



İLÂHÎYAT



Alanında Uluslararası Güncel Yaklaşımlar

— Haziran 2026 —

Editör Doç. Dr. MEHMET HABERLİ

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi

Birinci Basım / First Edition • © Haziran 2026

ISBN • 978-625-8810-47-9

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz. The right to publish this book belongs to Serüven Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission.

Serüven Yayınevi / Serüven Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

Telefon / Phone: 05437675765

web: www.seruvenyayinevi.com

e-mail: seruvenyayinevi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İLÂHİYAT ALANINDA ULUSLARARASI GÜNCEL YAKLAŞIMLAR

Editör Doç. Dr. MEHMET HABERLİ

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

BEDİR GAZVESİ SONRASINDA ESİRLERE YÖNELİK UYGULAMALAR 1

Alime Uçar, Eyüp Kurt

BÖLÜM 2

DİN FENOMENOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN KUTSAL ŞAHSİYETLER VE
KUTSAL CEMAATİN FENOMENOLOJİK ANALİZİ 19

Eylem AKDEMİR

BÖLÜM 3

DEAN W. ZİMMERMAN'DA

DİRİLİŞ VE KİŞİSEL KİMLİK PROBLEMİ..... 41

M. Alperen SAZ

BÖLÜM 4

İNGİLİZ İDEALİZMİNDE TOPLUMSAL DİNÎ BİLİNÇ VE AHLÂKÎ HAYAT
-BOSANQUET MERKEZLİ BİR DEĞERLENDİRME- 57

Nermin HANAY

BÖLÜM 5

AHMED B. ÂSİM EL-ANTÂKÎ'NİN DEVÂ' Ü DÂ' İ'L-ĞULÛB ADLI

ESERİNDE DİN, DEĞERLER VE AHLAK EĞİTİMİ 79

Rıdvan DEMİR

BÖLÜM 6

“MÂLİKÎ VE ŞÂFÎÎ USÛLÜNDE EMİR KAVRAMI: BÂCÎ İLE ŞÎRÂZÎ'NİN
YAKLAŞIMLARININ MUKAYESESİ” 103

Uğur KURU, M. Rahmi TELKENAROĞLU

BÖLÜM 7

BİTLİS'TE SULTANİYE CAMİİ VE ŞEYHU'L GARİB ZAVİYESİ

BAĞLAMINDA MİMARİ DOKU VE MEZAR TAŞI SANATI 125

Galip BİNGÖL



Bölüm 1

BEDİR GAZVESİ SONRASINDA ESİRLERE YÖNELİK UYGULAMALAR

*Alime Uçar*¹

*Eyüp Kurt*²

¹ Alime Uçar, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, ORCID: 0009-0001-1689-1587, alimeucar67@gmail.com.

² Doç. Dr. Eyüp Kurt, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-0351-9575, ekurt@aku.edu.tr.

Giriş

Savaşlar, tarih boyunca yalnızca cephede kazanılan veya kaybedilen mücadelelerden ibaret olmamış; savaş sonrasında ortaya çıkan insanî, hukukî ve siyasî meseleler de toplumların değerler dünyasını ve yönetim anlayışını yansıtan önemli göstergeler arasında yer almıştır. Özellikle savaş esirlerinin akıbeti, bir toplumun düşmanına karşı benimsediği tutumu ve güç karşısında hangi ahlâkî sınırlar içerisinde hareket ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu yönüyle Bedir Gazvesi sonrasında ortaya çıkan esir meselesi, erken dönem İslâm tarihinin yalnızca askerî değil, aynı zamanda hukukî ve ahlâkî boyutlarıyla da değerlendirilmesi gereken önemli hadiselerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hicretin ikinci yılında gerçekleşen Bedir Gazvesi, Müslümanlarla Mekke müşrikleri arasında meydana gelen ilk büyük askerî karşılaşma olmasının yanı sıra Medine'de teşekkül etmekte olan İslâm toplumunun siyasi geleceğini etkileyen sonuçlar doğurmuştur.¹ Müslümanların zaferiyle neticelenen bu savaş, Kureyş'in bölgede sahip olduğu itibarı sarsarken Medine'deki Müslüman topluluğun da askerî ve siyasî bakımdan dikkate alınması gereken bir güç olduğunu ortaya koymuştur. Bununla birlikte savaşın ardından ortaya çıkan gelişmeler, zaferin askerî boyutuyla sınırlı kalmadığını göstermektedir. Nitekim Bedir'de çok sayıda müşrikin esir alınması, daha önce benzeriyle karşılaşılmayan yeni bir durum meydana getirmiş ve bu kişilere nasıl muamele edileceği meselesini gündeme taşımıştır.²

Esirlik uygulaması, İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde yalnızca Arap yarımadasına mahsus bir olgu olarak görülmektedir. Antik dönemlerden itibaren farklı toplumlarda savaşın doğal sonuçlarından biri kabul edilen esaret, çoğu zaman galip tarafın askerî ve siyasî üstünlüğünün bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Câhiliye dönemi Arap toplumunda da savaş esirleri öldürülebiliyor, köleleştirilebiliyor veya fidye karşılığında serbest bırakılabiliyordu. Bununla birlikte bu uygulamaların belirli hukukî esaslara dayanan sistemli bir çerçeve içerisinde yürütüldüğünü söylemek güçtür. Esirlere yönelik kararlar çoğu zaman kabilelerin askerî gücü, ekonomik

¹ Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Hımyerî İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Muşafâ es-Saqqâ v.dğr. (Mısır: Mektebetu Muşafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955), 1/606.

² Mustafa Fayda, "Bedir Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/325-327.

beklentileri ve siyasî çıkarları doğrultusunda şekillenmiştir. Bu nedenle esirlerin karşılaşacağı muamele, önceden belirlenmiş kurallardan çok savaşın ortaya çıkardığı şartlara ve galip tarafın tercihine bağlı kalmıştır. Böyle bir ortamda esaret, hukukî güvencelerle sınırlandırılmış bir statü olmaktan ziyade güç ilişkilerinin belirlediği bir uygulama alanı olarak varlığını sürdürmüştür.³

Bedir sonrasında ortaya çıkan tablo ise savaş esirleri konusunun farklı bir zeminde ele alınmaya başlandığını göstermektedir. Hz. Peygamber, elde edilen esirler hakkında doğrudan hüküm vermek yerine ashâbı ile istişare etmiş, farklı görüşleri değerlendirmiş ve dönemin şartlarını dikkate alan bir karar süreci yürütmüştür. Bu süreçte bazı esirler fidye karşılığında serbest bırakılmış, maddî imkânı bulunmayan bazı kimseler farklı yükümlülükler karşılığında özgürlüklerine kavuşmuş, belirli şahıslar hakkında istisnâ uygulamalara başvurulmuştur.⁴ Böylece Bedir esirleri meselesi, yalnızca savaş sonrasında alınmış idarî kararlar bütünü olmaktan çıkmış; İslâm'ın insan, adalet ve toplum anlayışının somut olarak gözlemlenebildiği bir tecrübe alanına dönüşmüştür.

Nitekim Bedir'de alınan kararlar sonraki dönemlerde savaş esirlerine ilişkin hukukî tartışmaların temel referanslarından biri hâline gelmiştir. Müfessirler ilgili ayetleri yorumlarken, fakihler savaş esirlerine dair hükümleri değerlendirirken ve tarihçiler erken dönem uygulamalarını aktarırken Bedir tecrübesine sıkça atıfta bulunmuşlardır. Bu durum, söz konusu uygulamaların yalnızca kendi dönemiyle sınırlı kalmadığını, İslâm savaş hukukunun şekillenmesinde belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir. Dolayısıyla Bedir Gazvesi sonrasında esirlere yönelik uygulamalar, erken dönem İslâm toplumunun savaşın ortaya çıkardığı yeni meseleler karşısında geliştirdiği yaklaşımı anlamak bakımından ayrı bir önem taşımaktadır.

