınmıştır. Bu çerçeve cemaatin birinci el kaynaklarından istifade edilmeye gayret edilmiş ve Kâdiyân Ahmedîlerinin kendi literatürlerindeki veriler değerlendirilirken objektif ve betimleyici bir yöntem esas alınmıştır. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, günümüzde oldukça aktif bir şekilde faaliyet gösteren Kâdiyân Ahmedîlerinin hem ülkemizde hem globalde ciddi bir literatürü bulunmakta ve bu yekûn her geçen gün güncellenmektedir. Bu sebeple çalışmanın mahiyeti açısından, Kâdiyân Ahmedîlerinin güncel literatüründeki konu ile ilgili tüm verilerin bu çalışmada tasnifi mümkün olmamış, örnekler sınırlandırmak suretiyle konuya temel bazı başlıklar üzerinden dikkatleri çekmekle yetinilmiştir. Çalışmada Ahmedîliğin bir mezhep hüviyetine sahip olduğu kabul edilmekle birlikte, konunun müntesipler üzerinden ele alınması ve bu müntesiplerin oluşum tarafından "cemaat" olarak adlandırılmaları sebebiyle "cemaat" nitelemesi kullanılmıştır.

³⁵ Ethem Ruhi Fığlalı, "Kâdiyânîlik", Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri (Ankara: Selçuk Yayınları, 1980), 201-210; *Kadiyanîlik*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994); Kâdiyânîlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Kadiyanilik> (13.07.2024).

³⁶ Bu çalışmalardan bir kısmı için bk. H. Rumeysa Küçüköner, "Ahmedîlik'te Hilafet Eksenli Ayrışmalar", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2021), 862-903; "A Messianic Prophethood Claims Within Islam Hinduism And Christianity in the Context of Zeitgeist" *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2020), 284-314; "Kadiyanîliğin İsim ve İçerik Bakımından Kendisini Konumlandırma Problemi", *E-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal Of Oriental Scientific Research (Josr)* 11/2 (2019), 669-683.

³⁷ Durmuş Bulgur, "Kadiyanîlik", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası* 1 (2011), 1-38; Habib Kartaloğlu, "Kâdiyân Ahmedîlerinin Dijital Platformlarda Türkçe Faaliyetleri", *İslam ve Yorum V, C. 2* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2021).

³⁸ Bk. Ahmet Yöner "Kadiyanîlik Bağlamında Mehdîlik", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Aralık 2011), 175-191; Cemil Kutlutürk, "Mehdîlik Düşüncesi Bağlamında Kâdiyânîlik Üzerinde Hinduizm'in Tesirleri", *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd., (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018), 89-100; Abdylkader Durguti, "Arnavutça Kur'an Meali Bağlamında Kâdiyânîliğin Mesihlik/Mehdîlik Anlayışı", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 803-835.

1. KADİYÂN AHMEDİLERİNİN GÜNCEL LİTERATÜRÜ ÜZERİNDEN KURTARICI FİĞÜR/MEHDİLİK ALGISINI ŞEKİLLENDİREN TEORİK ZEMİN

1.1. Güncel Literatür Üzerinden Kurtarıcı Figür Algısını Şekillendiren Bilgi Anlayışının Tetkiki

Kur'an-ı Kerim ve hadisler, mehdilik konusu tartışılırken temel başvuru kaynaklarından olmakla birlikte özellikle Kur'an-ı Kerim'de mehdî meselesine herhangi bir atfın bulunmaması³⁹ mehdîliği inanç esası haline getiren grupların, konunun meşruiyetini sağlamak için ciddi bir çaba sergilemelerine ve bilginin kaynaklarını ilhamı da içine alacak şekilde genişletmelerine sebebiyet vermiştir.

Ahmedî düşünce sisteminde mehdî-mesîh ve nübüvvet algısının sistematize edilmesi, bilgi anlayışı noktasında ciddi bir farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. Zira bu noktada hem Kur'an ve hadislerin kaynak olarak sunulması için yer yer tevellere başvurulması hem de Mirza Gulâm Ahmed'in iddialarının hakikat olarak görülebilmesi için cemaat nezdinde "vahyin sürekliliği" algısının normleştirilmesi gerekmektedir. Nitekim Mirza Gulâm Ahmed'in açık bir şekilde beyan ettiğine göre vahiy kapısı kapanmamıştır.⁴⁰ Bu çerçevede Mirza Beşirüddin Mahmud Ahmed'in Jalsa Salana konuşmasında beyan edildiğine göre bizzat Mirza Gulâm Ahmed'in kendisi ilham ve vahiy ile ilgili yanlış anlamaları düzeltmiştir. Bu noktada vahiy hususundaki yanlış anlaşılmalardan birinin "vahyin yalnızca Peygamberlere ait olduğuna inanılması olduğunu" belirten Mirza Beşirüddin Ahmed, bu anlayışın "Allah'a yakın olmanın kapılarını kapatmak olduğunu" söylemiştir. Bu çerçevede ifade edilen "Vadedilen Mesih (as) bu inanişi düzeltti ve vahiy kapısının herkese açık olduğunu, ancak bunun da dereceleri ve çeşitleri olduğunu söyledi."⁴¹ Şeklindeki ifadeleri cemaat nezdinde vahyin sürekliliği algısını doğallaştırma yönündeki çabaları göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Kâdiyân Ahmedîlerine göre Mirza Gulâm Ahmed'den sonra onun halifeleri de Allah ile iletişim kurmaya devam etmektedirler. Nitekim son halife Mirza Masrur Ahmed'e Allah ile nasıl iletişim kurduğu sorulduğunda, "Dualar yahut rüya yoluyla ya da başka bir şekilde Allah, olması gerekeni kalbime yerleştirir. Bu bana, onun Yüce Allah tarafından olduğunu ve yapılacak en iyi eylem olduğunu anlatır. Bazen namazlarda, bazen kalpte bir his ve bazen de bir rüya görür, bunun Allah'tan olduğunu anlarım. Kimi zaman kalbimde Allah tarafından öylesine kesin bir duygu sabitleşir yahut da namazda tekrar tekrar ortaya çıkar ve benim bunun Allah'ın iradesi olduğunu kesin olarak anlamamı sağlar. Vahiy aldığımı söylemiyorum, ancak Allah bana bazen bir Kur'an-ı Kerim ayeti ile haber veriyor ve ben onun anlamı ve tefsiri ile meselenin Allah tarafından olduğunu biliyorum."⁴² İfadelerini kullanarak "vahiy" tanımlamamasını kullanmamakla beraber Allah ile insan arasındaki iletişimin kendisi nezdinde çeşitli şekillerde devam ettiğini vurgulamıştır. Günümüzde de halen mensuplar nezdinde Mirza Gulâm Ahmed'in Allah'tan vahiy aldığı kabul görmektedir.⁴³

Bunun bir devamı olarak ise Mirza Gulâm Ahmed örneğinde öne çıkan bilgi kaynaklarının kısmen de olsa diğer inananlara/cemaat müntesiplerine de teşmil edildiğini görmek mümkündür. Nitekim Ahmedîlerin "İslamiyet'in Sesi" isimli Youtube kanalında yayımlanan bir söyleşide moderatör, cemaatin mürebbîlerinden⁴⁴ Münir Münevver Ahmed'e birtakım sorular yönelmiş ve söze şu şekilde başlamıştır: "1889 yılında Allah, Mirza Gulâm Ahmed'e 'Sen ahir zamanın mesîh ve mehdîsinin' şeklinde telkinde bulunarak onu görevlendirmiş ve yüzbinlerce mucize vererek insanlara onun ilâhi desteğe mazhar olduğunu göstermeye çalışmıştır." Akabinde Mirza Gulâm Ahmed'e ilham yoluyla bildirilen 'Sana gökten vahiy ettiğim ermiş insanlar yardım edecektir' ifadesinin bir

³⁹ Mehdilik konusundaki bilgi kaynakları hakkında bk. Onat, "Mehdilik Meselesini Nasıl Anlayalım? 647-648.

⁴⁰ Mirza Gulâm Ahmed, *Nuh'un Gemisi*, çev. Muhammed Celal Şems (İstanbul: Vesta Ofset, 2008), 39.

⁴¹ Mirza Beşirüddin Ahmed, "Vadedilen Mesih ve Mehdî'nin (as) olağanüstü İslam hizmetleri", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 23(2019), 28.

⁴² Seyid Amir Safir, "Müslüman Ahmediye Cemaatinin Dünya Çapındaki Başkanı İle Özel Bir Mülakat", çev. Mehmet Önder, *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 29, 46-63, 51.

⁴³ İslamiyet'in Sesi, "Mehdiye inanmak neden bu kadar önemli?", *Youtube* (25.06.2023), 00:00:30-00:03:29.

⁴⁴ Kâdiyân Ahmedîlerine göre mürebbî "yaşantısı boyunca İslâm'ın gelişmesi ve dünyaya yayılmasına hizmet etmeye kendini adanmış, vakfetmiş insanlara verilen" bir isimdir. Yine bu kimselerin konuları ilme'l-yakin, hakke'l-yakin ile anlattıkları, kendilerinde bir şey öğretmedikleri ifade edilmiştir. İslamiyet'in Sesi, "Mürebbî kimdir?", *Youtube* (15.07.2024), 00:30-01:05. Ayrıca bk. Ahmediye, "Mürebbiler" (Erişim 20 Temmuz 2024).

vahiy olduğunu, bu ilâhi mesajın geçmiş ve günümüz cemaat müntesiplerini teşmil ettiğini ifade ederek bu hadisenin nasıl gerçekleştiğinin detaylı izahını yapması için konuşuna söz hakkı vermiştir. Münir Münevver, öncelikle bu hususun altında yatan temel sebebin Kur'an ayetlerinden birine⁴⁵ işaret ettiğini dile getirmiş⁴⁶ ve Hz. Peygamber'in Vadedilen Mesih ve Mehdî hakkında âhir zamanda Peygamber statüsünde olacağını bildirdiğini iddia etmiştir. Dolayısıyla günümüzdeki müntesiplerine göre, Mirza Gulâm Ahmed'in ve takva bakımından üstün insanların Allah'ın kaderinde değişmeyecek şekilde galip geleceği Mirza Gulâm Ahmed'e ilham yoluyla bildirilmiştir.⁴⁷ Bu söyleşi esnasında Münir Münevver, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ilk zamanlarında yanında 313 sahabisinin bulunduğunu ve Allah'ın söz konusu vahyi gereği onların Hz. Peygamber'e yardımcı olduğunu söyleyerek Mirza Gulâm Ahmed'in de başlangıçta 313 taraftarının bulunduğunu dile getirmiştir. Ayrıca bununla ilgili Mirza Gulâm Ahmed'in *Encâm-ı Ethem (Ethem'in Akıbeti)*⁴⁸ adıyla müstakil bir eser kaleme yazdığını, bu eseri 1896 yılında yayımlandığını ve muhtevasında söz konusu bu 313 kişinin isimlerinin yer aldığını ve bu şahıslarla Allah'ın, Mirza Gulâm Ahmed ile olduğu gibi vahiy, rüya ve ilham yoluyla irtibata geçtiğini sözlerine eklemiştir.⁴⁹ Bu suretle Kâdiyân Ahmedîlerin düşünce yapısında bilgi anlayışındaki farklılaşmanın yalnızca Allah ile seçilen kul (Mirza Gulâm Ahmed) arasında olmadığı anlaşılmaktadır. Öyle ki Allah'tan bilgi alan Mirza Gulâm Ahmed ile kendi seçtiği kişiler arasında da ilham, vahiy ve rüya nevinden bir bilgi akışının devamlılığı mümkün görülmüştür. Bu durum ise 'Allah tarafından seçilen bir kurtarıcı inancının' yanında, 'Allah tarafından seçilen bir cemaat algısının' da mevcut olduğunu göstermektedir.

Kâdiyân Ahmedîlerinin, mehdînin hakikatini delillendirme ve bilginin inşası çerçevesinde bu minvalde sıklıkla dile getirdiği konulardan biri ise "gaybten haber verme"dir. Konu, özellikle Mirza Gulâm Ahmed'in otoritesini tesis ve ispat noktasında önemli bir zemin haline dönüşmüştür. Haliyle bu zemin Mirza Gulâm Ahmed'den başlayarak günümüze kadar çeşitli yönleriyle ön plana çıkartılmış ve çeşitli tevillerle gerçekleştiği iddia edilen hadiseler, onun Allah tarafından seçilmesinin dayanağı olarak dile getirilmiştir. Kâdiyân Ahmedîleri tarafından cemaatin II. Halifesi olarak nitelendirilen Mîrzâ Beşîrüddîn Mahmûd Ahmed'in (1889-1965) doğumu da her ne kadar üzerinde çeşitli tartışmalar söz konusu olsa da⁵⁰ gaybî haberler kapsamında değerlendirilen ve halen günümüz müntesipleri nezdinde önemini muhafaza eden hadiselerden biri olmuştur. Buna göre 20 Şubat 1886'da Mirza Gulâm Ahmed tarafından Allah'ın kendisine müslîh (ıslah eden) bir oğul vereceğinin müjdelendiği ilan edilmiştir. Bu müjdenin Mîrzâ Beşîrüddîn Mahmûd Ahmed'in şahsında gerçekleştiğini düşünen Kâdiyân Ahmedîleri, bu sebeple ona "Muslih Mevud" ismini vermişlerdir. Her yıl "Muslih Mevud Günü" adı verilen etkinlikler düzenlemekte ve Mîrzâ Beşîrüddîn Mahmûd Ahmed'in doğumu tüm Kâdiyân Ahmedîleri tarafından kutlanmaktadır.⁵¹ Ancak onların belirttiğine göre burada kutlanan Muslih Mevud'un doğum günü değil, Mirza Gulâm Ahmed'in verdiği gaybî haberin gerçekleşmesidir.⁵² Bu tür etkinliklerin, bu iddia çevresinde taraftarların birlik ve beraberliğini sağlama ve inançlarını güçlendirme gibi bir amaca hizmet ettiği söylenebilir. Zira "*simgesel belirteçlerin sergilenmesi, grup üyeleri bunun bilincinde olmasalar bile, geniş grup kimliklerini neredeyse her gün güçlendirmektedir.*"⁵³ Bunun yanı sıra Mirza Gulâm Ahmed'in onunla ilgili aktardığı gaybî bilgiler yalnızca doğumu ile sınırlı kalmamış ve Mîrzâ

⁴⁵ "Şüphesiz Allah, 'Elbette ben ve peygamberlerim galip geleceğiz' diye yazmıştır. Şüphesiz Allah güçlüdür, galiptir." (Mücadele, 58/21).

⁴⁶ İslamiyet'in Sesi, "Hz Mehdî'ye as ilham edilen 'Sana gökten vahiy ettiğim ermiş insanlar yardım edecektir' vahyi", Youtube (22.08.2020), 00:00:01-00:01:10.

⁴⁷ İslamiyet'in Sesi, "Hz Mehdî'ye as ilham edilen 'Sana gökten vahiy ettiğim ermiş insanlar yardım edecektir' vahyi", Youtube (22.08.2020), 00:01:11-00:04:00.

⁴⁸ Bkz. Ahmedîye, "Hz. Ahmed'in Eserleri" (Erişim 20 Temmuz 2024).

⁴⁹ İslamiyet'in Sesi, "Hz Mehdî'ye as ilham edilen 'Sana gökten vahiy ettiğim ermiş insanlar yardım edecektir' vahyi", Youtube (22.08.2020), 00:04:00-00:05:06.

⁵⁰ <https://ahmediye.org/hazret-mirza-besiruddin-mahmud-ahmedin-ra-hayati-muslih-mevud/> (Erişim 24 Aralık 2024). Söz konusu tartışmalar için bk. Küçüköner, *Mirza Gulâm Ahmed ve Ahmedî Algıdaki Farklılaşması*, s. 84-85.

⁵¹ Ahmedîye, "Vadedilen İslahatçı Oğul Muslih Mevud" (Erişim 06 Ocak 2024).

⁵² Ahmedîye, "23.02.2024 - Muslih Mevud Gaybi Haberi, Hz. Muslih Mevud'un makamı ve mertebesi hakkında başkalarının izlenimleri, ayrıca Yemenli ve Pakistanlı Ahmedîler ve de Filistinliler için dua çağrısı".

⁵³ Vamık D. Volkan, *Körü Körüne İnanç Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*, çev. Özgür Karaçam (İstanbul: Minerva Yayınları, 2005).

Beşîrüddîn Ahmed, onun bu dünyadaki temsilcisi (halife) olarak karizmatik bir şahsa dönüştürülmüştür. Öyle ki Mîrzâ Beşîrüddîn Ahmed'in hayatı gerçekleşen gayb haberleriyle bezenmiş bir şekilde Kâdiyân Ahmedîlerinin güncel web sitelerinde yer bulmuştur.⁵⁴

Kâdiyân Ahmedîleri tarafından Mirza Gulâm Ahmed'e Allah tarafından gelecek hakkında verilen malumatın sahih olduğu, gaybten haber aldığı ve bu haberlerin İslâm'ı yüceltmek için verildiği kabul edilmektedir. Onların Mirza Gulâm Ahmed'e dayandırdığı birtakım açıklamalardan⁵⁵ da anlaşılacağı üzere "kurtarıcı figür olarak seçilmek" Allah'ın vahyi ile sabittir. Sonraki nesiller ise onun gayba dair verdiği haberlerin gerçekleşmesiyle ona olan inançlarını teyit etmeye devam edeceklerdir. Bu sebeple Mirza Gulâm Ahmed'in seçilmişliğine dair inancın, günümüz cemaat mensupları nezdinde otoritesini muhafaza etmek amacıyla bilgi anlayışı noktasında ciddi bir inşa faaliyetinin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. Güncel Literatürde Kurtarıcı Figür İdealinin Kur'an ve Hadisler Üzerinden İnşasına Dair Örnekler

Kâdiyân Ahmedîleri, görüşlerini temellendirme noktasında ilk olarak Kur'an-ı Kerîm'i kaynak olarak zikretmektedir. Bu bağlamda Mirza Gulâm Ahmed'in delil gösterdiği çeşitli ayetleri tevil eden grup mensupları, güncel literatürlerinde söz konusu ayet ve sûreleri sıklıkla dile getirmekte⁵⁶ ve kendilerini desteklemek/meşrulaştırmak üzere kullanmaya devam etmektedirler. Özellikle mehdî perspektifindeki görüşlerini temellendirmek üzere ayetleri bâtnî yorum tarzına yakın bir şekilde tevil eden Kâdiyân Ahmedîleri, kendilerini 'mehdinin cemaati' yani 'âhir zaman cemaati' olarak nitelendirmekte⁵⁷ ve cemaatin seçkinliğini ispat etmek adına çok sayıda ayeti tevil etmektedirler. Bu husustaki en önemli delillerinden biri ise Cuma sûresidir.⁵⁸ Onlara göre Allah, Hz. Peygamber'in ahabından olmamakla birlikte onlardan zuhur edecek olan bir cemaatten söz etmektedir. Bu cemaat ise 'âhirîn' ismiyle anılmaktadır. Mirza Masrur Ahmed, Kur'an'a göre, Hz. Peygamber'in âhirîn denilen bu cemaate gönderileceğini belirtmekte, söz

⁵⁴ Kâdiyân Ahmedîleri tarafından yazıya geçirilen ve gaybten haber alınması hususunda delil olarak kullanılan Mirza Beşîruddin Ahmed'in hayatı için bkz. Ahmediye, "Vadedilen İslahatçı Oğul Muslih Mevud" (Erişim 06 Ocak 2024).

⁵⁵ "İstedîği her şeyi yapma kudretine sahip Rahman, Âlicenap, Yüce ve Övgü dolu Allah (c.c.) bana şu vahyi lütfetmiştir." diyerek şunları söylemiştir: "Ben senin yalvarışlarına binaen sana rahmetimin bir işaretini ihsan ediyorum. Ben senin yakarışlarını duydum ve senin dualarını merhametimin sonucu kabulümle şereflendirdim ve senin yolculuğunu mübarek kıldım. Gücün, merhametin ve bana yakınlığın bir işareti sana bağışlandı. İneyet ve rahmetin bir işareti ile ödüllendirilmek suretiyle sana başarı ve zaferin her türlü süünün anahtarı bahşedildi. Ey Muzaffer olan, selamet üzerinde olsun. Böylece bu Allah'ın kelamı olup, kim yaşamı arzu ederse onlar ölümün pençesinden kurtarılacaklardır ve mezarlarında olanlar buralardan kalkabileceklerdir. Bu şekilde onlar senin yanında olduğuma inanabilsinler ve de Allah'a inanmayanlar, inkâr edenler ve O'nun dinini, kitabını ve kutsal Peygamber'i Muhammed'i reddedenlerle seçilmiş olan (selamet üzerine olsun) belirgin bir emare ile yüz yüze gelsin ve günahkârlara yolları aşıkâr olsun. Sana güzel ve saf bir erkek evlat bağışlanacak olduğu için sevin. Sana ait ve senin soyundan zeki bir oğula sahip olacaksın. Güzel ve saf bir erkek çocuk senin konuğun olarak gelecek. Onun adı "Emmanuel" (Allah'ın yanında) ve "Bashir"dir. O kutsal bir ruh ile donatılmış olacak ve tüm pisliklerden müstesna kılınacaktır. O Allah'ın ışığıdır. O, gökten inen gibi mübarek kılınmıştır. Fazıl onun yanı başında onun gelişine eşlik edecektir. O yücelik, azamet ve üstün mevkii sahibi olacaktır. Dünyaya gelip Mesîhî vasıfları ve Ruhülkudüs'ün lütfu ile oraya ait birçok keşmekeşi iyileştirecektir. O Allah'ın kelamıdır, çünkü Allah'ın merhameti ve hamiyeti onu bir yücelik sözüyle yollamıştır. Onun ünü dünyanın en uç köşesine kadar ulaşacak ve insanlar onun vasıtasıyla bereketlenecektir. İşte o zaman nefsinin temsil ettiği o yüce semavi makamına yükseltilmek üzere geri çağırılacaktır. Bunun hakkında kesin hüküm verilmiştir." İslamiyet'in Sesi, "Muslih Mevud'un ra ilimlerle donatılacağı gaybi haberi nasıl gerçekleşti?", Youtube (01.03.2021), 00:01:10-00:28:45; Ahmediye, "Vadedilen İslahatçı Oğul Muslih Mevud" (Erişim 06 Ocak 2024); Ahmediye, "23.02.2018 - Vadedilen Reformcu gaybi haberi" (Erişim 06 Ocak 2024).

⁵⁶ Kâdiyân Ahmedîlerinin mehdî-mesîh algılarını Kur'an ayetleri üzerinden temellendirmeleri hakkında Kâdiyânî Muhammed Zakaria Khan'ın meali üzerinden yapılan tetkikler için bk. Durguti, "Arnavutça Kur'an Meali Bağlamında Kâdiyânîliğin Mesihlik/Mehdilik Anlayışı", 816 vd.

⁵⁷ Ahmediye, "Yüce Peygamberimizin (sav) Müjdelediği Ahirin Cemaati", (Erişim 5 Ağustos 2024); Mirza Gulâm Ahmed, "Kelamü'l İmam", Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi, çev. Raşid Paktürk, 20 (2013), 6-9, 6.

⁵⁸ "Ümmilere kendi içlerinden, onlara ayetlerini okuyacak, onları arındıracak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönderen O'dur. Oysa onlar daha önce apaçık bir sapıklık içindeydiler. Henüz kendilerine katılmamış bulunan daha başkalarına da elçi gönderilmiştir. O üstündür, her işi hikmetlidir. Bu Allah'ın lütfudur, onu dilediğine verir. Allah büyük lütf sahibidir." (Cuma 62/2-4); İslamiyet'in Sesi, "Hz. Mehdî Kur'an'da Hangi Ayette Geçiyor?", Youtube (23.10.2022), 00:01:30-00:05:06; Ahmediye, "Cuma Suresi'nde Mehdi Hakkında Verilen Haber", (Erişim 20 Temmuz 2024).

konusu zümrenin ise Mehdî'nin cemaati olacağını belirtmektedir.⁵⁹ Bu ayetin kendilerine bir müjde olarak indirildiğini savunan Kādiyân Ahmedîleri, bu iddialara cemaatin doğruluğunu ispat sadedinde "Ahmediye Cemaati'nin Doğruluğunun Delilleri" başlığı altında kendi web sitelerinde yer vermişlerdir. Buna göre evvel olan cemaat ashab, âhir olan cemaat ise Mirza Gulâm Ahmed'in cemaati olan kendileridir.⁶⁰ Bu suretle Kādiyân Ahmedîleri nezdinde Allah tarafından kurtarıcılık misyonuyla seçilen sadece liderleri olmayıp, kendileri de onun cemaati olarak Allah tarafından seçilmiş bir topluluktur. Bu durum ise onlara buna uygun hareket etme zorunluluğu vermekte ve gruba adanmışlık duygusunu pekiştirmektedir. Kādiyân Ahmedîlerinin Cuma sûresi ile dellillendirdikleri 'âhir zaman cemaati' iddiaları, cemaat içerisinde çocukluktan ölene dek bu amaç doğrultusunda hareket etmeyi gerektiren bazı kurumların da ortaya çıkışını hazırlamıştır. Öyle ki çocukların Ahmedî öğretilerini kazandığı kurumlarda (erkekler için Meclis Etfalü'l-Kādiyânîyye ve Hüddâmü'l-Ahmediyye, kızlar için Nasiratü'l-Kādiyânîyye ve Lajna İmaillahul) 'cemaat nizamına tam manasıyla dahil olmaları' hedeflenmektedir.⁶¹ Müntesiplerin küçük yaşlardan itibaren aldıkları bu eğitim sayesinde onlarla zamanın halifesi arasında kişisel sevgi ilişkisinin oluştuğu hem bu sevgi hem de çocukluktan itibaren nizamla ilgili kulaklarına söylenenlerin ise mensupların, cemaat işlerine coşkuyla katılım sağlamasına ve liderlere içtenlikle itaat etmelerine olanak sağladığı belirtilmektedir.⁶² Cemaat nezdinde oldukça yaygın olduğu anlaşılan bu eğitim kurumlarının, Kādiyân Ahmedîlerinin 'âhir zaman cemaati' ideal ve misyonu açısından oldukça işlevsel bir içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kādiyân Ahmedîlerinin kendilerini 'mehdînin cemaati' ya da 'âhirin cemaati' olarak nitelendirmelerinin sosyal ve siyasî açıdan bir diğer yansıması olarak, barış yanlısı bir imaj çizmeye çalıştıkları görülmektedir. Zira onlar, kendilerini bütün insanlığın âhir cemaati olarak nitelendirmelerinden ötürü dinine ve ırkına bakılmaksızın toplumlarla barış içerisinde yaşamak gerektiğini iddia etmektedirler. Bu bağlamda savaştan daha çok barışı tercih etdiklerini söyleyen Kādiyân Ahmedîleri, bu fikre ise Hac sûresinin 40-41. ayetini⁶³ delil göstermişlerdir. Cemaate göre, Allah yalnızca nefsi müdafaa için savaşmaya izin vermiştir. Onlara göre farklı dinlerle savaşmak felaket doğurmaktadır. Eğer Allah bu şekilde buyurmasaydı sinagoglar, kiliseler, manastırlar, camiiler hatta tüm insanlığın ibadet yerleri harabeye dönebilirdi. Kādiyân Ahmedîlerine göre mezkûr ayetten de açıkça anlaşıldığı gibi Müslümanlara verilen bu emir sadece İslâm'ı korumak için değil, aksine her dini korumak için indirilmiştir.⁶⁴

Cemaat ile dostluk kuranların Allah ile dostluk kuracağını iddia eden Kādiyân Ahmedîleri için başarının yolu cemaatin methini yaymaktan geçmektedir. Bu çerçevede kendilerinin ayıplarını aramayı bahtsızlığın belirtisi olarak gören grup mensupları, eksikliklerinin peşine düşülmesinin ise kişinin iyiliklerini yok edeceği fikrindedirler. Bunun aksine onlar cemaatin zorluklarını üstlenmenin kulların günahlarına kefarete olacağı görüşündedirler. Bu hususta Âl-i

⁵⁹ Ahmediye, "Yüce Peygamberimizin (sav) Müjdelediği Ahirin Cemaati", (Erişim 5 Ağustos 2024); Mirza Tahir Ahmed, "Ahirin Cemaati", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 1 (2011), 6-12, 6. Burada ayet numarası zikredilmemekle birlikte Cuma sûresinin 3. ayetine (الْحَكِيمُ الْعَزِيزُ وَهُوَ بِهِمْ يَلْحَقُوا لَمَّا مِنْهُمْ وَالْآخِرِينَ) atıfta buldukları anlaşılmaktadır.

⁶⁰ Ahmediye, "Yüce Peygamberimizin (sav) Müjdelediği Ahirin Cemaati", (Erişim 5 Ağustos 2024); Mirza Gulâm Ahmed, "Kelâmü'l İmam", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi*, çev. Raşid Paktürk, 20 (2013), 6-9, 6.

⁶¹ Mirza Masrur Ahmed, "Cemaat nizamı ve sorumluluklarımız", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 2/10-11 (2013), 8-18, 8.

⁶² Mirza Masrur Ahmed, "Cemaat nizamı ve sorumluluklarımız", 8-9.

⁶³ "Onlar sırf 'Rabbimiz Allah'tır' dediklerinden dolayı haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler havralar ve mescidler –ki oralarda Allah'ın adı çokça anılır- yıkılır giderdi. Allah kendi dinine yardım edenlere muhakkak yardım edecektir. Kuşkusuz Allah güçlüdür, mutlak galiptir." "Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine bir yerde egemenlik versek, namazı kıyarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alıkoymaya çalışırlar. İşlerin sonu Allah'a varır." (Hac 22/40-41).

⁶⁴ Mirza Masrur Ahmed, "Müminde İtaat ve Teslimiyetin Özü 5 Aralık Cuma Hutbesi", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 3/17 (2015), 23-33, 16.

İmrân sûresi 103. ayeti⁶⁵ delil olarak kullanan⁶⁶ Mirza Gulâm Ahmed'e göre, kendilerinin ipine dizilmeyen, cemaatle ilişkisi olmayan, hiziplerine katılmayıp onlara düşmanlık eden, muhalefet eden, tartışma anında kızgınlıklarında haddi aşan ve karşılıklı görüşme esnasında edep sınırlarını zorlayan kimselerin, Allah tarafından amelleri boşa çıkarılacak ve helak olacaklardır.⁶⁷ Bu çerçevede Kur'an'da bahsedilen müminlerin, âhir zamanda kendileri olduğuna inanan ve ayetleri bu bağlamda tevil eden Kâdiyân Ahmedîleri, cemaati kabul eden kulların Allah yolunda olduğunu düşünmektedirler. Bu minvalde zikredilen âyet-i kerîmelerden bir diğeri ise "*Müşrikler istemese de bütün dinlerin üzerindeki yerini alsın diye resulünü, doğru yol rehberi ve hak din ile gönderen O'dur.*" Mealindeki Sâf suresinin 9. âyetidir. Ayetin tevil yöntemi oldukça dikkat çekmektedir. Zira buna göre Hz. Peygamber zamanında İslâm, diğer bütün dinlerle mücadeleye girmemiştir. Bu sebeple İslâm'ın diğer bütün dinlerden üstün çıkacağı müjdesinin muhatabı Hz. Peygamber'in manevî vârisi olan Mehdi'dir. Bu ise kendi iddialarını doğrular niteliktedir.⁶⁸

Kâdiyân Ahmedîleri'nin mehdilik ideali için, Kur'an'ın yanı sıra hadisler de delil olma bağlamında önem arz etmektedir. Çok sayıda rivayeti, fikirlerini meşrulaştırmak üzere aktaran Kâdiyân Ahmedîlerinin delil olarak gösterdiği meşhur rivayetlerden biri İslâm düşüncesi içerisindeki pek çok mezhep ve oluşumun kendini meşrulaştırmak üzere başvurduğu "yetmiş üç fırka" rivayetidir. Sıhhati noktasında tartışmalar yer almakla birlikte yetmiş üç fırka rivayeti⁶⁹ Kâdiyân Ahmedîleri tarafından da kabul edilmiş⁷⁰ ve bu rivayetin kendilerine işaret ettiği ifade edilmiştir. Kurtuluşa erecek olan fırkanın kendileri olduğunu düşünen Kâdiyân Ahmedîleri, Pakistan meclisinin kendilerini İslâm dışı azınlık sayan 7 Eylül 1974 tarihli kararını ise doğruluklarının delili olarak zikretmişler ve kendilerinin tek bir cemaat olarak istikamet üzere olduklarını ifade etmişlerdir. Zira onlara göre rivayette geçen yetmiş iki hizip bir araya gelerek kendilerini bir tarafa itmişlerdir. Bununla ilgili olarak ise "*Eğer Hz. Mehdi'nin (A.S.) cemaati olan Müslüman Ahmediye Cemaati tek ise; buna mukabil diğer yetmiş iki hizip birleşerek bu tek cemaati bir tarafa iterse, ne mutlu bu Cemaat'e!*" ifadesini kullanmışlardır.⁷¹ Bunun yanında yetmiş üç fırka rivayetini Hz. Peygamber'e nispet edilen başka bir rivayet⁷² ile süsleyerek âhir zamanda Fırka-i

⁶⁵ "Hep birlikte Allah'ın ipine sınımsız sarılın; bölünüp parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de Allah gönüllerinizi birleştirdi ve O'nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi Allah kurtarmıştı. İşte Allah size ayetlerini böyle açıklıyor ki doğru yolu bulasınız." (Âl-i İmrân 3/103).

⁶⁶ Kâdiyân Ahmedîlerine göre bu ayet-i kerime'de kastedilen birlik söylemi bire itaat yani tek olan Vadedilen Mesih'e itaat etmekle mümkündür. Mirza Masrur Ahmed, "Müminde İtaat ve Teslimiyetin Özü 5 Aralık Cuma Hutbesi", *Maneviyat Müslüman Ahmediye Türkçe Dergisi* 3/17 (2015), 30.

⁶⁷ Mirza Gulâm Ahmed, "Kelâmü'l İmam", *Maneviyat Müslüman Ahmediye Türkçe Dergisi* 2/12 (2013), 5-7, 6.

⁶⁸ Ahmediye, "Cuma Suresi'nde Mehdi Hakkında Verilen Haber".

⁶⁹ Bk. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 124-125, Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2 (2005), ss. 147-160,148-150.

⁷⁰ Rivayete Kâdiyân Ahmedîlerinin literatüründe iki farklı şekilde yer verilmektedir. Bunlardan birincisi "*Bir zaman gelecek ki, ümmetim yetmiş üç fırkaya bölünecektir. Bunlardan bir tanesi müstesna, hepsi de cehennemliktir.*" Ashabi ona, "*Ey Allah'ın Resülü, hak üzerinde kimler olacaktır?*" diye sorduklarında, o kendilerine, "*Onlar benim ashabımın yolunda olacak olanlardır,*" diye buyurmuştur." Şeklinindedir. Bk. "Vadedilen Mesih'in Eliyle İmanın Şartlarının Tecdidini", *Maneviyat Müslüman Ahmediye Türkçe Dergisi* 1/7, 23-41, 24. Bir diğeri ise "*Benim Ümmetim de İsrailoğulları'nın geçtiği durumlardan mutlaka geçecek ve bir ayakkabının öteki ayakkabıya benzemesi gibi tıpatıp onlara benzeyecektir. Hatta eğer onlardan birisi açık olarak kendi anasıyla ilişki kurduysa, benim Ümmetim arasından da bu çirkin işi yapacak olanlar çıkacaktır. İsrailoğulları'nın yetmiş iki hizbe ayrılmaları gibi, benim Ümmetim de yetmiş üç hizbe ayrılacaktır. Ancak biri dışında hepsi cehennemlik olacaktır. Ashab-ı Kiram (R.A.) Hz. Resulullah'a (S.A.V.) cennetlik olan Hizbin kimler olacağını sorunca o, da: "Benim ve ashabımın yolunda olanlar buyurdu."* Şeklinindedir. Her iki rivayetin kaynağı olarak ise Tirmizî'nin İman bahsi kaynak gösterilmiştir. Tirmizî, İman, 18 (No:2641); Ahmediye, "Doğru Yolda Olan Fırka", (Erişim 05 Ağustos 2024).

⁷¹ Ahmediye, "Doğru Yolda Olan Fırka".

⁷² Hz. Peygamber; "Ey Halk! İlim ortadan kalkmadan önce ilim elde ediniz." diye buyurduğunda işitenler şöyle dediler: "Ya Resulullah! Kur'an-ı Kerim elimizde bulduğumuz ilim ortadan nasıl kalkar ki?" Bunun üzerine o şu cevabı vermiştir: "Analarınız dizlerini dövsünler. Bu aynen dediğim gibi olacaktır. Yahudiler ve Hıristiyanlarda da kitaplar bulunduğunu görmüyor musunuz? Ancak onların peygamberleri tarafından getirilen öğretiler ile hiçbir alakaları yoktur. Bana kulak verin! Âlimlerin dünyadan göç etmesiyle, ilimde göçüp gitmiş olur. O bunu üç kez tekrarlamıştır." Bkz. "Vadedilen Mesih'in Eliyle İmanın Şartlarının Tecdidini", *Maneviyat Müslüman Ahmediye Türkçe Dergisi* 1/7, 24.

Nâciye'nin kendileri olduğunu dile getirmişlerdir.⁷³ Her iki rivayet bağlamında Kâdiyân Ahmedîleri, ilmin bir gün ortadan kalkacağını ve bu devir geldiğinde hak üzerinde tek bir fırkanın bulunacağını düşünmektedirler. Bu kimselerin ise ancak ashabın rengiyle renklenmiş olan Vadedilen Mesîh'in cemaati olduğunu aktarmışlardır. Kâdiyân Ahmedîlerine göre, Allah bahsi geçen hadislerde zikredilen vakit geldiğinde, Vadedilen Mesîh'in eliyle İslâm'ı yeniden canlandırma vaadinde bulunmuştur. Bu sebeple âhir zamanda fitnelerle dolu bir devirde, Vadedilen Mesîh olma iddiasında bulunan kimsenin, dini insanlara ait görüşlerden arındıran ve bu öğretinin güzelliğini dünyaya gösterebilen bir kimse olması elzemdir. Yine bu kimsenin hadiste geçen "*Benim ve ashabımın yolu üzerinde olma*" vasfını da insanlığa göstermesi gereklidir, ki onlara göre Mirza Gulâm Ahmed bu vasıfların tamamını karşılamaktadır.⁷⁴

Kâdiyân Ahmedîlerine göre yine aynı bağlam üzerinden Hz. Peygamber'in sözünü ettiği hadislerde geçen cemaat kavramının kendilerini işaret ettiği iddia edilmektedir. Örneğin Kâdiyân Ahmedîlerinin V. Halifesi yapmış olduğu bir seyahatte muhtelif görüşler içerisinde olan şahıslarla fikri tartışmaya girmiş, cemaatin Hz. Peygamber tarafından müjdelendiğini ve bugün yeryüzünde belli bir ülkeye veya bölgeye mensup olmadan bütün dünyada varlığını gösteren cemaatin kendileri olduğunu dile getirmiştir. Ahmedîlerin nizâmı hakkında bilgiler aktaran halife şunları dile getirmiştir: "*Bugün yeryüzünde belli bir ülke veya bölgeye mensup olmayıp bütün dünyada bir tek isim ile bilinen yalnızca Müslüman Ahmediye Cemaatidir. Bu, tek nizama ve bir imama bağlı olan ve dünyanın her milleti ve neslinin fertlerinden oluşan aralarında birlik olan bir cemaattir.*"⁷⁵ Ardından ise Hz. Peygamber'in "*Müslümanlar arasında bir cemaat olacaktır ve doğruluk üzerinde olacaktır*"⁷⁶ diye haber verdiğini zikretmiş ve bu cemaatin kendileri olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca onlara göre bu hadis, Vadedilen Mesîh'in doğruluğunu da açıkça ispat etmektedir.⁷⁷

İnsanları hak yola götürecek kişinin Vadedilen Mesîh olduğunu düşünen Ahmedîler bu durumu Mesîh'in üzerine yüklenen ilâhi bir sorumluluk olarak görmektedirler. Nitekim bu konu hakkında Ma'kûl b. Yesâr (ö. 59/679)⁷⁸ ve Abdullah İbn Ömer (ö. 73/693)'den⁷⁹ aktarılan rivayetleri delil getirerek görüşlerini kanıtlamaya çalışmışlardır.⁸⁰ Delil gösterilen bu rivayetlerden de anlaşılacağı üzere Kâdiyân Ahmedîlerine göre yalnızca Müslümanlar değil tüm insanlık Vadedilen Mesîh'in koruması altındadır. Öyle ki onlar, insanlığı maddî-manevi her türlü beladan muhafaza görevinin Allah tarafından kendilerine verildiği düşüncesindedirler. Bu hususta insanlara düşen görev ise Vadedilen Mesîh'e iman edip onun öğretilerine kulak vermektir. Onlara göre Hz. Peygamber'in emirleri de bu yöndedir.

Kâdiyân Ahmedîlerinin güncel literatürü içerisinde yer alan "İslamiyet'in Sesi" isimli Youtube kanalında Mirza Gulâm Ahmed'in mehdî olduğuna dair deliller ile ilgili çeşitli röportajlar ve söyleşiler bulunmaktadır. Konuyla ilgili mezhebin mürebbilerinden olan Raşit Paktürk, Mirza Gulâm Ahmed'in mehdîliği ile ilgili delillerin Hz. Peygamber'e dayandığını ifade ettikten sonra "*Bizim Mehdîmiz için iki alâmet vardır ki, Allah semavat ve arzı yarattığından bu yana böyle bir şey vaki olmamıştır. Bunlar Ramazan'ın ilk gecesinde ay, yarısında ise güneş tutulmasıdır. Allah semâvat ve arzı yarattığından beri böyle bir şey olmamıştır.*" rivayetini zikretmiştir. Bahse konu olan haber

⁷³ "Vadedilen Mesîh'in Eliyle İmanın Şartlarının Tecdidî", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 1/7, 24.

⁷⁴ "Vadedilen Mesîh'in Eliyle İmanın Şartlarının Tecdidî", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 1/7, 24 vd.

⁷⁵ "06.12.2013-Cuma Hutbesi", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 3/15-16 (2014), 19-25, 20.

⁷⁶ Bu ifade ile kastedilen hadis, 73 fırka rivayeti olmalıdır. Zira dergide metnine yer verilmeksizin işaret edilen bu rivayetin kaynağı "Sünen Tirmizi, Kitabü'l-İman" şeklinde verilmiştir. Yaptığımız taramalar neticesinde Tirmizî'nin söz konusu bahsinde bu minvalde yorumlanabilecek tek rivayetin 73 rivayeti olduğu anlaşılmaktadır. Tirmizî, İman, 18 (No:2641).

⁷⁷ "06.12.2013-Cuma Hutbesi", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 3/15-16, 21.

⁷⁸ "Allah her kimi insanların gözeticisi ve sorumlusu kılar, eğer o sorumluluğunu yerine getirmekte ve insanların iyiliğinde ihmalkâr davranırsa öldüğünde Allah ona cenneti haram kılacak ve cennet nasip etmeyecektir." "Mirza Masrur Ahmed, "Cemaat nizâmı ve sorumluluklarımız", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi*, 10.

⁷⁹ "Aranızda her biriniz gözeticidir. Ona, sorumlu oldukları hakkında sorulacaktır. Amir gözeticidir ve erkek evinin gözeticisidir. Kadın, kocasının evinin gözeticisidir ve çocuklarının gözeticisidir. Aranızdan her biri gözeticidir ve her biriniz sorumlu olduklarınıza karşı sorumluluklarınızı yerine getirip getirmediğiniz hakkında sorulacaksınız." "Mirza Masrur Ahmed, "Cemaat nizâmı ve sorumluluklarımız", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi*, 10.

⁸⁰ "Mirza Masrur Ahmed, "Cemaat nizâmı ve sorumluluklarımız", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi*, 10.

metninde yer alan “Bizim Mehdîmiz” sözü üzerinde özenle durduğu görülen Paktürk, öncelikle farklı mehdîler türeyeceğini ve Mirza Gulâm Ahmed dışındakilerin sahte olduğunu mezkûr ifadeden çıkarsama yapmıştır. Sonrasında Paktürk, zikredilen rivayet ile ilgili Mirza Gulâm Ahmed’in, söz konusu haberi *Kütüb-i Sitte* içerisinde yer almamasına rağmen sahit olarak gördüğünü sözlerine eklemiştir. Ahmedîler, Mirza Gulâm Ahmed’in hayatta olduğu ve bu zaman aralığında rivayet içerisinde yer alan doğa olaylarının gerçekleşmemesini öne sürenlere karşı yine Mirza Gulâm Ahmed’in ifadeleri ile cevap vermiştir. Gulam Ahmed’in kendisine Allah tarafından rüya yoluyla mehdî olduğu bildirildiği esnada, zikri geçen astronomik hadiselerin yaşandığını iddia eden Ahmedîler böylelikle Allah’ın onu iddiasında yalnız bırakmadığını muarızlarına karşı kanıtlamaya çalışmıştır.⁸¹ Bu çerçevede zikredilen bir diğer rivayet ise Cûma sûresinin “*Henüz kendilerine katılmamış bulunan daha başkalarına da (elçi gönderilmiştir). O üstündür, her işi hikmetlidir.*” mealindeki 2. Ayeti hakkındadır. Ebû Hureyre’den aktarılan “*Biz Peygamber’in yanında oturuyorken kendisine Cuma Suresi "henüz bunlara katılmamış olan daha başkalarına da" indirildi. Ben "ey Allah'ın Rasulü, 'bize henüz katılmayanlar' kimlerdir?" diye sordum. Rasulullah üç kez sorana kadar cevap vermedi. Rasulullah elini, aramızda olan Selmân el-Fârisî'nin üzerine koydu ve "iman Süreyya yıldızında bile olsaydı şunlardan birtakım adamlar" -yahut "bir adam muhakkak ona uzanıp alırdı" buyurdu.*”⁸² Şeklindeki rivayette mehdî ve halifelerinden bahsedildiğini söyleyen grup mensupları, Mirza Gulâm Ahmed’in Fârisi bir sülaleden geldiğini ve Türk olduğunun daha sonra ispatlandığını da buna delil sadedinde zikretmektedirler.⁸³

Kâdiyân Ahmedîleri, cihad fikrini temellendirmek üzere de çeşitli rivayetleri delil olarak göstermektedir. Zira onlara göre, *Sahihi-Buharî*’de geçen ve Vadedilen Mesîh hakkında rivayet edilen “Yede-ül Harb” lafzı “*Mesîh gelince din uğruna yapılan kılıçlı savaşlar sona erecektir.*” manasına gelmektedir.⁸⁴

2. KURTARICI FİĞÜR/MEHDİLİK ALGISI PERSPEKTİFİNDE KADİYÂN AHMEDİLERİNİN ÇEŞİTLİ FAALİYETLERİ VE GÜNCEL KONULARA BAKIŞ AÇILARI

Mehdîlik konusu, Kâdiyân Ahmedîleri için teoride güçlü bir karşılığı bulunan, ayet ve hadislerle meşruiyet kazandırılmaya çalışılan inanç esaslarından biri olmasının ötesinde pratik hayatı şekillendiren, düzenleyen ve kontrol eden güçlü bir mekanizma işlevine sahiptir. Bu yönüyle mehdînin/kurtarıcı figürün otoritesi bugünün siyasî ve sosyal hadiselerini de güçlü bir şekilde yönlendirmektedir. Bu çerçevede Kâdiyân Ahmedîleri, çeşitli güncel konuları da mehdîlik algısı üzerinden şekillenen bu teorik bağlam üzerinden değerlendirmişlerdir.

2.1. Sosyal Faaliyetler

Yıllık Toplantıları (Jalsa Salana)

Kâdiyân Ahmedîleri tarafından düzenlenen sosyal faaliyetler düzleminde karşımıza çıkan en önemli etkinlik, yıllık toplantıları Jalsa Salana’dır. Kâdiyân Ahmedîleri tarafından günümüzde büyük bir titizlikle devam ettirilen bu etkinliğin bizzat Vadedilen Mesîh/Mehdî olarak tanımlanan Mirza Gulâm Ahmed’in eliyle düzenlenmiş olması, söz konusu toplantıya insanî bir birliktelikten ziyade ilâhi bir anlam yüklediğini göstermektedir. Söz konusu toplantı, “Mehdî’nin eliyle düzenlenen ve mehdî algısının diri tuttuğu” bir etkinlik olması sebebiyle konumuz açısından önem arz etmektedir.

Jalsa Salana, Dünya’nın farklı bölgelerinde ikamet eden Kâdiyân Ahmedîleri tarafından her yıl düzenli olarak tertip edilmektedir. Modern literatürlerinde her toplantıyı konusu ve içeriği açısından tanıtan paylaşımlar yapan Kâdiyân Ahmedîlerine göre bu birliktelik, ilk kez 1891 yılında gerçekleşmiştir. İlk Jalsa Salana’nın toplanması ile ilgili aktarılanlara göre bu toplantı, Mirza Gulâm Ahmed tarafından kendisine kâfir diyenlere meydan okuma, hakkı ve bâtili birbirinden

⁸¹ İslamiyet’in Sesi, “Hz. Mirza Gulâm Ahmed as’ın Mehdî olduğuna delili nedir?”, *Youtube* (25.06.2023), 00:01:30-00:05:43.

⁸² Buhârî, Tefsir, (Cuma), 1.

⁸³ Ahmediye, “Cuma Suresi’nde Mehdi Hakkında Verilen Haber”.

⁸⁴ Osman Şeker, “Kur’an-ı Kerim okurken ve dinlerken dikkat edilecekler”, *Maneviyat Müslüman Ahmediye Türkçe Dergisi* 3/12(2013), 33-36, 34.

ayırma ve Allah tarafından gönderildiğini kanıtlama amacıyla tertip edilmiştir. Katılan herkesin Mirza Gulâm Ahmed ile tokalaşıp elini öptüğü bu toplantıya 75 erkek katılım sağlamıştır. Toplantının hemen ardından Mirza Gulâm Ahmed, her yıl 27, 28, 29 Aralık tarihlerinde Kâdiyân'da bu toplantının düzenleneceği açıklanmıştır.⁸⁵ Başlangıçta katılımcı sayısı 75 ile sınırlıyken, günümüzde binlerce Ahmedî'nin katılım sağladığı ifade edilen Jalsa Salana'nın farklı ülkelerde tertip ediliyor olmasının, müntesipler tarafından Mirza Gulâm Ahmed'in gaybî haberlerinin gerçekleşmesi olarak anlaşıldığını söylemek mümkündür. Zira Mirza Gulâm Ahmed'in Jalsa Salana hakkında söylediği şu sözler söz konusu toplantının Kâdiyân Ahmedîleri nezdindeki önem ve içeriğini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir: *"Bu Jalsayı alelade insanî toplantılar gibi zannetmeyin. Çünkü bunun temelinde ve özünde Hakkın desteği ve İslam kelimesinin yücelmesi yatmaktadır. Temeli için atılan ilk tuğlayı ise bizzat Allah kendi eliyle yerleştirmiştir. Pek yakında bu toplantıya katılacak olan birçok milleti hazırlamıştır. Bu kendisi için hiçbir şeyin imkânsız olmadığı Allah'ın işinden başka bir şey değildir."*⁸⁶

Mirza Gulâm Ahmed'in hayatı boyunca toplam 17 Jalsa Salana gerçekleşmiş olup,⁸⁷ müntesipleri tarafından Mirza Gulâm Ahmed'in katıldığı 1907 tarihli son Jalsa Salana, adeta onun vedası gibi anlatılmaktadır. Nitekim bu toplantının sabahında çıktığı yürüyüşte çok sayıda taraftarının kendisiyle yürümesine izin verdiği ve bir ağaç altında iki saate yakın etrafındakilerle tokalaşıp, elinin öpülmesine müsaade ettiği ifade edilmektedir. İlerleyen günlerde yaptığı konuşmalarda ise onlara çeşitli nasihatlerde bulunduğu ve *"Bugün burada bulunanlardan kimin gelecek seneye kadar yaşayıp yaşamayacağını kimse bilemez. Hayata itibar edilemez"* şeklinde hitapta bulunduktan beş ay sonra vefat ettiği ifade edilmiştir.⁸⁸ Gerçekleşen bu son toplantının normalden daha kalabalık olduğunun belirtilmesi de⁸⁹ bu toplantının müntesipleri tarafından Mirza Gulâm Ahmed'in bir vedası gibi algılandığını düşündürmektedir.

Vâdedilen Mehdî ve Mesîh'in V. Halifesi olarak nitelendirilen Mirza Masrur Ahmed, 2011 yılı toplantısında, Jalsa Salana'nın toplanma gayesini şu sözlerle dile getirmiştir: *"Bu toplantının amacı, cemaat fertlerinin sık sık görüşüp kendilerinde bir iç değişme elde etmeleri, gönüllerinin ahirete ve Vâdedilen Mesîh'e yönelerek Allah korkusu, takva, züht, kalp yumuşaklığı ve aralarındaki sevgi ve kardeşlikte diğerleri için örnek teşkil etmeleridir. Ayrıca alçak gönüllü ve tevazu sahibi olup doğruluğun içlerinde yerleşmesi ve cemaat hizmetleri için samimi olmalarıdır."*⁹⁰

Cemaatin yayın organı olan *Maneviyat Dergisi'*nde 19 Haziran 2011 tarihinde Türkiye'de dördüncüsünü gerçekleştiren Jalsa Salana ile ilgili bilgilendirmelere yer verilmiştir Türkiye'deki Kâdiyân Ahmedîleri için bayram havasında geçtiği aktarılan bu toplantıya, Vâdedilen Mehdî ve Mesîh'in V. Halifesi Mirza Masrur Ahmed'in gönderdiği mesajla başlanmıştır. Mirza Masrur Ahmed mesajında şu ifadeleri kullanmıştır: *"...Sizler Jalsa'nın bereketlerinden tam olarak istifade ediniz... Bi'at gayenizi daima hatırlınızda bu-lundurunuz ve yaşamlarınızı da ona göre yönlendiriniz. Yüce Allah'ın Ahmediyet, yani gerçek İslam şeklinde size bahşettiği nura değer veriniz. Onu kendi vatandaşlarınıza da tanıttınız."* Günümüz Kâdiyân Ahmedîlerinin halifesi olan Mirza Masrur Ahmed'in Türk vatandaşlarına yönelik söz konusu ifadeleri oldukça dikkat çekmektedir. Zira burada Ahmediyye mezhebi onu benimseyenler için Allah tarafından gerçek İslâm şeklinde bahşedilen bir nûr olarak görülmektedir ve bunu benimseyen Türk vatandaşlarından bu nuru yaymaları istenmektedir.⁹¹ Söz konusu toplantıya dair yapılan açıklamalarda dikkat çeken bir diğer husus ise bu toplantıya iştirak eden her kimsenin "Vâdedilen Mehdî'nin konuğu" olarak tanımlanması ve bu vasfıyla büyük hürmet görüyor olmasıdır.⁹² Nitekim Mirza Masrur Ahmed'in İngiltere'de gerçekleşen Jalsa Salana öncesinde verdiği Cuma hutbesinde de bu toplantıya

⁸⁵ Raşit Paktürk, "Jalsa Salana Önemi, Bereketi ve Sorumluluklarımız", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 1/2 (2011), 39-45, 40.

⁸⁶ Paktürk, "Jalsa Salana Önemi, Bereketi ve Sorumluluklarımız", 39.

⁸⁷ Paktürk, "Jalsa Salana Önemi, Bereketi ve Sorumluluklarımız", 40.

⁸⁸ Paktürk, "Jalsa Salana Önemi, Bereketi ve Sorumluluklarımız", 40-41.

⁸⁹ Paktürk, "Jalsa Salana Önemi, Bereketi ve Sorumluluklarımız", 41.

⁹⁰ Kubilay Çil, "Almanya 36. Jalsa Salanası Yapıldı", *Maneviyat Dergisi*, 1/3 (2011), 54.

⁹¹ Mehmet Önder, "Türkiye 4. Jalsa Salanası Yapıldı", *Maneviyat Dergisi*, 1/3 (2011), 55.

⁹² Önder, "Türkiye 4. Jalsa Salanası Yapıldı", 55.

katılanların Vâdedilen Mehdî ve Mesih'in misafirleri oldukları vurgulanmış ve onlara bu hususu gözeterek hizmet edilmesi tavsiyesinde bulunulmuştur.⁹³

Waqf-e-Nau

3 Nisan 1987'de IV. Halifeleri Mirza Tahir Ahmed tarafından başlatılan bu uygulama, Kâdiyân Ahmedîlerinin çocuklarını Allah'a ve Kâdiyâni cemaatine hizmet etmek için adaması anlamına gelmektedir. Sistemin kurucusu Mirza Tahir Ahmed'in 3 Nisan 1987 tarihli Cuma hutbesindeki sözleri⁹⁴ söz konusu kurumun önemini göstermek adına önem arz etmektedir. Kâdiyân Ahmedîleri, söz konusu girişimin IV. Halife tarafından tesisinin Allah'ın yönlendirmesiyle gerçekleştiği fikrindedirler. Böylece bu girişime ilahi bir mana yüklenmiş olup, ilk tesis edildiği sırada 2 yıl ile sınırlı tutulan bu uygulama önce 4 yıla çıkarılmış, sonrasında ise sınırsız süreyle uygulanmasına karar verilmiştir.⁹⁵ Mirza Tahir Ahmed'in amaçlarını açık ve net bir şekilde belirlediği bu sistemin temelinde Kur'an-ı Kerim'in bulunduğunu ifade eden Kâdiyân Ahmedîleri konuyla ilgili Âl-i İmran sûresinin 35. ayetini⁹⁶ delil olarak kullanmışlardır. Ayrıca Vakf-ı Nev'in anlamı üzerine düşünüldüğü zaman bu kurumun Allah'ın davasına tümüyle teslimiyet içerdiğini ve tanımının Kur'an'da bulunduğunu düşünen Ahmedîler, bu hususu En'am sûresinin 163. ayeti⁹⁷ ile temellendirmişlerdir.⁹⁸

Mehdînin cemaati sayılan âhirin cemaatini güçlendirmek üzere kurulan Vakf-ı Nev sisteminin işleyişi de mehdî ve onun cemaatine adanmışlık idealini desteklemektedir. Zira bu sistem içerisinde bulunacak her bir çocuk için henüz çocuk doğmadan ebeveynleri tarafından verilen resmî bir taahhüt olmalıdır. Anne-babalarının cemaate adama sözü verdiği bu çocuklar ise olgunlaştıktan sonra ebeveynin verdiği sözü yenilemek ve kendi rızalarıyla burada bulunmayı kabul etmek durumundadır. Kâdiyân Ahmedîlerine göre bir çocuğun Vakf-ı Nev üyesi olabilmesi için bazı şartlar bulunmakta olup, Vakf-ı Nev teşkilatının uluslararası web sayfasında hem üyeler hem de aileler için hazırlanan rehberlerde bu şartlara ve yapılması gerekenlere dair ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir.⁹⁹

Kâdiyân Ahmedîleri bünyesinde çeşitli aralıklarla Vakf-ı Nev toplantıları düzenlenmekte olup, bu toplantılarda zamanın halifesi de hazır bulunmakta ve burada yaptığı konuşmalarda teşkilatla ilgili gördüğü rahatsızlıklardan, ıslah edilmesi gereken hususlardan ve Vakf-ı Nev olmanın özel manasından bahsetmek suretiyle söz konusu üyelerin cemaate adanmışlığını güçlendirmektedir.¹⁰⁰ Nitekim ona göre bu toplantıların amacı "*Vakf-ı Nev'lerin bir araya gelmek suretiyle ahlaki durumlarını iyileştirmeleri, dini bilgilerini artırmaları, hedeflerini daha iyi anlamaları ve her şeyden önce de Yüce Allah ile ebedi bir bağ geliştirmek üzere ilham edinmeleridir.*"¹⁰¹

Temel amacı Ahmedî cemaatine kendine adayan müntesipler yetiştirmek olan bu sisteme kaydolan her bir çocuğun bundan sonraki aslî vazifesi cemaatin öğretilerini yaymak olacaktır. Bu

⁹³ Ahmediye, "26.07.2024 - Calsa görevlilerine ve misafirlere altın nasihatler" (Erişim 4 Ağustos 2024).

⁹⁴ "Tüm cemaati ikna edebileceğimi düşündüm ki, gelecek yüzyıla girmeden önce, insanları yüce Allah'a davet ederek manevi nesilleri yapmaya çalıştığımız bu yüzyılda, doğmadan önce doğmamış çocuklarımızı yüce Allah yolunda adamamız gerekir... Rahmimde ne varsa, anneler bu şekilde dua etmeli ve babalar da İbrahim gibi yüce Allah'a dua etmeli ki yüce Allah çocuklarımızı kendi davası için seçsin ve onları kendisine hizmetkar etsin. Ve gelecek yüzyılda, büyük bir hayat adanmış çocuklar ordusu öyle bir şekilde gelmeli ki, dünyevi arzularından uzak dursunlar ve bu yüzyıla Allah'ın Peygamberi Hz. Muhammed'in Allah'ın kulları olarak girsinler. Bebeklerimizi yüce Allah yolunda bir hediye olarak adamamız gerekir. Ve bu adanmışlığa çok ihtiyaç var çünkü önümüzdeki yüzyılda İslam her yere yayılacak, bu yüzden Allah'ın Peygamberi Hz. Muhammed'in Allah'ın kulları olarak milyonlarca eğitimli hizmetkara ihtiyaç var. Her ülkeden, her sahadan, çok sayıda hayat adamlarına ihtiyaç var." Waqfenauintl, "A new era of servants for Islam", (Erişim 23 Temmuz 2024).

⁹⁵ Waqfenauintl, "Guidance for parents of Waqifeen-e-Nau" (Erişim 23 Temmuz 2024).

⁹⁶ "İmran'ın karısının şöyle dediğini hatırla: Rabbim! Karnımda olanı sana adadım. Onu benden kabul et. Şüphesiz sen her şeyi işiten, her şeyi bilensin."

⁹⁷ "De ki: Benim namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm hepsi âlemlerin Rabbi olan Allah içindir. Çünkü Allah, bütün amellerimi hakkıyla yerine getirir."

⁹⁸ Waqfenauintl, "A new era of servants for Islam".

⁹⁹ Waqfenauintl, "Guidance for Waqifeen-e-Nau" (Erişim 23 Temmuz 2024).

¹⁰⁰ Ahmediye, "Haberler" (Erişim 23 Temmuz 2024).

¹⁰¹ Ahmediye, "Haberler".

teşkilatta bulunmayı taahhüt eden çocukların kariyer tercihleri olmakla birlikte asıl amaçlarının Ahmedî öğretiyi yaymak olduğunun unutulmaması ve her zaman dünyevî olana tercih edilmesi temel bir zorunluluk olarak görülmektedir.¹⁰² Teşkilatı yalnızca dünyevî bir düzlemde görmeyen Kādīyān Ahmedîleri, V. Halifenin İngiltere’de gerçekleşen 30 Nisan 2023 tarihli Vakf-ı Nev toplantısında dile getirdiği “Görevi toprakları ve ülkeleri fethetmek değil, insanlığın kalbini kazanmak, keza her ulustan, ırktan ve inançtan insanı Yüce Allah’a ulaştırmak olan sizler, Vadedilen Mesîh’in^{as} manevî ordusunun en sadık hizmetkârları arasında sayılabilesiniz.”¹⁰³ İfadelerinden de anlaşılacağı üzere burada yer alan çocukların cemaattekinin konumlarının, Vadedilen Mesîh’in manevî ordusunun en sadık hizmetkarları düzeyine ulaşması amaçlamakta ve bu çocukların bu düzeye erişmek için çaba sarf etmesi gerekli görülmektedir. Zira V. Halife Vadedilen Mesîh’in ashabının vasıflarını bu minvalde açıklamıştır.¹⁰⁴

Yine teşkilatta bulunmak Allah’a ve Vadedilen Mesîh’e verilen sözü yerine getirmek anlamına geldiği için çocukların olgunlaştıktan sonra verdikleri taahhütlerini tutmalarının önemi noktasında ciddi bir hassasiyet bulunmaktadır. Nitekim V. Halifenin İngiltere’de gerçekleşen 30 Nisan 2023 tarihli Vakf-ı Nev toplantısında dile getirdiği ifadeleri¹⁰⁵ bu durumu kanıtlar niteliktedir. Ayrıca V. Halifenin “Öncelikle, Yüce Allah’a ve O’nun dinine olan inancınızın standartlarını daima yükseltmek üzere gayret göstermeniz şarttır. Vakf-ı Nev mensupları, ancak Yüce Allah’ın sevgisini ve yakınlığını elde etmek suretiyle, Vadedilen Mesîh’e (as) verdikleri sözü ve vakıflarının talep ettiklerini yerine getirebilirler.” ifadeleri ile ise bu sözün aynı zamanda Vadedilen Mesîh’e verildiğini ve bu taahhüdü yerine getirmenin önemini göstermektedir.¹⁰⁶

Lajna İma’illah

Mehdinin cemaati olan “âhirin cemaatini” güçlendirme amaçlı olarak kurulan bir diğer oluşum ise Lajna İma’illah’tır. Bu oluşumun kuruluşu, 1914 yılında II. Halifenin seçilmesine uzanmaktadır. II. Halife Mirza Beşîrüddîn, cemaatin başarısı için kadınların katılımını sağlamayı amaçlamış, bu amaç doğrultusunda 1922’de cemaatin önde gelen kadınlarına mektup gönderen Mirza Beşîrüddîn, onların cemaat için önemini anlatmış ve bir dernek kurmaya davet etmiştir.¹⁰⁷ Günümüzde dünya çapında çeşitli merkezleri bulunan derneğin 14.000’ün üzerinde üyesi olduğu zikredilmektedir.¹⁰⁸

Lajna İma’illah Birleşik Krallık Sadr’ının, derneğin tarihine dair yazılan kitapta verdiği mesajda, derneğin mahiyeti hakkında şu cümleler serdedilmiştir. “Lajna İma’illah, günlük yaşamımızın, kalbimizin ve ruhumuzun önemli bir parçası, hayranlık duyduğumuz bir organizasyon, güvenli bir sığınak, bize ömür boyu kız kardeşler veren bir topluluk, akrabalarımızdan daha güçlü dostluklar, yeni beceriler öğrendiğimiz, yaşlıların ve gençlerin birbirlerinden öğrendiği, Vadedilen Mesîh’in ağacının dallarının tek bir Hilafet altında olduğu, gelişip bilgimizi aktardığımız bir platformdur.”¹⁰⁹ Söz konusu mesajdan anlaşıldığı üzere bu oluşum, cemaatin müntesiplerine bağlılığı tesis edecek ve kuvvetlendirecek yeni bir misyon yüklemektedir. “Vadedilen Mesîh’in ağacının dallarının tek bir Hilafet altında olduğu bir platform” olarak nitelenen bu dernek

¹⁰² Waqfenuintl, “Careers” (Erişim 23 Temmuz 2024).

¹⁰³ Ahmediye, “Haberler”.

¹⁰⁴ “...örnek fedakârlık standartları göstermişlerdir. Onun takipçileri arasında imanları uğruna bütün maddi arayışlarından ve dünyevi fırsatlardan vazgeçenler bulunmaktaydı. Onlardan, lisans ve yüksek lisans dereceleri almış, son derece iyi eğitilmiş insanlar bulunuyordu – Bu o dönemlerde çok nadirdi ve toplumda da kendileri için büyük bir talep vardı. Onlar, şöhret ve servet aramak yerine her şeyi geride bırakıp Vadedilen Mesîh’in^{as} hizmetine girdiler. Onlar, hayatlarını İslam’ın hizmetine vakfettiler ve ahitlerini, geride bıraktıklarını hiç düşünmeden yerine getirdiler.” Ahmediye, “Haberler”.

¹⁰⁵ “Vakf-ı Nev mensupları olarak verdiğiniz sözün ciddiyetini tam olarak idrak etmeli ve onu sınımsız tutabilmelisiniz. Genel olarak, herhangi birisine bir söz verir ya da taahhütte bulunacak olursanız, onu yerine getirmek için elinizden gelenin en iyisini yapmalısınız, aksi takdirde yalancılık ve diğer kimsenin güvenini kötüye kullanmaktan suçlu olursunuz. Vakf-ı Nev olarak verdiğiniz söz herhangi bir kimseye değil, doğrudan Yüce Allah’a yapılmış olduğundan, o tamamen farklı bir mertebededir. Her biriniz, hayatınızı O’nun hizmetinde geçirmeye, O’nun uğruna her türlü fedakârlığa ve zorluğa hazır olmaya söz verdiniz.” Ahmediye, “Haberler”.

¹⁰⁶ Ahmediye, “Haberler”.

¹⁰⁷ Lajnausa, “Who we are” (Erişim 20 Temmuz 2024).

¹⁰⁸ Lajna İma’illah UK, “Our Story” (Erişim 20 Temmuz 2024).

¹⁰⁹ Lajna İma’illah UK, *History of Lajna İma’illah Volume 1* (Islam International Publications Ltd.:Birleşik Krallık, 2003), 21.

mensuplarının, kendilerini hilafetin bir parçası olarak görmeleri amaçlanmaktadır. Bu türden bir bağlılığın müntesiplerin kişisel varlıklarının ötesinde bir varoluş ve yeni bir kimlik kazandırmaya yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede çeşitli simgelerle söz konusu kimlik pekiştirilmektedir. Zira derneğin bir andı, bayrağı ve çeşitli şartları bulunmaktadır. And metninde geçen “Şehadet ederim ki Allah'tan başka ibadete layık ilah yoktur. O birdir ve ortağı yoktur. Ve şehadet ederim ki Muhammed (s.a.v.) O'nun kulu ve Resulü'dür. Canımı, malımı, zamanımı ve evlatlarımı iman ve millet uğruna feda etmeye her zaman hazır olacağımı beyan ederim. Daima hakka bağlı kalacağım ve Ahmediyye Hilafetinin bekası için her zaman her türlü fedakarlığı yapmaya hazır olacağım inşallah.”¹¹⁰ ifadeleri Kâdiyân Ahmedî cemaatine mutlak bağlılık şartının bu dernek için de geçerli olduğunu göstermekte, aynı zamanda mensupların Ahmediyye Hilafetinin bekası için gayret etmelerini de taahhüt altına almaktadır. Lajna İma'illah, özellikle cemaatin kadın müntesiplerine Mirza Gulâm Ahmed'in yüklediği bu sorumluluğu yerine getirebilecekleri sistemli bir zemin sunmakta ve kadınları aktif olarak sürece dahil etmektedir. Cemaate bağlı kadınların motivasyonlarını canlı tutmaları adına söz konusu kurumun üzerinde birtakım anlamlar içeren sembollerin bulunduğu bayrağı da bulunmaktadır.

Teşkilatın 25 Aralık 1939 tarihinde II. Halife tarafından göndere çekilen bayrağındaki semboller de kurtarıcı fikrini canlı tutup güçlendirmesi açısından dikkat çekicidir. Bayraktaki sembollerin ne anlama geldiği teşkilatın web sitesinde açıklanmıştır. Buna göre bayrakta yer alan hilâl, modern çağların ruhsal karanlığında yeniçağın işareti olarak görülürken; altı köşeli yıldız, imanın altı esasını, yani Tek Allah'a, Meleklerine, Kitaplarına, Peygamberlerine, Kıyamet Gününe ve İlahi Kader'e imanı ifade etmektedir. Bayrakta bulunan bir diğer sembol olan vaha, manevî su ile gelişen anneliği ifade ederken, üç hurma ağacı, insanlık tarihindeki üç mükemmel kadını/anneyi temsil etmektedir. Bunlar Hz. Hatice, Hz. Meryem ve Hz. Amine'dir. Bayrakta yer bulan bir diğer sembol olan Beyaz Minare ise Vadedilen Mesîh'le ilgili kehanetin gerçekleşmiş olmasını ifade etmektedir. Güneşin Batı'dan doğması ise İslâm'ın ve Kâdiyân Ahmedîlerinin Batı'daki başarısına ve Hz. Peygamber'in peygamberliğine işaret etmektedir.”¹¹¹

Bayrakta yer bulan Batı'dan doğan güneş sembolü, derneğin özellikle günümüzdeki misyonu ve faaliyet gösterdiği mekanlar açısından son derece önemli görünmektedir. Zira bu sembolün açıklaması derneğin Birleşik Krallık merkezli yayınlarında geçtiği üzere bizzat Mirza Gulâm Ahmed tarafından yapılmıştır. Burada yer verilen Mirza Gulâm Ahmed'den yapılan alıntıya göre, o bu sembolün açıklamasının kendisine vahiy olarak geldiği iddiasındadır. Onun beyanatına göre “Biz Güneş'in Batı'dan doğuşuna inanırız. Fakat bir rüyette bana, Güneş'in Batı'dan doğmasının manası, eski çağlardan beri küfür ve dalalet karanlığına bürünmüş olan batı ülkelerinin Güneş tarafından aydınlatılmasıdır. Hakikatten istifade edecek ve İslam'a ortak olacaktır.”¹¹² Yine aynı minvalde Mirza Gulâm Ahmed'den aktarılan “Londra şehrinde bir kürsüde durduğumu ve İslam'ın gerçeklerini İngilizce dilinde çok iyi gerekçeli bir konuşmayla ortaya koyduğumu gördüm. Daha sonra küçük ağaçların üzerinde oturan beyaz renkli, vücutları keklik gövdelerine benzeyen birkaç kuş yakaladım. Bu vizyonu, benim o ülkeye seyahat edemesem de yazılarımın orada yayınlanacağı ve pek çok dürüst İngiliz insanının gerçeği kabul edeceği anlamına geldiğini yorumladım.”¹¹³ Şeklindeki ifadeleri ise cemaatin dernek bünyesinde faaliyetler gösteren müntesiplerine Mirza Gulâm Ahmed'in “beyaz kuşları” payesini vermektedir. Bu payeyi üzerine alan müntesipler onun adına Batı'da görüşlerini yayma vazifesini üstlenmişlerdir. Nitekim Kâdiyân Ahmedîlerine göre Mirza Gulâm Ahmed'in bu açıklamaları Batı'nın, Mirza Gulâm Ahmed'in öğretileri yoluyla İslâm'ı kabul edeceğine işaret etmektedir.¹¹⁴ Bu durum ise cemaat mensuplarına, Mirza Gulâm Ahmed'in başlattığı bu daveti sürdürme noktasında önemli bir sorumluluk yüklemektedir.

¹¹⁰ Lajnausa, “Lajna İma'illah Pledge” (Erişim 20 Temmuz 2024).

¹¹¹ Lajnausa, “Who we are” (Erişim 20 Temmuz 2024).

¹¹² Lajna İma'illah UK, *History of Lajna İma'illah*, 8.

¹¹³ Lajna İma'illah UK, *History of Lajna İma'illah*, 9.

¹¹⁴ Lajna İma'illah UK, *History of Lajna İma'illah*, 9.