1. BEDİR GAZVESİ VE ESİRLER MESELESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Medine'ye hicretin ardından Mekke müşrikleri ile Medine'deki Müslümanlar arasındaki mücadele yeni bir safhaya ulaşmıştır. Mekke'de uzun yıllar boyunca baskı ve işkenceye maruz kalan Müslümanlar, yurtlarını terk etmek zorunda bırakılmış, sahip oldukları malların önemli bir kısmı da

³ Ahmet Özel, "Esir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/382-384.

⁴ Fayda, "Bedir Gazvesi", 5/325-327.

müşrikler tarafından ele geçirilmiştir. Medine'ye göç edilmesi taraflar arasındaki huzursuzluğu dindirmemiş; bilakis, siyasi ve askeri yönü çok daha belirgin olan yeni bir dönemin kapısını aralamıştır. Kureyş ileri gelenleri, Medine'de teşekkül eden yeni yapıyı kendi nüfuzları açısından ciddi bir tehdit olarak görmekte; Müslümanlar ise hem varlıklarını korumaya hem de Mekke'de uğradıkları haksızlıkların sonuçlarıyla mücadele etmeye çalışmaktadır.⁵

Bu dönemde Mekke ile Medine arasındaki siyasî gerilim ekonomik alana da yansımıştır. Mekke'nin iktisadi yapısının en önemli unsurlarından biri olan ticari kervanlar, Suriye ile Hicaz bölgeleri arasında periyodik olarak seferler düzenlemektedir. Hicret sonrasında Müslümanlar ile Kureyş arasında yaşanan gelişmeler, bu ticaret faaliyetlerini iki taraf arasındaki mücadelenin önemli unsurlarından biri hâline getirmiştir. Nitekim Bedir Gazvesi'nin doğrudan sebebinin, Ebû Süfyân idaresindeki büyük Kureyş kervanının Şam dönüşü sırasında meydana gelen gelişmeler oluşturmaktadır. Kervanın taşıdığı yüksek miktardaki ticari mal ve sermaye, onu yalnızca ekonomik bakımdan değil, Mekke'nin siyasî ve toplumsal gücünü temsil etmesi bakımından da önemli bir hedef hâline getirmiştir.⁶ Bu sebeple Bedir'e giden süreç, sıradan bir kervan takibinin ötesinde, Mekke ile Medine arasında giderek derinleşen mücadelenin somut bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kervanın tehlikede olduğunu öğrenen Ebû Süfyân, Mekke'ye haber göndererek yardım talebinde bulunmuş, bunun üzerine Kureyş yaklaşık bin kişilik bir kuvvet hazırlayarak yola çıkmıştır. Ancak Ebû Süfyân, kullandığı sıra dışı güzergâh yardımıyla kervanı herhangi bir zarar görmeden kurtarmayı başarmıştır. Buna rağmen müşrik ordusunun önemli bir kısmı geri dönmeyi kabul etmemiş, özellikle Ebû Cehil'in ısrarı savaşın gerçekleşmesinde belirleyici olmuştur. Böylece başlangıçta kervanı korumak amacıyla başlatılan hareket, kısa süre içerisinde Müslümanlar ile müşrikler arasında kaçınılmaz bir askerî karşılaşmaya dönüşmüştür.⁷

Kureyş ordusunun Bedir'e doğru ilerlediğinin anlaşılması üzerine Hz. Peygamber ashabıyla istişare etmiştir. Gelişmeler üzerine görüşlerini

⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretu 'n-Nebeviyye*, 1/480-486.

⁶ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Eslemî el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989), 1/19-28.

⁷ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/31-36.

paylaşan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Müslümanların askeri bir yüzleşmeye ruhen ve bedenlen hazır olduğunu ifade etmişlerdir. Ardından söz alan Mikdâd b. Amr ise Hz. Peygamber'e hitaben, Benî İsrâil'in Hz. Mûsâ'ya söylediği “Sen ve Rabbin gidin savaşın; biz burada oturacağız.” sözünü hatırlatarak Müslümanların böyle bir tavır sergilemeyeceğini belirtmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Benî İsrâil'in Hz. Mûsâ'ya, “Sen ve Rabbin gidin savaşın; biz burada oturacağız.” dediği bildirilmektedir.⁸ Mikdâd, her şart altında Hz. Peygamber'in yanında yer alacaklarını ve onunla birlikte mücadele edeceklerini ifade etmiştir.⁹ Bu konuşma, Müslümanların savaş öncesindeki kararlılıklarını ve Hz. Peygamber'e olan bağlılıklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Bedir, Mekke-Medine yolu ile Suriye ticaret yolunun kesiştiği stratejik bir noktada yer almaktadır. Tarafların bu bölgede karşı karşıya gelmesi tesadüfî bir gelişme değildir. Ticaret yolları üzerindeki konumu sebebiyle Bedir hem ekonomik hem de askerî açıdan önemli bir merkez niteliği taşımaktadır. Müslümanlar Bedir kuyularına müşriklerden önce ulaşmış, Hz. Peygamber'in sahâbe ile yaptığı istişare sonucunda bölgenin sunduğu imkânlar askerî açıdan etkili bir şekilde değerlendirilmiştir.¹⁰ Bu durum savaşın seyrini etkileyen unsurlardan biri olmuştur.

Bedir'de gerçekleştirilen askerî hazırlıklar sırasında yaşanan bir başka gelişme de istişarenin uygulamadaki yansımalarından biri olarak dikkat çekmektedir. Müslümanlar bölgeye ulaştıktan sonra Hz. Peygamber ordunun konaklayacağı yeri belirlemişti. Bunun üzerine sahâbîlerden Hubâb b. Münzir, seçilen yerin vahiy ile bildirilen bir tercih mi yoksa askerî bir değerlendirme sonucu mu olduğunu sormuştur. Hz. Peygamber'in kararın kendi stratejik fikri olduğunu açıklamasının ardından Hubâb, taktiksel açıdan Bedir kuyularına en yakın mevziye yerleşmenin daha doğru olacağını önermiş ve bu yolla karşı tarafın sudan faydalanmasının önüne geçilebileceğini vurgulamıştır. Yapılan değerlendirme sonucunda bu teklif kabul edilmiş ve Müslümanlar stratejik açıdan daha avantajlı bir mevkiye yerleşmiştir.¹¹ Bu hadise, Bedir öncesinde istişare anlayışının yalnızca siyasî ve hukukî meselelerde değil, askerî konularda da işletildiğini göstermesi

⁸ *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed vd. (Ankara: İşaret Yayınları, 2002), el-Mâide 5/24.

⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/614-615.

¹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/620; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/53-54.

¹¹ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/620; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/53-54.

bakımından önem taşımaktadır. Ayrıca savaşın seyrini etkileyen tedbirlerin ortak akıl çerçevesinde şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Hicretin ikinci yılında, Ramazan ayının on yedinci gününde meydana gelen Bedir Gazvesi, sayısal ve askerî imkânlar bakımından birbirine denk olmayan iki kuvvet arasında gerçekleşmiştir.¹² İslâm ordusunun mevcudu hakkında farklı rivayetler bulunmakla birlikte Müslümanların yaklaşık üç yüz kişi civarında olduğu, müşrik ordusunun ise bine yakın savaşçıdan oluştuğu kabul edilmektedir.¹³ Askerî teçhizat ve insan gücü bakımından üstünlüğün müşriklerde bulunmasına rağmen savaş Müslümanların kesin zaferiyle sonuçlanmıştır.¹⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de Bedir'e işaretle, “Andolsun ki siz güçsüz durumda iken Allah Bedir'de size yardım etmişti. O hâlde Allah'a karşı gelmekten sakının ki şükretmiş olasınız”¹⁵ buyurulmaktadır. Söz konusu ayet, Bedir zaferinin Müslümanlar tarafından yalnızca askerî bir başarı olarak görülmediğini, aynı zamanda ilahî yardım ve desteğin bir tezahürü olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Nitekim bu ayet Bedir'in Müslümanların sayısal ve askerî bakımdan zayıf oldukları bir dönemde gerçekleşen ve ilahî yardımla desteklenen önemli bir zafer olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁶ Bu yönüyle Bedir, askerî sonuçlarının yanında Müslüman toplumunun manevî dünyasında da derin izler bırakan tarihî bir dönüm noktası olarak öne çıkmaktadır.