2.2. Siyasî Faaliyetler

Kâdiyân Ahmedîlerinin, Mirza Gulâm Ahmed'in tecrübe ve tavsiyeleri neticesinde şekillenen ayırt edici vasıflarından biri de siyasete bakış açılarıdır. Zira Kâdiyân Ahmedîlerinin günümüzde çeşitli devletlerle ilişkilerinin ve siyasî meselelere karşı tavırlarının temelinde Mirza Gulâm Ahmed'in öğretileri belirleyici olmuş ve onun emir ve tavsiyeleri doğrultusunda günümüz siyasî hayatı yönlendirilmektedir. Dünyanın çeşitli yerlerinde varlığını sürdüren Kâdiyân Ahmedîleri beyanatlarına göre buldukları ülkeleri yöneten iktidarlara karşı isyan etmemeyi ve kabullenici tutumu kendilerine düstur hale getirmişlerdir. Keşmir meselesindeki tavırları gibi istisnaları¹¹⁵ bulunmakla birlikte haksızlığa uğradıklarında susmayı tercih ettiklerini beyan eden Ahmedîler bu davranışın kaynağı olarak Hz. Peygamber'in hayatını örnek göstermişlerdir. O'nun 13 senelik Mekke hayatında her türlü zulme uğradığını lakin bir kez olsun yönetime karşı isyan hareketlerine girişmediğini dile getirmişlerdir. Bu davranışın amelî yönden hem farz hem de sünnet hükmünde olduğunu iddia eden Ahmedîler, bu hususta Nisa sûresi 59. ayeti¹¹⁶ ve Hz. Peygamber'in hayatını delil olarak sunmuşlardır.¹¹⁷ *Maneviyat Dergisi*¹¹⁸ dördüncü sayısında bahsettiğimiz hususla ilgili somut bir örnek sunan Kâdiyân Ahmedîleri, Pakistan'da, Kur'an okudukları, kelime-i şehadet getirdikleri ve Allah'ın adıyla birbirlerini selamladıkları için yönetim tarafından zulme uğradıklarını belirtmişlerdir. Söz konusu eylemleri engellenmiş olsa da cemaatin asla isyankâr bir tutum içerisinde olmadıkları ve kanunlara harfiyen uymaya devam ettikleri belirtilmiştir.¹¹⁹ Zira onlara göre yöneticiler ister Müslüman ister gayr-i müslim olsun, haksızlığa uğramış olsalar dahi yöneticiye itaat esastır. "Ululemr" olarak nitelendirilen yöneticilere itaat ise hem Kur'an'ın emri hem de Peygamber'in sünnetidir.¹²⁰ Yine aynı hadiseler bağlamında, "Kim bizim namazımızı kılar, kıblemize yönelir, kestiğimiz etten yer ise o, Müslümandır. Ona Allah'ın ve resulünün zimmeti vardır. Allah'ın ona verdiği bu zimmeti bozmayın"¹²¹ rivayetini zikrettikten sonra Pakistan yönetimi ile hadiste geçen eylemlerde müşterek hareket etmelerine rağmen Pakistan'ın neden Ahmedîlere zulmettiği üzerinde ise ayrıca durmuşlardır. Konuyla ilgili olarak cemaatin mürebbilerinden Raşit Paktürk, 1974 yılında İslâm dışı azınlık olarak ilan edilmeleri ve yasanın halen geçerliliğini devam ettirmesine yönelik olarak öncelikle insanların arzu, hırs ve heveslerine sonrasında siyasî çıkarlarına vurgu yapmıştır. Pakistan halkı ve yönetiminin kendini Müslüman olarak tanımlamasına ve söz konusu hadise dayalı fiillerde Ahmedî müntesipleri ile ortak hareket edilmesine rağmen Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetin dışına çıkmanın Peygamber'i yalanlamak ile eş değer olduğunu sözlerine eklemiştir. Cemaat üyelerinin bir kısmının "lâ ilâhe illallah" cümlesini kullandıkları için hapis ve ölüm cezasına çarptırıldıklarını iddia eden Paktürk, bu uğurda Allah ve Resûl'ün emirlerine uyanların şehitlikle ödüllendirileceğini belirtmiştir. Ayrıca söz konusu bu hadiselerin artmasıyla İslâm'ın yalnızca isminin kalacağını, içinin teori ve pratikte boşalacağını sözlerine eklemiş ve söz konusu zamanın yaklaştığını, Müslüman'ın Müslüman'a zulmetmeyeceği bir dünyanın ise yalnızca Allah

¹¹⁵ Söz konusu istisna olarak Kâdiyân Ahmedîlerinin Keşmir meselesi örnek olarak gösterilebilir. Bkz. <https://ahmediye.org/kesmir-ve-filistin-lehine-cemaatimizin-hizmetleri/> (Erişim 22 Aralık 2024).

¹¹⁶ "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığı düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir."

¹¹⁷ Şaziye Paktürk, "Müslüman Ahmediyye Cemaatini Tanıyalım", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 1/1 (2011), 13-16, 15.

¹¹⁸ Kâdiyân Ahmedîlerinin Türkiye'deki yayım organlarından biri olan bu derginin basım merkezi Almanya'da bulunmaktadır. Derginin ilk sayısı 2011 yılında basılmış olup 2024 Haziran ayı itibarıyla 34 sayısı yayımlanmıştır. İçeriğinde çok sayıda ülkede verilen konferans ve toplantıların bulunduğu dergi, yine çeşitli dillerden Türkçeye Raşit Paktürk tarafından tercüme edilmiştir. Kendisi hâlihazırda Almanya'nın Frankfurt eyaletinde yer alan cemaat merkezinin "Türk Masası" sorumlusudur. Derginin oluşturulmasında 16 kişilik bir heyetin varlığı bilinmektedir. Sosyal medya, düzeltme, tasarım ve idare heyeti gibi unsurlarla iş birliği içerisinde yayımlanan dergide cemaatle iletişime geçmek isteyenler için gerekli malumatlar detaylı bir şekilde bulunmaktadır. Ahmediye, "Maneviyat Dergisi", (Erişim 05 Ağustos 2024).

¹¹⁹ Mehmet Önder, "Ahmedîler itaati neden severler?", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 1/4 (2011), 29-33, 30.

¹²⁰ Paktürk, "Müslüman Ahmediyye Cemaatini Tanıyalım", 1/1, 15.

¹²¹ Buhârî, Salat, 391.

tarafından görevlendirilen Mehdî aracılığıyla mümkün olacağını iddia etmiştir.¹²² Böylece günümüzde oluşum içerisinde siyasî açıdan ideal devlet nizamının Mehdî aracılığıyla gerçekleşeceğine dair söylemlerin de açıkça ifade edildiğini söylemek mümkündür. Kâdiyân Ahmedîleri her bir müntesibin tabi olmakla yükümlü olduğunu söyledikleri hilafet makamının ise manevî bir makam olduğu ve bu makamın siyasetle bir ilişkisinin olmadığını da ayrıca belirtmektedirler.¹²³

Vadedilen Mesîh ve Mehdî olarak tanımlanan Mirza Gulâm Ahmed'in *Vasiyet* adlı eserinde günümüz Kâdiyân Ahmedîlerinin siyasete bakış açılarını besleyen önemli açıklamalar mevcuttur. Zira ona göre, kullar çoğu kez zulüm ile muamele görmüş lakin her defasında Allah tarafından kurtuluşa erebilmiştir. Hz. Musa'nın Mısır ile Kenan yolunda vefat etmesi üzerine, İsrailoğulları'nın 40 günlük mateme bürünüp perişan olması ile Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ve havarilerinin darmadağın olup bir kısmının dinden irtidat etmesi buna örnektir. Mirza Gulâm Ahmed'e göre onu takip edenler böyle yanlışlara düşmemeli, dağılmamalı, sükûnet ve tahammül sınırlarını koruyarak isyankâr tavır takınmamalıdır. Çünkü Hz. Musa ve Hz. İsa'ya verilen görevler Mirza Gulâm Ahmed'e de verilmiş, bu yüzden geçmişte düşülen hatalara bugün düşülmemesi için Vadedilen Mesîh uyarıcı olarak gönderilmiştir.¹²⁴ Bu çerçevede siyasî iktidara muhalefet etmeme düşüncesinin mehdînin otoritesi ile desteklenmesi ve onun uyarıcı vasfıyla inananların "isyankâr" tavrından sakındırılması, söz konusu algının "Mehdî" algısı perspektifinde şekillendiğini göstermesi açısından önemlidir.

Ahmedî literatürde günümüz Müslümanlarının içinde bulunduğu koşullar hakkında yapılan birtakım açıklamalar da yine grubun mehdî algısını yansıtmaları açısından dikkat çekicidir. Zira *Vadedilen Mesîh'in (a.s.) Eserlerinden Seçmeler* isimli eserin Türkçe çevirisine yazılan önsözde, günümüz Müslümanlarının durumunun gerçek sebebinin Vadedilen Mesîh'e tabi olmaktan kaynaklandığını belirtmektedir. Zira burada belirtildiğine göre "*Hz. Âdem'den (as) bu yana Kur'an-ı Kerim'de bildirilen Allah'ın değişmez kanununa göre, gönderilen ilâhi elçiye tabi olmayanlar müjdelere tabi olacakları yerde, ondan yüz çevirdikleri için daha ziyade sıkıntılara düşürülürler. Bugünkü Müslümanların durumunun gerçek sebebi işte budur.*" Türkçe tercüme yazılan önsözün devamında ise Mirza Gulâm Ahmed'e tabi olan ilk kimseler arasında Türklerin de bulunduğu ve onun öğretilerine Türklerin de kulak verdiği zikredildikten sonra Vadedilen Mesîh nazarında Türklerin seçilen ender milletlerden olduğu ifade edilmek suretiyle bu durumun şaşırtıcı olmadığı ifade edilmiştir.¹²⁵

Bu çerçevede Ahmedî düşüncede mehdî-mesîhin beyanatları ve önerileri üzerine şekillenen bir cihad algısı ön plana çıkmıştır. Günümüzde misyonerlik faaliyetlerini sürdürmekte olan Kâdiyân Ahmedîlerine göre cihad, insanlığı İslâm çatısı altında birleştirme konusunda önemli bir olgu olmuştur. Yapılan cemaat toplantılarında, verilen Cuma hutbelerinde, yazılan eserlerde ve yayımlanan bildirimlerde bazı gruplar cihad fiili noktasındaki tutumlarının yanlışlığı sebebiyle eleştirilmiştir. Bu konuda Kâdiyân Ahmedîleri temel doktrinlerini "*Dinde zorlama yoktur.*"¹²⁶ ayetine dayandırarak cihadın hem gerekliliğini vurgulamış hem de yöntemini belirlemişlerdir.¹²⁷ Bu minvalde Kâdiyân Ahmedîlerine göre cihadın kılıç zoruyla değil tebliğ faaliyetleri ile olması gerektiği günümüz konjonktürünü de dikkate alarak sıklıkla dile getirilmektedir.¹²⁸ Cihad olgusunu imanın önemli bir parçası olarak gören Kâdiyân Ahmedîlerine göre, cihad olmazsa mümin kulların imanı kemale ermeyecektir. Kâdiyân Ahmedîlerine göre günümüzde Müslüman

¹²² İslamiyet'in Sesi, "Pakistan'da neden Ahmedî Müslümanlara zulüm ediliyor?", *Youtube* (13.02.2022), 00:00:05-00:08:55.

¹²³ İslamiyet'in Sesi, "Halifeler hep devlet başkanıydı. Neye dayanarak Hilafet siyasi değil Manevi bir makamdır diyorsun?", *Youtube* (04.08.2024), 01.14-03.25.

¹²⁴ Mirza Gulâm Ahmed, "İkinci Kudret: Hilafet", çev. Muhammed Celal Şems, *Maneviyat Müslüman Ahmedîyye Türkçe Dergisi* 1/2 (2011), 4-5, 5.

¹²⁵ Raşit Paktürk, *Vadedilen Mesih'in (a.s.) Eserlerinden Seçmeler* (İstanbul: İslam International Publications Limited, 2008), 5-6.

¹²⁶ Bakara 2/256.

¹²⁷ Mirza Beşîrüddîn Mahmud Ahmed, "Cihadın büyüğü kılıç ile değil, Kur'an ile yapılandır" çev. Raşit Paktürk, *Maneviyat Müslüman Ahmedîyye Türkçe Dergisi* 1/6, 22-24, 23.

¹²⁸ Mirza Beşîrüddîn Mahmud Ahmed, "Cihadın büyüğü kılıç ile değil, Kur'an ile yapılandır" 1/6 (2012), 22-24.

olmayan dünya vatandaşları İslâm'ı barbar bir din ve Hz. Peygamber'i ise zalim bir kral olarak tanımaktadır. Âlemlere rahmet olarak gelmesine rağmen Hz. Peygamber'e bu asılsız yakıştırmaların yapılmasının sebeplerinden biri de günümüz Müslümanlarının cihad fikrini, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in emirlerinden farklı anlamalarıdır. Zira Kâdiyân Ahmedîleri bu hususta "Sen kâfirlere uyma ve bu (Kur'an) ile onlara karşı büyük bir cihat yap" ayetini¹²⁹ delil getirmişlerdir.¹³⁰

Kâdiyân Ahmedîlerine göre, kılıç ile cihad Allah'ın emri ve Peygamber'in isteğiyle kaldırılmıştır. Kâdiyân Ahmedîlerinin İngiliz yanlısı olmaları sebebiyle cihadı kaldırdıkları yönündeki iddialara karşı bir cevap niteliğinde yapılan açıklamalarda¹³¹ Vadedilen Mesih'in sözlerine yer vererek tüm cihadların son bulmadığını, yalnızca kılıçla yapılan cihadın sona erdiğini savunan Kâdiyân Ahmedîleri, bu konuda Vadedilen Mesih'e rüya yoluyla ulaşan bir vahyi ve hadis algıları başlığında ele aldığımız bir rivayeti delil getirmişlerdir. Ahmedî algı perspektifinde bir cihad tanımı yaparak ortaya koydukları eylemlerin haklılığını ortaya koymaya çalışan Kâdiyân Ahmedîlerine göre göre cihad, kendi zatında hiçbir zaman iptal olmayan, her durumda daima var olan ve her müminin de eda edebileceği kutsal bir emirdir.¹³² Müslümanların günümüzde zor durumda olduğunu belirten Kâdiyân Ahmedîlerine göre bunu aşmanın tek yolu Vadedilen Mesih'in anlattığı cihad tanımına uymaktır. Cihadın yalnızca kılıçla olmadığını dile getiren Ahmedîler nefis islahının, Allah yolunda harcamanın ve tebliğ etmenin en büyük cihad olduğunu zikretmişlerdir. Eğer Müslümanlar bunları yapmış olsaydı İslâm'ın bugün sadece Müslüman ülkelerde yayılmakla kalmayacağını Avrupa'nın da Müslüman olacağını ve Avrupa'nın ilerleyişi karşısında İslâm'ın çöküş yaşamayacağını savunan Ahmedîlere göre, Müslümanlar bugün dahi Mirza Gulâm Ahmed'in cihad tanımına uygun hareket ederlerse İslâm'ı yayma noktasında başarıya ulaşacaklardır.¹³³

Kâdiyân Ahmedîlerine gelen "Mirza Gulâm Ahmed cihadı iptal mi etti? Eğer iptal ettiyse bu dini değiştirmek değil midir?" gibi sorular üzerine Türkiye Ahmediye Hareketi Wasiyat Sekreteri Osman Şeker, bu tür soruların Vadedilen Mehdî'yi karalamak için sorulduğunu, cihadı iptal etmekten ziyade Mirza Gulâm Ahmed'in cihad için doğru metotları belirlediğini ifade etmiştir. Nitekim "O halde kâfirlere boyun eğme ve onlara karşı bu Kur'an ile büyük bir cihad olarak mücadele yap."¹³⁴ ayeti Ahmedîlerin cihad algılarını ortaya koymada düstur haline getirilmiştir. Konuyla ilgili Şeker, İslâm'ın yayılması adına yalnızca kılıca sarılan, iktidarı ele geçirmek veya fetihler yapmak için suçsuz insanlara zulmeden, sırf gayr-ı Müslim olduğu için insanları öldüren bir zihniyetin varlığına işaret ederek silah veya kılıç ile cihat yapmanın tek amacının dini özgürce yaşayabilmek olduğunu ifade etmiştir. Cihadın gayesinin yalnızca İslâm'ı savunmak olmadığını bu konuda Müslümanların Kur'an cihadı yapması gerektiğini sözlerine ekleyen Şeker, Kur'an cihadından maksadın İslâm dini ile sınırlanamayacağını açıklamıştır. Hindu dinini örnek göstererek farklı din müntesiplerine yapılan dini özgürlüğü kısıtlayıcı eylemlere karşı Müslümanların harekete geçmesi gerektiğini dile getirmiştir.¹³⁵

2. 3. Mehdilik Algısı Perspektifinde Günümüz Meselelerine Yaklaşımları

Günümüzde varlığını sürdüren ve dünya üzerinde çeşitli ülkelerde mensuplarının mevcut olduğu bilinen Kâdiyân Ahmedîleri, kendilerini âhir zaman cemaati olarak nitelendirilmeleri¹³⁶ sebebiyle güncel konularla ilgili birtakım görüşler ortaya koymuşlardır. Günümüz Kâdiyân

¹²⁹ Furkan 25/53.

¹³⁰ Paktürk, *Vadedilen Mesih'in (a.s.) Eserlerinden Seçmeler*, 144-146.

¹³¹ Mirza Beşîrüddîn Mahmud Ahmed, "Cihadın büyüğü kılıç ile değil, Kur'an ile yapılandır" 1/6, 22; Mirza Tâhir Ahmed, "Cihad Meselesi", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 3/13 (2014), 28-45, 29.

¹³² Mirza Tâhir Ahmed, "Cihad Meselesi", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi*, 3/13, 34.

¹³³ Mirza Beşîrüddîn Ahmed, "Vadedilen Mesih ve Mehdî'nin Olağanüstü İslam Hizmetleri", *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 23 (2019), 66.

¹³⁴ Furkan 25/52.

¹³⁵ İslamiyet'in Sesi, "Mehdî İmam cihadı iptal mi etti?", *Youtube* (20.03.2022), 00:00:39-00:03:56.

¹³⁶ Mirza Tahir Ahmed, "Ahirin Cemaati", çev. Raşid Paktürk, *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 1/1 (2011), 6-12

6.

Ahmedîlerinin yayımları kimlikleri gereği tüm insanlığa ulaşma çabasında olmaları hasebiyle hem günümüz Müslümanlarını ilgilendiren konularda hem de evrensel ölçekte bazı güncel meselelerde Mirza Gulâm Ahmed'in öğretilerini merkeze almak suretiyle çeşitli beyanatlar yayımladıkları görülmektedir. Burada atıfta bulunacağımız konular hususens Kâdiyân Ahmedîleri mehdî algısı doğrultusunda değerlendirdikleri güncel meselelerden seçilmek suretiyle ele alınmıştır.

Filistin Meselesi

Ahmedîlerin güncel literatüründe günümüzde Filistin'de yaşanan hadislere önemli bir yer ayrıldığı görülmektedir. Hem mevcut halifenin Cuma hutbelerinde hem de son yayımlanan *Maneviyat Dergisi* sayılarında konunun mahiyeti, geçmişi ve yapılması gerekenlere dair geniş bir alan tahsis edilmiştir.

Kadiyân Ahmedîlerinin mevcut halifesi Mirza Masrur Ahmed, Gazze'nin İsrail tarafından işgali sebebiyle, Cuma hutbelerine Filistin için dua kısmını eklemiş ve bu hutbelerinde Müslümanları birlik olmaya ve mazlumlara için dua etmeye çağırmıştır.¹³⁷ Sözlerine "*Müslüman ülkeler bir olup savaşı sona erdirmeye çalışmadıkça hiçbir faydası yoktur. Ahmedilerin, zulmü sona erdirmek için, zulme karşı ses yükseltmek için kendi etraflarındaki arkadaşlarının ve bölgenin siyasetçilerinin devamlı dikkatini çekmeleri lazım.*" telkiniyle başlayan Masrur Ahmed, Filistin halkı için dua edilmesi gerektiğini, geçici ateşkeslerin İsrail Devleti'ni durdurmayıp daha şiddetli uygulamalarla Filistinlileri vurduğunu ve Gazze'nin her yerini bombaladıklarını dile getirmiştir.¹³⁸ Mirza Masrur Ahmed, Filistinli Müslümanlar için başta cemaat üyeleri olmak kaydıyla tüm Müslüman ülkeleri duaya davet etmiş ve birlik olarak dua ile bu işin üstesinden gelineceğini belirtmiştir. İsrail hükümetinin insani yardımların Filistin'e ulaşması için yapmış olduğu geçici ateşkeslerin tehlikeli niyet mahsulü olduğunu sözlerine ekleyen Mirza Masrur Ahmed "*Ne olursa olsun, bu zulmü durdurmak için bizim dualara devam etmekle birlikte, daha önce cemaatler vasıtasıyla mesaj ilettiğim gibi, herkesin zulmü sona erdirmek için, zulme karşı ses yükseltmek için kendi etraflarındaki arkadaşlarının ve bölgenin siyasetçilerinin devamlı dikkatini çekmeleri lazım. Aynı şekilde, bu zulmü durdurmak için çaba sarfetmek gerektiğini tanıdıklarınız arasında da yayın. Allah-u Teala masumları zulümden kurtarsın.*"¹³⁹ Demek suretiyle Ahmedîlerin bu olayların duyurulması ve önlenmesi noktasındaki önemine dikkat çekmiştir.

Konuyla ilgili olarak "*Hazreti Muslih-i Mev'ud (ra), 72 veya 73 yıl önce Müslümanların birleşmesi gerektiği konusunda uyardı; teker teker ölmek mi, yoksa varlıklarını sürdürüp bir bütün olarak hayatta kalmak mı istediklerine karar vermeleri gerekiyor. Keşke bu insanlar (Müslümanlar) bunu şimdi anlasalar ve birlik olabilseler.*"¹⁴⁰ İfadelerini kullanan Mirza Masrur Ahmed, sorunun çözümünde Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in tavsiyelerine uyulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Cemaat içerisinde onun bu tavsiyelerinin ilginç bir şekilde, İsrail'in kuruluşundan iki yıl önce yani 1946'da gerçekleştiği ifade edilir. Bu durum ise gaybî haberlerle bezeli olarak "*Müslüman dünyasının ufkunda beliren zorlu ve hassas bir durumu önceden bildiren ilahi ilhamla bir vizyona sahipti.*" şeklinde açıklanmıştır.¹⁴¹ Mirza Beşiruddin Ahmed'in bu zorlu duruma çözüm önerisi olarak zikredilen Müslümanların farklılıkları bir kenara bırakıp birlik olmaları ve dua etmeleri günümüzde de meselenin çözümü noktasında dile getirilen iki husus olmaya devam etmektedir. Çözüme dair bu iki hususun gaybî bir habere ve karizmatik bir şahsa

¹³⁷ Bk. Ahmediye, "31.05.2024 - Hz. Hubeyb'in şehit oluşu; Filistin, Sudan, Yemen ve Pakistanlı Ahmediler için dua çağırısı" (Erişim 25 Temmuz 2024); Ahmediye, "7.06.2024 - Birimaüne Seriyesi Mazlum Filistinliler, Pakistanlı Ahmediler ve dünyanın genel durumu için dua çağırısı", (Erişim 25 Temmuz 2024); Ahmediye, "Son Dakika: Filistinli Mazlumlar, Yemenli Ve Pakistanlı Ahmediler İçin Dua Çağırısı (Erişim 25 Temmuz 2024); Ahmediye 22.12.2023 - Uhud Gazvesinin detayları ve masum Filistinliler için tekrar dua çağırısı", (Erişim 25 Temmuz 2024), Ahmediye, "17 Kasım 2023 - Hicri 3 yılına ait bazı olaylar ve Mazlum Filistinliler için tekrar tekrar dua çağırısı", (Erişim 25 Temmuz 2024).

¹³⁸ Ahmediye, "Allah-u Teala masumları zulümden kurtarsın" (Erişim 27 Aralık 2023).

¹³⁹ Ahmediye, "Allah-u Teala masumları zulümden kurtarsın".

¹⁴⁰ Ahmediye, "17 Kasım 2023 - Hicri 3 yılına ait bazı olaylar ve Mazlum Filistinliler için tekrar tekrar dua çağırısı".

¹⁴¹ Romaan Basit, "Israel-Palestine conflict and the Ahmadiyya Khilafat: A brief look at seven decades of the most viable advice" (Erişim 13 Ağustos 2024).

nispet edilmesi, cemaat mensuplarının halen bu tavsiyelere uyma noktasında gösterdikleri hassasiyetlerinin anlaşılması açısından oldukça dikkat çekicidir.

Filistin’de 07 Ekim 2023 tarihinde başlayan İsrail işgalinin devam ettiği 04 Ocak 2024 tarihinde Ahmediye.org.’da IV. Halife Mirza Tahir Ahmed’in İsra sûresi 105. Ayeti tefsiri yayımlanmış ve burada halihazırda devam eden olaylarla ilgili umutsuzluk yaşanmaması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Bu çerçevede Mirza Tahir Ahmed’in “Allah bu ayetlerde açık açık söylemişti ki eğer siz vadedilmiş topraklara tekrar sahip olmak istiyorsanız o zaman Allah’ın salih kulları olmak zorundasınız. Allah’ın temiz ve salih kulları olduğunuz takdirde bu topraklar size verilecektir. Bu şartlar yerine getirilmedikçe, ne yaparsanız yapın, buralara sahip olamazsınız.”¹⁴² İfadelerine yer verilmiş ve Müslümanların Filistin’e tekrar sahip olabilmek için sâlih kullar olmaya çabaları gerektiği ifade edilmiştir. Bu mesajın, bu zamana kadar Müslümanlar tarafından anlaşılmadığını söyleyen Mirza Tahir Ahmed, iktidarları devirerek sâlih amel sahibi olunmayacağını, bunun ancak Müslümanları zayıf düşüreceğini ifade etmekte ve şu ifadeleri kullanarak yöntemin mahiyetini açıklamaktadır. Mirza Tahir Ahmed’e göre İsrail’in topraklarının bu denli genişlemesi de Müslüman önderlerin hatalarından kaynaklanmakta olup, bunun önlenmesi için Müslümanların önceki hatalarını tekrarlamamaları gerekmektedir.¹⁴³

Ahmedî literatürde genel olarak konu ele alınırken üç unsurun öne çıktığı görülmektedir. Birincisi bu konuda Allah’ın emrinin Müslümanlar lehine gerçekleşmesi için Müslümanların çaba göstermesi zorunludur. İkinci olarak Müslümanların birlikte hareket etmesi gereklidir, ki buna Muslih-i Mevud tarafından bundan 72-73 yıl öncesinde de işaret edilmiş ancak Müslümanlar bu emre riayet etmemiştir. Üçüncü olarak ise hem Filistin’deki hem de Pakistan ve Yemen gibi bölgelerdeki Müslümanlar için dua etmek gerekmektedir. Cihad algılarının da ön plana çıktığı bu meselede yaptıkları çeşitli açıklamalardan anlaşıldığı üzere cemaat içerisinde Müslümanların siyasî bir eylem içerisinde bulunmadan duayla ve sâlih amel ile mücadeleye davet etmeleri gerektiği düşünülmektedir.¹⁴⁴

Kadın Algısı

Günümüzde evrensel ölçekte tartışılan konulardan biri olan kadın hakları, Kādiyân Ahmedîlerinin, güncel literatürlerinde çeşitli vesilelerle ele alınmaktadır. Bu noktada dikkat çeken husus ise konunun Mirza Gulâm Ahmed merkezinde işlenmesidir. Zira onlara göre Vadedilen Mesîh gelmeden önce kadınlar bazı haklardan tamamen mahrum edilmiş, o gelince ise bu hakların kadınlara iade edilmesini sağlamıştır. Buna göre mehdînin gelişiyi birlikte;

- kadınlar mirastan pay alabilecekler,
- tesettür konusunda aşırıya kaçılmayacak, evden çıkabilecekler,
- ilim öğrenmekten mahrum bırakılmayacaklar,
- kadınlar hor görülmeyecek,
- nikâhlanma konusunda yetkileri elinden alınmayacak,
- hula ve talak konusunda kadınlara baskı uygulanmayacak,
- insanî haklardan mahrum edilmeyeceklerdir.¹⁴⁵

Bu çerçevede Ahmedî düşüncede Vadedilen Mehdî ve Mesîh’in gelişiyi kadınların talihlerinin yeniden canlandığı, onların, insan ırkının yetiştiricisi ve gelecek neslin eğiticisi olma şeklindeki gerçek statülerinin Kur’an-ı Kerim’in öğretilerine göre yeniden tesis edildiği

¹⁴² Ahmediye, “İsrail ve Filistin hakkında Kur’an-ı Kerim’in verdiği haberler”, (Erişim 25 Temmuz 2024). <https://ahmediye.org/israil-ve-filistin-hakkinda-kuran-i-kerimin-verdigi-haberler/>.

¹⁴³ Ahmediye, “İsrail ve Filistin hakkında Kur’an-ı Kerim’in verdiği haberler”.

¹⁴⁴ Ahmediye, “31.05.2024 – Hz. Hubeyb’in şehit oluşu; Filistin, Sudan, Yemen ve Pakistanlı Ahmediler için dua çağrısı” (Erişim 25 Temmuz 2024); Ahmediye, “7.06.2024 – Bi’rimaüne Seriyyesi Mazlum Filistinliler, Pakistanlı Ahmediler ve dünyanın genel durumu için dua çağrısı”, (Erişim 25 Temmuz 2024); Ahmediye, “Son Dakika: Filistinli Mazlumlar, Yemenli Ve Pakistanlı Ahmediler İçin Dua Çağrısı (Erişim 25 Temmuz 2024); Ahmediye 22.12.2023 – Uhud Gazvesinin detayları ve masum Filistinliler için tekrar dua çağrısı”, (Erişim 25 Temmuz 2024), Ahmediye, “17 Kasım 2023 – Hicri 3 yılına ait bazı olaylar ve Mazlum Filistinliler için tekrar tekrar dua çağrısı”, (Erişim 25 Temmuz 2024).

¹⁴⁵ Mirza Beşîrüddîn Ahmed, “Vadedilen Mesih ve Mehdî’nin (as) olağanüstü İslam hizmetleri”, 57.

zikredilmektedir.¹⁴⁶ Cemaatin kadınlara yönelik yayınlarında bu duruma sıklıkla atıfta bulunulmuş olup; *“Peygamber efendimiz kadın haklarının meşalesiydi. Kadın haklarının karşı karşıya olduğu koşulların belirsizliği, meşalenin ve ışığın Allah’tan yeniden yakılmasını gerektirdi. Vadedilen Mesih’in gelişiyse bu meşale, çağın Mesih ve Mehdî’sine geçmiştir. Vadedilen Mesih, kadın haklarıyla yakından ilgilendi ve fırsat buldukça onlara tavsiyelerde bulundu.”*¹⁴⁷ Şeklinde Mirza Gulâm Ahmed’in kadın haklarına dair söylemlerine ve eylemlerine dikkat çekilmiştir.

Salgınlar ve Hastalıklar

Mirza Gulâm Ahmed zamanında Hindistan’da vuku bulan veba salgını, Kâdiyân Ahmedîleri nazarında, Mirza Gulâm Ahmed’in mehdî oluşunun delillerinden biridir. Zira onlara göre İngilizlerin hüküm sürdüğü bir zaman diliminde veba salgını patlak vermiş ve İngilizler halka aşılarda dağıtmıştır. Aşırı alan insanların bile akıbetinin ölümle sonuçlandığını gören Ahmedîler, Allah tarafından Mirza Gulâm Ahmed’e Ahmedîlerin ölmeyeceğine dair bir söz ve garanti verildiğini iddia etmiştir. Allah’ın İngilizlerin dağıttığı aşılardan almayıp kendine güvenmelerini istediğini belirten Kâdiyân Ahmedîleri, Mirza Gulâm Ahmed sayesinde hayatta kalmış ve veba felaketinden etkilenmemiştir.¹⁴⁸ Cemaat içerisinde yaygın bir şekilde kabul gören bu algı biçiminin bazı mensuplar tarafından günümüzde çok sayıda can kaybına neden olan ve küresel hale gelen Covid-19 virüsü için de geçerli görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu konu hakkında Ahmedîlerin mevcut halifesi Mirza Masrur Ahmed şunları dile getirmiştir: *“Bazı Ahmedîler bu hastalığı veba olarak tanımladılar. Bazıları bu da veba gibi Allah’ın bir nişanıdır, diyorlar. Halbuki öyle değildir. Vebanın patlak verdiği dönemde ondan önce Allah-u Teala Hz. Mesih-i Mevud’a (as) haber vermişti. Böylece o veba Allah’ın bir nişanı oldu. Sonra bu vebanın patlak vermesinden önce Allahu Teala Hz. Mesih-i Mevud’a (as) kendisine iman edenlerin korunacağını da haber vermişti...Korona virüsü için ise, ne öyle bir haber vardır, ne de ben bunun ortaya çıkacak bir alamet olduğuna dair herhangi bir imada bulundum.”*¹⁴⁹ Mirza Gulâm Ahmed zamanında ortaya çıkan veba ile kıyaslama yapan Mirza Masrur Ahmed Covid-19’un bu kapsamda olmadığını ilan etmiş ve müntesiplerinin Ahmedîlerin korunacağına dair zanna kapılmamaları için uyarılarda bulunmuştur. Bu çerçevede *“Eğer bu Allah’ın nişanı olsaydı bunun Allah’ın bir nişanı olduğunu en önce ben ilan ederdim. Ben daha baştan korunma önlemleri ve koruyucu ilaçlar önermeye başlamıştım...Eğer ben bunun Allah’ın bir nişanı olduğunu düşünseydim korunma önlemlerini durdururdum.”* İfadelerini kullanmıştır.¹⁵⁰

Mirza Gulâm Ahmed zamanında yaşanan veba salgınının, Kâdiyân Ahmedîleri azarında, Mirza Gulâm Ahmed’in Mehdî oluşunun delillerinden biri olduğuna da değinilmelidir. Zira onlara göre İngilizlerin hüküm sürdüğü bir zaman diliminde veba salgını patlak vermiş ve İngilizler halka aşılarda dağıtmıştır. Aşırı alan insanların bile akıbetinin ölümle sonuçlandığını gören Ahmedîler, Allah tarafından Mirza Gulâm Ahmed’e Ahmedîlerin ölmeyeceğine dair bir söz ve garanti verildiğini iddia etmiştir. Allah’ın İngilizlerin dağıttığı aşılardan almayıp kendine güvenmelerini istediğini belirten Kâdiyân Ahmedîleri Mirza Gulâm Ahmed sayesinde hayatta kalmış ve veba felaketinden etkilenmemiştir.¹⁵¹

¹⁴⁶ Lajna Ima’illah UK, *History of Lajna Ima’illah Volume 1*, 3.

¹⁴⁷ Lajna Ima’illah UK, *History of Lajna Ima’illah Volume 1*, 10.

¹⁴⁸ İslamiyet’in Sesi, “Hz. Mirza Gulâm Ahmed as’ın Mehdî olduğuna delili nedir?”, *Youtube* (25.06.2023), 00:07:19-00:08:06.

¹⁴⁹ Mirza Masrur Ahmed, “Korona Virüs Hakkında Vadedilen Mesih’in 5. Halifesinin En Son Talimatları”, *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 25 (2020), 45.

¹⁵⁰ Mirza Masrur Ahmed, “Korona Virüs Hakkında Vadedilen Mesih’in 5. Halifesinin En Son Talimatları”, 46-47.

¹⁵¹ İslamiyet’in Sesi, “Hz. Mirza Gulâm Ahmed as’ın Mehdî olduğuna delili nedir?”, *Youtube* (25.06.2023), 00:07:19-00:08:06.

SONUÇ

Günümüz Kādiyân Ahmedîleri için dinî bir otorite konumunda olan Mirza Gulâm Ahmed'in vefatının üzerinden 100 yıldan fazla süre geçmiştir. Bununla birlikte gelenek içerisinde tesis edilen hilafet müessesesi, Vadedilen Mehdînin fiziken mevcut olmadığı bu uzun zaman diliminde hem Mirza Gulâm Ahmed'in görevlendirdiği kişiler olarak ona benzer bir otorite elde etmiş hem de siyasî, dinî, sosyal ve gündelik hayatla ilgili konulara şekil vermiştir. Bu noktada özellikle hilafet kurumunun özneleri tarafından Mirza Gulâm Ahmed'in öğretileri ışığında Kādiyân Ahmedîlerinin günümüzdeki yaşantılarının yönlendirildiği görülmektedir. Mehdilik perspektifinin ise Mirza Gulâm Ahmed'in günümüze ulaşan en önemli misyonlarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki siyasî, sosyal ve dinî hayatın bu perspektifte şekillendiği görülmektedir. Kādiyân Ahmedîlerinin ülkemizde Türkçe yayın yapan web sitesinin ana sayfasında yer bulan "İmam Mehdi Geldi!" başlığı söz konusu oluşum için konunun önemini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Farklı misyonları da bulunmakla beraber mensuplar tarafından "Vadedilen Mehdi ve Mesih" olarak nitelendirilen Mirza Gulâm Ahmed, grup mensupları için tipik bir kurtarıcı figürdür. Allah tarafından vahiy alan bu kurtarıcı figür, taraftarları için merkezî bir otoriteye sahiptir. Haliyle onun fikirleri ve yönlendirmeleri bilgi anlayışının şekillenmesi başta olmak üzere günümüz hadiselerinin anlaşılması, siyasî hayatın şekillenmesi, dinî meselelere yeni hükümler verilmesi ve cemaatin yapılanması noktasında da önemini korumaktadır.

Cemaat içerisinde, bilgi anlayışının şekillenmesi hususunda da önemli bir çabanın mevcut olduğu görülmektedir. Zira Mirza Gulâm Ahmed ve onun kurduğu hilafetin temsilcilerinin Allah ile irtibatları varsa, bunun taraftarlar nezdinde de kabul görmesi gerekecektir. Bu çerçevede grup içerisinde bu algıyı oluşturmak üzere nasslardan büyük ölçüde yararlandığı ve zaman zaman bâtinî tevillerin yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte Kādiyân Ahmedîlerinin güncel literatürünü incelediğimizde "seçilen" in yalnızca Mirza Gulâm Ahmed ve halifeler olmadığı dikkatimizi çekmiştir. Kendilerini "âhirin cemaati" olarak tanımlayan Kādiyân Ahmedîleri nezdinde onlar da liderleri gibi seçilmiştir. Bu ise yalnızca kurucu figüre değil, onun cemaatine de farklı/seçilmiş bir misyon yüklemektedir. Müslümanları kendi etraflarında bir araya getirme, gerçek İslam'a davet etme, güncel siyasî hadiselerin çözümde öncülük etme gibi fiiller ise bunun pratik tezahürleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumun bir diğer neticesi ise cemaat içi yapılanmada kendini göstermektedir. Bu çerçevede Mirza Gulâm Ahmed'in kurtarıcılık misyonu ile uyumlu olarak müntesiplerin "Vadedilen Mehdî ve Mesih"e bağlılıklarını tesis etme adına çeşitli teşkilatların kurulduğu ve etkinliklerin düzenlendiği görülmektedir. Waqf-e-Nau, Lajna İma'illah gibi çocukluktan itibaren gerçek bir Ahmedî yetiştirmek üzere tesis edilen kuruluşlar bu noktada oldukça dikkat çekicidir. Kādiyân Ahmedîlerinin güncel literatüründe çağdaş bazı meselelerin de "Vadedilen Mehdi ve Mesih" algısı bağlamında yorumlandığı ve problemlere bu çerçevede çözümler üretildiği görülmektedir. Bu çerçeve beklenen mehdinin geldiği inancında olan Kādiyân Ahmedîleri, cemaatin merkezine yerleştirdikleri Mirza Gulâm Ahmed'e tüm misyonlarını yerine getirebilmesi için oldukça aktif bir alan açmış görünmektedirler. Haliyle Kādiyân Ahmedîleri için tüm misyonlarıyla beraber "Mirza Gulâm Ahmed"siz bir yapılanma, hem teorik hem de pratik hayat açısından olanaksız görünmektedir.

KAYNAKÇA

"06.12.2013-Cuma Hutbesi". *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 3/15-16 (2014), 19-25.

"Vadedilen Mesih'in Eliyle İmanın Şartlarının Tecdidî". *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 1/7, 23-41.

Ahmediye, "Maneviyat Dergisi". Erişim 05 Ağustos 2024. <https://ahmediye.org/dergiler/>

Ahmediye. "17 Kasım 2023 – Hicri 3 yılına ait bazı olaylar ve Mazlum Filistinliler için tekrar tekrar dua çağrısı". Erişim 25 Temmuz 2024. <https://ahmediye.org/17-kasim-2023-hicri-3-yilina-ait-bazi-olaylar-ve-mazlum-filistinliler-icin-tekrar-tekrar-dua-cagrisi/>

- Ahmediye. “22.12.2023 – Uhud Gazvesinin detayları ve masum Filistinliler için tekrar dua çağrısı”. Erişim 25 Temmuz 2024. <https://ahmediye.org/22-12-2023-uhud-gazvesinin-detaylari-ve-masum-filistinliler-icin-tekrar-dua-cagrisi/>
- Ahmediye. “23.02.2018 – Vadedilen Reformcu gaybi haberi”. Erişim 06 Ocak 2024. <https://ahmediye.org/23-02-2018-vadedilen-reformcu-gaybi-haberi/>
- Ahmediye. “23.02.2024 – Muslih Mevud Gaybi Haberi, Hz. Muslih Mevud’un makamı ve mertebesi hakkında başkalarının izlenimleri, ayrıca Yemenli ve Pakistanlı Ahmediler ve de Filistinliler için dua çağrısı”. Erişim 20 Temmuz 2024. <https://ahmediye.org/23-02-2024-muslih-mevud-gaybi-haberi-hz-muslih-mevudun-makami-ve-mertebesi-hakkinda-baskalarinin-izlenimleri-ayrica-yemenli-ve-pakistanli-ahmediler-ve-de-filistinliler-icin-dua-cagrisi/>
- Ahmediye. “26.07.2024 – Calsa görevlilerine ve misafirlere altın nasihatler”. Erişim 4 Ağustos 2024. <https://ahmediye.org/26-07-2024-calsa-gorevlilerine-ve-misafirlere-altin-nasihatler/>
- Ahmediye. “31.05.2024 – Hz. Hubeyb’in şehit oluşu; Filistin, Sudan, Yemen ve Pakistanlı Ahmediler için dua çağrısı”. Erişim 25 Temmuz 2024. <https://ahmediye.org/31-05-2024-hz-hubeybin-sehit-olusu-filistin-sudan-yemen-ve-pakistanli-ahmediler-icin-dua-cagrisi/>
- Ahmediye. “7.06.2024 – Bi’rimaûne Seriyyesi Mazlum Filistinliler, Pakistanlı Ahmediler ve dünyanın genel durumu için dua çağrısı”. Erişim 25 Temmuz 2024. <https://ahmediye.org/7-06-2024-birimaune-seriyyesi-mazlum-filistinliler-pakistanli-ahmediler-ve-dunyanin-genel-durumu-icin-dua-cagrisi/>
- Ahmediye. “Allah-u Teala masumları zulümden kurtarsın”. Erişim 27 Aralık 2023. <https://ahmediye.org/allah-u-teala-masumlari-zulumden-kurtarsin/>
- Ahmediye. “Cuma Suresi’nde Mehdi Hakkında Verilen Haber”. Erişim 20 Temmuz 2024. <https://ahmediye.org/cuma-suresinde-mehdi-hakkinda-verilen-haber/>
- Ahmediye. “Doğru Yolda Olan Fırka”. Erişim 05 Ağustos 2024. <https://ahmediye.org/dogru-yolda-olan-firka/>
- Ahmediye. “Haberler”. Erişim 23 Temmuz 2024. <https://ahmediye.org/buyuk-bir-manevi-devrim-meydana-getirmek-uzere-verdiginiz-sozlere-uygun-yasayin-huzur-ingiltere-vakf-i-nevin-2023-yili-ictimasına-hitap-etti/>
- Ahmediye. “Hz. Ahmed’in Eserleri”. Erişim 20 Temmuz 2024. <https://ahmediye.org/hz-ahmedin-eserleri/>
- Ahmediye. “İsrail ve Filistin hakkında Kur’an-ı Kerim’in verdiği haberler”. Erişim 25 Temmuz 2024. <https://ahmediye.org/israil-ve-filistin-hakkinda-kuran-i-kerimin-verdigi-haberler/>
- Ahmediye. “Mürebblers”. Erişim 20 Temmuz 2024. <https://ahmediye.org/murebbiler/>
- Ahmediye. “Son Dakika: Filistinli Mazlumlar, Yemenli Ve Pakistanlı Ahmediler İçin Dua Çağrısı”. Erişim 25 Temmuz 2024. <https://ahmediye.org/son-dakika-filistinli-mazlumlar-yemenli-ve-pakistanli-ahmediler-icin-dua-cagrisi/>
- Ahmediye. “Vadedilen İslahatçı Oğul Muslih Mevud”. Erişim 06 Ocak 2024. <https://ahmediye.org/vaadedilen-islahatci-ogul-muslih-mevud/>
- Ahmediye. “Yüce Peygamberimizin (sav) Müjdelediği Ahirin Cemaati”. Erişim 5 Ağustos 2024. <https://ahmediye.org/yuce-peygamberimizin-sav-mujdeledigi-ahirin-cemaati/>
- Alislam. “Ahmediyya Muslim Community”. Erişim 20 Temmuz 2024. <https://www.alislam.org/ahmediyya-muslim-community/>

- Basit, Romaan. "Israel-Palestine conflict and the Ahmadiyya Khilafat: A brief look at seven decades of the most viable advice". Erişim 13 Ağustos 2024. <https://www.alhakam.org/israel-palestinian-conflict-and-the-ahmadiyya-khilafat-a-brief-look-at-seven-decades-of-the-most-viable-advice/>
- Bulgar, Durmuş. "Kadiyânîlik". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası* 1 (2011), 1-38.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- Çil, Kubilay. "Almanya 36. Jalsa Salanası Yapıldı". *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi*, 1/3 (2011), 54.
- Doğan, Yasin. *Kâdiyânîlik ve Gulâm Ahmed'in Dini-Siyasi İddiaları*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Durguti, Abdylkader. "Arnavutça Kur'an Meali Bağlamında Kâdiyânîliğin Mesihlik/Mehdilik Anlayışı". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 803-835.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Kâdiyânîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Kadiyanilik>
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/3-4(1981), 179-204.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1983), 1-24.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Kadiyanîlik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2 (2005), 147-160.
- Hakyemez, Cemil. "Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5) (2014), 127-144.
- Harman, Ömer Faruk. "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Öncesi Dinî Arka Planı". *Beklenen Kurtarıcı İnancı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 41-59. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- İslamiyet'in Sesi. "Halifeler hep devlet başkanıydı. Neye dayanarak Hilafet siyasi değil Manevi bir makamdır diyorsun?". *Youtube*. Yayın Tarihi 23 Mayıs 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=raAcUgVc89A&t=18s>
- İslamiyet'in Sesi. "Hz mehdi Kuran'da hangi ayette geçiyor?". *Youtube*. Yayın Tarihi 9 Kasım 2022. https://www.youtube.com/watch?v=_ZwAhmeCMOc
- İslamiyet'in Sesi. "Hz Mehdî'ye as ilham edilen 'Sana gökten vahiy ettiğim ermiş insanlar yardım edecektir' vahyi". *Youtube*. Yayın Tarihi 22 Ağustos 2020. https://www.youtube.com/watch?v=_Psnu7F6MKk
- İslamiyet'in Sesi. "Hz. Mirza Gulâm Ahmed as'ın Mehdî olduğuna delili nedir?". *Youtube*. Yayın Tarihi 17 Ekim 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=iTMHP3At9CA>
- İslamiyet'in Sesi. "Mehdî İmam cihadı iptal mi etti?". *Youtube* Yayın Tarihi 29 Mart 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=ozZOgBYz4Mg>
- İslamiyet'in Sesi. "Mehdiye inanmak neden bu kadar önemli?". *Youtube*. Yayın Tarihi 13 Ekim 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=LbNBfcRuU6s>.
- İslamiyet'in Sesi. "Muslih Mevud'un ra ilimlerle donatılacağı gaybi haberi nasıl gerçekleşti?". *Youtube*. Yayın Tarihi 1 Mart 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=IjiKSv1QWyQ>
- İslamiyet'in Sesi. "Mürebbi kimdir?". *Youtube*. Yayın Tarihi 4 Mayıs 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=2WC-k8TRvE8>

- İslamiyet'in Sesi. "Pakistan'da neden Ahmedi Müslümanlara zulüm ediliyor?". *Youtube*. Yayın Tarihi 10 Mart 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=oJYv11QPdVE>
- Kartaloğlu, Habib. "Kâdiyân Ahmedîlerinin Dijital Platformlarda Türkçe Faaliyetleri". *İslam ve Yorum V. 2*. Cilt. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2021.
- Korkmaz, Sıddık. "Kadiyanilik-Ahmedilik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu. 531-559. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Kutlu, Sönmez. "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdîlik Tipolojileri". *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 291-351. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Kutlutürk, Cemil. "Mehdîlik Düşüncesi Bağlamında Kâdiyânîlik Üzerinde Hinduizm'in Tesirleri". *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mehmet Tıraşçı vd. 89-100. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Küçüköner, H. Rumeysa. "A Messianic Prophethood Claims Within Islam Hinduism And Christianity in the Context of Zeitgeist". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2020), 284-314.
- Küçüköner, H. Rumeysa. "Ahmedîlik-Kadiyânîlik". *İslam Mezhepleri Tarihi II*. ed. Yusuf Gökalp-Nail Karagöz. 193-211. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Küçüköner, H. Rumeysa. "Ahmedîlik'te Hilafet Eksenli Ayrışmalar". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2021), 862-903.
- Küçüköner, H. Rumeysa. "Kadiyânîliğin İsim ve İçerik Bakımından Kendisini Konumlandırma Problemi", *E-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2019), 669-683.
- Küçüköner, H. Rumeysa. *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2022.
- Lajna Ima'illah UK. "Our Story". Erişim 20 Temmuz 2024. <https://lajna.org.uk/lajna-imaillah-uk/>
- Lajna Ima'illah UK. *History of Lajna Ima'illah Volume 1*. United Kingdom: Islam International Publications Ltd., 2003.
- Lajnausa. "Lajna Ima'illah Pledge". Erişim 20 Temmuz 2024. <https://www.lajnausa.net/site/pledge>
- Lajnausa. "Who we are". Erişim 20 Temmuz 2024. <https://www.lajnausa.net/site/who-we-are>
- Mirza Beşîrüddîn Ahmed. "Cihadın büyüğü kılıç ile değil, Kur'an ile yapılandır". çev. Raşid Paktürk. *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 1/6, 22-24.
- Mirza Beşîrüddîn Ahmed. "Vadedilen Mesih ve Mehdi'nin (as) olağanüstü İslam hizmetleri". *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 23 (2019), 8-75.
- Mirza Gulâm Ahmed. "İkinci Kudret: Hilafet". çev. Muhammed Celal Şems. *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 1/2 (2011), 4-5.
- Mirza Gulâm Ahmed. "Kelamü'l İmam". çev. Raşid Paktürk. *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 20 (2013), 6-9.
- Mirza Gulâm Ahmed. "Kelamü'l İmam". *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 2/12 (2013), 5-7.
- Mirza Gulâm Ahmed. *Bir Hatanın İzalesi*. çev. Raşid Paktürk. İstanbul: Ahmad Yayınları, 2022.
- Mirza Gulâm Ahmed. *Duanın Bereketleri*. çev. Muhammed Celal Şems. İstanbul: Ayhan Matbaa, 2012.
- Mirza Gulâm Ahmed. *İsa Mesih Hindistan'da*. çev. Abdulgaffar Han. İstanbul: Vesta Ofset, 2008.

- Mirza Gulâm Ahmed. *The Essence of Islam Volume IV*. çev. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan. Birleşik Krallık: Islam International Publications Ltd., 2006.
- Mirza Masrur Ahmed. “Cemaat nizamı ve sorumluluklarımız”. *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 2/10-11 (2013), 8-18.
- Mirza Masrur Ahmed. “Korona Virüs Hakkında Vadedilen Mesih’in 5. Halifesinin En Son Talimatları”. *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 25 (2020), 44-48.
- Mirza Masrur Ahmed. “Müminde İtaat ve Teslimiyetin Özü 5 Aralık Cuma Hutbesi”. *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 3/17 (2015), 23-33.
- Mirza Tahir Ahmed. “Ahirin Cemaati”. çev. Raşid Paktürk. *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi*. 1/1 (2011), 6-12.
- Mirza Tahir Ahmed. “Cihad Meselesi”. *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 3/13 (2014), 28-45.
- Onat, Hasan. “Mehdilik Meselesini Nasıl Anlayalım?”. *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mehmet Tıraşçı vd. 637-652. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Önder, Mehmet. “Ahmediler itaati neden severler?”. *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 1/4 (2011), 29-33.
- Önder, Mehmet. “Türkiye 4. Jalsa Salanası Yapıldı”, *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi*, 1/3 (2011), 55.
- Özcan, Azmi. “Hindistan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hindistan#3-tarih>
- Paktürk, Raşit. “Jalsa Salana Önemi, Bereketi ve Sorumluluklarımız”. *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 1/2 (2011), 39-45.
- Paktürk, Raşit. *Vadedilen Mesih’in (a.s.) Eserlerinden Seçmeler*. İstanbul: Islam International Publications Limited, 2008.
- Paktürk, Şaziye. “Müslüman Ahmediyye Cemaatini Tanıyalım”. *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 1/1 (2011), 13-16.
- Safir, Seyid Amir. “Müslüman Ahmediye Cemaatinin Dünya Çapındaki Başkanı İle Özel Bir Mülakat”. çev. Mehmet Önder. *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 29, 46-63.
- Şeker, Osman. “Kur'an-ı Kerim okurken ve dinlerken dikkat edilecekler”. *Maneviyat Müslüman Ahmediyye Türkçe Dergisi* 3/12(2013), 33-36.
- Taşagül, Ahmet. “Bahadır Şah II”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bahadir-sah-ii>
- Volkan, Vamık D. *Körü Körüne İnanç Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*. çev. Özgür Karaçam. İstanbul: Minerva Yayınları, 2005.
- Vural, Suat. “Sipahi Ayaklanmasının Siyasi Sebepleri”, *Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Belgü Dergisi* 2 (2015), 181-202.
- Vural, Suat. *Hindistan’da İngiliz Yönetimi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Waqfenaintl, “A new era of servants for Islam”. Erişim 23 Temmuz 2024. <https://www.waqfenaintl.org/a-new-era-of-servants-for-islam/>
- Waqfenaintl. “Careers”. Erişim 23 Temmuz 2024. <https://www.waqfenaintl.org/careers/>
- Waqfenaintl. “Guidance for parents of Waqifeen-e-Nau”. Erişim 23 Temmuz 2024. <https://www.waqfenaintl.org/guidance-for-parents/>

Waqfenauintl. "Guidance for Waqifeen-e-Nau". Erişim 23 Temmuz 2024.
<https://www.waqfenauintl.org/guidance-for-waqifeen-e-nau/>

Yavuz, Yusuf Şevki. "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni". *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 177-219. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Yönem, Ahmet. "Kadiyânîlik Bağlamında Mehdilik". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Aralık 2011), 175-191. <https://doi.org/10.17335/suifd.70152>.

STRUCTURED ABSTRACT

Aḥmadīsm is a modernist sect with a person-centered identity, built on the Mahdi, Messiah and Prophethood claims of Mirza Gulam Ahmed (1835-1908) in the Indian subcontinent in the late 19th century. The "mahdi-messiah" claim, which is the second stage of the multi-task appointment that Mirza Gulam Ahmed attributes to himself, has serious importance and response in the eyes of the followers. This study is about the reflections of Mirza Gulām Ahmed's perception of Mahdism on the Qādiyān Ahmadīs, one of the two branches of Aḥmadīsm, who are very active today. In this context, the aim of this study is to examine how the mahdī belief adopted by the Qādiyān Aḥmadīs in relation to Mīrzā Ḡhulām Aḥmed is revealed in the contemporary literature of the community in question how their perception of the actual saviour is shaped, and their activities. In this context, the understanding of knowledge built up to give credibility and legitimacy to Mīrzā Ḡhulām Aḥmed's claims in the eyes of his followers and the esoteric method of interpreting the Qurʾān and Ḥadīth are mentioned first. The systematization of the perception of mahdi-messiah and prophethood in Aḥmadī thought has brought about a serious differentiation in the understanding of knowledge. Because at this point, interpretations were sometimes used to present the Quran and hadiths as sources, and efforts were made to normalize the perception of "continuity of revelation" among the community so that Mirza Gulam Ahmed's claims could be seen as truth. Qādiyān Ahmadīs first mention the Holy Quran as a source to base their views. In this context, members of the group who interpret the various verses cited by Mirza Gulam Ahmed as evidence frequently mention the verses and surahs in question in their current literature and continue to use them to support/legitimize themselves. Qādiyān Ahmadīs, who interpret the verses in a way close to the esoteric style of interpretation, especially in order to base their views on the Mahdi perspective, describe themselves as the 'end times community'. Then the political and social reflections of the subject were discussed, especially in relation to today's activities. In this context the perception of Mahdism, beyond being one of the principles of belief that has a strong theoretical equivalent for Aḥmadīsm and is tried to be legitimized through verses and hadiths, has the function of a powerful mechanism that shapes, regulates and controls practical life. In this respect, the authority of the Mahdi strongly directs today's political and social events. In this context, Aḥmadīs evaluated various current issues within this theoretical context shaped by the perception of Mahdism. On the basis of social activities, formations such as Jalsa Salana and Waqf-e-Nau organized by Qadiyan Ahmadīs were examined and attention was drawn to the activities of these formations in the perspective of Mahdi perception. In the context of political activities, the current manifestations of the Aḥmadīs' perception of politics shaped around the teachings of Mirza Gulam Ahmed were mentioned. In discussing the issue, the sources of the Qādiyān Aḥmadīs were first used; in particular, Maneviyat Magazine, published in Turkish in our country, and its websites, YouTube channels and current printed publications were objectively examined. Although many studies have been written in the context of Qādiyānism's understanding of eschatology, the importance of our study is that it addresses the current activities shaped by the perception of mahdīsm at a theoretical level and allows the community to examine it through its own modern means.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 284-306

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1544824

TELEVİZYON DİZİLERİNDE DİNİ SÖYLEM VE RİTÜELLERİN “TARİKAT” ÜZERİNDEN İNŞASI: KIZIL GONCALAR ÜZERİNDEN BİR İÇERİK ANALİZİ

The Construction of Religious Discourse and Rituals through “Tariqat” in Television Series: A Content Analysis of Kızıl Goncalar

Yusuf GÖKALP

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Prof., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of History of Islamic Sects, Adana, Türkiye.

ygokalp@cu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2242-6937>

Türker ELİTAŞ

Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İletişim Fakültesi Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı, Hatay, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Communication, Department of Radio Television and Cinema, Hatay, Türkiye.

turkerelitas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8018-1208>

Serpil KIR ELİTAŞ

Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İletişim Fakültesi Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı, Hatay, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Communication, Department of Public Relations and Publicity, Hatay, Türkiye.

serpilkiir@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6653-6102>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 06.09.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 28.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yusuf Gökalg-Türker Elitaş-Serpil Kır Elitaş).

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

TELEVİZYON DİZİLERİNDE DİNİ SÖYLEM VE RİTÜELLERİN “TARİKAT” ÜZERİNDEN İNŞASI: KIZIL GONCALAR ÜZERİNDEN BİR İÇERİK ANALİZİ

The Construction of Religious Discourse and Rituals through “Tariqat” in Television Series: A Content Analysis of Kızıl Goncalar

Öz

Bu çalışma, Türk televizyon dizilerinde dini söylem ve ritüellerin nasıl inşa edildiğini, özellikle tarikatlar olarak bilinen dini cemaatlerin rolüne odaklanarak incelemeyi amaçlamaktadır. Günümüz toplumunda televizyon, yalnızca bir eğlence aracı olmanın ötesinde, toplumsal değerlerin ve ideolojilerin yeniden üretilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Türkiye gibi kültürel ve dini açıdan çeşitli toplumlarda, televizyon aracılığıyla sunulan içerikler, izleyicilerin inançları, ahlakları ve toplumsal yapıları üzerinde doğrudan etki yaratabilmektedir. Bu bağlamda, çalışmanın amacı, Türk televizyon dizilerinde dini söylem ve ritüellerin tarikatlar aracılığıyla nasıl temsil edildiğini ve bu temsillerin toplumsal algıları nasıl şekillendirdiğini anlamaktır. Çalışmanın temel bulguları, tarikatların televizyon dizilerinde nasıl temsil edildiğini, bu temsillerin hangi yöntem ve argümanlarla inşa edildiğini ve izleyiciler üzerindeki etkilerini ortaya koymaktadır. ‘Kızıl Goncalar’ dizisi, modern Türk toplumunda tarikatların toplumsal algılar üzerindeki etkisini anlamak için kritik bir örnek sunmaktadır. Tarikat temsilleri, izleyicilerin dini yapılarla ilgili algılarını şekillendirmekte ve bu yapıların sekülerleşme karşısındaki duruşunu göstermektedir. Sonuç olarak, bu çalışma, televizyon dizilerinin toplumsal algıları şekillendirmedeki gücüne ve tarikat gibi dini yapıların bu süreçte nasıl temsil edildiğine dair önemli bulgular sunmaktadır. İçerik analizi yoluyla elde edilen bulgular, tarikatların televizyon dizilerinde nasıl bir dil ve temsil stratejisi geliştirdiğini ve bu stratejilerin izleyici üzerindeki etkilerini detaylandırmaktadır. ‘Kızıl Goncalar’ dizisi, dini söylemlerin ve ritüellerin televizyon aracılığıyla nasıl sunulduğunu göstermesi açısından dikkat çekici bir örnektir.

Anahtar Kelimeler: Din, Tarikat, Televizyon Dizileri, Muhafazakârlık, Kızıl Goncalar.

Abstract

This study aims to explore how religious discourse and rituals are constructed in Turkish television series, with a particular focus on the role of religious communities, known as tariqats. In contemporary society, television plays a significant role in the reproduction of social values and ideologies, going beyond its function as a mere entertainment medium. In culturally and religiously diverse societies like Turkey, the content presented through television can have a direct impact on viewers' beliefs, morals, and social structures. Thus, the objective of this study is to understand how religious discourse and rituals are represented through tariqats in Turkish television series and how these representations shape societal perceptions. The study focuses on the television series ‘Kızıl Goncalar’, which is significant for its portrayal of tariqat culture and religious rituals within modern society. The tariqat depicted in the series provides a critical example of how religious groups influence societal perceptions and belief systems. The analysis covers all episodes of the first season, examining scenes that center on tariqats, the religious discourse of characters, and the rituals depicted. The methodological approach is based on content analysis, a research method aimed at uncovering the underlying meanings and social realities embedded in written or visual texts related to social practices. Within this framework, ‘Kızıl Goncalar’ is analyzed for its tariqat-themed scenes, character dialogues involving religious discourse, and the visual and auditory presentation of rituals. In conclusion, this study offers significant insights into the power of television series in shaping social perceptions and how religious structures, such as tariqats, are represented in this process. The findings obtained through content analysis detail the language and representational strategies used in depicting tariqats in television series and their influence on the audience. The ‘Kızıl Goncalar’ series stands out as an important example of how religious discourse and rituals are presented through television, demonstrating the intricate relationship between media representation and religious culture.

Keywords: Religion, Tariqat, Television Series, Conservatism, Kızıl Goncalar.

GİRİŞ

Televizyon, günümüz toplumlarında yalnızca bir eğlence aracı olmanın ötesine geçerek, toplumsal değerlerin ve ideolojilerin yeniden üretilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Özellikle Türkiye gibi dini ve kültürel açıdan çeşitlilik gösteren toplumlarda, televizyon dizileri aracılığıyla sunulan içerikler, izleyicilerin inanç, ahlak ve sosyal yapılarını doğrudan etkileyebilmektedir. Bu çalışma, Türk televizyon dizilerinde dini söylem ve ritüellerin tarikatlar üzerinden nasıl inşa edildiğini ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, örneklem olarak seçilen *Kızıl Goncalar* dizisi, tarikat kültürünün etkin bir biçimde işlendiği sahneler aracılığıyla, dini grupların toplumsal algısını ve inanç sistemlerini nasıl şekillendirdiğini gözler önüne sermektedir.

Çalışmanın yöntemsel temeli, içerik analizi olarak belirlenmiştir. İçerik analizi, sosyal pratiklere yönelik yazılı ya da görsel metinlerin özelliklerinden yola çıkarak, metinlerin altında yatan anlamları ve sosyal gerçeklikleri açığa çıkarmayı hedefleyen bir araştırma yöntemi olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda, *Kızıl Goncalar* dizisinin ilk sezonunda yer alan tüm bölümler, tarikat temalı sahneler, karakterlerin dini söylemleri ve ritüelleri incelenmiştir. Araştırmada elde edilen veriler, belirli kategoriler altında toplanarak, tarikatın televizyon dizilerinde nasıl temsil edildiği, hangi yöntem ve argümanlarla bu temsilin inşa edildiği detaylı bir şekilde analiz edilmiştir.

Bu çalışmada, *Kızıl Goncalar* dizisi üzerinden tarikatların temsil edildiği altı ana tema ele alınmıştır: Tarikatın kavramsal temsili, dini ritüellerin kullanımı, tarikatın sosyal ve kültürel bağlamda ele alınışı, dini öğretilerin aktarımı, tarikatın toplumla ilişkileri ve tarikat içi çatışmalar. Her bir tema, dizideki karakterler, olay örgüsü ve ritüeller üzerinden derinlemesine incelenmiş ve bu temaların tarikat söyleminin inşasında nasıl bir rol oynadığı ortaya konmuştur.

Çalışmanın temel amacı, dini söylemlerin televizyon dizileri aracılığıyla nasıl kurgulandığını ve bu kurgunun izleyici üzerindeki etkilerini analiz etmektir. *Kızıl Goncalar* dizisi, tarikat kültürünü merkezine alarak, dini değerlerin ve bu değerlere karşı geliştirilen seküler tepkilerin televizyon aracılığıyla nasıl sunulduğunu göstermesi açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu bağlamda, çalışmada ele alınan yöntem ve analizler, Türk televizyon dizilerinde dini söylemin nasıl inşa edildiğine dair geniş perspektifli bir bakış açısı sunmayı hedeflemektedir.

Sonuç olarak, bu çalışma, televizyon dizilerinin toplumsal algıları şekillendirmedeki gücünü ve tarikat gibi dini yapıların bu süreçte nasıl temsil edildiğini anlamak adına önemli bir adım sunmaktadır. İçerik analizi yoluyla elde edilen bulgular, tarikatların televizyon dizilerinde nasıl bir dil ve temsil stratejisi geliştirdiğini ve bu stratejilerin izleyiciler üzerinde nasıl bir etki bıraktığını ortaya koymaktadır.¹

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tasavvuf:

İslam'ın zâhir ve bâtın hükümleri çerçevesinde yaşanan manevi ve deruni hayat tarzı olarak tanımlanan² tasavvufun, farklı bir din yorum biçimini olan mistik-tasavvufi zihniyetin tezahürü olduğu söylenebilir. Mistik-Tasavvufi zihniyet veya düşünce biçiminin İslam dinin yanı sıra tarih boyunca Yahudilik³, Hristiyanlık⁴, Budizm⁵ gibi farklı dini-kültürel yapılar içerisinde kendisine yer bulduğu görülmektedir. Çok sayıda dinde, mistik düşüncenin temelinde yer alan

¹ Televizyon dizilerinin nasıl bir dil ve strateji geliştirdikleri, izleyiciler üzerinde nasıl etkiler bıraktığı üzerine yapılmış bazı çalışmalarda bu konuyu ele almaktadır. Bkz. Yaşar Erjem, Mustafa Çağlayandereli "Televizyon ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. XXX, s.1, ss. 15-30.

² Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/19.

³ Bkz. Kürşat Demirci, "Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi", *İTOBIAD İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1/4 (2012), 7-18.

⁴ Halil Temiztürk, "Hristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/37 (2018), 129-150.

⁵ Cafer Sadık Yaran, "Budizmle Mukayeseli Olarak İslam ve İslam Mistisizmi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2008), 253-273.

bireysel olarak inzivaya⁶ çekilme isteği ve sezgi ve ilhamın kesin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi, bu bilgiye dayalı farklı davranış kalıplarının veya oluşumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İnsan tabiatında yer alan mistik/tasavvufi eğilimlerin, daha ziyade sosyal ve siyasi bunalımların yaşandığı, aşırı dünyevileşme veya bireyselliğin yaygınlaştığı toplumlarda tasavvufi hareketlere ve bunların tezahürü olan tarikat yapılanmalarına doğru bir evrilme sürecine girdiği bilinmektedir. Bireylerin yaşadığı yalnızlık ve uzlete çekilme duygusu bu insanları bir kurtuluş arayışına sevk edebilecektir. Keşifçi ve inzivacı olarak da tanımlanan bu zihniyetin⁷ İslam düşüncesinde de tasavvufi oluşumlar şeklinde karşımıza çıktığı görülmektedir.⁸ Tasavvufi düşüncenin kendine özgü bir takım bilgi kaynakları üzerinden bireysel tecrübeye dayalı ancak toplumsal boyutu da olan bir alan olduğunu söyleyebiliriz.

Tasavvufun tanımı, mahiyeti, kaynakları ve metodolojisi konusunda farklı değerlendirmelerin olduğu görülmektedir. Burada konu bütünlüğü açısından özellikle İslam düşüncesinde yer alan tasavvuf anlayışı üzerinden gidecek olursak, İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren tasavvufun kişilere göre farklı şekillerdeki tanımlarıyla karşılaşmaktayız. İlk düşüncesinde dile getirilen ilk tanımlamalar bazı derin ruhani ve ahlaki hususları esas almaktadır.⁹ Genel kanaate göre Arapça yün elbise giymek anlamına gelen *suf* kelimesinden türeyen tasavvufun neliği konusundaki tanımların zühd, güzel ahlak, kalp temizliği, nefis ile mücadele, Kuran ve sünnete sarılma, Allah'a teslimiyet ve O'na vuslat, ruhani hayat, batın ilmi ve ledün ilmi gibi konular ekseninde şekillenmektedir.¹⁰ Konu hakkında ilk görüş beyan edenlerden Muhammed b. Vasi'a'ya (ö. 123/741) göre tasavvufun, huşu, nefsi hor görme, kanaatkârlık ve alçak gönüllülük olduğu, Cüneyd-i Bağdadi'ye (ö. 297/909) göre tasavvufun, dünya ile ilgili şeylerde azla yetinme, kalbiyle Allah'a dayanma, taat ve ibadete yönelme, bu dünyaya ait arzu ve isteklere karşı sabırlı olma, eline geçenler arasından yararlı olanları seçme, masivadan uzaklaşıp Allah'a yönelme, Allah'ı içten zikretme, vesvese karşısında ihlaslı olma, şüpheye karşı kesin bilgi elde etme, Allah'a yaklaşım O'nunla huzur bulma şeklinde anlaşıldığı ifade edilmektedir. Bu yaklaşımın ise Hz. İbrahim'in cömertliği, Hz. İshak'ın rızası, Hz. Eyyüb'ün sabrı, Hz. Zekeriyya'nın işareti, Hz. Yahya'nın garipliği, Hz. Musa'nın yün elbisesi, Hz. İsa'nın seyahati ve Hz. Muhammed'in fakrı gibi hususlar üzerine inşa edildiği vurgulanmaktadır. Bazı sûfiler ise kişinin mertebesine göre tanımlama yoluna gitmişlerdir. Bunlardan ilim mertebesine göre tasavvuf, kalbin bulanıklığının giderilmesi, yaratılanlara karşı güzel davranışlarda bulunma, dini konularda Hz. Muhammed'e uymaktır. Hakikat mertebesinde bulunan kişi için tasavvuf, mülkün yokluğu, sıfatlara kölelikten uzaklaşma ve yaratıcı ile yetinmektir.¹¹

İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinde sûfi düşünceye meyyal Müslümanların Kuran'da yer alan bazı ayetlerde (Bakara, 2/200; Al-i İmran, 3/145; Nisa, 4/77; Hud, 11/15-16; Ankebut, 29/64; Şura, 42/20) vurgulanan, Müminlerin dünya hayatı ve onun getirdiği maddi zevklerden uzak durmaları, ahirete ve manevi değerlere öncelik vermeleri yönündeki tavsiyelerden etkilenmişlerdir.¹² Bu doğrultuda yaşayan Müslümanların, ahiret hayatına öncelik vermelerine, takva sahibi mümin olabilmek için daha fazla ibadetlere yönelmelerine zemin hazırlamıştır. Bu yaklaşım neticesinde takva sahibi bir mümin olmak tasavvufun ana gayesi olarak anlaşılmıştır.¹³ Tasavvufi düşüncede yer alan önemli unsurlardan zikir ve kalp temizliği ise yine Kuran'da yer alan

⁶ Belirli bir ruhsal olgunluğa ulaşmak amacıyla dünya hayatından ve sosyal çevreden uzaklaşarak arzuları sınırlamaya çalışma, münzevi bir yaşam sürme şeklinde tanımlanan inzivanın İslam düşüncesindeki yeri hakkında bkz. Mustafa Salim Güven, "Hz. Peygamberin Hayatında İnziva ve Toplumsal Dönüşüm", Ed. M. Akif Gündoğan vd. *Uluslararası İslam ve Modern İnsan Sempozyumu*, (Kahramanmaraş: KSÜ Yayınları, 2018), 303-323.

⁷ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 41.

⁸ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2010), 64.

⁹ Mahmut Kaya, "Tasavvuf Nedir Ne Değildir?" *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu Bildiriler*, (Ankara: 1997), 181.

¹⁰ Ahmet Cahit Haksever, "Tasavvufa Giriş", *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 13-14.

¹¹ Öngören, "Tasavvuf", 40/119.

¹² Sûfilerin Kur'an'a telakkisi hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Sûfilerin Vahiy Telakkisi", *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 63-81.

¹³ Ömer Faruk Teber, "Bektaşî Geleneğinde Kur'an ve Sünnet Merkezli Değerler", *Uluslararası Sempozyum İnsani Değerlerin Yeniden İnşası*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015), 3/1, 142-144.

ve kalplerin ancak Allah'ı zikretmekle huzur bulacağı (Ra'd, 13/28), Müminlerin Allah'ı çokça zikretmesi gerektiği (Ahzab, 33/41), kalbi selimle Allah'ın huzuruna çıkmanın kurtuluş için gerekli olduğu (Şuara, 26/89), iyi ve temiz kalplilerin diğerlerinden daha iyi ve temiz hale geleceği şeklindeki ayetlere ve bunu destekleyen bazı hadislerle dayandırılmaktadır.¹⁴ Ruhun tasfiyesi/arındırılması, nefsin tezkiyesi/temizlenmesi¹⁵ yoluyla ahlaki yüceltmenin şartları, yaşanacak bazı manevi haller ve makamlar, bu çerçevede iradesi dışında sâlikin kalbine ansızın gelip beşerî vasıflarından soyutlanmasına yol açan hal anlamında vecd, cezbe ve istiğrak¹⁶, aşk, sevgi, nefret gibi kavramlar tasavvufi düşünce içerisinde yerini almıştır.