Bedir zaferinin sonuçları yalnızca Müslümanların askerî bakımdan güç kazanmasıyla sınırlı kalmamıştır. Savaş sırasında Kureys'in siyasî ve askerî nüfuzunu temsil eden birçok önemli isim hayatını kaybetmiştir. Ebû Cehil, Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa ve Ümeyye b. Halef gibi Mekke müşriklerinin önde gelen liderlerinin öldürülmesi, Kureys açısından ağır bir kayıp olarak değerlendirilmiştir.¹⁷ Öte yandan, yetmiş civarında kişinin esir alınması, muharebe sonrasında çözüme kavuşturulması gereken yeni sorunları da

¹² İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/612.

¹³ Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 1: Hz. Muhammed Dönemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 257-260.

¹⁴ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd ez-Zirikli (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/296-306.

¹⁵ Âl-i İmrân 3/123.

¹⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/665-666.

¹⁷ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/42.

gündeme taşımıştır. Özellikle esirler arasında Kureyş'in ileri gelen şahsiyetlerinin ve Hz. Peygamber'in bazı akrabalarının bulunması, alınacak kararların sıradan bir savaş sonrası uygulaması olmaktan çıkmasına yol açmıştır. Bu durum, Bedir sonrasında esirler meselesinin neden erken dönem İslâm toplumunun en önemli gündemlerinden biri hâline geldiğini göstermektedir.

Bedir Gazvesi'nin ardından ortaya çıkan en önemli meselelerden biri esirlerin durumudur. Müslümanlar ilk defa bu ölçüde kalabalık bir esir grubuyla karşı karşıya gelmiştir. Üstelik esirler arasında Hz. Peygamber'in akrabaları, Kureyş'in ileri gelenleri ve İslâm'a karşı uzun yıllar mücadele etmiş kişiler de bulunmaktadır. Bu durum, esirlere nasıl muamele edileceği sorusunu savaş sonrasında en önemli gündem maddelerinden biri hâline getirmiştir. Alınacak kararlar yalnızca esirlerin geleceğini değil, aynı zamanda Medine'de şekillenmekte olan yeni toplumun hukuk, adalet ve yönetim anlayışını da doğrudan etkileyecek niteliktedir. Bu sebeple Bedir sonrasında ortaya çıkan esirler meselesi, askerî zaferin ardından çözülmesi gereken idarî bir konu olmanın ötesine geçmiş; erken dönem İslâm tarihinde savaş esirlerine yönelik uygulamaların şekillendiği önemli bir tecrübe alanına dönüşmüştür.

2. BEDİR ESİRLERİ HAKKINDA ALINAN KARARLAR VE İSTİŞARE SÜRECİ

Bedir Gazvesi'nin ardından ortaya çıkan gelişmeler, Müslümanların yalnızca savaş meydanında değil, savaş sonrasında da önemli kararlarla karşı karşıya kaldığını göstermektedir. Nitekim savaşın sonunda müşrik ordusu ağır kayıplar vermiş, Kureyş'in önde gelen isimlerinden bir kısmı öldürülmüş, yaklaşık yetmiş kişi ise esir alınmıştır. Buna karşılık Müslümanlar on dört şehit vermiştir. Savaşın askerî boyutu zaferle sonuçlanmış olmakla birlikte, elde edilen esirlerin durumu yeni ve çözülmesi gereken bir mesele olarak Medine toplumunun gündemine taşınmıştır.¹⁸ Çünkü esirler arasında sıradan savaşçılar bulunduğu gibi Kureyş'in siyasî ve ekonomik bakımdan etkili isimleri, Hz. Peygamber'in akrabaları ve İslâm'a karşı uzun yıllar mücadele etmiş kişiler de yer almaktadır. Bu durum, esirler hakkında verilecek kararın yalnızca savaş hukukuyla ilgili bir mesele olmadığını; aynı zamanda siyasî, sosyal ve ahlâkî sonuçlar doğuracak bir tercih niteliği taşıdığını göstermektedir.

¹⁸ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/128-130, 138-144, 145-147.

Daha önceki Arap savaş geleneğinde esirlere yönelik uygulamalar büyük ölçüde galip tarafın tercihine bırakılmakta, öldürme, köleleştirme veya fidye karşılığında serbest bırakma gibi yöntemler yaygın olarak uygulanmaktadır. Ancak Bedir sonrasında ortaya çıkan durum, İslâm toplumunun kendi ilkeleri doğrultusunda bir değerlendirme yapmasını gerekli kılmıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber, esirler hakkında doğrudan hüküm vermek yerine sahâbe ile istişare etmiş ve farklı görüşleri dinlemiştir.¹⁹ Böylece Bedir esirleri meselesi, erken dönem İslâm tarihinde istişare mekanizmasının işleyişini göstermesi bakımından da dikkat çekici bir örnek hâline gelmiştir.

Hz. Peygamber'in sahâbe ile gerçekleştirdiği istişarede öne çıkan ilk görüşlerden biri Hz. Ebû Bekir'e aittir. Hz. Ebû Bekir, esirlerin önemli bir kısmının Müslümanların akrabaları ve kendi kavimlerinden insanlar olduğunu hatırlatarak onların fidye karşılığında serbest bırakılmasını teklif etmiştir. Ona göre bu yöntem, hem Müslümanların ekonomik açıdan güçlenmesine katkı sağlayacak hem de söz konusu kişilerin ilerleyen süreçte İslâm'a yönelmeleri için bir fırsat oluşturacaktır.²⁰ Bu yaklaşımda, düşmanlık ilişkisinin mutlak ve değişmez olmadığı, insanların fikir ve tutumlarında değişim meydana gelebileceği düşüncesi dikkat çekmektedir. Nitekim sonraki yıllarda Bedir esirleri arasında İslâm'ı kabul eden kimselerin bulunması, bu yaklaşımın tarihî sonuçları bakımından da anlamlı görünmektedir.²¹

Hz. Ömer ise farklı bir değerlendirmede bulunmuş ve esirlerin öldürülmesini teklif etmiştir. Onun bu görüşü, Bedir'de esir alınan kişilerin sıradan savaşçılar olmaktan ziyade İslâm'a karşı mücadelede ön saflarda yer alan ve Müslümanlara uzun yıllar eziyet etmiş kimseler olmalarıyla ilişkilidir.²² Mekke döneminde yaşanan baskılar, hicret sürecinde Müslümanların uğradığı mağduriyetler ve Bedir'de gerçekleşen savaş dikkate alındığında Hz. Ömer'in yaklaşımı, Müslüman toplumun güvenliğini esas alan bir değerlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır.²³ Bu teklif, çoğu zaman yalnızca sert bir ceza önerisi olarak değerlendirilse de arka planında

¹⁹ Özel, "Esir", 11/382-384.

²⁰ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/105-111.

²¹ M. Asım Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet* (İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2014), 3-4/371-372.

²² Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/105-111.