Dinî ve ahlâkî açıdan kalbin temizlenmesi üzerinde yoğunlaşan ilk sûfler tarafından insan fiilleri bedene ve kalbe ait fiiller olarak ikiye ayrılmıştır. Bedene ait olan eylemlere zâhirî, kalbe ait olanlara da bâtinî eylemler demişlerdir. Burada zâhirî eylemlerden kastedilen İslam dininin şekli yönünü ve dış görünüşünü oluştururken iman, tasdik, ihlas, marifet, muhabbet, takva, tevekkül ve sabır gibi eylemler de mânevî yönünü oluşturduğu düşünülmüştür. Burada tasavvufi hayat tarzının dinin hem zahiri hem de bâtinî yönünü birlikte yaşamakla mümkün olacağına altı çizilmektedir.¹⁷

Tasavvufi düşünce temelinde Allah sevgisi ve bu sevgiye dayalı Allah korkusu üzerine inşa edilmiştir. İnsanlarla Allah arasında karşılıklı bir sevgi olduğu ve kulların Allah'ı sevdiği gibi, Allah'ın da kulları sevdiği düşüncesinden hareket edilmektedir. Kişi kalbiyle Allah'a bağlanınca O'nun dışındaki her şeyle irtibatını koparacak ve artık ruhun manen gelişme süreci başlayacaktır. Bu anlamda tasavvuf Allah'a bağlanmak ve masıva ile ilgiyi koparmaktır.¹⁸ Dolayısıyla tövbe, temizlik, sabır, takva, ihsan ve yine adalet ve tevekkül gibi özellikler sûfler tarafından bir mürşid önderliğinde hayata geçirilmeye çalışılır. Kalbin kötülüklerden arındırılması ve nefsin terbiye edilmesi¹⁹ süreçlerinde sûflerin birtakım nafil ibadetler yapması, zikirde bulunması beklenmektedir. Burada amaç, kişinin mükemmel bir imana ve Allah'a kulluk etme bilincine yükselerek İnsan-ı kâmil²⁰ mertebesine ulaşmasıdır. Bu çerçevede inanan kişiyi maddi ve nefsi isteklere yöneltebilecek makam ve mevki hırsı, mal sevgisi, şehvet ve şöhret gibi duygu ve isteklerle bağının tamamen ortadan kaldırılması esastır. Sûfler tarafından tasavvuf, kişinin her şeyden alakadan kesip Allah'la hemhal olması şeklinde tarif edilmektedir.

İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde Bağdat, Nişabur, Mısır, Şam ekolleri²¹ gibi farklı yorumların ortaya çıktığı görülmektedir. Tasavvufi zümreler arasında kendilerine “ricâlullah” veya “ricâlül-gayb” gibi nitelikler atfedilen ve Cebrâil, Mîkâil, İsrâfil gibi meleklerin görevlerine benzer şekilde bu dünyadaki mânevî düzenin sağlanması, iyiliklerin yerine getirilmesi ve kötülüklerin ortadan kaldırılması için çalıştığı düşünülen Allah dostlarının varlığı kabul edilmektedir. Evliyaullah'tan kabul edilen söz konusu sûflere içinde buldukları makamlara göre “kutub, kutbül-aktâb, gavs, gavs-ı a'zam” gibi muhtelif isimler verilmektedir. Aynı zamanda dünyevi olandan arınarak kalbini Allah'a bağlayan sûflerin diğer insanlardan farklı olarak Allah tarafından kendilerine verilen birtakım özel bilgi²² ve hallere sahip olduklarına inanılmaktadır.

¹⁴ Öngören, “Tasavvuf”, 40/120.

¹⁵ Tasavvufi düşünce ruhun/kalbin tasfiyesi ve nefsin tezkiyesi konusunda bkz. Hamza Aktaş, “Kur'an'da Arınma (Tezkiye) Süreci İle Nefsin Eğitimi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 59 (2017), 173-187; Tuncay Aksöz, “İnsan Benliğinin Arınması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/31 (Haziran 2015), 82.

¹⁶ Semih Ceyhan, “Vecd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/583-584.

¹⁷ Öngören, “Tasavvuf”, 40/120.

¹⁸ Esma Sayın, “Ontolojik Açıdan Tasavvuf, Mistisizm ve Maneviyatçılığa Dair Yaklaşımların Karşılaştırılması”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 21 (2016), 68.

¹⁹ Halil İbrahim Şimşek, “Tasavvufta Kalbin Kirilenmesi ve Temizlenmesi Konusu” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/28 (2015), 42-46.

²⁰ Tasavvufta insan-ı kâmil, Hak ile insanlar arasında bir köprü vazifesi görür. Onun Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış olması bakımından ahlaki kemale sahiptir. İnsan-i kâmil, şeriat, tarikat, hakikat ve marifet itibarıyla tam ve ergin olan kişidir. Bkz. Ramazan Muslu, “Tasavvufi Terbiye ve Ahlak”, *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, 322.

²¹ İbrahim Baz, “Tasavvuf Mektepleri”, *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss. 144-148.

²² Ramazan Muslu, “Ali Semerkandi'nin Keşfü'l-Esrar Adlı Eserinde Zahir-Batın İlişkisi” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 169.

Çalışarak elde edilemeyecek ve herkesin ulaşamayacağı bu özel bilgiye havasın²³ ilmi, denilmektedir. Havas ismi verilen bu özel ilmin yanı sıra keşf, ilham ve manevi tecrübeler üzerinden de bazı ayetlerin bilinenin dışında farklı anlamlar taşıdığı düşünülmektedir.

İslam düşüncesinde tasavvufun teorik ve pratik açıdan sistematik hale gelmesinde Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ayrı bir yeri bulunmaktadır. Gazzâlî, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi kendisinden önceki sûflerin düşünceleri doğrultusunda tasavvufi hayatın İslam'a uygunluğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ortaya koyduğu görüşleriyle Gazzâlî'nin İsrakiyye ekolünün²⁴ doğmasına kaynaklık teşkil ettiği kabul edilmektedir. Gazzâlî'yi farklı kılan bir husus da aklın yanı sıra keşf ve ilhamın da bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmesidir.²⁵ İnsanlar arasında avam havas ayrımı yapan Gazzâlî havasın kendine ait özel bilgisine vurgu yapmaktadır.²⁶ Onun bu yaklaşımının sonraki dönemlerde sûflerin birtakım bâtinî yorumlara ağırlık vermesine sebep olduğu söylenebilir.

Tasavvufi düşüncenin şekillenmesinde vahdet-i vücud²⁷ düşüncesini savunan Muhyiddin İbn Arabî'nin (ö. 638/1240)²⁸ önemli bir etkisinin olduğu görülmektedir. Tasavvufi düşüncede önemi bir yeri olan vahdet-i vücud düşüncesi, Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve daha sonraları Fahreddîn-i Irakî (ö. 688/1289) ve yine Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) gibi sûfler tarafından benimsenmeye devam edilmiştir.²⁹ 13. yüzyıldan itibaren Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin (ö. 672/1273)³⁰ tasavvufi düşüncelerinin ön plana çıktığı söylenebilir. Bazı örneklerini verdiğimiz önde gelen sûflerin görüşleri zaman içinde değişik isimler altında tarikat yapılanmalarına dönüşmüştür. 12. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ve Anadolu coğrafyasında da bilinen Evhadiyye, Kâdiriyye, Rifâiyye, Kazenuriyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye, Şâzeliyye, Yeseviyye, Bektaşîlik, Nakşibendilik, Mevleviyye, Halvetiyye, Bayramiyye gibi tarikatlar ortaya çıkmış ve söz konusu bu tarikatlar tasavvufi düşüncenin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.³¹ Bu tarikatlar arasında özellikle görüşlerini Türkçe olarak ifade eden Hoca Ahmed Yesevî'nin (ö. 562/1166)³², Orta Asya'dan Anadolu ve Balkanlar'a kadar uzanan coğrafyada yaşayan Türk toplulukları arasında tasavvufun kabul görmesine ve Yunus Emre (ö. 720/1320)³³ gibi çok sayıda mutasavvıfın yetişmesine zemin hazırladığı söylenebilir.³⁴

²³ Emine Taşçı Yıldırım, "İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24/2 (Aralık 2020), 669-670.

²⁴ Mahmut Kaya, "İsrakiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/438-439.

²⁵ Ramazan Biçer, "Bir Kalam Bilgini Olarak Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'ye Göre Gazzâlî'nin Keşf Metodu", *Kelam'da Bilgi Problemi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. (Bursa: Araştırma Yayınları, 2003), 250-262, 255; Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/495.

²⁶ Gazzâlî'nin avâm-havâs ayrımı için bkz. Yıldırım, "İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı", 677-678.

²⁷ Varlığın birliği anlamına gelen "Vahdet-i vücûd" nazariyesi İbnü'l-Arabî'nin felsefesinin de esasını oluşturmaktadır. Bkz. Ramazan Muslu, "Vahdet-i Vücûd Üzerine Yazılmış Bir Risale: Erbilî'nin Mir'âtü's-Şühûd Fî Beyânî Vahdeti'l-Vücûd'u", *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 23(2009), 304.

²⁸ Tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan sûfi müellif. Bkz. Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/493-516.

²⁹ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/434.

³⁰ Mevleviyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf, âlim ve şair. Bkz. Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/441-448.

³¹ Mehmet Saffet Sarıkaya, Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003), 173-204; Reşat Öngören, "Anadolu Tasavvuf Geleneği", *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 272-294.

³² Hoca Ahmed Yesevî'nin Türk kültürüne tesirleri ve takipçileri hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 163-180.

³³ Yunus Emre'nin Türk Tasavvuf düşüncesindeki yeri hakkında bkz. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 337-357; Mehmet Demirci, "Ahmed Yesevî'nin Yunus Emre'ye Tesiri Olmuş Mudur?" *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1994), 62-64.

³⁴ Yesevilik Türk din anlayışı ve Anadolu tasavvuf geleneği üzerindeki etkileri için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu Türk Halk Süfliliğinde Ahmed-i Yesevi Geleneğinin Teşekkülü", *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Zülfiyar Güngör, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 75-84; Abdurrahman Güzel, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Hayatı", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Ed. Halil İbrahim Bulut, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2009), 215-232; Ünver Günay- Harun Güngör, *Türk Din Tarihi*, Laçın Yayınları, Kayseri 1998, 309-312; Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, s. 167-171;

Allah'ın insan bedenine girmesi (hulûl), kulun Allah ile birleşmesi (ittihad), evliyanın peygamberlerden üstün görülmesi, ruhun bir bedenden diğerine geçmesi (tenâsüh) gibi görüşler her ne kadar sûfiler arasında dile getirilse de sûfilerin büyük çoğunluğu tarafından hulûl, ittihad ve ibaha gibi söz konusu görüşler Kur'an ve sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.³⁵

Tarikat:

Sözlükte “gidilecek yol, izlenecek usul, hal ve gidiş” anlamındaki tarikat, tasavvufta hakka ulaşmak için benimsenen usul, tutulan yol anlamında kullanılmaktadır. Allah'ın farz kıldığı hükümleri ve uygulamaları ifade eden tarik kelimesi de tasavvuf literatüründe genellikle tarikatla aynı anlamda kullanılmaktadır. Keşf ve ilhamı da kapsayan kendine özgü bilgi kaynaklarına dayalı olarak hareket eden tarikatın tanımı ve sayısı konusunda da çok farklı ifadeler kullanılmaktadır. Taife veya Farsça rah kelimeleri de bunlar arasındadır.³⁶ Tarikatı, manevi yolculuğa çıkan müridi hakikate götüren yol şeklinde tanımlayan mutasavvıflar aynı zamanda dinin görünen ve şekli yönüne uyulmadan tarikat yoluyla hakikate ulaşılmayacağı düşüncesindedirler. Tarikatların Sünnilik ve Şîilik gibi farklı mezhebi görüşleri benimsedikleri bilinmektedir. Bu çerçevede Anadolu ve Balkanlar'da yaygın olan Nakşibendilik ve Kâdirîliğin Sünnî bir tarikat olduğu, buna karşılık Kızılbaşlığın ise Şîî bir tarikat olduğu örneği verilebilir. Bektaşilik gibi bazı tarikatlar ise bünyelerinde hem Sünniliğe hem de Şîiliğe ait unsurları barındırabilmektedirler.³⁷

Mezhebi eğilimlerinin yanı sıra tarikatları birbirlerinden ayırıştıran unsurlardan biri de uyguladıkları zikir yöntemleridir. Umumiyetle Hz. Ali silsilesine sahip tarikatlar, sesli ve hareketli zikir yöntemini benimsemişlerdir. Buna karşılık Hz. Ebu Bekir'le başlayan silsileye sahip Nakşibendilik gibi tarikatlar, hafi diye adlandırılan kalbi, sessiz ve hareketsiz zikir yöntemini benimsemişlerdir.

Tarikatlar birtakım ortak unsurlara sahiptirler. Bu unsurlar; insani, fiili ve maddi olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Pir, şeyh ve halife, muhib, talib, mürid, salık ve silsile insani unsurlar arasında yer almaktadır. Zikir, halvet, çile, seyrüsülûk ve seyahat fiili unsurlar arasında yer alırken tekke ve tarikat kıyafetleri ise maddi unsurlar olarak kabul edilmektedir³⁸. Tarikatlarda biat esasına dayalı şeyh ve mürid ilişkisi özel bir öneme sahiptir. Talip veya muhib gibi sıfatlarla herhangi bir tarikata intisap eden kişinin muhakkak surette söz konusu tarikatın şeyhine biat etmesi gerekmektedir. Biat etmek, müridin şeyhine olan bağlılığını ve teslimiyetini ifade eder. Ancak mutlak bir biatle şeyhinin feyzinden faydalanabileceğine inanılır. Şeyh ve mürid arasında bir ahitleşme de söz konusudur. Ki bu, müridin şeyhinin kendisine vereceği emirlere tam anlamıyla bağlılığına dair söz vermesi anlamına gelmektedir. Biat esnasında hırka ve serpuş giymeyi de kapsayan birtakım ritüeller uygulanır. Söz konusu tarikatın ritüellerini ihtiva eden merasimden sonra tarikata intisap eden kişi artık önceki kimliğinden sıyrılmış, dünyevi olandan irtibatını koparmış ve kardeşleriyle gerçek hayatı yaşayacağı sürece katılmıştır. Artık bu yeni sürecin kuralları onun için bağlayıcıdır.³⁹ Daha sonra müride intisap ettiği tarikatın adap, erkan ve usulleri şeyhi tarafından öğretilir.⁴⁰ Tarikatlarda şeyh müridlerin manevi babası, müridler de birbirlerinin manevi kardeşi gibi kabul edilir. Genellikle dört kapı kırk makam⁴¹ şeklinde ifade

³⁵ Öngören, “Tasavvuf”, 40/123.

³⁶ Reşat Öngören, “Tarikat”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/95-96.

³⁷ Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 35-63.

³⁸ Tarikatların ortak özellikleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Kadir Özköse, “Tarikatların Ortak Unsurları”, *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 225-253.

³⁹ Ritüel süreçlerin insan ve toplum hayatındaki geçişlere etkisi üzerine bkz. Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. Tayfun Atay, (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), 391-418.

⁴⁰ Dinler tarihine baktığımız zaman özellikle bâtinî, gizli, sır dini gruplara giriş törenlerinde yeni katılacak üyeye sözlü olarak kabul edilmesi gereken öğretiler ve uyulması gereken kurallar öğretilmektedir. Giriş törenlerinden sonra kişi artık girişten öncekinden tamamen farklı bir hayattan faydalanmaktadır. Artık o tamamen başka bir insandır. Bu törenler kolektif kuralları ihtiva edenler, gizli bir gruba giriş ritüellerini ihtiva edenler ve mistik bir temayüle yönelme uygulamalarını ihtiva edenler şeklinde tasnif edilmektedir. Bkz. Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 1995), 127-128.

⁴¹ Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerinde seyrüsülûk olarak müridin kat etmesi gereken şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olarak dört kapı ve her bir kapıda on makam bulunmaktadır. Bkz. Mehmet Necmettin Bardakçı, “Bir Tasavvuf Mektebi

edilen ve müridin tarikata girdikten sonra marifetullah noktasında ulaşıncaya kadar yürümesi gereken yola seyrüsülük denir. Bu sürecin bütün aşamalarında şeyh kendisine tam anlamıyla biat eden müride rehberlik eder. Söz konusu tamamlayan mürid, şeyh mertebesine ulaşır, tarikat hırkasını giyerek, mürid kabul etmeye ve irşad faaliyetlerine başlar.

Her tarikatın kendine özgü birtakım ritüelleri, sembolleri, kıyafetleri, tespih, asa, kemer gibi aksesuarları bulunmaktadır.⁴² Süflerin bireysel olarak inzivaya çekildikleri veya toplu olarak zikir ve sohbet yaptıkları hankah, tekke, zaviye, dergâh adıyla bilinen kendilerine özel mekânlar bulunmaktadır.⁴³ Zamanla bu mekânların etrafına ihtiyaca göre kütüphane, dershane, şifahane, misafirhane gibi eklemeler yapıldığı da görülmektedir. Söz konusu mekânlar, tarikat merasimlerine ev sahipliği yapmanın yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh gibi dini ilimler gibi derslerin de verildiği ilmi ortama da dönüşmüştür. Özellikle Osmanlı döneminde bazı tarikat şeyhleri, tıp, astronomi, mûsiki, hattatlık, nakkaşlık gibi dini ilimlerin dışında ilimlerde ve sanatlarda faaliyetler üstlenmişlerdir. Tarikat merkezleri aynı zamanda gelip geçen yolculara, hastalara ve ihtiyaç sahiplerine de ev sahipliği yapmaktadır.⁴⁴

İslam düşüncesinde ortaya çıkan mistik tasavvufi düşüncenin 12. Yüzyıldan itibaren tarikat formunda karşımıza çıktığı ve söz konusu tarikatların önemli bir kısmının günümüze kadar varlığını devam ettirdiği bilinmektedir. Günümüzde faaliyet gösteren tarikatların kendilerine has evrad, ezkar, adab ve erkanları vardır.⁴⁵ İslam dünyasının hemen her bölgesinde kurucusu olarak kabul edilen şeyhin veya tarikatın şekillenmesinde etkili olan bazı şeyhlerin adına nispet edilen çok sayıda tarikat bulunmaktadır Irak'ta Kâdiriyye ve Rıfaiyye, Suriye'de Sa'diyye, Orta Asya ve Anadolu'da Yeseviyye, Nakşibendiyye ve yine Anadolu'nun haricinde Orta Doğu, Afrika, Endülüs, Afganistan ve Hindistan bölgelerinde Kâdiriyye gibi tarikatlar örnek olarak verilebilir.⁴⁶

Tarikatlar faaliyet gösterdikleri bölgelerin din anlayışlarının şekillenmesinde etkili olabilmektedir. Bu çerçevede Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde ortaya çıkan Yesevilik, Anadolu ve Balkanlar'a uzanan coğrafyanın İslamlaşmasında etkili olmuştur. Benzer şekilde Hacı Bayrâm-ı Velî'ye nisbet edilen Bayramiyye, Akşemseddin'e nisbet edilen Şemsiyye, Aziz Mahmud Hüdâyî'ye nisbet edilen Celvetiyye, Anadolu topraklarında faaliyet göstermekle birlikte Balkanlar'da da yaygınlık kazanmıştır. Anadolu'daki birçok tarikata ilham kaynağı olan Ahmed Yesevî'nin görüşleri, Türkler'in İslamiyet'i benimsemesine katkı sunmuştur.⁴⁷ Müslümanlara dini ve ahlaki öğretmek amacıyla bir takım hikmetli sözlerden oluşan Divan-ı Hikmet halen Türk dünyasında ahlaki öğretilerin kaynağı olarak büyük itibar görmektedir. Özellikle Kırgızlar, Özbekler ve Volga Türkleri başta olmak üzere zamanla bütün Türkler arasında büyük kabul gören Yesevî öğretiler Türklerin İslam anlayışına milli bir üslup ve bakış açısı kazandırmıştır.⁴⁸

Farklı isimler, zikir yöntemleri ve motifleriyle birbirinden ayrılan tarikatların özellikle 12. Yüzyıldan itibaren Müslüman toplumların dini inanç ve duygularının şekillenmesindeki çabalarıyla birlikte İslam dinini tebliğde, savunma ve fetih faaliyetlerinde de yer almışlardır. Yayıldıkları bölgelerdeki bütün herkesi kucaklama ve kendi bünyelerinde barındırma eğiliminde

Olarak Bektaşılık", *Uluslararası Bektaşılık ve Alevilik Sempozyumu I Bildiriler ve Müzakereler*, (Isparta: SDÜ Yayınları, 2005), 55-56.

⁴² Yusuf Gökalp- Hatice Teber (2016). "Risâle-i Su'âl-i Hırka, Risâle Der Beyânı Kemer ve Risâle-i Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşî Metinlerinde Dinî Tasavvufî Semboller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (Aralık 2016), 80-84.

⁴³ Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zaviye ve Hankahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", *Vakıflar Dergisi*, 13 (1981), 583.

⁴⁴ Öngören, "Tarikat", 40/97.

⁴⁵ Ömer Faruk Teber, *Bektaşî Erkannamelerinde Mezhebi Unsurlar*, (Erzurum: Aktif Yayınları, 2008), 24-27.

⁴⁶ Öngören, "Tarikat", 40/98-104.

⁴⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 108-112.

⁴⁸ Mehmet Akkuş, "Tasavvufun Anadolu'ya Girişi ve İslamlaşmada Rolü", *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Haz. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: Seha Nesriyat, 1991), 134-137.

olan tarikatların bu özellikleri nedeniyle zaman zaman istismara açık hale geldikleri ve İslam inancıyla çelişkili gözükten bazı fikirlerin benimsendiğine yönelik eleştiriler⁴⁹ de bulunmaktadır.

2. ÇALIŞMANIN PROBLEMATİĞİ VE YÖNTEMİ

Türkiye'nin sosyal ve dini yaşamı içinde tarikat kavramı özellikle dini tercihlerini muhafazakârlık üzerinden inşa eden kitlelerin içinde sıklıkla karşılaşılan kitlesel dini bir birlikteliktir. Bu birliktelik içinde tarikatın genel olarak dinin belirlemiş olduğu kaide ve kuralların içinde yaşamak olduğu kadar kendi bünyelerinde oluşturdukları kaide ve kurallar da bulunmaktadır ve her tarikat mensubunun bu kaide ve kurallara göre yaşamını dizayn etmesi beklenmektedir. Tarikatın koymuş olduğu kuralların yaygınlık düzeyleri bünyesinde barındırdığı üye sayısının etkileşim gücü ile yakından ilgilidir. Özellikle kitlesel olarak sayıca fazla olan tarikatların rutin olarak fiziksel bir aradalığı mümkün olmadığı için bazen kitle iletişim araçları ile de kural ve kaidelerini tekrar edip mesajlarını bu araçlar üzerinden cemaatine iletme yoluna gitmektedir.⁵⁰

Bu şiardan hareketle bu çalışma Türk televizyon dizilerinde fazla irdelenmeyen dini birliktelik ve tarikat gibi dini grupların inşa ettikleri söylem pratiklerine odaklanmaktadır. Örneklem olarak ele alınan 'Kızıl Goncalar' dizisinde tarikat kültürün etkin bir biçimde kullanılması bu dizinin örnekleme olarak seçilmesindeki en önemli etkidir.

Televizyon içeriklerinde gerçek sürekli yeniden inşa edilmektedir. Çalışmanın amacı da inşa edilmeye çalışılan gerçeği bağlamından koparmadan ortaya koymaktır. Bu bağlamda özellikle örneklem olarak seçilen 'Kızıl Goncalar' dizisinde tarikat olarak vurgulanan içerik sarmalında hem tarikatın hem de tarikatın kullandığı metot ve argümanlar ile dini söylemlerin inşasını karakterler, olay örgüsü ve ritüeller üzerinden çözümlemeyi amaçlamaktadır.

19 bölüm ile ilk sezonun tamamlayan 'Kızıl Goncalar' dizisi Türkiye'de NOW kanalında hafta içi her gün yayınlanan bir dizidir. Bu çalışma bu dizinin ilk sezonunun tüm bölümlerini kapsayan bir içerik analiziyle sınırlıdır. Analiz, dizideki tarikat temalı sahneleri, karakterlerin dini söylemlerini ve ritüellerini, ayrıca bu unsurların görsel ve işitsel sunumlarını içermektedir.

Bu çalışma birbirlerini tamamlayan altı temel araştırma sorusu ve bu temel araştırma sorularının alt sorularına yanıt aramak ve bulguları ortaya koymak için hazırlanmıştır.

Araştırma Sorusu 1: Tarikat Kavramının Dizideki Temsili

-Kızıl Goncalar dizisinde tarikatın kuruluşu, tarihi ve lideri nasıl temsil edilmektedir? Bu temsil, izleyicilerde nasıl bir algı oluşturmayı amaçlamaktadır?

Araştırma Sorusu 2: Dini Ritüeller ve Dizideki Uygulamalar

-Kızıl Goncalar dizisinde yer alan dini ritüel ve uygulamalar (namaz, zikir, dua, törenler) nasıl sunulmaktadır? Bu ritüel ve uygulamalar görsel ve işitsel unsurları, tarikatın dini mesajlarını nasıl pekiştirmektedir?

Araştırma Sorusu 3: Kültürel ve Sosyal Bağlamda Tarikat ve Ön Kabuller

-Kızıl Goncalar dizisinde tarikatın sosyal ve kültürel yaşam alanlarında bireylere yönelik ön kabulleri nelerdir? Dizide muhafazakârlık ve sekülerleşmenin tarikata karşı ön kabulleri nelerdir?

Araştırma Sorusu 4: Dini Öğretiler ve Mesajlar

⁴⁹ Muharrem Çakmak, "Tasavvufa Yöneltilen Eleştirilerin İlimleşme Sürecine Etkileri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/39 (Ocak 2017), 319-340.

⁵⁰ Farklı bir değerlendirme için bkz. M. Saim Yeprem, "Televizyonlarda Sır Dizileri", *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi, Sesli - Görüntülü dini yayıncılık*, 05-07 Kasım 2004 - Ankara, 2005, s. 137-146.

-Kızıl Goncalar dizisinde Tarikat dini öğreti mesajlarını aktarmak için kullandığı hangi metot ve argümanları nasıl kullanmaktadır? Bu öğreti ve mesajlar izleyici de hangi dini ve ahlaklı değişime yöneliktir?

Araştırma Sorusu 5: Tarikatın Toplumla İlişki ve Diğer Dini Temsil Öğelerine Karşı Duruşu

-Kızıl goncalar dizisinde tarikatın toplum ile olan etkileşimi nasıl aktarılmaktadır? Toplumsal organizasyon için tarikat diğer dini unsur ve temsilcilere yönelik nasıl bir iletişim geliştirmektedir?

Araştırma Sorusu 6: Çatışmalar ve Sorunlar

-Kızıl Goncalar dizisinde tarikat içi çatışmalar ve dış dünyayla yaşanan sorunlar nasıl işlenmektedir? Bu çatışmalar ve sorunlar, tarikatın iç dinamiklerini ve toplumdaki algısını nasıl etkilemektedir? Toplum organizasyon için yaşanan çatışmalara tarikatın yaklaşımı nasıldır?

Bu araştırma soruları dizideki dini söylemlerin tarikat üzerinden nasıl inşa edildiğine, inşa edilirken hangi metot ve argümanların ne şekilde kullanıldığına dayanak oluşturacağı gibi, aynı zamanda dizideki muhafazakâr ve seküler temsillerin tarikatın oluşturmaya çalıştığı bu inşaya nasıl tepki verdiğinin anlaşılması bakımından yardımcı olacaktır. Çalışma kapsamında ortaya koyulan bu araştırma soruları aynı zaman da kategorik analizin alt yapısına da destek verecektir.

Araştırmada veriler içerik analizi yöntemi kullanılarak elde edilmiştir. İçerik analizi sosyal pratiklere yönelik yazılı ya da açık metinlerin özelliklerinden yazılı ya da açık olmayan metinler hakkında çıkarımlar yapmak yoluyla sosyal gerçeği ortaya araştıran bir yöntemdir.⁵¹ Sosyal bilimlerde sıklıkla kullanılan bu yöntem, özellikle yazılı ve açık olmayan iletişimin görünen ya da gizil durumdaki anlam içeriğine yönelik genel ve görgül bir sonuç vermesi bakımından araştırmacının veri toplama sürecinde araştırmaya önemli katkılar sunmaktadır. Bu anlamda içerik analizinin bu araştırmada kullanılmasının en önemli sebebi görünen içeriklerin görünmeyen içerikler ile nasıl anlamlandırıldığı ortaya koymanın yanı sıra; dizideki temsil edilmiş biçimleri, ritüellerin gerçek ve sunum ile olan ilişkisi, kültürel ve sosyal bağların aktarım ve sunumu, yazılı ve açık olmayan mesaj ve öğretilen ortaya çıkarılması gibi etkenlerde araştırmacı içerik analizini kullanmaya sevk etmiştir. Araştırma da içerik analizi ile amaçlanan geniş veri sahasında içeriğe konu edilen dini söylemlerin genelleştirilebilir tematik ortak noktalarını kategorik olarak ifade etmek ve kademelendirmektir.

Araştırmada veri toplama işlemi içerik analizi gereğince oluşturulan kodlama cetveli ile kategorik veri setlerine ulaşmayı hedeflenmektedir. Bu noktada veri sahasına yayılan iletişimsel ve kültürel içeriğin çok kipli olması ve görsel ve sözel verilerin çeşitliliği birlikte anlamlandırmayı önemli bir kıstas haline getirmektedir. Çünkü görsel-işitsel bir insanın izini sürerken farklı kiplerin birbirleri ile anlam-bilimsel ilişkisini kurarak kuramsal sonuçlara ulaşılabilir. Bu bağlamda, içerik analizinin bir gereği olarak açık kodlama kuralları bağlamında içerikteki anlam birimlerinin kategorizasyonuna çalışılacak ve sistematik biçimde tekrarlayan dini söylemlerin tarikat üzerinden inşası üzerinden geniş perspektifli bir görünüm ortaya koyulacaktır.

Kategorik içerik analizde yazılı ya da açık olmayan metinler kategoriler halinde gruplandırılır. Böylece genelleyici ve nesnel bir sonuç ortaya koyulabilir. Ancak kategorilerin homojen, ayırt edici objektif, amaca uygun ve anlamlı olması gerekmektedir.⁵² Bu teknikte öncelikle veriler toplanmakta, daha sonra verilere uygun kategoriler oluşturulmakta ve verilerin kategorilere dağılımı sağlanarak yorumlama işlemi gerçekleştirilmektedir.⁵³ Araştırma kapsamında elde edilen veriler, içeriklerindeki anlam ve benzerlik durumlarına göre belirlenen kategorilere dağıtılmış ve yorumlanmıştır. Araştırma kapsamında temel araştırma sorularının cevaplarını ortaya koymak için belirlenen kategori cetveli şu şekildedir.

⁵¹ Orhan Gökçe, *İçerik Çözümlemesi*, (Eskişehir: Turkuaz Yayıncılık, 1994), 24.

⁵² İçerik Analizi hakkında bkz. Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006), 18-19.

⁵³ Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi*, 21.

Tarikat Kavramının Dizideki Temsili

- Kuruluş ve Tarih
- Tarikatın Kuruluş Hikâyesi
- Kurucuların Kimlikleri ve Motivasyonları
- Liderin Özellikleri ve Liderlik Tarzı
- Liderin Kişisel Özellikleri (Karizma, Bilgi, Güven)
- Liderin Yönetim ve Karar Alma Süreçleri
- Üyelerin Davranış ve Tutumları
- Üyelerin Günlük Yaşam Pratikleri
- Üyelerin Tarikata Bağlılık Dereceleri
- Üyelerin Tarikat Dışındaki Sosyal İlişkileri

Dini Ritüeller ve Dizideki Uygulamalar

- İbadetler
- Namaz ve Zikir Uygulamaları
- Dua Etme Ritüelleri
- Törenler ve Özel Gün Kutlamaları
- Tarikata Özgü Törenler (Örneğin, Dervişlik Töreni)
- Tarikata Özgü Ritüeller
- Tarikatın Kendine Özgü İbadet Biçimleri

Dini Öğretiler ve Mesajlar

- Temel Prensipler
- İnanç Sisteminin Ana Öğretileri
- Ahiret ve Ölüm Sonrası Hayat Anlayışı
- Cennet ve Cehennem Kavramları
- Ölüm Sonrası Ruhun Durumu
- Günlük Hayata Yönelik Dini Öğretiler
- Ahlak Kuralları ve Erdemler
- Helal ve Haram Konularındaki Öğretiler

Mekânlar ve Semboller

- İbadet Yerleri
- Tekke ve Dergâhların Özellikleri
- Bu Mekânların Günlük Yaşamda Nasıl Kullanıldığı
- Tarikata Özgü Semboller ve Bunların Açıklamaları
- Mekânsal Dağılım ve Etkinlik Alanları
- Tarikatın Faaliyet Gösterdiği Coğrafi Bölgeler
- Etkinliklerin ve Toplantıların Yapıldığı Mekânlar

Sosyal ve Kültürel Etkileşimler

- Toplumla İlişkiler
- Yardım ve Hayır Faaliyetleri
- Toplumsal Sorunlara Yaklaşım
- Diğer Dini Gruplarla İlişkiler
- İş birlikleri ve Çatışmalar
- Tarikata Özgü Kültürel Etkinlikler
- Geleneklerin Nesilden Nesle Aktarımı

3. BULGULAR

3.1. Tarikatın Temsili

Kızıl goncalar dizisi 'Faniler' isimli bir tarikatın modern hayatın içindeki durumuna ve Fani olarak nitelendirdikleri tarikat mensuplarının hem tarikat içindeki hem de modern yaşamdaki çıkmazlarına ve tavırlarına odaklanmaktadır. Dizideki faniler tarikatı gerçekte olmayan sadece dizi için kurgulanmış bir tarikat olmasına rağmen günümüzde var olan tarikatların anlaşılması ve amaçlarının ortaya koyulması noktası önemli bir veri seti sunmaktadır.

Faniler tarikatının ne zaman ve ne nerede kurulduğuna dair dizi açıkça bir zaman dilimine ve bir mekâna işaret etmemektedir ancak dizideki göstergeler ve diyaloglardan anlaşılacağı üzere bu tarikat Anadolu'da etkin bir şekilde varlığını sürdürmekte ve Türkiye'nin birçok yerinde müritleri bulunmaktadır. Hali hazırda tarikatın İstanbul'daki yaşamına odaklanan dizide mekânsal olarak İstanbul üç sebepten dolayı seçilmiştir. Bu sebeplerin en önemlisi tarikat müşhidinin bu şehirde konaklamasıdır. Müşhidin bu şehirde konaklaması ve tarikatın tüm iş kollarını ve mülklerini de bu şehre aktarması İstanbul'un seçilmesindeki önemli etkenlerden biridir. Bunun yanı sıra muhafazakârlığın temsili olan tarikatın dini söylem ve ritüellerini aktarma noktasında karakter çatışması yolunu seçen dizide, tarikat tarafından günah şehri olarak nitelendirilen İstanbul'un mekân ve karakter çatışması için önemli şehir olması, İstanbul'un mekânsal olarak seçilmesindeki bir diğer önemli sebeptir.

Dizi kurgusal bir düzleme dayandırıldığını her bölümün başlangıcında vurgulasa da karakterlerin giyimleri, olayların geçtiği mekânsal tasvirleri vb. gibi sinematografik unsurların bu kurgusal düzlemin gerçeklerden feyz alınarak inşa edildiğini göstermektedir. Seküler bir yaşam ve dini bir yaşamın modern Türk toplumunda birbirlerine karşı ortaya koyduğu mücadelenin bir yansıması olan bu dizide, özellikle tarikat toplumunun anlatımında bir liderin varlığından söz edilmekte ve bu lider tüm fanilerin bu dünyadaki tüm yaşam pratiklerini belirleyen ve cennetin anahtarı olarak vurgulanmaktadır. Tarikattaki lider (Müşhit) dizi boyunca gösterilmeyen bir karakterdir. Sadece yardımcıları ve yeğeni Cüneyt ile sıklıkla görüşen gizemli müşhit, yaşamış olduğu bu sessizlik ve yalnızlığın, fanilerin gerçek hayatlarına uygun bir yaşam biçimi olduğunu hissettirmektedir.

Faniler tarikatı, emir komuta silsilesi içinde bir organizasyon yapısına sahiptir. En başta bulunan müşhit gizemli olduğu kadar keskin ve yalnızken onun aktarıcılığını yapan Sadi Hüdayi Bey sosyal ve buyurgan olarak karşımıza çıkmaktadır. Faniler üzerinde kurduğu baskı ile müşhidin emir ve talimatlarını ileten Sadi Hüdayi tarikatın tüm ekonomik, sosyal ve dini işlemlerinden sorumludur.

Görmedikleri liderlerine gönülden bağlı olan ve kendilerine faniler diyen tarikat üyeleri de tekkenin önemli saç ayaklarından. Bu faniler Sadi Hüdayi beyden gelen tüm görev ve talimatları müşhit adına kabul eden ve kabullenen kitledir. Çünkü sessizlik, itaat ve kabullenme tarikat içinde yer edinebilmenin en temel şartlarıdır.

Dizide faniler tarikatı üzerinden, müşhit haricinde iki farklı lider profili de işlenmektedir. Bu iki lider organizasyon şemasında müşhitte sonra gelen ve cemaatte etkileşim düzeyi yüksek

iki farklı anlayışı temsil etmektedir. Faniler tarafından çok sevilen mürşidin yeğeni Cüneyt ve faniler tarafından çok korkulan mürşidin damadı Sadi Hüdayi Bey. Cüneyt içine kapanık, okuyan, düşünen ve tarikatın söylem ve ritüellerini Allah'ın emir ve yasaklarını düşünerek ve Kur'an'ı temel kaynak olarak sorgulayan entelektüel bir liderken, Cüneyt'i çok seven ama onun gelecekteki mürşit olabilme ihtimalini düşündükçe öfkelenen Sadi Hüdayi Bey ise baskıcı, hırslı ve dünyevi bir lider olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tarikat içindeki zıtlıklar ve çatışma bu iki lider üzerinden kurgulanmaktadır. Cüneyt'in tarikat için önemli değeri vardır çünkü efendi hazretlerinin biricik yeğenidir. Bu bağlamda tarikat üyeleri Cüneyt'e karşı yüksek ihtimam göstermektedirler. Cüneyt dünyevi işlerden kendini soyutlayan ve tarikat için dünyevi işleri ile hiç ilgilenmeyen bir duruş sergilerken, korku ve baskı ile fanileri sindiren ve sıklıkla fanileri ölüm sonrası için karamsar bir tablo ile itaate zorlayan Sadi Hüdayi, Cüneyt'in aksine tarikatın tüm işlerini yakından takip eden ve organizasyonu ayakta tutmaya çalışan bir misyon üstelenmiştir. Cüneyt bilginin vermiş olduğu bir karizma ile hem güvenin hem de sadeliğin temsili iken, Sadi Hüdayi Bey hırslı ve yanlış bilincin vermiş olduğu cesaret ile saldırganlığın ve kontrolsüzlüğün vücut bulmuş halidir.