²³ Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, 3-4/372-374.

müşriklerin yeniden toparlanmasını engelleme ve İslâm toplumuna yönelik tehditleri ortadan kaldırma düşüncesi bulunmaktadır.

Esirler hakkında yapılan istişare sırasında Ensar'ın görüşleri de karar sürecinde etkili olmuştur. Medine'de yeni teşekkül eden İslâm toplumunun önemli unsurlarından biri olan Ensar, savaş sonrasında ortaya çıkan bu meselenin yalnızca askerî değil, toplumsal sonuçlar da doğuracağına farkındadır. Bu sebeple yapılan değerlendirmelerde Müslüman topluluğun geleceği, Medine'nin güvenliği ve toplumun genel menfaati gibi hususlar da dikkate alınmıştır. Böylece Bedir esirleri hakkında yürütülen müzakereler, farklı kesimlerin görüşlerinin değerlendirildiği geniş kapsamlı bir istişare zemini oluşturmuştur.²⁴

Söz konusu iki yaklaşım arasında esasen birbirini dışlayan bir karşıtlık bulunmamaktadır. Hz. Ebû Bekir'in teklifi toplumsal uzlaşma ve kazanma imkânını önceleyen bir perspektifi yansıtırken, Hz. Ömer'in teklifi Müslüman topluluğun güvenliğini ve gelecekte ortaya çıkabilecek tehditleri dikkate alan bir değerlendirmeyi temsil etmektedir. Bu yönüyle istişare sırasında dile getirilen görüşler, erken dönem İslâm toplumunda maslahat anlayışının farklı boyutlarını ortaya koymaktadır. Bir tarafta merhamet ve toplumsal dönüşüm ihtimali, diğer tarafta güvenlik ve caydırıcılık düşüncesi yer almaktadır. Bedir esirleri hakkındaki müzakereler, İslâm toplumunun henüz kuruluş aşamasında karşılaştığı karmaşık meseleleri nasıl değerlendirdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Hz. Peygamber'in nihai olarak fidye görüşünü benimsemesi, Bedir esirleri konusunda daha çok Hz. Ebû Bekir'in teklifine yakın bir uygulamanın tercih edildiğini göstermektedir. Bununla birlikte bu tercih, esirlerin tamamına aynı muamelenin uygulanacağı anlamına gelmemektedir. Esirlerin sosyal konumları, geçmişteki faaliyetleri, savaş sırasındaki tutumları ve savaş sonrasında ortaya çıkan şartlar dikkate alınarak farklı uygulamalara başvurulmuştur.²⁵ Böylece Bedir esirleri hakkında alınan kararlar, tek tip bir uygulama yerine şartlara göre şekillenen çok boyutlu bir değerlendirme sürecinin ürünü olmuştur. Bu durum, erken dönem İslâm

²⁴ Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, 3-4/371-374.

²⁵ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Meni' İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātu'l-Kubrâ*, thk. İḥsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, 1388/1968), 1/18-22.

toplumunda hukuki meselelerin yalnızca teorik ilkelerle değil, toplumsal gerçeklik dikkate alınarak ele alındığını göstermektedir.²⁶

Bedir esirleriyle ilgili tartışmaların Kur'ânî boyutu da ayrı bir önem taşımaktadır. Enfâl sûresinde yer alan bazı ayetler, savaş sonrasında ortaya çıkan bu meseleye doğrudan temas etmektedir. “Yeryüzünde ağır basıp üstünlük sağlamadıkça hiçbir peygambere esirler sahibi olmak yaraşmaz. Siz dünya malını istiyorsunuz; hâlbuki Allah ahireti istemenizi murat ediyor...” meâlindeki ayet, Bedir sonrasında alınan kararlarla ilişkilendirilmiştir. Müfessirler söz konusu ayeti açıklarken, savaşın ilk dönemlerinde Müslümanların karşı karşıya bulunduğu şartlara ve Bedir sonrasında yapılan tercihlere dikkat çekmişlerdir.²⁷ Bu ayetler, Bedir esirleri meselesinin yalnızca tarihî bir olay olarak kalmadığını; savaş hukuku, ganimet, fidye ve kamu yararı gibi konuların dinî-hukukî çerçevede değerlendirilmesine zemin hazırladığını göstermektedir.

Enfâl sûresinin ilerleyen ayetlerinde ise esirlere hitaben, “Eğer Allah kalplerinizde bir hayır olduğunu bilirse sizden almandan daha hayırlısını size verir ve sizi bağışlar” buyrulmaktadır.²⁸ Bu hitap, Bedir sonrasında esirlere yönelik yaklaşımın yalnızca cezalandırma ekseninde şekillenmediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.²⁹ Böylece Kur'ân, savaşın ardından ortaya çıkan bu meseleye hem güvenlik ve kamu yararı hem de insanın gelecekteki tutumunu dikkate alan daha geniş bir perspektiften yaklaşmaktadır.

Bedir esirleri hakkında yürütülen istişare süreci, erken dönem İslâm toplumunda karar alma mekanizmasının işleyişine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Hz. Peygamber'in sahâbenin görüşlerine başvurması, savaş sonrasında ortaya çıkan bir meselenin yalnızca askerî otorite tarafından değil, ortak akıl ve istişare anlayışı çerçevesinde ele alındığını göstermektedir. Bu süreçte farklı görüşlerin ortaya çıkması, Müslüman toplumun meseleleri tek boyutlu bir bakış açısıyla değerlendirmedeğini; aksine merhamet, güvenlik, siyaset, toplumsal fayda ve geleceğe yönelik öngörülerini birlikte dikkate aldığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Bedir esirleri hakkında alınan kararlar, İslâm tarihinin erken döneminde savaş

²⁶ Talip Türcan, “Şûra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/230-231.

²⁷ el-Enfâl 8/67; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/708-709.

²⁸ el-Enfâl 8/70.

²⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/710.

sonrası uygulamaların hangi zihnî ve ahlâkî zeminde şekillendiğini anlamaya imkân veren önemli örneklerden biri olarak değerlendirilmektedir.

3. BEDİR ESİRLERİNE YÖNELİK UYGULAMALAR

Bedir Gazvesi sonrasında alınan kararların ardından, esirlere yönelik uygulamalar İslâm tarihinin erken döneminde savaş hukukunun şekillenmesi bakımından dikkat çekici örnekler ortaya koymuştur. Esirlerin akıbeti konusunda yürütülen istişarelerin ardından benimsenen yaklaşım, yalnızca savaş meydanında elde edilen askerî üstünlüğün bir sonucu olarak değerlendirilmemiş; aynı zamanda insanî, sosyal ve eğitimsel boyutları bulunan uygulamalarla desteklenmiştir.

Savaş sonrasında esirlerin Medine'ye getirilmesinin ardından Hz. Peygamber, sahâbeye onlara iyi davranmalarını tavsiye etmiştir. Bu tavsiyenin uygulamaya da yansıdığı görülmektedir. Esirlerin bir kısmı sahâbilerin evlerinde misafir edilmiş, yiyecek ve barınma ihtiyaçları karşılanmıştır. Bazı sahâbilerin kendi ihtiyaçlarını ikinci plana bırakarak ellerindeki ekmeği esirlere verdikleri, kendilerinin ise hurma ile yetindikleri nakledilmektedir. Bu durum, savaş ortamında dahi insan onurunun korunmasına yönelik bir hassasiyetin bulunduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.³⁰

Bu yaklaşımın somut örneklerinden biri, Bedir esirlerinden Ebû Azîz b. Umeyr'in anlattıklarında görülmektedir. Ebû Azîz, kendisini gözeten Medineli Müslümanların Hz. Peygamber'in tavsiyesine uyarak ellerindeki ekmeği kendisine verdiklerini, kendilerinin ise çoğu zaman hurma ile yetindiklerini ifade etmektedir. Bir savaş esirinin bizzat aktardığı bu hatıra, Bedir sonrasında esirlere yönelik yaklaşımın yalnızca teorik bir ilke olarak kalmadığını, günlük hayatta da karşılık bulduğunu göstermektedir.³¹

Esirlere yönelik iyi muamele anlayışının bir başka örneği, Hz. Peygamber'in esirlerin fiziksel şartlarına gösterdiği hassasiyette görülmektedir. Rivayetlere göre Bedir esirleri Medine'ye getirildikten sonra geceyi uykusuz geçiren Allah Resulü, kendisine bunun nedeni sorulduğunda, amcası Abbas'ın sıkıca bağlanan ipler yüzünden çektiği ızdırabın sesini işittiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine sahâbiler Abbas'ın bağlarını gevşetmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber, bu uygulamanın yalnızca Abbas'a

³⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/645; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/119.