Eğitilmiş bir tarikat ehli olan Cüneyd tarikat yaşamını kendi oluşturduğu doğrular ile yaşamaya çalışırken yönetim ve karar alma süreçlerini dini öğretilerin yanı sıra hem vicdan hem de mantık dairesinde içinde gerçekleştirmektedir. Sadi Hüdayi Bey ise vicdan ve mantıktan uzak tamamıyla korku oluşturma ve sindirme ile bir yönetim anlayışı ortaya koymaktadır.

Dizide tarikat belli bir organizasyon şeması ile örgütlenmektedir. Bu organizasyon içinde bir mürşit, onun haberlerini aktaran ulaklar ve yönlendirilmesi gereken faniler bu organizasyonun temel birleşenleridir. Bu organizasyon şeması altında bulunan faniler her şeyi kabullenen, sorgulamayan ve dışlanma korkusu yaşayan bir grup iken liderden sonra tarikatın başına gelmesi beklenen ulaklar ise sorgulanmayan, tarikatın mali işlerini kontrol eden ve tarikata katılan ve dışlananlarının karar vericisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dizi, tıpkı Anadolu'daki ataerkil yapıya benzer bir yapı ile işleyişini sürdüren tarikatı, yine Anadolu insanının karakteristik özellikleri ile vurgulamıştır. Büyüklerin ve bilginin karşısındaki sessizliği ve ürkekliği, iyilik karşısındaki biat edercesine sadık olmayı faniler üzerinden izleyicisine aktarırken, mürşit ve ulakları Anadolu'daki bir evin reisi olarak vurgulamaktadır. Bu bağlamda tarikatın kültürel yapısının da bir Anadolu kültürü ile desenlendiği ortaya çıkmaktadır.

Tarikat içinde herkesin dini pratiklerin ve ritüellerin dışında bir uğraşı bulunmaktadır. Çok yönlü bir sektörel girişimi olan tarikat içinde faniler tarikatın bu çok yönlü iş kollarında çalışmaktadır. Herkesin kendi el becerisi ve yeteneğine göre iş verilmektedir. Fanilerin bu iş kollarında ne iş yapacağı Sadi Hüdayi Bey tarafından belirlenirken, tarikatın hiç görünmeyen asıl liderinin bu dünyevi işlere yaklaşımı ise muammadır.

Dizi Anadolu'da tanıştığı ve depremden sonra İstanbul'a taşınarak tarikatın çatısı altında hayatını idame ettirmeye çalışan Naim ve ailesinin yaşadıklarından tarikatın anlatmaktadır. Naim tarikat öğretilerinden başka doğrusu olmayan, tarikat ehli dışındaki herkesin tehlikeli ve günahkâr olduğunu düşünen bir fanidir. Naim'in eşi Meryem ise tıpkı Naim gibi dine hassas olan ve hayatını dini öğretiler dairesinde yaşamaya çalışan ev kadınıdır. Ancak Meryem tarikata karşı Naim gibi tam teslimiyet içerisinde olmayan hatta tarikatın doğru bir kapı olup olmadığını sorgulayan bir görünüm sergilemektedir.

Tarikata şartsız koşulsuz bağlılık son derece önemlidir. Faniler bu bağlılığın Allah ile yaklaşımda bir sınav olduğu kanaatinde. Kendi kuralları ve ritüelleri ile dış dünyadan bağımsız bir yaşamı benimseyen tüm tarikat üyelerinde ise kadercilik anlayışı önemli bir yer tutmaktadır.

Bu kaderci anlayışında cüzi irade kontrolü tamimiyle mürşidin inisiyatifindedir. Cezalandırma ve ödüllendirme ile fanilerin manevi kontrolünü üstlenen tarikat, sosyal yaşamında temel düzenleyicisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fanilerin dış dünya ile olan bağı günah, haram ya da caiz değil gibi söylemlerle kısıtlayan tarikat, fanilerin sosyal ilişkilerini tarikat ehli olmayan insanlardan kurmalarına sıcak bakmamaktadır.

Aile birliğinin önemli olduğu tarikat içinde aile dışında geçirilen zamanda, sosyal ilişkiler tarikatın rutin günlük işleri için bir araya gelerek kurulan bağ ile olmaktadır. Sosyal ilişkilerde kadın erken bir arada olmamaktadır. İş yaşamının dışında kadınlar tarikatın genellikle mutfağında sosyal ilişki geliştirirken erkekler sohbetlerde daha çok bir araya gelmektedir.

3.2. Dini Ritüeller ve Uygulamalar

Faniler tarikatında dini ritüeller ve uygulamalar temel ilkedir. Tarikat içinde bu ritüeller ve uygulamalar tarikatın birlik ve düzeni için elzemedir. Bu ritüeller ve uygulamalar için de ibadetlerin aksatılmadan yapılması oldukça önemlidir. Özellikle bu ibadetlerin bir arada yapılması hem denetlemenin hem de fanilerin sosyalleşmesinin bir göstergesi olduğu için tercih edilen bir durumdur.

Tarikat içindeki ritüel ve uygulamaların temel kaynakları Kur'an ve Hz. Muhammed'in hayatıdır. Bu temel kaynaklardan yola çıkarak tarikatın kendince oluşturdukları dini ritüeller ve uygulamalarda tarikat içinde oldukça önemlidir. Bu ritüeller ve uygulamalar gerek ikili diyaloglar ile gerekse de kitlesel sohbetler aracılığı ile fanilere aktarılmalı ve fanilerin uyandırılması düşünülmektedir. Bu sohbetlerin konuları günlük modern yaşam ile ilgili olabileceği gibi bir ayet veya hadis yorumlaması da olabilmektedir.

Bu sohbetlere oldukça fazla katılan ve kendini tarikata adayan Naim üzerinden tarikatın faniler üzerinde bıraktığı etkiyi okumak mümkündür. Naim ikiz çocuklarından birini hastane bahçesine bırakarak bir kamyonetin içinde diğer çocuğunun doğmasını beklemesiyle başlayan dizinin giderek Naim ve ailesinin hayatına odaklanarak tarikatın faniler üzerindeki olumlu ya da olumsuz etkisi vurgulamaktadır.

Naim, hiçbir işte kalıcı olarak çalışmayan lümpen bir adamdır. Depremden sonra İstanbul'a ailesi ile gelerek tarikatın tam merkezine yerleşerek, dine dayalı düşünce ve yaşam olarak yorumladığı sapkın fikir ve davranışları ile dikkat çekmektedir. Naim'de yeşeren bu fikirlerin kuşkusuz önemli bir faktörü tarikat içinde kanaat önderleri ya da karar vericilerin tarikatı kendi çıkarları için kullanmaya çalışması ve bunu gerek ikili diyaloglarında ve gerekse fanilerle paylaşmasıdır. Naim'in işlediği bir günah ile başlayan dizide Naim sürekli dua etmekte şefaht istemektedir. Ağzında dua ile Allah'ın emanet olarak gönderdiği canı bir bilinmezliğe bırakıp gitmesi ile başlayan dizide doğruları ve yanlışları arasında kalmış bir imaj çizen Naim'in özellikle ailesine dini terbiyeler vermesi ve eşini sürekli günaha davet eden bir birey olarak görmesi ise dizideki çatışmalardan biridir.

Dizide tarikatın felsefesini anlamak için gösterilmeyen unsurlar aslında Naim, Sadi Hüdayi bey ve Cüneyt üzerinden işlenmektedir. Naim öğrendiklerini tatbik eden bir fani iken Sadi Hüdayi Bey hırsın kibrin temsilcisidir. Cüneyt ise tarikatın içinde olması gereken bir fani imajı çizmektedir.

Faniler Tarikatı içinde Allah sevgisi en temel sevgidir. Allah'ın koymuş olduğu hükümler Allah sevgisi için yapılmalıdır. Ayrıca tarikatın da koymuş olduğu hükümler Allah içindir. Bu anlayış tarikat içindeki her faninin temel argümanıdır. Tarikat ehli gün içinde sürekli dua etmektedir. Her işin başında dua vardır. Her eylem dua ile tamamlanmaktadır. Boş kaldığında tespih çekilir. Erkeklerin ellerinde ve ceplerinde sürekli tespihleri vardır. Kadınlar ise tespihatında parmaklarını kullanmaktadır.

Tarikatın kendi içinde belli ödüllendirme ve cezalandırma törenleri ve ritüelleri bulunmaktadır. Ödüllendirme genellikle bireysel olarak açıklanırken cezalandırma toplum önünde gerçekleştirilir. Faniler tarikatının kendine özgü bazı tören ve ritüelleri de bulunmaktadır. Vakt-ı Mekatıl da bu törenlerden biridir. Türkçe karşılığı cezalandırma olan bu tören tarikatın sıklıkla kullandığı bir tür dışlama merasimidir. Bu merasimde tüm faniler bir araya gelerek müşhidin tarikattan ilişkisi kesilen ya da dışlanan faninin kararını dinleyerek verilen kararı sükûnet içinde kabullenir.

Faniler tarikatın en önemli ritüeli mensuplarının diğer insanlardan ayırt edici bir kıyafet giymeleridir. Bu kıyafetler tek tip olmamakla birlikte sade, basit ve renksiz olmak zorundadır.

Toplum içinde dindar olduğunu belirten ancak yine de göze batmayan kıyafetleri tercih eden faniler hem kendi dünyalarında hem de toplumsal yaşam içinde mülayim tavırları ile de dikkat çekmektedirler. Ayrıca faniler tarikatının bir diğer ritüeli hatme toplantıdır. Kapalı mekânlarda yapılan bu hatme toplantıları aynı zamanda fanilerin birbirleriyle ve tarikatın liderleri ile iletişim geliştirdikleri toplantılardır.

Dizideki bir diğer ritüel ise tarikata önderlik edecek faninin belirlenmesinde kendini göstermektedir. Faniler tarikatının lideri tarikat içinde ‘Efendi hazretleri’ olarak ünlenmektedir. Yüzü dizi boyunca hiç gözükmeyen Efendi hazretlerinin hayata gözlerini yumduktan sonra mürşit olarak yeni bir önder seçimi için belirli ritüeller takip edilmektedir. Mürşit olarak Efendi hazretlerinin yerine aday olan Cüneyd ve Sadi Hüdai Efendi, hatme toplantılarının yapıldığı yerde diğer faniler ve ulular olarak tanıtılan tarikatın önde gelen isimleri ile bir araya gelmektedir. Herkesin yerde oturduğu bu ritüelde halka şeklinde bir oturma planı dikkat çekmektedir. Bu halkanın içinde Cüneyt ve Sadi Hüdai Efendinin yanı sıra diğer fanilerde bulunmaktadır. ‘Hakkın kapısında ne giremez’ sorunsalı üzerinden birbirleri ile dini atışmalar gerçekleştirip kendi fikirlerini ispatlamaya çalışan adaylar ululara kendilerinin mürşit olabileceğini göstermek için çabalamaktadırlar.

3.3. Dini Öğretiler ve Mesajlar

Kızıl Goncalar dizisinde dini öğretiler ve mesajlar genellikle toplumsal değerler, ahlak, aile yapısı ve kültürel kimlik üzerinden işlenmektedir. Dizide öğretiler ve mesajlar karakterlerin davranış ve diyalogları aracılığıyla bazen de doğrudan ritüeller aracılığıyla aktarılmıştır. Özellikle karakterler arası çatışma yoluyla tarikatın dini öğretisi ve mesajlarını izleyicisine aktarmaya çalışan dizide Cüneyt ve Sadi Hüdai Efendi yaşayış ve düşünsel olarak birbirlerinden farklı iki insandır. Cüneyt’in dini öğretisi ve mesajların aktarımında daha çok hoşgörü, güzel ahlak, bireysel gelişim ve adalet temel prensipleri olurken, Sadi Hüdai daha çok dünyevi işlerinde menfaat elde edebilecek prensipleri temsil etmektedir. Bu bağlamda fanilerin inanç sistemi içerisinde kendilerini emanet ettikleri Cüneyt ve Sadi Hüdai Efendi arasında kalan faniler kendi karakterlerine göre ya adaleti, barışı, güzel ahlakı, hoşgörüyü temsil eden Cüneyt’i ya da dünya hırsları için dini öğretilerini ve mesajlarını dizayn ederek inanç sistemi oluşturmaya çalışan Sadi Hüdai Efendi’nin izinden gitmektedirler. Cüneyt efendinin tarikat içinde savunduğu inanç sisteminde İslam dininin emir ve yasakları temel kırmızı çizgi olurken, kişisel ve dini gelişimi için sürekli okuyarak bulmaya çalıştığı doğrular ile Hz. Muhammed’in hayatı Cüneyt efendinin önemli yol göstericisidir.

İslam dininde ahiret ve ölüm sonrası varlık anlayışı tüm inanların kabul ettiği bir durumdur. Bu bağlamda tarikatta bu gerçeği değiştirmek gibi bir amaç bulunmaktadır. Ancak ahiret ve ölüm sonrası hayatın nasıl olacağı ve o yolculuğun nasıl gerçekleşeceği noktasında Cüneyt fanilere Allah’ın merhametinin sonsuzluğu ile durumu açıklarken Sadi Hüdai Efendi Allah’ın celal sıfatı ile korkutarak durumu irdelemektedir.

Tarikat içindeki fanilerin temel beklentileri ölüm sonrası cennete ulaşmaktır. Bu bağlamda tarikat bu yolculukta onlar için önemli araçtır. Cennet için tarikat içinde mürşit bu nedenle önemli bir aktördür. Bu yüzden tarikatta mürşide yakın olmak onu görmek cennete bir adım daha yaklaşmak ile eşdeğer iken Vakt-ı Mekatıl olmak cehennem kapıları aralamaktır.

Cennet ve cehennem kavramları ile öldükten sonraki ruhun durumu tarikat ehlinin en önemli sorunsallarından biridir. Bu bağlamda fanileri sürekli cennet ve cehennem hayatı için hazırlayan tarikat ölüm sonrası ruhun durumunu ancak faninin kendisinin belirleyeceği vurgusunu sürekli yapmaktadır.

Faniler tarikatında cennet ve cehennem bir nevi fanilerin terbiyesinde kullanılan kavramlar olarak da dikkat çekmektedir. Özellikle dünyevi işler ile fazlaca meşgul olan Sadi Hüdai Bey tarikata ve kendisine hizmetin cennet ve cehennem için belirleyici olduğunu fanilere hissettirirken, sadece İslam’ı yaşamanın yeterli olmayacağı algısı dizi de kendisini hissettirmektedir. Sadi Hüdai Bey’in aksine Cüneyt dünyevi işlerin ölüm sonrası için önemsiz olduğunu ancak dünyada yaptıklarının bir bedelinin olacağını sohbetlerinde fanilere aktarırken, İslam’a göre yaşamının öncelikle bireyin kendisi ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Faniler

tarikatinde tarikata tutunmak ve tarikat içinde varlığını korumak ölüm sonrası ruhun ıstırap çekmeden ruhlar âlemine karışmasında önemli kıstastır. Fanilerdeki bu hissiyatı Sadi Hüdayi Bey dünyevi işlerinde oldukça fazla kullanmakta ve cehennemi bir korku cenneti bir mükâfat aracı gibi kullanarak faniler üzerinde baskı kurmaktadır.

Günlük hayat içinde varlıklarını daha çok tarikat üyeleri ile birlikte geçiren faniler kendi toplulukları dışında sosyal hayatın birer parçası olamamaktadırlar. Özellikle merkezi İstanbul'da olan tarikatın İstanbul'u bir günah şehri olarak görmesi ve İstanbul'da yaşayanın da kirlenmiş birer Müslüman olarak değerlendirmesi faninin İstanbul'u ve İstanbul'da yaşayan Müslümanlar ile bir bağ kurmasını engellemektedir. Bu bağlamda sürekli bir arada zaman geçiren faniler birbirlerini etkilemektedirler. Sosyal yaşama işe gitmek ya da alışverişe gitmek gibi farklı sebeplerle katılan faniler ise sadece kendi tarikatına yakın insanların yanında çalışmakta ve onlardan alışveriş yapmaktadır.

Dizide sunulan bu gerçekten hareketle standart bir yaşamın dışında kalmayı reddeden faniler tutumlarının ve davranışlarının belirleyicisi tarikat üzerinden bir standart oluşturmaktadır. Tıpkı tutum ve davranışlarında olduğu gibi dini duygularında da tarikatın belirlemiş olduğu birtakım kurallara uymak zorunda olan faniler İslam'ın temel şartları dışında kalan ahlak, saygı, merhamet, dürüstlük vb. gibi kavramları tarikat içinde geliştirmektedirler.

Dizide ahlak ve erdemin temsilcisi Cüneyt'tir. İslam'ın belirlemiş olduğu kurallar içinde yaşayarak fanilere örnek olan Cüneyt aynı zamanda dürüstlüğü, yardımseverliği ve güzel ahlakı düstur edinmiştir. Bu düsturu özümsememiş ve dünyevi hırslar ile gözü kör olmuş faniyi çatısı altında istemeyen Cüneyt aynı zamanda tarikat içinde yanlış yerleşmiş kural ve nizamlara da başkaldırmıştır.

Kur'an'da helal ve haram kavramları açıkça bellidir. Bunun dışında dünyevi herhangi bir zevk için helal ve haramı yeniden yorumlamak ya da kavramları olmadığı bir hale çevirmek bir Müslümanın günahına girmektir. Tarikat içinde haram ve helal arasındaki çizgiye dikkat eden Cüneyt ve Naim'in eşi Meryem'dir. Tarikat üyesi İdris'in yanında işe başlayan Meryem'in yapılan böreklerde tereyağının yeteri kadar kullanılmadığını bunun haram olduğunu söyleyerek bir doğruyu savunarak tarikat içinde hedef gösterilmesi tarikat içindeki kafa karışıklığının da en net göstergelerinden biridir. Tarikat içinde güçlü bir adam olan İdris Bey Meryem'in kendi dükkanındaki bu çıkışından rahatsız olmuş ve ailesi ile birlikte tarikattan uzaklaştırılmasını talep etmiştir. Bu talebe Sadi Hüdayi Bey sıcak bakarken son anda gerçekten Meryem'in haklı olduğunu düşünen Cüneyt bu kararın bozularak İdris Bey'in tarikattan uzaklaştırılmasını sağlaması tarikat içindeki çekişmenin de iyiden iyi ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

3.4. Mekânlar ve Semboller

Kızıl Goncalar dizisi sinematografik olarak çatışmalar ile doruk noktalarını belirlemektedir. Dizide de karakterlerin arası çatışmaların yanı sıra fikir ve farklı yaşamlarında çatışması dikkat çekmektedir. Bu çatışmalar diziyi sık sık doruk noktalara taşıırken mekân unsuru da sinematografik olarak bu sürece katkı sağlamaktadır. Öncelikle faniler tarikatı benimsemiş oldukları inanç sistemi ve yaşamsal aktiviteler noktasında dizideki diğerleri olarak işaretlenen seküler yaşam ile sürekli çatışma halindedir. Mekân unsurunun bu çatışma içindeki algı kutsayıcılığı ise gerek açıktan gerekse subliminal olarak çatışmayı beslemektedir.

Tarikat için en önemli mekân ibadet alanlarıdır. Bu alanlar dizi boyunca gösterilmektedir. Tarikat üyeleri faniler yaşamlarını sürekli bu alanlar içinde geçirmektedir. Tekke olarak nitelendirilen bu alanlarda faniler dışarıya kapalı bir yaşamı sürerken hem ibadet hem de konaklama ihtiyaçlarını yine bu alanda gerçekleştirmektedirler. Tarikatta ibadet yerleri gözü yormayan bir ışıkla aydınlatılmıştır. İç duvarlarında Arapça yazılı metinler ve görsellerin yer aldığı bu mekânlar temiz kıyafetler ile girilebilen ve sürekli temizliği yapılan alanlardır. Aynı zamanda hatmeler içinde kullanılan bu mekânda kadınlarında hatmelere ya da önemli sohbetlere katılımını sağlayacak çitler ile ayrılmış bölümler yer almaktadır.

Tarikat içinde Cüneyt ile Sadi Hüdai Bey'in çatışması da yine mekân üzerinden yansıtılmaktadır. Cüneyt genellikle yalnızlıktan hoşlanan ve günün çoğunu kitaplar ile dolu odasında geçirirken Sadi Hüdai Efendi tekkenin içinde bulunan büyük bir evde vaktini geçirmektedir. Bu bağlamda Cüneyt tarikatın sadeliği ve entelektüel tarafını temsil ederken Sadi Hüdai Efendi hırsı ve menfaati temsil etmektedir.

Tarikat kendi iç örgütlenmesinde kişilerarası çatışmaları mekân üzerinden yansıtırken, tekke dışındaki yaşam ile de sürekli bir çatışma halindedir. Özellikle seküler bir ailenin parçası olan psikiyatri doktoru Levent Bey bu çatışmanın diğer ana karakteridir. Tarikatın dindarlığı ve şeriatı temsil ettiği dizide Levent Bey sekülerleşmeyi ve modern yaşam olarak nitelendirilen küresel vatandaşlığı temsil etmektedir.

Bu bağlamda özellikle mekân çatışması da kendini göstermektedir. Sekülerlerin temsil edildiği 'Kızıl Goncalar' da özellikle Levent Bey'in muayenehanesi ve babasından kalma evi sıklıkla kullanılan mekânlardır. Muayenehane ilk dikkat çeken Levent beyin arkasında duvara asılı olan Atatürk resmidir. Bu detayın yanı sıra Levent Bey hem evi hem de iş yerindeki odasında modern hayata ait mobilyalar ve ev eşyaları dikkat çekerken, bilime olan inancını ortaya koyan birçok da detayda dikkat çekmektedir.

Faniler tarikatının en önemli sembolleri dış görünüşlerinde kendini göstermektedir. Özellikle kıyafetleri en önemli sembolleridir. Fanilerin tarikatında kadınlar siyah çarşaf ile dış dünyaya katılırken erkekler gösterişten uzak kıyafetler ile günlük yaşamlarına devam ederler. Ayrıca faniler tarikatında sakal da önemli bir ayırt edicidir.

Dizide faniler tarikatının geçmişine dair çok fazla bir bilgi verilmemektedir. İstanbul'da yoğunca müridi olan bu tarikatın aslında Anadolu'da kurulduğu ve halen kurulduğu coğrafi alanda varlıklarını devam ettirdikleri anlaşılmaktadır.

3.5. Sosyal ve Kültürel Etkileşim

Faniler tarikatı sosyal ve kültürel etkileşim noktasında iki farklı ilişki pratiği geliştirmiştir. Muhafazakâr bir yaşamı tercih eden bu tarikat muhafazakâr ve ihtiyaç sahibi çevrelerde varlıklarını korumak ve tarikatın yardımseverliğini göstermek için sık sık hayır işleri ile uğraşmakta ihtiyaç sahibi olan fakir fukaraya yardım kolileri hazırlamaktadırlar. Bu anlamda özellikle sosyo-ekonomik olarak üst seviyelerde olamayan toplum içinde iletişime açık ve kendini güvende hisseden tarikat bu çevrelerden herkese de kapılarının açık olduğunu hissettirmektedirler. İstanbul'un belirli semtlerine daha çok ilgi gösteren faniler tarikatı İstanbul'u adeta sosyal yapı olarak ikiye ayırmaktadırlar. Bir tarafta dini bütün muhafazakâr insanlar diğer tarafta sekülerler bulunmaktadır.

Namaz kılmayan ya da oruç tutmayan ya da kıyafetlerini uygun olarak görmediği herkes için kanaat oluşturan bu tarikat daha da ileri giderek onların kâfir olduğunu düşünmektedirler. Seküler ya da kâfir olarak nitelendirdiği kitle ile iletişimleri yok denecek kadar az olan faniler tarikatı onlar ile aynı ortamda olmanın bile rahatsızlığını yaşamaktadırlar.

Dizide muhafazakâr ve seküler arasındaki çatışmada tarikatın diğerleri olarak nitelendirdiği sekülerlere bakış açılarını etkileşim düzeylerini inceleyerek ortaya koymak mümkündür. Neredeyse hiç iletişim kurmak istemedikleri sekülerler onlar için günaha çağrıdır. Onlar ile kurulan iletişimde ürkek ve çekingen davranışlarının aslında arkasında onların birer günahkâr olarak görülme algısı yatmaktadır.

Toplumsal ilişkilerde oldukça dikkatli olan tarikat üyelerinin kendi içlerinde dışlanmış biri ile ya da günahkâr olarak belirlenen kistaslara uyanlar ile herhangi bir iletişim kurması ya da samimiyet geliştirmesi diğer tarikat üyeleri tarafından hoş karşılanmamaktadır. Dizide tarikat, muhafazakâr orta sınıf insan için elinden gelen her şeyi yapan bir organizasyon olarak tanımlarken, sadece sekülerle değil başka dine mensup insanlar ile de ilişki geliştirmediği görülmektedir.

SONUÇ

İçinde yaşadığımız çağ her ne kadar dijital teknolojilerin önemli bir görev üstlendiği çağ olsa da iletişim teknolojilerinde konvansiyonel medyanın halen Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Özellikle televizyonun konvansiyon araçları içindeki önemi Türkiye'deki izler kitle üzerinde yapılan birçok bilimsel araştırmalarda kendini göstermektedir.

Türkiye'nin televizyon ile tanışması birçok batı ülkelerine göre geç olmuştur ancak sahiplenilmesi noktasında batılı ülkelere nazaran oldukça dikkat çekicidir. Türkiye de izler kitlenin televizyonu bu kadar benimsemesinin ve hayatını televizyondan izledikleri ile kurgulamasının birçok sebebi bulunmaktadır. Televizyona erişimin kolay olması, ucuz bir iletişim aracı olması ve göze ve kulağa aynı anda hitap ederek ikili bir etkileme gücüne sahip olması bu sebeplerin başında gelmektedir.

Televizyona atfedilen görevler gereği bu iletişim aracından beklenen haber verme, eğlendirme ve eğitime görevi bugün Türkiye'deki yayıncılık anlayışı incelendiğinde başarılı bir şekilde gerçekleştirildiği gerçeği ile karşılaşılmaktadır. Özellikle eğlendirme görevini üst düzeyde yerine getiren Türkiye'deki kanallar izler kitlenin televizyondan vazgeçememesinin bir diğer sebebini oluşturmaktadır.

Bugün televizyon dizileri Türkiye'de önemli birer eğlence içerikleridir. Hemen her kanalda her gün bir televizyon dizisinin yayınladığı Türkiye'de prime time göstergelerinin verilerine göre yoğun bir talep görmektedir. Hemen her konuda bir dizinin olduğu bu yelpazenin içinde dini bir dizi olarak kendini gösteren kızıl goncalarda ciddi bir izleyici kitlesine ulaşmıştır.

Muhafazakârlık ve sekülerleşme üzerinden kadını konumlandıran, kız çocukları üzerinden eğitim anlayışını tartışmaya açan ve sosyal yaşam içerisinde muhafazakârlık ve sekülerleşmeyi tartışan bu dizi eğlendirme görevinin yanı sıra bilgilendirme görevini de benimsemiştir. Televizyon dizileri üstlendikleri misyonlar ile aslında çok da masum olmayan içeriklerdir. Çünkü eğlendirirken ya da eğitirken aynı zamanda subliminal mesajları ile de algı ve imaj belirleyen bir özelliği vardır. Bu bağlamda Kızıl Goncalar dizisi de hem muhafazakârlık hem de sekülerleşme üzerinden bir aldı da inşa ettiği gözlenmektedir.

Tarikatın merkezde olduğu Kızıl Goncalar dizisinde dini söylem ve ritüeller tarikat üzerinden inşa edilmektedir. Özellikle kendilerine faniler diyen bu tarikatın muhafazakâr bir hayatı benimsemeleri ve bu hayatı benimsemeyenler üzerinden sosyal yaşama ve kız çocuklarının eğitimleri üzerinden eğitime ve yine aynı şekilde kadınların toplumsal hayat içindeki yeri ve konumu üzerinden kadına karşı söylem geliştirdiği görülmektedir. Tarikatın sosyal yaşama dair geliştirdiği söylemler kurucu unvanı efendi hazretleri olarak dizide sunulan mürşide dayanmaktadır. Yüzünü hiç göstermeyen bu mürşit araçları aracılığıyla tabana fikir ve düşüncelerini iletmektedir.

Sosyal yaşam içinde faniler özellikle kılık ve kıyafetleri ile diğerlerinden ayrılmaktadır. Oldukça sade ve tek tip kıyafetler içinde toplumsal hayata karışan faniler toplum içinde dikkat çekmeden yaşamaya odaklanmaktadır. Ancak bu sadelik ve tek tiplik tarikata mensubu kadınları için geçerli olmamaktadır. İslam'dan uzak bir yaşantı içerisinde oldukları kabul edilenlerin yeri olarak nitelendirilen İstanbul'da rengârenk bir yaşam içinde siyah çarşaf ile toplumsal yaşama karışan kadınlar her ne kadar dikkat çekmemeye çalışsa da rengârenk yaşam içinde hemen göze batmaktadırlar. Tarikat mensubu erkek ve kadınlar sosyal yaşam içinde iletişim süreçlerine katılmayarak sessizliklerini koruma gayreti içerisindeyler. Kadının zaten hiçbir yabancı erkek ile konuşmaması hatta göz teması bile kurmaması tarikatın mensuplarından beklediği yegâne eylemlerden biridir. Kendi içlerinde kurdukları düzen içinde yaşamaya alışkın olan tarikat, dış dünya ile ilgili katılımlarını erkekler üzerinden gerçekleştirmektedirler. Tüm tarikatlar gibi bu tarikatta da cinsiyet konumlandırması bulunmakta ve kadın geri planda bırakılmaktadır. Hatta kadın erkek tarafından yetiştirilmeye muhtaç bir varlık olarak dizide bir kadın konumlandırılması yapılmaktadır.

Tarikat için mürşide hizmet eden herkesin ahireti kurtulur anlayışı kendini göstermektedir. Bu anlayış ile sosyal hayatını dizayn eden faniler mürşidin emir ve direktiflerine itaat etmek için var güçleri ile nefisleri ile mücadele etmektedirler. Faniler sosyal yaşama dair tüm doğrularını tarikat üzerinden oluşturmaktadırlar. Bu bağlamda kız çocuklarının eğitimi için de tarikatın ortaya koyduğu eksen doğrultusunda hareket etmektedir. Kız çocuklarını Türkiye’de milli eğitim okullarına göndermeyen tarikat, kendi içlerinde kurdukları medrese eğitime tabi tutmakta ve onlara sadece dini eğitimler vermektedirler. Şayet aksi yönde bir davranış sergileyen ve geleneksel eğitime kız çocuklarını özendiren her fani tarikat tarafından cezalandırılmaktadır. Kız çocuklarının medrese eğitimleri tamamladıktan sonraki görevleri ise hayırlı bir tarikat üyesi ile evlenmesidir. Özellikle dizide tarikatın evlilik ve eğitim söylemleri ve ritüelleri 15 yaşında evlendirilen Meryem ve kızı Zeynep karakteri üzerinden verilmektedir. Çok zeki ve eğitim almaya hevesli Zeynep’in ve onu okutmak isteyen ve kendisi gibi çocuk yaşta evlendirilmesinin önüne geçmek isteyen Meryem’in verdiği mücadele muhafazakârlığın temsili olan tarikat tarafından sürekli sekteye uğrattılırken, bu mücadelenin seküler temsilcisi olan Doktor Levent ve ailesi tarafından desteklenmesi ise tarikat nezdinde günahların en büyüğü olarak nitelendirilmektedir.

Dizide tarikat, geliştirmiş olduğu söylemler ve ritüelleri ile dizinin bir diğer ana çatışma unsurunu oluşturan sekülerliğin temsilcisi olan Levent ve ailesi tarafından mücadele edilmesi gereken tehlikeli bir yapıdır. Özellikle modern değerlerin en büyük düşmanı olarak konumlandıkları tarikatı, insan dizaynı yapan mülayim görünürken aynı zamanda her şeyi yapmaya muktedir olan bir yapı olarak görmektedir. Dizi muhafazakârlığın temsilcisi olan tarikat ve sekülerleşmenin ve bilimin temsilcisi olan Levent ve ailesini çatıştırarak izler kitlenin doğruyu araştırmaya sevk eden bir senaryo anlayışına sahiptir. Özellikle tarikatın son dönem temsilcisi olan Cüneyt ve Levent’in baş başa sohbetleri adeta bir açık oturum havasında geçerken, izleyicinin bu açık oturumdan taraf tutması beklenmektedir.

Dizide Cüneyt ve Levent’in birbirleri ile ilk karşılaştıklarında verdikleri tepki ile dizinin son bölümde birbirlerine verdikleri tepkiler değişmiştir. İlk kez karşılaştıklarında tarikata sorgulayıcı, şüpheli ve ürkek bir eda ile temkinli yaklaşan Levent’in aksine tarikat güler yüzlü, kibar ve nezaketli bir duruş ile Levent’i karşılamıştır. Güler yüzlü, kibar ve nezaket ile Levent’e yaklaşan tarikatın aslında onlar ile münasebetlerinin geliştirilmemesinin ve onların din için büyük bir tehlike arz ettikleri inancına sahip olduğu bilinmektedir.

Düşüncede başka eylemde başka bir görünüm arz eden tarikatın güvenilirliği üzerine bir düşündürme ile diziye giriş yapıldığı görülmektedir. Cüneyt’in ikinci dönem mürşit olmasıyla tarikat içinde değişimlerin kendini gösterdiği ve Levent ile olan baş başa diyaloglardan her iki tarafın da birbirini etkilediği sonucunu çıkarmak yerinde olacaktır. Bu bağlamda dizinin sonunda hem muhafazakâr kesimin hem de seküler kesimin birbirleri için oluşturdukları önyargılarının değiştiği ve bu değişen önyargılar ile tarikatın muhafazakârlık yanında aynı zamanda mantık dairesinin değiştiği de tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Akkuş, Mehmet. "Tasavvufun Anadolu'ya Girişi ve İslamlaşmada Rolü". *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*. Haz. Coşkun Yılmaz. 133-142. İstanbul: Seha Neşriyat, 1991.
- Aksöz, Tuncay. "İnsan Benliğinin Arınması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/31 (Haziran 2015), 81-101.
- Aktaş, Hamza. "Kur'an'da Arınma (Tezkiye) Süreci İle Nefsin Eğitimi". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 59 (Ekim 2017), 173-187.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. "Bir Tasavvuf Mektebi Olarak Bektaşilik". *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I Bildiriler ve Müzakereler*. Ed. Komisyon. 51-60. Isparta: SDÜ Yayınları, 2005.
- Baz İbrahim, "Tasavvuf Mektepleri". Ed. Kadir Özköse. 144-148. *Tasavvuf El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Biçer, Ramazan. "Bir Kelam Bilgini Olarak Ebu Bekir İbnü'l-Arabi'ye Göre Gazzali'nin Keşf Metodu". *Kelam'da Bilgi Problemi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ed. Orhan Ş. Koloğlu. 250-262. Bursa: 2003.
- Bilgin, N. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006.
- Ceyhan, Semih. "Vecd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/583-584. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çağrı, Mustafa. "Gazzali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Çakmak, Muharrem. "Tasavvufa Yöneltilen Eleştirilerin İlimleşme Sürecine Etkileri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 39 (Ocak 2017), 319-340.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. "Sufilerin Vahiy Telakkisi". *Tasavvuf El Kitabı*. Ed. Kadir Özköse. 63-81. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Çetin, Atilla. "İstanbul'daki Tekke, Zaviye ve Hankahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika". *Vakıflar Dergisi*, 13 (1981), 583-590.
- Demirci, Kürşat. "Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi". *İTOBIAD İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1/4 (2012), 7-18.
- Demirci, Mehmet. "Ahmed Yesevi'nin Yunus Emre'ye Tesiri Olmuş Mudur?". *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1994), 61-84.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 1995.
- Erjem, Yaşar – Çağlayandereli, Mustafa. "Televizyon ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi." *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30/1(2006),15-30.
- Gökalp, Yusuf – Teber, Hatice. "Risâle-i Su'âl-i Hırka, Risâle Der Beyânı Kemer ve Risâle-i Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşî Metinlerinde Dinî Tasavvufi Semboller". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (Aralık 2016), 77-91.
- Gökçe, Orhan. *İçerik Çözümlemesi*. Eskişehir: Turkuaz Yayıncılık, 1994.
- Günay, Ünver – Güngör, Harun. *Türk Din Tarihi*. Kayseri: Laçın Yayınları, 1998.
- Güven, Mustafa Salim. "Hz. Peygamberin Hayatında İnziva ve Toplumsal Dönüşüm". *Uluslararası İslam ve Modern İnsan Sempozyumu*. 303-323. Kahramanmaraş: KSÜ Yayınları, 2018.

- Güzel, Abdurrahman. “Hoca Ahmed Yesevi’nin Hayatı”. *Anadolu’da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. Ed. Halil İbrahim Bulut. 215-232. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Haksever, Ahmet Cahit. *Tasavvufa Giriş*. *Tasavvuf El Kitabı*. 13-21. Ed. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kaya, Mahmut. “Tasavvuf Nedir Ne Değildir?”. *Kur’an ve Sünnet Sempozyumu Bildiriler*. 179-185. Ankara: İrfan Vakfı, 1997.
- Kaya, Mahmut. “İsrakiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/438-439. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Kılıç, Mahmud Erol. “İbnu’l-Arabî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/493/516. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Kutlu, Sönmez. *Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: DEM Yayınları, 2010.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Morris, Brian. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. çev. Tayfun Atay. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- Muslu, Ramazan. “Vahdet-İ Vücûd Üzerine Yazılmış Bir Risale: Erbil’in Mir’atü’ş-Şühûd Fî Beyâni Vahdeti’l-Vücûd’u”. *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), 23 (2009), 303-323.
- Muslu, Ramazan. “Ali Semerkandi'nin Keşfü'l-Esrar Adlı Eserinde Zahir-Batın İlişkisi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 167-184.
- Muslu, Ramazan. “Tasavvufî Terbiye ve Ahlak”, Ed. Kadir Özköse. 315-323. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Anadolu Türk Halk Süfiliginde Ahmed-i Yesevi Geleneğinin Teşekkülü”. *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Ramazan Acun. 75-84. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Öngören, Reşat. “Anadolu Tasavvuf Geleneği”. *Tasavvuf El Kitabı*. Ed. Kadir Özköse. 273-296. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Öngören, Reşat. “Mevlânâ Celâleddîn-î Rûmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/441-448. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Öngören, Reşat. “Tarikat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/65-105. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Öngören, Reşat. “Tasavvuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/119-126. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Özköse, Kadir. “Tarikatların Ortak Unsurları”. *Tasavvuf El Kitabı*. Ed. Kadir Özköse. 225-247. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003.
- Sayın, Esmâ. “Ontolojik Açından Tasavvuf, Mistisizm ve Maneviyatçılığa Dair Yaklaşımların Karşılaştırılması”. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 21 (2016), 67-74.
- Şimşek, Halil İbrahim. “Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi Ve Temizlenmesi Konusu”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (Aralık 2015/2), 35-48.
- Teber, Ömer Faruk. *Bektaşî Erkannamelerinde Mezhebi Unsurlar*. Erzurum: Aktif Yayınları, 2008.

- Teber, Ömer Faruk. "Bektaşî Geleneğinde Kur'an ve Sünnet Merkezli Değerler", Uluslararası Sempozyum İnsani Değerlerin Yeniden İnşası, ed. Cengiz GÜNDOĞDU, Muammer CENGİZ. 3/142-149. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015
- Temiztürk, Halil. "Hıristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20/37 (2018), 129-150.
- Yaran, Cafer Sadık. "Budizmle Mukayeseli Olarak İslam ve İslam Mistisizmi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 253-273.
- Yeprem, M. Saim, "Televizyonlarda Sır Dizileri", *II. Uluslararası Dinî Yayınlar Kongresi, Tebliğler-Müzakereler*, 05-07 Kasım 2004. 644/137-146. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Yıldırım, Emine Taşçı. "İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* Aralık 24/2 (Aralık 2020), 665-685.

STRUCTURED ABSTRACT

This study aims to explore how religious discourse and rituals are constructed in Turkish television series, with a particular focus on the role of religious communities, known as tariqats. In contemporary society, television plays a significant role in the reproduction of social values and ideologies, going beyond its function as a mere entertainment medium. In culturally and religiously diverse societies like Turkey, the content presented through television can have a direct impact on viewers' beliefs, morals, and social structures. Thus, the objective of this study is to understand how religious discourse and rituals are represented through tariqats in Turkish television series and how these representations shape societal perceptions. The study focuses on the television series 'Kızıl Goncalar', which is significant for its portrayal of tariqat culture and religious rituals within modern society. The tariqat depicted in the series provides a critical example of how religious groups influence societal perceptions and belief systems. The analysis covers all episodes of the first season, examining scenes that center on tariqats, the religious discourse of characters, and the rituals depicted. The methodological approach is based on content analysis, a research method aimed at uncovering the underlying meanings and social realities embedded in written or visual texts related to social practices. Within this framework, 'Kızıl Goncalar' is analyzed for its tariqat-themed scenes, character dialogues involving religious discourse, and the visual and auditory presentation of rituals. The study is structured around six main themes: the conceptual representation of the tariqat, the use of religious rituals, the social and cultural context of the tariqat, the transmission of religious teachings, the relationship between the tariqat and society, and internal conflicts within the tariqat. The first theme, "The Conceptual Representation of the Tariqat," addresses elements such as the tariqat's foundation, history, the characteristics of its leader, and leadership style. This section examines how the tariqat is represented in the series and the effects of this representation on the audience's perception of religious structures. The second theme, "The Use of Religious Rituals in the Series," investigates how the tariqat's religious rituals are presented and reinforced through visual and auditory elements. Rituals such as daily prayers, dhikr, supplications, and special ceremonies play a crucial role in constructing the religious discourse in the series. These rituals are used to strengthen the tariqat's religious messages and create a profound impact on the audience. The third theme, "The Tariqat in Social and Cultural Context," examines the impact of the tariqat on social and cultural life. The series portrays the tariqat as a social structure that reflects the conflict between conservatism and secularism, analyzing how the tariqat's social presumptions affect societal perceptions. The fourth theme, "Religious Teachings and Messages," explores the methods and arguments used by the tariqat to convey religious messages to the audience. The tariqat communicates its teachings through character dialogues, rituals, and the plot, focusing on religious concepts such as the afterlife, the concepts of heaven and hell, and the state of the soul after death. The fifth theme, "The Tariqat's Relationship with Society and Other Religious Elements," explores the interaction between the tariqat and society, as well as its relationship with other religious entities. This section evaluates the tariqat's role in social organization, its collaborations or conflicts with

other religious groups, and its approach to social welfare activities and societal issues. The sixth and final theme, "Conflicts and Issues," analyzes how internal conflicts within the tariqat and external challenges affect the tariqat's internal dynamics and societal perception. This section examines power struggles within the tariqat, leadership conflicts, and the tariqat's impact on social organization. The key findings of the study reveal how tariqats are represented in television series, the methods and arguments used to construct these representations, and their impact on viewers. The 'Kızıl Goncalar' series provides a critical example for understanding the influence of tariqats on societal perceptions in modern Turkish society. The representations of tariqats shape viewers' perceptions of religious structures and illustrate their stance against secularism. In conclusion, this study offers significant insights into the power of television series in shaping social perceptions and how religious structures, such as tariqats, are represented in this process. The findings obtained through content analysis detail the language and representational strategies used in depicting tariqats in television series and their influence on the audience. The 'Kızıl Goncalar' series stands out as an important example of how religious discourse and rituals are presented through television, demonstrating the intricate relationship between media representation and religious culture. Additionally, the study emphasizes the symbolic and visual representation of religious attire and spaces within the series. The depiction of clothing and sacred spaces, such as tekkes and dergahs, plays a critical role in reinforcing the tariqat's identity and the distinctions between religious and secular life, further shaping the audience's perceptions.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık /December2024 • 307-310

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1533002

**İBRAHİM YILDIZ. KUR'ÂN'DA SEBÎLÜLLAH KAVRAMI. BURSA:
EMİN YAYINLARI, 2015, 344 SAYFA.**

Fatma ÖZSARAÇ

Lisansüstü Öğrencisi, Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir
Anabilim Dalı, Mersin, Türkiye
Graduate Student, Mersin University, Institute of Social Sciences, Department of
Commentary, Mersin, Türkiye
fatmaozsarac@gmail.com <https://orcid.org/0009-0001-9826-6602>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/ Received: 16.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 28.12.2024

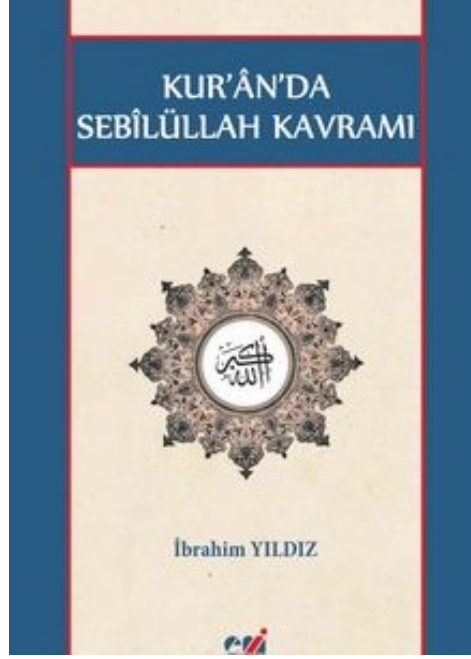
Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatma Öz Saraç)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İBRAHİM YILDIZ. KUR'ÂN'DA SEBİLÜLLAH KAVRAMI. BURSA: EMİN YAYINLARI, 2015, 344 SAYFA.



Müslümanların yegâne hedefi Allah'ın rızasına nâil olmaktır. Bunun gerçekleşmesi için de O'nun gösterdiği yoldan gitmeleri ve o yoldan asla çıkmamaları gerekmektedir. Allah'ın rızasına ulaştıran yollar, Kur'ân'da sebîlullah kavramı ile ifade edilmektedir. Sebîl ve Allah kelimeleri bir araya gelip terkip oluşturunca "Allah'ın yolu" manasına gelmektedir. Sebîl kelimesi bu terkiye girince hakiki manadaki "yol" anlamından çıkmakta ve mecâzî bir anlam ifade etmektedir. İnsanların ayak basıp üzerinde yürüdükleri yol nasıl onları bir hedefe götürüyorsa sebîlullah da insanları itikat ve amelde Allah'ın rızasına götürmektedir. Sebîlullah kavramı, Kur'ân'ın İslâm'a özgü bir medeniyet ve dünya görüşü oluşturmak için kullandığı anahtar kavramlardan biridir.

Kur'ân'da sebîl kelimesi toplam yüz yetmiş altı yerde geçmektedir. Allah lafzı ile birlikte sebîlullah kavramı ise altmış dokuz defa, aynı manayı ifade edecek şekilde zamirlerle birlikte (sebîlihi, sebîlüna, sebîlî) de yirmi iki defa kullanılmıştır (s. 30). Kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'de çok tekrarlanması, birçok kelime ve kavram ile doğrudan veya dolaylı ilişki içerisinde olması ve pek çok önemli amel ile birlikte kullanılması Kur'ân'daki odak kelimelerden biri olduğunu göstermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in daha iyi anlaşılması bakımından bu odak kelimelerin araştırılmasının önemi açıktır. Tefsir akademisyeni İbrahim Yıldız'ın "Kur'ân'da Sebîlullah Kavramı" adlı kitabı hayatın tümünü kapsayan sebîlullah kavramının Kur'ân'daki anlamını ortaya çıkarması, bu yolun özelliklerini ve yolun sonunda insanları nelerin beklediğini ele alması bakımından alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Kitap, giriş ve üç bölümden oluşmakta olup sonuç ve kaynakça ile tamamlanmaktadır. Yıldız, giriş bölümünde Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi anlama çabaları kapsamında son yüzyılda geliştirilen konulu tefsir metoduna dikkat çekmektedir. Bu metotta kelime ve ifadeler, odak veya anahtar kavramlar çok önemlidir. Çünkü bir metni anlama ve yorumlamada kelime ve ifadelerin bilinmesi ve anlaşılması önemlidir. Hatta kutsal metinlerin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde ise daha büyük önem arz etmektedir. Yıldız da kitabında semantik inceleme metodunu kullanmış ve sebîl kökünden türeyen kelimelerin ve konu ile ilgili diğer kelimelerin analizlerini yapmıştır. Ayrıca kitapta literatür tarama metodu da uygulanmıştır. Kur'ân ekseninde bir çalışma olduğu için temel kaynak Kur'ân-ı Kerîm'dir. İlgili ayetlerin tefsirleri için mümkün olduğunca fazla tefsirden faydalanılmaya çalışılmıştır. Yine temel hadis külliyatına gerektikçe başvurulmuş, ayrıca çalışmada ele alınan konularla ilgili kitap, tez ve makalelerden yararlanılmıştır (s. 21-23).

Eserde, sebîl kelimesinin Kur'ân'da geçtiği bağlama göre değişik anlamlara geldiği ifade edilmektedir. Kavrama verilen çeşitli anlamlar âyet örnekleri ile birlikte başlıklar halinde işlenmektedir. Konunun işlenişi esere verilen emeği göstermekte ve okurun anlam yelpazesini genişletmesine katkı sunmaktadır. Ancak bu kısımdaki din, hidâyet, kurtuluş, itaat, bağ, bağlantı, ilişki vb. bazı başlıkların diğer başlıklarla gruplandırılarak daha aza indirilebileceğini düşünmekteyiz. Zira bazı başlıklar, sebîl kelimesi ile anlam ilişkisi kurmada okurun zihnini zorlamaktadır (s. 40-56).

Eserde, Kuran'da sebîl kelimesinin eş anlamlıları olarak tarîk, sırât, şir'a, minhâc, millet, necd, sünnet ve rî' kavramları ele alınmakta, bu kavramların sözlük ve terim anlamları, Kur'ân-ı Kerîm'deki ele alınış şekilleri ve sebîl kavramı ile ilişkileri incelenmektedir. Okur, birbiriyle bağlantılı bu kavramlar hakkında faydalı bilgiler edinmekte ve bu kavramları kıyaslama imkânı bulmaktadır (s. 57-68).

Yıldız, eserinde sebîlullah kavramının anlamına dair görüşler sadedinde dil âlimlerinin, müfessirlerin, muhaddislerin görüşlerini ele almış ve bu görüşlere genel olarak bakıldığında Allah'ın rızasına götüren tüm hayırlı ameller, sebîlullah kapsamına alınırken özel olarak bakıldığında cihad, hac ve ilim tahsil etmenin vurgulandığını aktarmıştır. Yazar, sebîlullah kavramı hakkında sadece silahlı cihadı anlamının hatalı olduğunu belirtmektedir. Çünkü Resulullah'ın hadislerinde cihadın tarifi yapılırken umûmî manalara da yer verilmiş, kişinin kendi nefsiyle yaptığı mücadele de cihad mefhumuna dâhil edilmiştir. Öyle ise Allah rızasını amaçlayan her gayret bir nevi cihaddır (s. 74-89). Dolayısıyla sebîlullah terkinin dünya ve ahiret hayatında insanlara yararlı olan, insanlığın iyi yönde gelişmesini sağlayan bütün hayırlı işleri ihtiva etmek olarak anladığımızda sebîlullahın bu geniş anlamı ile cihadın geniş anlamı birbiriyle örtüşmektedir.

Yıldız, eserinde Tevbe sûresinin 60. âyetinde geçen "fi sebîlillah" terkinin mana ve kapsamını ayrı bir başlık altında ele almaktadır. Bunun sebebini ise âyet-i kerîmede zekâtın verileceği yerlerden birinin "fi sebîlillah" adı verilen bir grup olması ve "fi sebîlillah" kapsamına giren konular hakkında tartışmaların bulunması olarak belirtmektedir. Yazar, bu bölümde "fi sebîlillah"ın kimler olduğu hakkında müfessirler ve fakihlerin görüşlerini aktarmaktadır. Müfessirlerin ilk tercihinin sıcak savaşı ve savaşan mücahidleri içine alması olduğunu, ilgili âyetin tefsirine ilk olarak bu manayı verdiklerini, buna ilaveten her bir müfessirin "fi sebîlillah" kavramını kendi yaşadığı zaman diliminin etkisinde kalarak tefsir ettiğini, ilk dönemde İslâm'ı tebliğin önündeki engeller savaşarak kaldırılırken günümüzde ise İslâm'ı tebliğin şekli değişerek ilmî ve fikrî alana kaymış olması "fi sebîlillah"ın kapsam alanının bu yönde genişletilmesine neden olduğunu aktarmaktadır (s. 89-119). Yazar, bu bölümün sonunda "fi sebîlillah" payının eğer İslâm toplumlarında fiilî bir savaş durumu varsa mutlaka orada savaşan mücahidlere, savaş malzemeleri alımına ve savaş mağduru olan sivil Müslümanlara aktarılması gerektiğini fakat İslam toplumlarında barış ortamı hâkimse "fi sebîlillah" payından diğer cihad yollarına aktarılmasında bir sakınca bulunmadığı sonucuna varmıştır. Yine bu payın kapsamını tüm hayır işleri şeklinde genişletmenin ise ayette sayılan diğer yedi sınıfı da içine alan bir durumu arz edeceği için uygun olmadığını ifade etmiştir (s. 119).

Kitapta, Kur'ân'da sebîlullah kavramı ile benzer anlam ifade eden terkipler ve zıt anlam ifade eden terkipler ayrı ayrı ele alınmaktadır. Bu terkiplerin âyet örnekleri ile verilmesi ve tefsirlerdeki ele alınışlarının aktarılması, meraklısına sebîlullah kavramı ile ilgili ayrıntılı ve doyurucu bilgi vermektedir (s. 123-161).

Kitabın dikkat çeken bölümlerinden birisi de Kur'ân'da sebîlullah kavramı ile birlikte kullanılan fiillerin ele alındığı bölümdür. Bu bölümde sebîlullah kavramının hem geniş anlamını muhafaza eden hem de dar veya özel anlama gelmesine yol açan fiiller başlıklar halinde ele alınmıştır. Bu bölümde yazar, okura, kavramın birlikte kullanıldığı fiillerin kullanım şekilleri ve sıklığı hakkında genel bir bakış açısı kazandırmaktadır (s. 162-187).

Kitapta sebülullahın davranışlara yansımalarının ele alındığı bölümde, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın rızasına nail olunacak amellerden bazılarının sebülullah kavramı etrafında açıklandığı ve bunların da'vet, cihad, kâtâl, şehâdet, infâk ve hicret olarak bizlere bildirildiği aktarılmaktadır. Bu amellere toplu olarak bakıldığında aralarında çok sıkı bir ilişki ve düzenin olduğuna ve buna İslâm'a da'vet süreci denileceğine dikkat çekilmektedir. Her biri başlı başına ayrı bir inceleme konusu olma potansiyeline sahip bu geniş kavramlar kitapta tanıtılmış ve ilgili âyetler ışığında sebülullah kavramı ile bağlantılı yönleri açıklayıcı bir şekilde aktarılmıştır. İslâm'a da'vet süreci ile ilgili kavramlar hakkında önemli bilgilerin yer aldığı bu bölümden her kitleden okuyucunun istifade etmesi mümkün görünmektedir (s. 203-275).

Kitapta, sebülullah kavramının Kur'ân-ı Kerîm'de iman edenler ile inkârcıları, iman edenler ile münafıkları ayırt etmek için bir mihenk taşı olduğu konu edilmiştir. Sebülullah kavramının yer aldığı birçok âyette bu grupların aralarındaki farklılıklar ortaya konulmaktadır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de cennetteki derece farklılıklarında sebülullah kavramı ile ilgili amellerin etkisinin büyük olduğu açıkça vurgulanmaktadır. Allah, kendi yolunu takip eden Müslümanlara katından bir rahmet, mağfiret ve güzel bir rızkın yanında sevgisini ve cennetini vaat etmektedir. Ayrıca meleklerin bu kullara dua edecekleri ve tüm insanların korkudan titreyeceği ahiret gününde sebîli uğrunda canla başla mücadele edenlerin asla korku ve üzüntü duymayacakları müjdesi verilmektedir. Kitapta sebülullaha engel olma çabalarının var olduğu ve bu engellemelerin yapıldığı yollar anlatılmakta, engel olmaya çalışanları dünyada ve ahirette bekleyen kötü akıbetler ele alınmaktadır (s. 276-317).

Yıldız, çalışmasında faydalı bir eser ortaya koymanın çabasıdadır. Tefsir alanında akademik bir eser olmasına rağmen akıcı bir dil kullanmakla okuyucu kitlesini genişletmiştir. Gerek kaynak yelpazesinin geniş olması ve bilimsel bir çalışmada olması gereken tekniklerin kullanımı gerekse konular ele alınırken araştırılacak başlık seçimleri ve sunduğu konularda okuyucuyu irşad etmesi gibi yönlerine bakılırsa yazarın yazımdaki mahareti açıkça görülmektedir. Kitapta, Kur'ân'da sebülullah kavramının nerelerde, nasıl, hangi anlamlarda ve hangi ilişkilerle kullanıldığı titizlikle anlatılırken okur da Kur'ân'da bir yolculuğa çıkmakta tabir caizse âyetler arasında seyir halinde yoluna devam etmektedir. Allah'ın razı olduğu yola dikkat çeken bu eser okunur, anlaşılmaya, hayata tatbik edilmeye çalışılır ve başkalarına da tavsiye edilip çeşitli vaaz, sohbet veya ders meclislerinde ele alınırsa istifade edilebilecek bir kitap özelliği taşımaktadır. Çünkü yolun ve yolda olmanın farkında olmak insana istikamet kazandıracak ve amelleri yine bu yolda işlemesine yardımcı olacaktır.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 311-315

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1430190

SÜLEYMAN SIDAL. NEDEN FELSEFE YAPARIZ İNSAN, ÖLÜM VE BİLİNÇ. ANTALYA: OTORİTE YAYINLARI, 2021, 3.BASKI, 304 SAYFA.

Zeynep Rumeysa ÇAKIR

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye.

Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Sakarya, Turkey.

zrumeysacakir@gmail.com <https://orcid.org/0009-0004-4575-4014>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/ Received: 01.02.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 30.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Zeynep Rumeysa Çakır)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**SÜLEYMAN SIDAL, *NEDEN FELSEFE YAPARIZ İNSAN, ÖLÜM VE BİLİNÇ*,
ANTALYA: OTORİTE YAYINLARI, 2021, 3.BASKI, 304 SAYFA.**



İnsanı insan yapan özelliğin ne olduğu sorusu, tarih boyunca cevaplanmaya çalışılmış, farklı tanımlar yapılmakla birlikte genel olarak insanın akıllı bir canlı olması cevabı üzerinde hemfikir olunmuştur. İnsan akıllı bir varlık olması sayesinde kendisini ve çevresini evrenin gelişimine uyumlu olarak geliştirebilmiştir. Varlığını idame ettirmek için en çok ihtiyaç duyacağı şey de her zaman bu özelliği olacaktır. Bu kitap, yazarın ifade ettiği üzere felsefe ve insan ilişkisini konu almakta ve bizlerin neden felsefe yaptığı sorusuna bir cevap aramaktadır.

Kitap bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde Sidal insanın felsefe yapabilmesinin bilinçle alakalı olduğunu, bilinç sahibi olmasının ise ölümlü olduğunu idrak etmesiyle ilgili olduğunu ifade etmektedir. Felsefenin varlık sebebinin insan, ölüm ve bilinç olduğu tezini ileri süren yazar insan bilincini diğer canlılardaki bilinçten ayıran özellikleri vurguladıktan sonra insan, ölüm ve bilincin felsefede nasıl tezahür ettiğini açıklamaktadır. Yazarın “Başlarken” ismini vermiş olduğu giriş kısmı, kitabın mahiyetini, ortaya koyduğu soruyu ve iddiasını anlamaktadır (s.11-19).

Sidal’ın “Geçmiş” (s.21-116) ismini verdiği birinci bölüm, evrenin oluşumundan başlayarak Güneş sisteminin, gezegenlerin oluşumunu, dünyada canlılığın ve insanın ortaya çıkışını ve gelişimini anlatmaktadır. Yeryüzünde yaşamın ortaya çıkışını, çeşitli felaketler sebebiyle yok olmakla karşı karşıya kalmasını ve her felaket döneminin bitmesinin başka bir yaşam formu için fırsat oluşturduğunu aktarmaktadır. Tarih boyunca kazanılan her gelişim

karşılığında bir bedel ödendiğini ifade eden yazar, insanın da evrimleşmesi neticesi iki ayak üzerinde hareket etmesi sebebiyle pek çok avantaj elde etmesinin yanı sıra koşmasının, tırmanmasının yavaşlaması sebebiyle doğada daha savunmasız bir hale geldiğini belirtmektedir (s.70-72). Bu olumsuz durumun da mevcut koşullarda hayatta kalabilmek için yeni düşünsel faaliyetler geliştirmesi vb. nedenlerle insanın zihninin gelişmesine sebep olduğunu beyan etmektedir.

Sıdal, insanın dil kullanımına sahip en gelişmiş varlık olduğunu ve dil kullanımının dedikodu üzerinden haber paylaşımı yapılmasıyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Ancak insan nüfusunun artmasıyla, bu haber paylaşımı toplumun birliğini sağlama hususunda yetersiz hale gelmiştir. Bu noktada insanlık sembollere başvurarak totem inancını geliştirmiştir (s.104-106). İnsanlar sembollerin gücünün farkına varınca bunu yaygınlaştırmaya karar vermiş ve bu sebeple sanat ortaya çıkmıştır. Farklı yerlerde aynı zaman diliminde ortaya çıkan mağara resimleri ise bizlere insanlığın ortak bir beyin gelişimine, otobiyografik belleğe sahip olduklarını göstermektedir. Sıdal otobiyografik belleğe sahip olmanın türümüze gezegenin hakimi olma gücünü vermiş olduğunu ifade etmekle beraber, bunun bize bedelinin ölümlü olduğumuzun bilincine varmak olduğunu belirtmektedir (s.112-114). Bununla yüzleşen insanın hayatının ölüm korkusuyla sarıldığını ve bundan kurtulmak için de yüce bir güç arayışına girdiğini, inançların ortaya çıkmaya başladığını örnekleriyle aktarmaktadır. Bu bölümde yazarın, evrimle ilgili öne sürülen birkaç görüşten birini tercih ederek görüşlerini bunun üzerine inşa ettiğini ifade etmek gerekmektedir.

Sıdal "Bugün" (s.117-230) adını verdiği ikinci bölümde inanç biçimlerinin ortaya çıkışlarından ve dönüşümlerinden bahsetmektedir. İnsanın sonlu olduğunu fark etmiş olmasının sonsuz olanı aramasına sebep olması doğrultusunda inançların ortaya çıktığını ifade etmektedir. İnsanlık tarihinde inanç başlığı altında ele alabileceğimiz ilk inancın totem inancı olduğunu ve insanlığın kutsal atfettiği doğanın kendisinden yüce olduğu düşüncesiyle bu inanca sahip olduğunu ifade etmektedir (s.123). Ancak zamanla insan doğanın hakimi konumuna gelip kendi gücünü keşfettikçe, doğaya duymuş olduğu güven ve saygı azalmış, yeni bir yüce güç arayışına girmiştir. İnsanların yerleşik hayata geçmeleri ve hatta evlerini atalarının mezarları üstüne inşa etmelerinden, doğanın yerine geçen yeni yüce gücün atalarının ruhları olduğu anlaşılmaktadır (s.133-138). Toplumun büyümesiyle orantılı olarak daha büyük bir güç, daha büyük bir tanrı arayışına girilmiş ve bildiğimiz anlamdaki ilk tanrı Mezopotamya'da ortaya çıkmıştır (s.149). Tanrıların etkisi inanç alanında kalmayıp sosyal, ekonomik, siyasal alanlara da etki etmiş ve bu güçten faydalanmak isteyen yöneticiler kendilerini tanrı atfetmek üzere çalışmalara girmiştir. Çeşitli hikayeler ve efsanelerle yarı-tanrı, yarı-insan olan yöneticiler hayata geçmiştir. Toplum tanrı-kral tarafından yönetildiği için siyasi bir kriz, bir inanç krizini ortaya çıkarmış ve bu sefer yeni arayışta karşımıza kurumsal dinler ve felsefe çıkmıştır. Eski inancın bir anda ortadan kaybolmadığını ifade eden Sıdal, Hıristiyanlıkta İsa'nın yarı tanrı olması, Kur'an'da Laz, Menat, Uzza isimlerinin geçmesi gibi örneklerle mitlerin şekil değiştirerek dinlerin ve felsefenin içine nüfuz ettiğini ifade etmektedir (s.162-165). Felsefe, inanç kriziyle aynı dönemde, Yunanistan'da ortaya çıkmıştır. Yazarın ifadesine göre Yunan halkı yönetime katılan bir halk yapısına sahiptir. Yunanistan'ın coğrafi konumu sebebi ile halk, farklı kültürlerle etkileşim halindedir. Ayrıca toplumda kölelik anlayışı fazlasıyla yer edindiği için Yunan halkının iş yükü azdır, bu sebeple düşünmeye ayıracakları vakit diğer toplumlara kıyasla daha fazladır. Tüm bu sebepler felsefenin ortaya çıkması hususunda Yunanistan'ın diğer toplumlardan daha uygun bir ortama sahip olduğunu göstermektedir (s.168). Ancak o dönem coğrafyasında İtalya veya Akdeniz havzasındaki diğer ülkelerin de Yunanistan'la aynı özelliklere sahip olduğu düşünüldüğünde, bu çıkarımın çok sağlıklı olmadığına kanaat getirilecektir.

Sıdal bu noktadan itibaren felsefe tarihi dönemlerinin özelliklerini ve ön plana çıkan konularını belirtmektedir. İlkçağ dönemi genel olarak doğa ve sonrasında insanı konu alan daha çok soyut konular üzerine felsefedir. Akabinde gelen ve Yunan felsefesinin bir nevi takipçisi olan Helenistik felsefe ise daha çok somut konularla ilgilenmiştir. Ortaçağ felsefesinde ise tanrısal bilgi söz konusudur, bilginin kaynağı vahiydir, logos da bir bilgi kaynağıdır ancak vahiyden üstün

değildir, vahyi anlamak için kullanılmalıdır. Ancak Rönesans dönemiyle bu bakış açısına karşı çıkılmış tanrı merkezli kilise doktrininin yerini insan merkezli, bireyci ve yeniden bu dünyacı bir düşüncenin alması konusunda ısrar edilmiştir. Yeniçağ felsefesi aynı zamanda akıl ve bilim çağı olarak da ön plana çıkmıştır. Sıdal, bu dönem felsefesinin önerdiği düşünme ve araştırma yöntemlerinin belki de en önemli sonucunun Sokrates'i hatırlatırcasına “cehaletin keşfi” olduğunu ifade etmektedir (s.220). Yapılan araştırmalar neticesi bulunan bulgular dinin öğretileriyle uyuşmamaktadır. Bilimin meşruluğu hiçbir şekilde tartışılmaz, eleştirilemez hale gelmekte ve böylece bilim felsefeden kopmaktadır. Bu da yazarın ifadesiyle logosun yeni mitosa dönüşümünü göstermektedir. Sıdal bu bölümü bir durum değerlendirmesi yaparak sonlandırmaktadır. İnsanların dünyanın kaynaklarını tüketmelerine değinerek giderek daha fazla insana ve onların çalışmasına, yeni teknolojilere, aletlere ve makinelere bağımlı hale gelmelerine dikkat çekmektedir. Bu yönüyle bir nevi kendilerine bakması için insanları yaratan ve onlara bağımlı hale gelen ilkel tanrılara dönüştüklerini ifade etmektedir. Ancak yeryüzündeki tüm bu hakimiyetine rağmen insan hala ölümlü bir varlıktır. Bu yüzden yazar insanın yapması gereken son şeyi vurgulayarak bölümü tamamlar “o da ölümü yenip ölümsüz olma” (s.230).

Sıdal “Gelecek” (s.231-287) adını verdiği üçüncü bölümde insanların biyolojik olarak ölümden kurtulmak için yaptıkları çalışmalara değinmekte ve gelecekte olabilecek durumlar hakkında bir fikir ortaya koymaktadır. Bu bağlamda insanın ölümsüzlüğe ulaşmayı tedrici olarak gerçekleştirebileceğini ifade eden yazar, önce insan ömrünü uzatmaya yönelik ilerlemeleri sağlayacak olan genetik mühendislik, nanoteknoloji ve robotik hakkında bilgiler vermektedir (s.240-263). Makineler sınırlıdır ve insanlar tarafından verilmiş komutlar dışında bir çalışma alanları yoktur. Ancak yakın zamanda bu makinelerin kendi kendine öğrenen ve kendini geliştiren akıllı aletlere dönüşeceği düşünülmektedir. Bu akıllı aletlerin hayatımızda önemli konumlara gelebileceğinden bahseden yazar, vermiş olduğu örneklerle böyle bir durumda insanların önemsiz ve edilgen olabileceği sonucuna varmaktadır. Ayrıca insanı insan yapan öğrenmeye açık olma ve koşullara uyum sağlama durumlarından uzak kalacağımız için mutlu ve tatminkar da hissedemeyeceğimizi ifade etmektedir. Kendi ifadesiyle durumu şu şekilde özetlemektedir: “Görünen o ki yakın gelecekte bize vaat edilen yeryüzü cennetinde robotlar giderek daha fazla insanlaşırken insanlar giderek daha fazla robota benzeyecekler” (s.259).

Robotların güçlerini kendileri için kullanma ihtimaliyle Yapay Zeka konusuna giriş yapan Sıdal, yapay zekadan söz edilebilmesi için düşünebilmeleri, düşündüklerini düşünebilmeleri ve hissetmeleri gerektiği bilgisini vermektedir (s.260). Ancak bir yapay zekanın bilgiye sahip olsa bile tam olarak anladığını ifade edemeyeceğimizi veya hissetmesinin mümkün olamayacağını örnekler üzerinden açıklamaktadır (s.262). Tüm bunlarla birlikte Yapay Zekanın önemli fırsatlar sunduğunu ifade etmektedir. Ölümsüz olmak isteyen insan için makinelerle çatışmak değil, iş birliği yapmak kaçınılmazdır. İnsanın bu gezegen üzerindeki zamanının kısıtlı olduğu bilinmekte ve ölümsüzlük için bu gezegenden dışarı çıkmak gerektiği de bir gerçektir. Ancak beden buna uygun olmadığımız, bu uzay yolculuğunu bedenden hariç yapmamız gerektiği ifade edilmektedir. Yaşama elverişli bir gezegene ulaşabilmek için pek çok nesil geçmesi gerekebilir. Ancak makineler bizim yerimize bu yolculukları yapabilir, bilgi toplayabilir hatta bizim yerimize gidip bizlerin yaşayabileceği bir ortamın oluşması için çalışabilirler. Ancak zamansal açıdan düşünüldüğünde bunun çok mümkün olmadığını varsayan Sıdal, elimizde kalan tek seçeneğin sahneden çekilerek yerimizi makinelere bırakmak olduğunu itiraf ediyor. Yazara göre yapabileceğimiz şey bir nevi insanlık izlerini uzaya bırakmaktır (s.283-248).

Sonuç olarak Sıdal kitabında, insanın tarihsel süreç içerisindeki gelişimini sistematik bir şekilde anlatarak bizlere felsefe yapmanın insan olmanın zorunlu bir sonucu olduğunu düşündürmektedir. Yazarın üslubu açıktır. Kitapta verilen bilgiler tarihsel bir sürecin anlatımı olmasına rağmen Sıdal, bilgileri olduğu gibi alıntılar yerine kendi düşünceleriyle birleştirmiş ve kendi dil ve üslubuyla bizlere aktarmıştır. Kitabın bazı kısımlarında, özellikle “Gelecek” bölümünde konudan uzaklaştığı fikri uyanırken “Bitirirken” isminin verildiği sonuç bölümünde konu bağlamına oturtulmuştur. Sıdal bu çalışmada zihnimize bir zaman haritası oluşturup, insanlığın son aşamada düştükleri boşlukta felsefeye ne kadar ihtiyaç duydukları konusuna vurgu

yapıyor. Ancak yine de kitabın içeriği başlıkla uyuyor mu diye sorabiliriz. Kitap sanki “Neden felsefe yaparız?” sorusunun değil de “Neden felsefe yapmalıyız?” sorusunun cevabını vermektedir. Kitap, felsefe kitabından çok farklı bilimlerin verilerinden yapılmış derleme çalışması olarak görülebilir. Kitabın ana mesajının vurgulandığı son pasaj konu bütünlüğünün algılanması açısından önemlidir.

“Peki halen umut var mı? Logosu mitosa dönüşmekten halen kurtarmak mümkün mü? Felsefenin en önemli alameti farikası şüphe etmek, sorgulamak, aramak, düşünmek ve tartışmaktır. Ancak bugün felsefe bu eleştirel ve özgürleştirici işlev ve amacını yitirmiş gözükmektedir. Bunun için de tüketen, hareket eden ama düşünmeyen bilinçsiz zombiler olmaktan kendimizi kurtarıp bizi insan yapan ve buraya kadar taşıyan bilincimize başvurmaktan başka bir çaremiz yok gibi görünüyor” (s.293)

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 316-320

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1528972

CHRISTOPHER HILL, MARKSİZM VE TARİH, ÇEV. A. TORAMAN, E. KARACAN, KOR YAYINLARI, 2. BASIM, 2023, İSTANBUL, 134 SAYFA.

Tamer YILDIRIM

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı,
Sakarya, Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Divinity, Department of History of
Philosophy, Sakarya, Turkey
tyildirim@sakarya.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-0033-0539>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/ Received: 06.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 26.12.2024

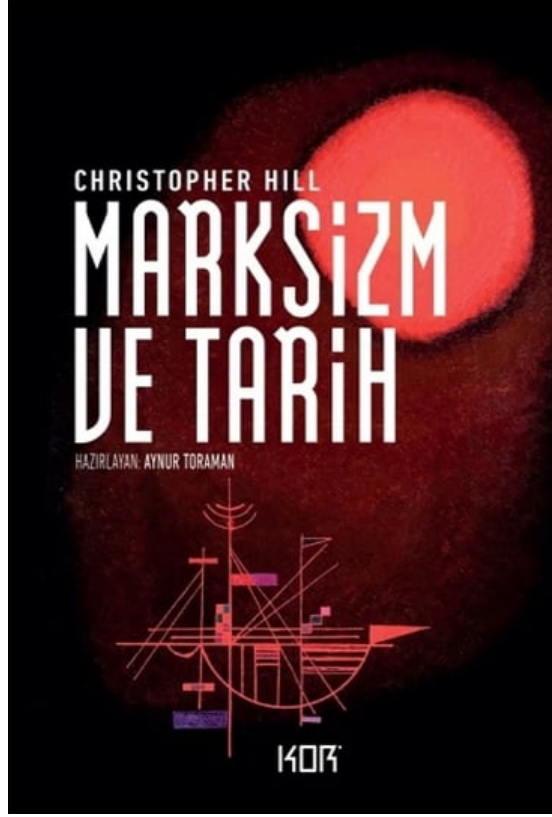
Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Tamer Yıldırım)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

CHRISTOPHER HILL, *MARKSİZM VE TARİH*, ÇEV. A. TORAMAN, E. KARACAN, KOR YAYINLARI, 2. BASIM, 2023, İSTANBUL, 134 SAYFA.