³¹ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/645.

mahsus kalmasını istememiş, diğer esirlerin de aynı şekilde rahatlatılmasını emretmiştir. Böylece esirlerin bağları güvenliği tehlikeye düşürmeyecek, fakat gereksiz acıya da sebep olmayacak şekilde yeniden düzenlenmiştir.³² Bu uygulama, savaş sonrasında düşman konumundaki kişilere karşı dahi insanî hassasiyetlerin gözetildiğini ve esirlere yönelik muamelenin yalnızca güvenlik kaygılarıyla şekillenmediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Bedir esirlerine yönelik muamelenin dikkat çekici örneklerinden biri de Süheyl b. Amr ile ilgili gelişmelerdir. Süheyl, Mekke'nin önde gelen hatiplerinden biri olarak İslâm karşıtı faaliyetlerde etkin rol üstlenmiş kişiler arasında yer almaktaydı. Bu sebeple Hz. Ömer, onun hitabet gücünü etkisiz hâle getirmek amacıyla ön dişlerinin sökülmesini teklif etmiştir. Ancak Hz. Peygamber bu teklifi kabul etmemiş ve bir insana bu şekilde fiziksel zarar vermenin doğru olmayacağını ifade etmiştir. Ayrıca ilerleyen zamanlarda Süheyl'in farklı bir konuma gelebileceğini ve Müslümanlar açısından takdir edilecek davranışlar sergileyebileceğini belirtmiştir. Nitekim daha sonraki yıllarda Süheyl'in İslâm'ı kabul ettiği ve Müslüman toplum içerisinde önemli görevler üstlendiği bilinmektedir.³³ Bu olay, Bedir sonrasında esirlere yönelik uygulamalarda intikam duygusundan ziyade insan onurunu koruyan bir yaklaşımın benimsendiğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Bedir esirlerine yönelik uygulamaların en yaygın olanı fidye karşılığında serbest bırakılmalarıdır. Hz. Peygamber'in kararı doğrultusunda esirlerin ekonomik durumları dikkate alınmış ve ödeme güçlerine göre farklı miktarlarda fidye belirlenmiştir. Genel olarak bin ile dört bin dirhem arasında değişen bu fidyeler sayesinde hem esirler özgürlüklerine kavuşmuş hem de Medine toplumunun ekonomik ihtiyaçlarının karşılanmasına katkı sağlanmıştır. Bununla birlikte fidye uygulaması yalnızca maddî bir kazanç aracı olarak değerlendirilmemelidir.³⁴ Çünkü bu yöntem, savaşın meydana getirdiği düşmanlığın tamamen kalıcı hâle gelmesini engellemiş, esirlerin aileleriyle yeniden buluşmalarına da imkân tanımıştır.

Fidye uygulamasına ilişkin dikkat çekici örneklerden biri de Hz. Peygamber'in damadı Ebü'l-Âs b. Rebî ile ilgilidir. Bedir Savaşı'nda esir düşen Ebü'l-Âs'ın salıverilmesi amacıyla Mekke'den gönderilen fidyeler

³² İbn Sa'd, *eş-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 4/9.

³³ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1/649; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/107.

³⁴ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1/660; İbn Sa'd, *eş-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 1/129.

arasında, Hz. Hatice'nin kızı Zeyneb'e düğün hediyesi olarak takdim ettiği gerdanlık da yer almaktaydı. Gerdanlığı gören Hz. Peygamber'in duygulandığı ve sahâbeye, uygun görmeleri hâlinde Ebü'l-Âs'ın serbest bırakılarak gerdanlığın da Zeyneb'e iade edilmesini teklif ettiği rivayet edilmektedir. Sahâbenin olumlu yaklaşımı üzerine Ebü'l-Âs serbest bırakılmış ve fidye olarak gönderilen gerdanlık geri verilmiştir.³⁵ Bu olay, Bedir sonrasında alınan kararların yalnızca hukukî ve siyasî yönlerden değil, aile bağları ve insanî hassasiyetler bakımından da değerlendirildiğini göstermektedir.

Bedir esirleri arasında bulunan Hz. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdülmuttalib hakkında uygulanan yöntem de dikkat çekicidir. Abbas'ın yakın akrabalık bağına rağmen diğer esirlerden farklı bir muameleye tabi tutulmadığı görülmektedir. Kendisinden fidye talep edilmiş ve belirlenen miktarı ödedikten sonra serbest bırakılmıştır. Bu durum, savaş sonrasında alınan kararlarda şahsî yakınlıkların belirleyici olmadığını, hukukî uygulamaların mümkün olduğunca eşitlik ilkesi çerçevesinde yürütüldüğünü göstermektedir. Abbas örneği, Bedir sonrasında ortaya konulan yaklaşımın akrabalık ilişkilerinden bağımsız olarak kamu yararını esas alan bir karakter taşıdığını ortaya koymaktadır.

Fidye uygulaması sırasında esirlerin sosyal ve ekonomik şartlarının dikkate alınması da dikkat çekmektedir. Her esire aynı miktarda ödeme yükümlülüğü getirilmemiş, kişinin mali gücü ve aile durumu göz önünde bulundurulmuştur. Böylece Bedir sonrasında ortaya çıkan uygulama, mutlak bir cezalandırma anlayışından ziyade şartları dikkate alan bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu durum, erken dönem İslâm toplumunda adalet anlayışının yalnızca hukukî hükümlerle değil, insanların içinde bulunduğu şartlar gözetilerek şekillendiğini göstermektedir.

Bedir esirleri hakkında uygulanan yöntemlerden biri de okuma-yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakılmalarıdır. Medine toplumunda okuryazarlık oranının sınırlı olması sebebiyle Hz. Peygamber, okuma-yazma bilen bazı esirlerin her birinin on Müslüman çocuğa okuma-yazma öğretmesini yeterli görmüş ve bu yükümlülüğü yerine getirenlerin serbest bırakılmasını kararlaştırmıştır.³⁶ Bu uygulama, savaş sonrasında ortaya çıkan bir meselenin eğitim alanında değerlendirilmesi bakımından dikkat çekicidir.

³⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/652-653.

³⁶ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 2/22.

Aynı zamanda bilgi ve eğitimin ekonomik değerini ötesinde bir karşılık olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Özellikle Medine'deki okur-yazar nüfusun azlığı dikkate alındığında, bu politikanın kısa vadeli bir çözüm üretmenin ötesine geçerek toplumsal düzeyde çok daha derin ve geniş ufuklu sonuçlar doğurduğu aşikardır. Böylece savaşın ortaya çıkardığı bir mesele, eğitim faaliyetlerinin gelişmesine katkı sağlayan bir fırsata dönüştürülmüştür. Bedir sonrasında bazı Müslüman çocukların okuma ve yazmayı bu şekilde öğrendiği bilinmektedir. Bu yönüyle uygulama, yalnızca esirlerin serbest bırakılmasına yönelik bir yöntem değil, aynı zamanda bilgi ve eğitimin toplumsal değerini ortaya koyan dikkat çekici bir örnek niteliği taşımaktadır.

Esirler arasında fidye ödeyemeyecek durumda bulunan veya farklı sebeplerle özel değerlendirmeye tabi tutulan kimseler de bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in bazı esirleri herhangi bir bedel talep etmeksizin serbest bıraktığı bilinmektedir.³⁷ Bu uygulama, savaş sonrasında bütün esirlere aynı yöntemle yaklaşmadığını göstermektedir. Esirlerin geçmişteki tutumları, aile durumları ve içinde buldukları şartlar dikkate alınarak farklı kararlar verilmiştir. Böylece Bedir esirlerine yönelik uygulamalar, tek tip bir sistemden ziyade kişi ve şartları dikkate alan bir anlayış çerçevesinde şekillenmiştir.

Bedir esirleriyle ilgili rivayetler, Hz. Peygamber'in geçmişte kendisine yapılan iyilikleri unutmadığını da göstermektedir. Nitekim Mut'im b. Adî'nin Tâif dönüşünde kendisine sağladığı himayeyi hatırlatan Hz. Peygamber, onun hayatta olması hâlinde esirler hakkında yapacağı bir ricayı geri çevirmeyeceğini ifade etmiştir.³⁸ Bu yaklaşım, savaş ortamında dahi vefa duygusunun ve geçmişte yapılan iyilikleri gözetme anlayışının korunduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte Bedir esirleri arasında istisnâî bir uygulamaya tabi tutulan kişiler de bulunmaktadır. Ukbe b. Ebû Muayt ile Nadr b. Hâris, geçmişte Müslümanlara karşı yürüttükleri faaliyetler ve İslâm'a yönelik

³⁷ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1/660; İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-Kubrâ*, 1/18.

³⁸ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-Buḥârî, *el-Câmi'u's-Şâhîh*, thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Humus", 16.

düşmanlıkları sebebiyle ölüm cezasına çarptırılmıştır. Bu iki kişinin durumu, diğer esirlerden farklı değerlendirilmiştir.³⁹

Nadr b. Hâris'in özellikle Mekke döneminde Hz. Peygamber'in tebliğini etkisiz hâle getirmek amacıyla İran ve eski milletlere ait hikâyeler anlatarak insanları Kur'an'dan uzaklaştırmaya çalıştığı,⁴⁰ Ukbe b. Ebû Muayt'ın ise Müslümanlara yönelik baskı ve düşmanlık faaliyetlerinde öne çıkan isimlerden biri olduğu bilinmektedir.⁴¹ Bu sebeple söz konusu iki kişinin durumu, sıradan savaş esirleri kapsamında değerlendirilmemiştir. Bedir sonrasında uygulanan bu ceza, savaş meydanında esir düşmüş olmalarından ziyade uzun yıllar boyunca yürüttükleri faaliyetlerle ilişkilendirilmiştir. Böylece Bedir esirleri hakkında alınan kararların her bir şahsın geçmişi ve konumu dikkate alınarak verildiği görülmektedir.

Bedir esirlerine yönelik uygulamalar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, farklı yöntemlerin aynı süreç içerisinde birlikte kullanıldığı görülmektedir. Fidyeye, eğitim karşılığı serbest bırakma, karşılıksız salıverme ve istisnâ cezalandırma gibi uygulamalar, esirler hakkında tek yönlü bir yaklaşım benimsenmediğini ortaya koymaktadır. Bu uygulamalar, Bedir sonrasında ortaya çıkan esirler meselesinin tek bir yöntemle çözüme kavuşturulmadığını; aksine her esirin durumu, toplumsal şartlar ve kamu yararı dikkate alınarak farklı uygulamalara başvurulduğunu göstermektedir. Bu yönüyle Bedir sonrasında gerçekleştirilen uygulamalar, sonraki dönemlerde savaş esirleriyle ilgili hukukî tartışmalara kaynaklık etmiş ve İslâm savaş hukukunun şekillenmesinde etkili olan temel örnekler arasında yer almıştır.

SONUÇ

Bedir Gazvesi sonrasında ortaya çıkan esirler meselesi, erken dönem İslâm tarihinin yalnızca askerî sonuçlarıyla değil, aynı zamanda hukukî, siyasi ve toplumsal boyutlarıyla da değerlendirilmesi gereken önemli hadiselerinden biridir. Savaşın ardından ortaya çıkan bu durum, yeni teşekkül etmekte olan İslâm toplumunun savaş sonrasında karşılaştığı problemlere nasıl yaklaştığını göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Nitekim Bedir'de elde edilen askerî başarı, savaşın fiilen sona ermesiyle birlikte yeni meseleleri gündeme taşımış; özellikle esirlere yönelik

³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/644.

⁴⁰ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/158-160.

⁴¹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/141-147.

uygulanacak yöntemler, Müslüman toplumun adalet anlayışı ve yönetim pratiği açısından belirleyici bir sınama alanı oluşturmuştur.

Bedir esirleri hakkında yürütülen değerlendirmeler, erken dönem İslâm toplumunda karar alma süreçlerinin istişare esasına dayandığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in meseleye ilişkin farklı görüşleri dinlemesi ve ortaya çıkan önerileri dikkate alması, toplumsal meselelerin ortak akıl çerçevesinde ele alındığını ortaya koymaktadır. Bu süreçte dile getirilen görüşler incelendiğinde, güvenlik, kamu yararı, toplumsal istikrar, ekonomik ihtiyaçlar ve insanî hassasiyetler gibi farklı unsurların birlikte değerlendirildiği görülmektedir. Böylece Bedir sonrasında alınan kararlar, tek bir yaklaşımın değil, dönemin şartları içerisinde şekillenen çok boyutlu bir değerlendirme sürecinin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Esirlere yönelik uygulamalar da bu çok yönlü yaklaşımın somut yansımalarını göstermektedir. Fidyeye karşılığında serbest bırakma, eğitim hizmeti karşılığında özgürlüğe kavuşturma, karşılıksız salıverme ve bazı şahıslar hakkında uygulanan istisnaî yaptırımlar, esirler meselesinin tek tip bir yöntemle ele alınmadığını ortaya koymaktadır. Bu durum, savaş sonrasında ortaya çıkan problemlerin her birinin kendi şartları içerisinde değerlendirilmeye çalışıldığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Erken dönem İslam toplumunun yeni problemler karşısında esnek ve mevcut koşulları dikkate alan bir tutum benimsediği, şüphesiz ki söz konusu uygulamalardaki bu çeşitlilikten anlaşılmaktadır.

Bedir esirleriyle ilgili rivayetlerde dikkat çeken bir diğer husus ise insan onurunun korunmasına yönelik hassasiyetlerdir. Esirlere iyi davranılması, temel ihtiyaçlarının karşılanması ve gereksiz fiziksel zorluklara maruz bırakılmamaları yönündeki uygulamalar, dönemin savaş şartları dikkate alındığında önemli bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu durum, savaşın meydana getirdiği düşmanlık ortamına rağmen ahlâkî ölçülerin tamamen göz ardı edilmediğini göstermektedir. Dolayısıyla Bedir sonrasında gerçekleştirilen uygulamalar, yalnızca idarî ve hukukî kararlar olarak değil, aynı zamanda insanî değerlerin korunmasına yönelik bir çabanın yansımaları olarak da değerlendirilmelidir.