İngiliz kökenli Marksist tarihçilerden biri olan Christopher Hill, en önemli çalışmalarını II. Dünya Savaşı'ndan sonra Oxford Üniversitesi'ne dönünce yapmıştır. 1946'da İngiliz Marksist tarihçilerle birlikte Komünist Parti Tarihçileri Grubu'nu kurmuş, 1965'te Balliol Koleji'nin yöneticisi olmuş ve bu görevi emekli olacağı 1978'e kadar sürdürmüştür. Hill'in çalışmalarının çoğu 17. yüzyıl İngiliz tarihine odaklanmıştır. Yirmiyi aşkın kitabı olan Hill'in değerlendireceğimiz eseri Türkçeye çevrilen yedinci eseridir. Bu eser onun yazmış olduğu ve farklı dergilerde 1948-1955 yılları arasında yayınlanmış olan altı makalesinden oluşmaktadır. Makaleler Marksizm'in genel tarih yaklaşımını, İngiltere'de okullarda okutulan tarih müfredatının SSCB'deki tarih müfredatıyla mukayesesini, edebiyat eserlerinin ve şarkıların tarihçiler açısından önemini, İngiliz kapitalizminin ortaya çıkışını, 1640-1660 yıllarındaki İngiliz devrimi hakkında Karl Marx ve Friedrich Engels'in değerlendirmelerini, Josef Stalin'in tarih alanına katkılarını içermektedir. Makalelerin ortak yanı tarihle ilgili farklı konuların bir şekilde Marx veya Marksizm'le ilişkisini içermesidir.

Uzmanlık alanı İngiliz Devrimleri olan Christopher Hill, diğer tarihçilerden farklı olarak İngiliz İç Savaşını İngiltere'de kapitalizmin gelişimini hızlandıran bir sosyal, burjuva devrimi şeklinde değerlendirmiştir. Konuyu ortaya koyarken sınıf mücadelesi ve deneyimin önemini diğer Marksist düşünceyi benimseyenlerden farklı olarak sadece ekonomik ve siyasal alana değil sosyal alandaki yansımalarıyla ele almıştır. Tarihsel olaylar Marksist bir bakış açısıyla değerlendirilebilir fakat bu ideolojik bir tarih okuması anlamına gelir. Olayın çıkış sebebi, gelişimi ve sonuçları yapılan yorumu desteklemeyebilir. Dolayısıyla farklı bakış açısı insanlara farklı görüntüleri sunsa da tarihsel anlamda olayın gelişme ve sonuçlarının sunduğu verilerin ön planda tutulması gerekir. Eseri yayına hazırlayan A. Toraman'ın değerlendirmesine göre Hill, "tarihsel olayların özgünlük ve dinamiklerini yakalayıp gerçekçi sonuçlara varabilmek için bugünden bakarak değil,

gerçekleştiği koşulları göz önünde bulundurarak ele almayı gerektirir” düşüncesine sahiptir (s. 12). Fakat eserdeki makalelere bakınca Hill, belirtildiği gibi özgün ve gerçekçi bir şekilde olayları ele almamakta, ideolojik bir bakış açısıyla konuları Marksizm’i olumlayacak bir üslupla ifade etmeye çalışmakta gibidir.

Hill’in 1948 yılında yazdığı ve *The Modern Quarterly*’de yayınlanan “Marksizm ve Tarih” (s. 13-29) adıyla Türkçeye çevrilen makalesindeki değerlendirmesine göre materyalist olan Marx ve Engels benimsedikleri materyalist tarih anlayışlarını ortaya koymamışlar, teori ve pratiğin birliğine inanarak, tarih teorilerini tarih yazarak açıklamışlardır. Bundan dolayı tarihe Marksist yaklaşım Marksizm yorumcularından değil, Marx ve Engels’in yazdıklarından hareketle incelenebilir. Marksizm’in tarihe uygulanması bir dogma değil bir analiz tekniği, bir yaklaşım yöntemidir. Marksizm’in asıl sınavı tarihi yazarken ya da yaparken girilen eylemdir. Bundan dolayı Marksizm determinist bir anlayış değildir (s. 13). Hill’in retoriğe başvurarak ifade ettiği bu açıklamalar bize bilgi açısından bir şey vermemektedir.

Hill’e göre genel olarak bakıldığında Marx ve Engels’in tarih çalışmaları üzerinde dönüştürücü altı etkisinden bahsedilebilir: 1. İktisat tarihinin kritik öneminin anlaşılmasıyla toplumun üretim ve paylaşım biçiminin toplumun yapısı ve yaşamının bütün yönüyle etkilediğini tarihçiler fark etmeye başladılar. Tarihin bilim olma yolundaki en gözle görülür gelişmesi budur ve esas olarak Marx ve Engels’ten kaynaklanır. 2. İktisadî sınıfların tarihi gelişim içerisindeki rolünün giderek daha anlaşılır olması. 3. Tarihçiler insan düşüncesinin, ideolojinin toplumsal kökenlerinin farkına varmaya başladılar. Dolayısıyla Marx haklı olarak modern sosyolojinin babası şeklinde adlandırılır. 4. Tarih yaklaşımında yeni bir görecelilik oluşmuştur. Daha önceki tarihçiler tarihe ahlakî değerlerle yaklaştılar. 5. Kaynaklar değişti. Her türlü veri kullanılmaya başlandı ve bu, Marx’tan kaynaklanmasa da onun yaklaşımına uygundur. 6. İnsanoğlunun tüm politik ve kültürel faaliyetlerinin nihayetinde iktisadi gerçeklere dayandığını tespit ettiğinden, modern anlamda tarih birliği için dönüp bakmamız gereken Marx’tır (s. 13-20). Bu düşünceler Marx’ta bulunabilir fakat bugün Hill’in kendi yaşadığı dönemi değerlendirmesinin dışında söyledikleri oldukça eskimiş ve geçerlilik konusunda problemlili bir hale gelmiştir. Tıpkı 1948’de yazılan bu makalenin içerdiği değerlendirmelerin bugün eskidiği gibi.

Hill’in aynı makaledeki değerlendirmesine göre tarihin Marksist yorumu bilimseldir. Fakat saf bir eklektizme düşmemek için kişilerin toplumsal süreçlerle ilişkisi sorununu, özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişkinin çözülmesi gerekir. Birçok modern filozof ve tarihçi, 19. ve 20. yüzyıl başlarındaki liberalizm karşısında umutsuz bir kötümserliğe kapılmış ve insanlık, herhangi bir ilerleme kaydetmek bir yana, giderek daha kötüye doğru evrilmiş, doğa üzerinde artan hakimiyeti, atom bombasını ve tabloid bir medeniyeti üretmiştir. Buna göre hümanizm, insanın yeteneklerine olan inanç, temelsiz bir sanrı şeklinde görülmüş; umutsuzluğun rasyonel bir durum olduğu düşünülmüş ve Tanrı intiharın tek alternatifi olarak sunulmuştur. Fakat insanlar sadece seyirci değil, hareketin bizzat parçası olduğundan Marksizm, iyinin ve kötünün insanın ilkel halinden kopuşuyla ortaya çıktığını ifade etmiş ve böylece iyimserlik ve kötümserlik arasında denge kurulmuştur. Ayrıca çağdaş tarihçilerin toplumsal güçlerle onların öznesi ve nesnesi olan insanlar arasında, istatistik ile şiir arasında, zorunluluk ile özgürlük arasında orantı hissini korumalarını da Marksizm sağlayabilir. Marksistler ne tarihin büyük insanlar tarafından yapıldığına ne de iktisadi değişimlerin otomatik olarak siyasi sonuçlar doğuracağına inanır. İnsanlarda fikirler çevrelerinin etkisiyle oluşur. İnsanlığın tarihi, ahlakî yargı özgürlüğünün genişlemesinin tarihidir. “Bugün bir Marksist, Tanrı’yı bertaraf ederek özgürlük ve zorunluluk arasında kurduğu ilişki, keyfi bir unsur ve kaçınılması güç dogmaların baskısını bertaraf etmiştir. Bu yüzden bugün bir Marksist, tam özgürlüğe engel olan şeyin ne olduğunu daha iyi görür. Tarih üzerine yaptığı çalışma, toplum ve kendisini nasıl daha özgür kılabileceğini öğrenmesine yardım eder.” (s. 23-28). Bütün sorunların çözümünün Marksizm’e bağlanması gerçeklik ve rasyonel temelden ayrılıp inandırıcılığı kaybetmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca Hill’in Tanrı inancını özgürlüğün önündeki bir engel, baskıcı kuralların kaynağı olarak görmesi de haksız bir değerlendirmedir.

Hill'in 1953 yılında *Modern Quarterly* dergisinde yayınlanan Türkçeye "Stalin ve Tarih Bilimi" olarak çevrilen makalesinde tarihçi, romancı ve yayıncı H. G. Wells (1866-1946) ile Joseph Stalin (1878-1953) İngiliz tarihi hakkında 1934 yılında bir görüşme yaptılar. Yazara göre güncelliğini kaybetmiş görüşler ortaya koyan İngiliz tarihçi Wells, Stalin kadar konuya hâkim değildi. Devamında Stalin'in özgür tartışma konusunu savunduğunu çünkü fikirler çatışmadan, eleştiri özgürlüğü olmadan hiçbir bilimin gelişemeyeceği görüşünde olduğunu ifade etmiştir (s. 38). Gulag kamplarına gönderilen veya ülkeden kaçan bilim insanlarından veya öldürülen kişilerden Hill'in haberinin olmaması imkânsızdır. Dolayısıyla Hill, burada hangi Stalin'den bahsetmektedir? Çünkü özgürlükçü Stalin tanımlaması kullanıldığında insan ister istemez bu "özgürlükçü Stalin" in kim olduğunu merak ediyor.

Hill, ayrıca Stalin'in tarih konusundaki hükmünün SSCB'de en kayda değer hüküm olarak görüldüğünü belirtmektedir. Çünkü ona göre ilkin Stalin, hangi konuda olursa olsun, akademik argümanların ağlarından sıyrılıp olayın esasına inmeyi başaran büyük ve etkili bir düşünürdü; ikincisi, herhangi bir fikri, iyice ölçüp biçtikten, o konu hakkındaki uzmanların görüşlerini tarttıktan sonra ortaya koyan, büyük sorumluluk sahibi bir liderdi. Bu nedendir ki, onun açıklamaları, SSCB'deki kolektif düşüncenin en yüksek bilgeliğinin ifadesidir. Tarihsel değişimi gerçekleştirenin halk olduğu Stalin'in eserlerinde tekrar tekrar vurgulandığını belirten ve bir süre SSCB'de yaşayan Hill, insanların Lenin zamanında Lenin'in, Stalin zamanında Stalin'in görüşünün aksine bir şey söyleme durumlarının/özgürlüklerinin olup olmadığını gözlemedi mi? Varsa bunun aksi örneği verilebilir mi? Devrimin gerçekleştirenlerinden birçoğu Stalin'in baskı politikasından kendi payına düşeni sürgün ve öldürülme olarak almıştır. Stalin'in akademik argümanlarla konuşmadığı doğrudur çünkü akademik bir eğitimi ve yönü yoktur. Ayrıca Hill'e göre bir eylem adamı olduğu kadar bir düşünür de olan Stalin, 1945'ten itibaren tarih yapımcıları olarak tüm kadın ve erkeklerin, bunu gerçekleştirme özgürlüklerinin bilinciyle kendi kaderlerini kendi ellerine almalarına, mesai saatinin beş saate indirilmesine, böylece toplumun tüm üyelerinin geniş kapsamlı bir eğitimle kendi mesleklerini seçebilecekleri serbest zamana sahip olmasına dikkat çekmişti. "Stalin'in öngördüğü böylesi bir toplumda sadece ekonomik bolluk olmayacak, tüm kadınlar ve erkekler insanlığın bütün kültürel mirasına, kendi kaderlerinin özgür ve bilinçli denetime dâhil olacaktır. Komünist toplumun yaratılması için gereken pratik adımlar konusunda saygın bir kılavuz olan Stalin'in, tarih yapan Marksist bir düşünür olarak halkına bıraktığı son miras budur". Hill'e göre yalnızca SSCB'de değil bütün ülkelerde insanlık ona daima derin bir minnet duyacaktır (s. 48-49). Fakat Stalin'in ölümünden sonra SSCB'de dâhil olmak üzere kaç kişi onu minnetle anmaktadır. Tarihsel sürece ve günümüze baktığımızda buna olumlu cevap vermemiz mümkün değil gibidir. 1949'da nükleer silah geliştirip, suni şekilde çıkarılan kıtlıkta masum insanları cezalandırmak halkı düşünmek olarak adlandırılmaz (bk. P. Solomon, *Soviet Criminal Justice under Stalin*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; David Holloway, *Stalin and the Bomb: The Soviet Union and Atomic Energy, 1939-1956*, New Haven: Yale University Press, 1994). Stalin'i bu şekilde güzellemeye çalışmak sadece ideolojik bir itkiyle, tarafgir bir körlükle açıklanabilir. Dolayısıyla Stalinizm'in getirdiği yozlaşmaları Hill'in görmemesi mümkün olmamasına rağmen, bunları belirtmesi de mümkün olmamıştır.

Hill, 1950'de *Science&Society* adlı dergide yazdığı "Tarihçiler, İngiliz Kapitalizminin Ortaya Çıkışını Nasıl Yorumluyor?" (s. 63-80) adlı makalesinde İngiltere tarihi ile ilgili olarak yazılmış en önemli çalışmanın İngiliz Marksist ekonomist Maurice Herbert Dobb'un (1900-1976) 1946 yılında yayımladığı *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler* adlı eser olduğunu belirtmiştir. Eser İngiliz devrimini, Avrupa çapında kapitalizmin gelişmesine bağlı bir perspektife oturtmuş, devrimin temel nedenlerinin ekonomik ve sosyal olduğunu ve bu nedenleri kapitalizmin yükselişinde aramak gerektiğini göstermiş ayrıca tüccarların mevcut ekonomik ve siyasal düzene karşı çıkmak zorunda kalmadan feodal toplumun içinde varlıklarını koruyabileceklerini belirterek karşı koyuşun yeni bir üretim tarzının doğmasıyla, tarımda ve sanayide kapitalist üretim ile söz konusu olacağını ifade etmiştir (s. 73). Bir tarihçi değil ekonomistin yazdığı ekonomi tarihi eseri nasıl İngiliz tarihi içerisinde yazılmış en önemli eser olabilir? Önemi belirleyen şey kapitalist etkiye yapılan vurgu mudur? Fakat tarihe kapitalist temelde yapılan bu vurgu Hill'in belirttiğine göre daha önce Marx ve Engels tarafından yapılmıştı. Yoksa yazarın Hill ile olan ilişkisi

mi bunda etkili olmuştur? Çünkü İngiltere’de Hill’in de aralarında yer aldığı Sosyalist düşünceye bağlı özellikle akademisyenlerin kurdukları birlikte birbirlerini koruma faaliyetleri de yürütülmekteydi (bk. Harvey J. Kaye, *The British Marxist Historians: An Introductory Analysis*, Cambridge: Polity Press, 1984, s. i-xii).

Hill, 1640 yılındaki İngiliz iç savaşının İngilizler için hiçbir şeyi ifade etmediğini, İngiliz halkından koparılan bu tarihi mirası Marksist yaklaşımın onlara yeniden kazandırabileceğini çünkü burjuvazinin kendi devrimci geçmişini unutmak isterken Marksistlerin halkı geçmişine kavuşturduğunu belirtmiştir. Ayrıca Marksizm tarihte yeniden birliği de sağlayacaktır. Bunun temelindeki asıl sebep de, kadını erkeğiyle, çalışan, acı çeken, gerçek ve canlı insanı olayın merkezine koyması, sadece onların soyut fikirleri ve ussallaştırmaları ile uğraşmamasıdır (s. 78-79). Fakat Hill’in belirttiği bu durum din veya milliyetçilik ile de sağlanabilir. Bunun tek yolu Marksizm değildir.

Hill, *Science&Society* adlı dergide 1949’da yazdığı “Marx ve Engels’in Yorumuyla İngiliz İç Savaşı” adlı makalesinde neredeyse her ekonomik kriz döneminde Marksist yazarların yaptığı bir yorumu yaparak 1929 bunalımıyla Marx ve Engels’in eserlerinin yeniden önem kazandığını bu eserlerin özellikle tarihçilerin doğru yöne kanalize edilmesine yardımcı olabileceğini belirtmiştir. Fakat Marx ve Engels, İngiliz Devrimi dönemini tarihsel bir sıralamaya bağlı olarak kaleme almadıklarından titiz bir inceleme, onların eserlerindeki bazı tutarsızlıkları ortaya çıkarabilir. Bundan dolayı yapılması gereken Marx ve Engels’in yorumunun değerini ortaya koymak olmalıdır (s. 85-6).

Sonuçta kitapta bir araya getirilen ve günümüzde geçerliliği sorgulanacak değerlendirmeler içeren makalelerde yazar Marksist bir bakış açısıyla konuları ele almıştır. Tarihsel konular ideolojik olarak ele alındığında zaman içerisinde kolayca yanlışlanabilirler. Hill’in kitaplarını süreç içerisinde revize ederken makalelerini revize etmemesi, yanlış okumaları, yanlış değerlendirmeleri arttırmış ve güncelliklerini kaybetmelerine sebep olmuştur. Anglofon Marksist tarih yazımı ile bunun entelektüel tarihi arasındaki ilişki sıkıntılıdır. Aslında İngiliz Marksist tarihinin doktriner ve dolayısıyla ekonomik açıdan deterministik olmayan bir olgu olarak görülmesi söz konusudur. Ancak bu, Hill tarafından bir araştırma alanından daha fazla önemli bir unsur olarak görüldü ve yazılarının temelinde yer aldı. Marksist bakış açısı nedeniyle Marksizm ve onun temsilcileri kutsal ve hatasız varlıkları gibi değerlendirildi. Fakat Hill, 1950’lerden sonra yeni sosyalist hümanizm olarak adlandırılan görüşü benimsemeye başlamıştır. Yani bireylere öznel failer olarak odaklanan insanlı bir sosyalizm ön plana çıkarılmıştır. Halkta yani aşağıdan hareketle oluşturulan tarih anlayışı bunun bir yönü olmuştur. Tarihi adeta egemen sınıflardan alıp halka geri vermeye çalışan Hill’in İngiliz devrimleri hakkındaki yorumları bugün için eskimiş olsa da bütünsel tarih anlayışı değerini korumaktadır. Tarihçilerin entelektüel bir tavra sahip olarak fikirleri ciddiye alması, fikirlerin gerçekliğini ve önemini hatırlatmasını eserlerinde göstermesi açısından da önemli olan Hill’in çalışmaları Batıda ve özellikle İngiltere’de Marksist tarih yazımına ilham vermiştir. Özellikle İngiltere’de sınıf mücadelesinin Marksist anlamda tarihin konusu olarak ortaya çıkması onun ve tarihçi arkadaşlarının çalışmalarıyla olmuştur. Fakat Hill bir amaca bağlı olarak okuma yapar ve İngiliz devrimler çağını Marksist unsurlarla açıklamaya çalışır. Bu şekilde indirgeyici okumalar yaptığı değerlendirmeler yanlışlığı ve yanlışlığı da beraberinde getirmiştir. Marksizm ve Tarih adlı eser günümüz insanlarına soğuk savaşın devam ettiği 1950’li yıllarda İngiliz Marksist bir tarihçinin Marksizm’i ve onun temsilcilerini nasıl savunduğunu göstermektedir. Bunun dışında, Türkiye’de Marx ve Marksizm’le ilgili bilgi alanına yeni konuları ekleme, dolayısıyla alana katkı sağlama gibi bir işlevi bulunmamaktadır.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2024 • 321-325

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1442643

**AMİNE VEDÜD MUHSİN. KUR'ÂN ve KADIN. Çev. NAZİFE ŞİŞMAN.
İSTANBUL: İZ YAYINCILIK, 2000, 167 SAYFA.**

Merve ŞİMŞEK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Osmaniye, Türkiye

Graduate Student, Osmaniye Korkut Ata University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science, Osmaniye/Turkey

mervesimseek@outlook.com <https://orcid.org/0009-0009-1605-4779>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/ Received: 25.02.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 30.12.2024

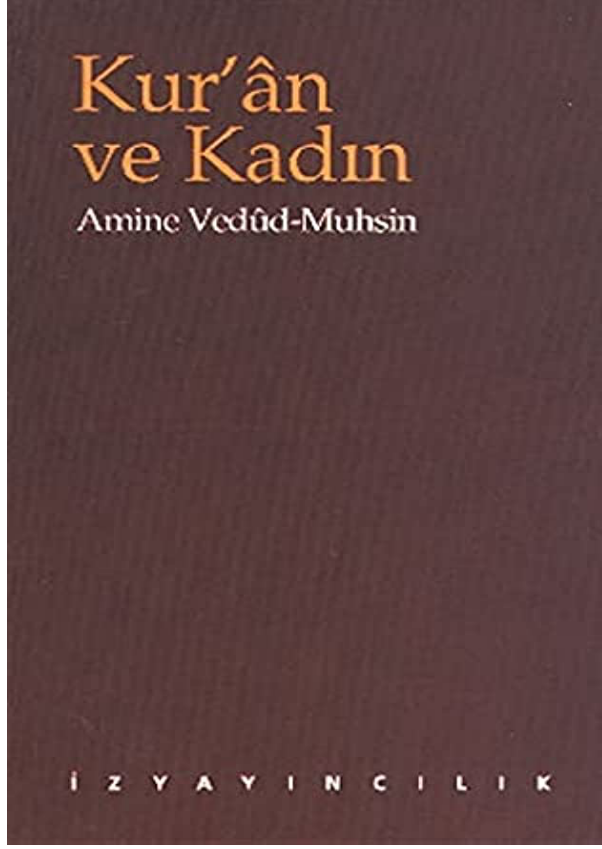
Yayın Tarihi/Published: 31.12.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Merve Şimşek)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved..

AMİNE VEDÛD MUHSİN. KUR'ÂN ve KADIN. Çev. NAZİFE ŞİŞMAN. İSTANBUL: İZ YAYINCILIK, 2000, 167 SAYFA.



Kur'ân ve Kadın adlı eserin yazarı Amine Vedud Muhsin 1952 yılında ABD'de doğmuş, 1970'te İslam ile tanışmıştır. Tam adıyla “*Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*” (*Kur'ân ve Kadın: Kutsal Metni Bir Kadının Bakış Açısıyla Yeniden Okumak*) başlıklı kitabının yazımına Michigan Üniversitesinde yürüttüğü lisansüstü çalışmaları sırasında başlayan Vedud, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesinde görevli olduğu dönemde yayınlamıştır. Malezya'da bulunduğu dönemde yedi kadın üyeden oluşan “SIS” (Müslüman Kız Kardeşler) topluluğunu örgütleyen Vedud'un, 2006 yılında ikinci kitabı: *Inside The Gender Jihad: Women's Reform in Islam (Toplumsal Cinsiyet Mücadelesi: İslam'da Kadın Reformu)* adlı çalışmasını yayınlamıştır. Malezya'daki çalışmalarının ardından ABD'ye dönen Vedud, İslami araştırmalar alanında profesörlüğünü aldıktan sonra erken yaşta emekli olup bir süre Starr King Okulu'nda misafir araştırmacı olarak çalışmıştır. Yazar beş çocuk annesidir.

Amine Vedud'un *Kur'ân ve Kadın* adlı eseri, Kur'ânî ilkeleri belirleme yolundaki örneklendirmeleri, Kur'an'ın sosyal adalete bakışı açısından kadın rollerini irdelemesi, “Kur'ân metninin dünya görüşü” vurgusu, hali hazırda cinsiyetli dillerden biri olan Arapça ile nazil olan hitaba ataerkil ön kabullerle yaklaşmanın doğurduğu sonuçlara değiniyor olması hasebiyle ilgi çekici ve metodolojisi açısından tutarlı görünmesine rağmen; yazar “İslamcı feminist”, “tarihselci” etiketleri ile anılmaktan kendini koruyamamıştır.

Yine yazarın geleneksel tefsir faaliyetinden yana olanlar tarafından metodunun problemlili bulunması ve aktivist kimliğinin de etkisiyle en hafif tabiri ile kendisine ve eserine temkinli yaklaşmıştır. Bu tavrın; alandaki faaliyetleri geliştirmediği mülahazası ve “Müslüman kadın düşünürlerin potansiyellerinin önündeki engelleri kaldırmaya yönelik adımlar atmaları,

çalışmalarına gölge düşüren tanımlara karşı eleştirel tutumlarını sürdürmeleri¹ gerektiği gerçeğinden mülahem bu değerlendirme hazırlanmak istenmiştir. Böylece *Kur'ân ve Kadın* adlı eserin özgünlüğü, ilgililerinin bir kez daha dikkatlerine sunulmuştur.

Eserin Muhtevası

Eser Kur'ân'ın indirildiği dönemde entelektüel bir katalizör olduğu tahlilini içeren bir önsözle başlar. Vedud'a göre Kur'ân metninin anlaşılmasına yönelik çabalar neticesinde; hukuk, gramer, edebiyat ve siyaset gibi önemli disiplinler oluşmuş ve bu disiplinlerden her biri yüklü miktarda literatür ortaya çıkarmıştır. Bu literatür gelişirken, başlangıçta kendisine kaynaklık eden metni gölgede bırakacak kadar merkezi bir önem kazandığını, dolayısıyla bu durumun kaynaktan kopuşa neden olduğunu ifade eden Amine Vedud, çalışmasını bu kopuşu gidermeye yönelik bir çaba olarak tarif eder. (Vedud, 2000: 14)

Yazar; tüm Kur'ân tefsirinin yeniden gözden geçirildiği yeni sayılabilecek bir tefsir tarzını benimsediğini ve meseleyi ele alışındaki özgünlüğün; metnin yorumlarını değil, metnin kendisini tahlil ediyor oluşundan kaynaklandığını vurgular. (Vedud, 2000: 22)

Her okumanın aynı zamanda okumayı yapanın öncül metnini yansıttığını, öncül metin olgusunun tek başına ne iyi ne kötü olduğunu söyleyen Amine Vedud, "kişinin tek mümkün ve caiz olan okumanın kendisinininki olduğunu iddia etmesi" diye, asıl kötüye dikkat çeker. Vedud, burada doğabilecek 'görecilik' ihtimaline çare olarak; Kur'ân'ın katalizör oluşunu gerçekleştirebilmesi ve bunun için de her sosyal çevrenin önce Kur'ân'ın değiştirilemez ilkelerini anlamasının gerekliliğini öne sürer. (Vedud, 2000: 25)

Kur'ân'ın; halihazırda Arabistan'da var olan, güçlü kabilelere mensup kadınların korunma belirtisi olarak kapanıp peçe takmalarını kabul etmesi hususunda; o toplum ve döneme özgü olan uygulamaların ötesinde, önemli olanın; iffet ilkesi olduğunu söyleyen yazar, "Kur'ân'dan nasıl ilke belirlenebilir" sorusunun cevabına böylece örnek verir. (Vedud, 2000: 31)

Yazar, çoğu tefsirlerde; "indiriliş sebebi" diye tercüme edilen "esbab-ı nüzul" için, Kur'ân'ın tarih üstü ilkelerini belirlemeyi gölgelendirmeyecek bir konumlandırma yapar. (Vedud, 2000: 57) "Kur'ân'da Adı Geçen Kadın Kahramanların Önemi" başlığı altında yazar; bu kadınların bahislerinin tümünde, kadınlara saygı göstergesi olan, kültüre özgü bir hitap şekli kullanıldığını söyler. Kur'ân'da bu kadın kahramanlara isimleri ile hitap edilmeyip mutlaka bir erkeğe izafe edilerek bahsedildiğini ifade eden Vedud, bu özel saygı belirtisi içeren hitap şeklinin o zamana ve mekâna has olduğunu, Kur'ân'ı diğer dönemlerde okuyanlar için asıl gayenin; kadınlara her zaman saygıyla hitap edilmesi şeklindeki genel ilkenin benimsenmesi olduğunu tembihler. (Vedud, 2000: 60)

İkinci bölüm "Bireyler Arasındaki Farklılık: Takva" başlıklıdır. Üçüncü bölümde Kur'ân'ın ahiret tasvirleri kadın ve erkek ayrımı açısından incelenir. Dördüncü bölüm ise "Kadınların Hak ve Görevleri: Bazı Çelişkiler" başlığını taşır. Yazar bölümün ilk cümlelerine Kur'ân'daki hiçbir meselenin tamamıyla tüketilebilecek seviyeye varan bir incelemesinin mümkün olmadığı iddiasıyla başlar. Kur'ân'ın meselelerini incelemek ve analiz etmenin problem olmadığını, oluşan yeni analizlerin Müslüman toplumların yaşadığı çerçeveye uygulanması sırasında çeşitli problemlerin oluştuğunu ifade eden Vedud, bu tespitini "Biz henüz Kur'ânî ütopyaya ulaşamadık." şeklinde aktarır. (Vedud, 2000: 100)

"İşlevsel Farklılıklar" alt başlığında çeşitli Kur'an terimlerini irdeleyen Amine Vedud, örneğin 'Feddale' kelimesini haklar ve sorumluluklar arasındaki karşılıklı ilişki üzerinden yorumlar. Erkek lehine kayıtsız şartsız bir 'üstünlük' yorumunu kabul etmez. (Vedud, 2000: 111)

'Feddale'yi kayıtsız şartsız erkeklerin üstünlüğü olarak anlayan bir âlimin, haliyle 'kavvâmüne 'alâ' ifadesini de bu çerçevede yorumlayacağını, erkekleri 'üstün varlık', kadınları 'zayıf varlık' olarak göreceğini ifade eden Vedud, Seyyid Kutub'un (öl. 1966) maddi geçimle sınırlı

¹ Ayşe Güç, "İslamcı Feminist Kim? Kavramların Gölgesinde Bir Kadın Söylemi", *Milel ve Nihal* 16/2 (Aralık 2019), 393-417.

olarak ve karı koca ilişkisi bağlamında ele aldığı cinsiyet eşitliğine dair görüşlerini, toplumdaki tüm kadın erkek ilişkilerini kapsayan bir muhtevada ele aldığını söyler. Yazarın önem verdiği asıl mesele; kadının çocuk doğurma hak ve sorumluluğudur. Vedud, erkeğe düşeni; “kadının yalnızca kendisinin gerçekleştirebileceği (biyolojik olarak çocuk taşımak ve doğum) sorumluluğunu tehlikeye atmasına neden olabilecek ilave sorumluluklar yüklenmemesi için elinden geleni yapması” olarak tarif eder. Erkeklerden istenilen ‘kavvâmüne ‘alâ’ özelliğinin, biyolojik olmayıp, oluşturulması beklenen değerli bir özellik olduğunu söyleyen Amine Vedud’a göre, erkekler böyle bir bakış açısı taşımaları durumunda ancak Allah tarafından insanoğluna emanet edilen halifelik görevlerini hakkıyla yerine getirebilir. Yazar bu tarifi ideal bir senaryo ortaya koyduğunu ancak bugünün gerçeklerinin bu ideale izin vermediğini de sözlerine ekler. Ona göre Nisâ 4/34 âyeti, geniş bir bakış açısıyla; yeniden ve daima gözden geçirilmelidir. Bu bağlamda Amine Vedud, Kur’ân’ın karşılıklı sorumluluklar üzerinden, dengeli ve paylaşıma dönük bir toplum yaratma hedefi olduğu iddiasını hatırlatarak âyetin bu hedef doğrultusunda yorumlanmasını gerekli görür. (Vedud, 2000: 115)

Amine Vedud, “Kadınlar Hakkındaki Kur’ânî Sosyal Reformlarda Bağlamın ve Kronolojinin Önemi” başlığı altında; Boşanma, Ataerkillik, Çok Kadınla Evlilik, Şahitlik, Miras, Erkek Egemenliği, Çocuk Bakımı konularına yer verir. Yazar daha önce değindiği üzere, dördüncü bölümde Kur’ân’da sadece yol gösterici işaretlerin var olduğunu vurgular. İşaretlerin, takip edildiğinde, Kur’ânî hidayet çerçevesinde ileriye götüren bir gelişimi ortaya çıkaracağını savunur. Yazar bu şekilde gelişecek bir sürecin değişen pek çok farklı topluma hitap edebilir olduğuna dikkat çekerek; ilk İslam toplumu bile olsalar, herhangi bir toplumun noksanlıkları ile Kur’ân’ın hidayet rehberliğinin sınırlandırılmayacağını belirtir. (Vedud, 2000: 121-139)

Amine Vedud, sonuç bölümünde; Kur’ân tefsirini okuma ve yorumlama şeklinde iki merhaleye ayırır ve hiçbir tefsirin öznelikten yakasını kurtaramayacağını ifade eder. O’na göre bu durum Kur’ân’ı yorumlamak ile ilgili var olan çeşitliliği ve aynı zamanda bu çeşitliliğin farklı şekillerde devam edeceğini gösterir. Dolayısıyla hiçbir yorum mutlak nesnel/katî ve nihâî değildir. (Vedud, 2000: 142)

Yazar herhangi bir tefsir tarzının; Kur’ân ilkelerini, nazil olduğu toplumun taklit edilmesi şeklinde sınırlandırmasını, ilahî metne yapılmış büyük bir haksızlık olarak niteler. Vedud’a göre hiçbir toplum birbirinin aynısı olamayacağına göre; hiçbir toplum ilk İslam toplumunun bir kopyası da olamayacaktır. Zaten Kur’ân’ın böyle bir hedefi yoktur. Yazar Kur’ân’ın asıl hedefini ahlakî sorumluluk, hakkaniyet, manevi farkındalık, adalet gibi anahtar ilkelerin uygulanması olarak yorumlar. (Vedud, 2000: 143)

Amine Vedud’a göre çalışmasında ortaya koyduğu en önemli husus; nüzul döneminde kadınla ilgili var olan tutumların, Kur’ân’da belirli ifadelerin şekillenmesine katkı sağlamış olduğu yönündeki tespittir. Bu durum Kur’ân’ın hitap ettiği meselelerin o ortama özel olduğunun açık bir göstergesidir. Yazara göre böylece o döneme özgü meseleler Kur’ân’ın tüm hedefi değil, bilakis, yeterli tarihî malumata sahip olduğumuz takdirde, Kur’ân’ın hedefini belirlememizi sağlayacak araçlara dönüşür. (Vedud, 2000: 150)

Yazar sonuç bölümündeki mühim saptamalarından birini “Ataerkilliğe anaerkillik adına değil, fakat sosyal adaleti temin eden, iş birliğine dayalı bir sistem kurma uğruna meydan okumak gereklidir.” olarak dile getirir. Böylece meydana gelecek sosyal adaletin tesiriyle; kadın olsun erkek olsun her iki cinste katkılarında dolayı Vedud’un işaret ettiği bu sistem tarafından adil bir saygı görecektir. (Vedud, 2000: 153)

Vurguladığı tüm bu tespitlerle, Kur’ân’ın her nesil tarafından yeniden tefsir edilmesinin hem gerekli hem mümkün olduğunu ileri süren yazar, Kur’ân’ın ancak böyle bir metot ile bütüncül gayesine uygun olarak, nesiller boyunca anlaşılabilirliğini yineler. (Vedud, 2000: 155)

Genel Değerlendirme

Amine Vedud Muhsin'in, metodolojisi ile tutarlılık arz eden *Kur'an ve Kadın* isimli çalışmasıyla alana özgün bir perspektif sunduğu görülmektedir. Buna rağmen yazarın aktivist kimliği bazıları tarafından çalışmalarının önünde tutulabilmektedir. Oysa çalışmaları, Amine Vedud'un aktivist kimliğinin tezahürü değil, bilakis aktivist kimlik onun çeşitli çalışmalarının tezahürüdür. Bu durumda mercek altında olması icap eden, Vedud'un kaleme aldığı çalışmaların muhtevasıdır. Böylesi bir yaklaşımın daha bilimsel olacağı açıktır.

Amine Vedud Muhsin gibi belirli kimliklerle anılmaktan yakasını kurtaramayan kimselerin çalışmaları tahlil edilirken; sonuç her seferinde öne çıkan kimliğe dayandırılıp, temkin tembihlenmesi; hem, eserin süreçlerinde göze alınan riske değer takdirinin yitirilmesine neden olur hem de gereken istifadeyi sağlamaya engel teşkil edebilir. Temkinimizin yanında atlanılmaması gerekli bir hususta budur.

Kadın kimliğiyle Kur'an'ın okunması mevzubahis edilirken; en az Kur'an kadar meselelerin dayandırıldığı bir esasın da Hz. Peygamber'e ve sahâbeye nispet edilen rivâyetler olduğunu düşündüğümüzde, özellikle 'Kadın'ın konu edildiği rivâyetlerin bilimsel bir yaklaşımla tetkik edilmesinin alana önemli katkıları olacağını ifade ederek değerlendirmemizi nihayete erdirmek istiyoruz.

KAYNAKÇA

Muhsin, Amine Vedud. *Kur'an ve Kadın* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000).

Güç, Ayşe. "İslamcı Feminist Kim? Kavramların Gölgesinde Bir Kadın Söylemi". *Milel ve Nihal* 16 (Aralık, 2019) 393-417.