Bedir sonrasında ortaya çıkan uygulamalar, ilerleyen dönemlerde savaş esirlerine ilişkin hukukî tartışmaların şekillenmesinde de etkili olmuştur. Müfessirler ilgili ayetleri yorumlarken, fakihler savaş esirlerine dair hükümleri değerlendirirken ve tarihçiler erken dönem uygulamalarını

aktarıırken Bedir tecrübesine sıkça başvurmuşlardır. Bu durum, Bedir’de ortaya konulan uygulamaların yalnızca kendi dönemiyle sınırlı kalmadığını, sonraki asırlarda da önemli bir referans niteliği taşıdığını göstermektedir. Böylece Bedir esirleri meselesi, İslâm hukuk düşüncesinin ve savaş hukukuna ilişkin yaklaşımların şekillenmesinde etkili olan temel örneklerden biri hâline gelmiştir.

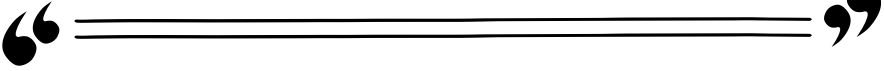
Sonuç olarak Bedir Gazvesi sonrasında esirlere yönelik uygulamalar, erken dönem İslâm toplumunun savaşın ortaya çıkardığı yeni şartlar karşısında geliştirdiği çözüm yöntemlerini göstermesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu uygulamalar, yalnızca esirlerin akıbetine ilişkin kararlar bütünü olarak değil; adalet, maslahat, istişare, eğitim ve insanî sorumluluk gibi temel ilkelerin somut hayata yansımaları olarak değerlendirilmelidir. Bu yönüyle Bedir esirleri meselesi, İslâm tarihinin askerî hadiseleri arasında yer alan bir olay olmanın ötesinde, erken dönem İslâm toplumunun hukuk ve toplum anlayışını yansıtan önemli tarihî tecrübelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 1: Hz. Muhammed Dönemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 20. Basım, 2017.
- Belâzurî, Aḥmed b. Yahyâ b. Câbir el-. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-. *el-Câmi 'u's-şâḥîḥ*. thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavḫî'n-Necât, 1422.
- Fayda, Mustafa. "Bedir Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/325-327. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İbn Hişâm, Ebû Muḥammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Ḥimyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Muştafâ es-Sakḫâ v.dğr. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî'. *eṭ-Ṭabaḫâtu'l-Kubrâ*. thk. İḫsân 'Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1388/1968.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Köksal, M. Asım. *Hz. Muhammed ve İslamiyet*. 4 Cilt. İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2014.
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Muhammed Esed vd. Ankara: İşaret Yayınları, 2002.
- Özel, Ahmet. "Esir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/382-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Türcan, Talip. "Şûra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/230-235. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Eslemî el-. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989.



DİN FENOMENOLOJİSİ
PERSPEKTİFİNDEN KUTSAL
ŞAHSİYETLER VE KUTSAL
CEMAATİN FENOMENOLOJİK
ANALİZİ



*Eylem AKDEMİR*¹

¹ Eylem AKDEMİR, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D. Doktora Öğrencisi, eymlmhyt32@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7790-9050

Giriş

Din olgusu, insanlık tarihi boyunca yalnızca inanç sistemleri ve ritüel pratikler bütünü olarak değil, aynı zamanda insanın varlıkla, anlamla ve aşkın olanla kurduğu ilişkinin temel bir boyutu olarak varlığını sürdürmüştür (Eşmeli, 2020, s. 12) Bu yönüyle din, ne yalnızca sosyolojik bir kurum ne de salt bireysel bir tecrübe alanı olarak kavranabilir; bilakis o, bireysel bilinç ile kolektif anlam dünyasının kesişiminde ortaya çıkan çok katmanlı bir fenomendir. Bu çok katmanlı yapı içinde “kutsal”, dinin kurucu kategorisi olarak belirirken, kutsalın nasıl tezahür ettiği sorusu, din fenomenolojisinin temel problematiklerinden birini oluşturmaktadır. Din fenomenolojisi, kutsalı indirgemeci açıklamalardan uzak bir biçimde, onun bilinçte ve dünyada nasıl görüldüğünü, nasıl deneyimlendiğini ve hangi yapılar aracılığıyla anlam kazandığını incelemeyi amaçlar (Eşmeli, 2020, s. 12). Bu bağlamda Edmund Husserl (1859-1938)’in fenomenolojik yöntemi, bilincin yönelimselliği üzerinden kutsalın deneyimlenme biçimlerini analiz etmeye imkân tanırken; Mircea Eliade (1907-1986)’nin kutsalın tezahürü (hierophany) anlayışı, kutsalın tarihsel ve sembolik formlar içinde nasıl görünür hale geldiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Émile Durkheim (1858-1917)’in kutsalı kolektif bilinçle ilişkilendiren yaklaşımı ve Max Weber (1864-1920)’in karizma ve otorite çözümlenmeleri, kutsalın toplumsal boyutunu anlamada önemli teorik çerçeveler sunmaktadır.

Bu çalışma, söz konusu teorik arka planı dikkate alarak, kutsalın iki temel tezahür biçimi üzerinden analiz edilmesini amaçlamaktadır: kutsal şahsiyetler ve kutsal cemaat. Kutsal şahsiyetler, kutsalın bireysel ve karizmatik yoğunlaşma noktaları olarak ortaya çıkarken; kutsal cemaat, bu tecrübenin kolektif düzeyde kurumsallaştığı ve süreklilik kazandığı bir yapı olarak belirir. Ancak literatürde bu iki alan çoğunlukla ya tarihsel-betimleyici bir düzlemde ele alınmakta ya da birbirinden bağımsız kategoriler olarak incelenmektedir. Bu durum, kutsalın hem bireysel hem de toplumsal boyutunu birlikte kavramayı zorlaştırmaktadır. Bu makalenin temel problemi, kutsalın fenomenolojik yapısının, bireysel (şahsiyet) ve kolektif (cemaat) tezahürleri arasındaki ilişki üzerinden nasıl anlaşılabilirliği. Bu çerçevede çalışma, şu sorulara yanıt aramaktadır: Kutsal şahsiyetler, kutsalın hangi ontolojik ve epistemolojik boyutlarını görünür kılar? Kutsal cemaat, bireysel kutsal deneyimi nasıl kolektif bir anlam dünyasına dönüştürür? Bu iki yapı arasındaki ilişki, din olgusunun bütüncül olarak anlaşılmasına nasıl katkı sağlar? Çalışmanın özgünlüğü, kutsal şahsiyetler ve kutsal cemaat kavramlarını yalnızca tarihsel ve sosyolojik kategoriler olarak ele almak yerine, onları fenomenolojik bir çözümleme içinde, birbirini tamamlayan iki yapı olarak değerlendirmesinde yatmaktadır. Bu bağlamda çalışma, kutsalı ne yalnızca bireysel bir iç deneyime ne de salt toplumsal bir kurguya indirgemekte; aksine kutsalın, bireysel bilinç ile kolektif yapı arasındaki karşılıklı etkileşimde ortaya çıkan bir fenomen

olduğunu ileri sürmektedir. Böylece makale, din fenomenolojisi literatüründe sıklıkla ayrı ayrı incelenen bu iki alan arasında kavramsal bir köprü kurmayı hedeflemektedir.

1. Fenomenoloji Kavramını Kısa Tarihi ve Din Fenomenolojinin Yapısı

“Fenomenoloji” kelimesini felsefi anlamda ilk defa Alman asıllı İsviçreli matematikçi ve filozof Johann Heinrich Lambert (1728-1777) *Neues Organon* (1764, Leipzig) adlı eserinde kullanmıştır. Lambert’in çağdaşı Alman filozof Immanuel Kant (1724-1804) ise fenomen kelimesini eserlerinde iki defa kullanmış ve buralarda “tecrübenin yani görünen ve zihnimizce oluşturulan şeylerin verileri” olarak anlamlandırmıştı. Ona göre “numenler”, yalnızca akıl ve idrak ile elde edilen şeylerken, kendinden olan şeylerden ayrışan fenomenler ise rasyonel, bilimsel ve objektif olarak hareket eden eşyadır (Allen, 1987, s. 273).

Fenomen ve fenomenoloji terimleri Grekçe Phainomenon (“kendini gösteren şey” veya “gözükən, zuhur eden şey”) kelimesinden gelmektedir. Herbert Spiegelberg (1904-1990)’in de *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (2. baskı 1965) adlı eserinin ilk cildinde ortaya koyduğu gibi, fenomenoloji teriminin hem felsefi hem de felsefi olmayan kökleri bulunmaktadır. *Felsefi Olmayan Fenomenolojiler*: Felsefi olmayan fenomenolojilerle tabii bilimlerde, özellikle de fizik sahasında karşılaşılır. Fenomenoloji terimiyle bilim adamları, çoğunlukla kendi bilimlerinin açıklayıcı yönünün aksine, tanımlayıcı yönünü vurgulamak istemişlerdir. (Fenomenologlar, kendi yaklaşım tarzlarının dini fenomenlerin yapısını tanımladığını, ancak açıklamadığını kabul ettikleri için, din fenomenolojisinde de benzeri bir vurgu açığa çıkarılacaktır.) Fenomenolojinin felsefi olmayan şekilde ikinci bir kullanımı ise, dinlerdeki tanımlayıcı, sistematik ve mukayese edici çalışmalarda ortaya çıkar. Bu çalışmalarda bilim adamları, dini fenomenler hakkındaki başlıca görüşlerini ortaya koymak ve bunların tipolojilerini formüle etmek için, dini fenomen gruplarını oluştururlar. Mukayeseli din çalışması türü olarak bu fenomenoloji, felsefi fenomenolojiden bağımsız köklere sahiptir. *Felsefi Fenomenolojiler*: Fenomenoloji terimi kaynaklara geçmiş şekliyle, felsefi anlamda, ilk defa Alman filozof Johann Heinrich Lambert tarafından *Neues Organon* (Leipzig, 1764) adlı eserde kullanılmıştır. Sonraki dönemlerin felsefi fenomenolojisi ve din fenomenolojisiyle irtibatsız olan bu kullanımda Lambert, fenomenoloji terimini, “illizyon teorisi” (yanılsama teorisi) olarak tanımlamıştır (Allen, 1987, s. 438).

On sekizinci yüzyılın sonlarında Alman filozof Immanuel Kant tecrübenin, yani görünen ve zihnimizce oluşturulan şeylerin verileri olan “fenomenler” hakkında önemli analizlerde bulunmuştur. Kant’ın “numenler”den (yalnız akıl ile idrak edilen şeyler) veya bilen zihinlerimizden bağımsız bir şekilde

“kendinden olan şeyler” den ayırdığı böylesi fenomenler rasyonel, bilimsel ve objektif olarak çalışılabilir (Kant, 2022). Görünenler olarak dini fenomenler ile fenomenolojinin ötesindeki kendinden olan dini gerçeklik arasındaki benzeri bir ayırım, birçok din fenomenologunun “tanımlayıcı fenomenolojileri”nde görülecektir. Yirminci yüzyılın felsefi fenomenoloji hareketi öncesinde, fenomenoloji teriminin filozoflarca her türlü kullanımı, Alman filozof G. W. F. Hegel’in kullanımıyla, özellikle de onun *The Phenomenology of the Spirit* (1807) adlı eserindeki kullanımla eş anlamlıdır. Hegel, Kant’ın fenomenler-phenomenonlar aynı’nının üstesinden gelmeye kararlıydı. Fenomenler, saf duyu tecrübesinin gelişmemiş şuurundan tekamül eden ve mutlak bilgi şeklinde sona eren bilginin gerçek safhaları, yani Ruhun gelişmesindeki tezahürlerdir. Fenomenoloji aklın ve ruhun tezahürlerini, görünümelerini araştırmak suretiyle onun tekamülünü anlamaya ve bizatihi bir varlık olarak Ruh’un özünü tanımaya yardımcı olan bir bilimdir (Allen, 1987, s. 438). On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın ilk dönemlerinde bazı filozoflar, fenomenolojiyi, sırf bir konudaki tanımlayıcı çalışmayı ispatlamak için kullanmışlardır. Böylece William Hamilton, *Lectures on Metaphysics* (1858) adlı eserinde fenomenolojiyi, tecrübi psikolojinin tanımlayıcı bir safhasına işaret etmek amacıyla kullanmıştır.

Yirminci yüzyıl felsefesindeki başlıca ekol, hareket veya yaklaşımlardan biri olduğu için fenomenoloji, pek çok biçimde ortaya çıkar. Örneğin Edmund Husserl’in “aşkın fenomenolojisi”ni, Jean Paul Sartre (1905-1980)’ın ve Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)’nin “varoluşçu fenomenolojisi”ni ve Martin Heidegger (1889-1976) ile Paul Ricoeur (1913-2005)’un “Hermetik Fenomenolojisi”ni ayırt edebilir. Fenomenoloji çok boyutlu ve çeşitli olduğu için, onunla ilgili bütün konular, her fenomenolog tarafından ilgi çekici görülmektedir. Felsefi fenomenolojinin başlıca hedefi, anlık tecrübeyle gözüken fenomenleri araştırmak, bunlar hakkında doğrudan bilgi sahibi olmak ve bu yolla fenomenoloğa, bu fenomenlerin temel yapılarını tanımlama imkânını vermektir. Bunu yapmakla fenomenoloji, kendisini kritik edilmemiş ön kabullerden kurtarmaya, nedensel ve diğer şeylerle ilgili açıklamalardan kaçınmaya, kendisine gözüken şeylerin asıl manalarını tanımlamaya, sezmeye yahut yorumlamaya imkân verecek bir yöntem kullanmaya çalışır. Fenomenolojik hareketin erken dönem savunucularından ve genellikle kurucusu, en etkin filozofu olarak kabul edilen Edmund Husserl Husserl, 1905’lerden itibaren öğrenci toplamaya başlamış ve ilk fenomenologlar muhtelif Alman üniversitelerinde, din fenomenolojisi sitelerinde, özellikle de Göttingen ve Münih’te ortaya çıkmıştır. Husserl’in fenomenoloji üzerindeki belirgin etkisi dışında en önemli fenomenologlar, hakkıyla bağımsız ve yaratıcı bir düşünür olan Max Scheler ile yirminci yüzyılın filozofları arasında başlıca bir isim olarak ortaya çıkan Martin Heidegger’dir (Allen, 1987, s. 440-441).

Din fenomenolojisi ise dinin rasyonel olan ve rasyonel olmayan yönlerinin

bulduğunu tespit ederek, rasyonel olan dini fenomenler aracılığıyla rasyonel olmayan dinin “öz” ve “ruhu”na giden bir yöntem kullanır (Yıldız ve Meçin, 2021, s. 276). Din Fenomenolojisi (*The Phenomenology of Religion*), dinî tezahürleri ele alan, sosyal ve beşerî bir alan olarak geniş uygulama modellerine sahip Dinler Tarihi (*Religionswissenschaft*) disiplininin metodolojik bileşenleri içinde sadece bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Bunun yanında Din Fenomenolojisi özellikle son dönemlerde çoğu kez Dinler Tarihi’nden bağımsız ve özgün disiplin olarak anlaşılmış ve dinde ortaya çıkan tüm unsurları (fenomenleri) sistematik ve mukayeseli bir şekilde sınıflayan, onları “anlamaya” yani onların anlamlarını ortaya çıkarıp “yorumlamaya” çalışan bir bilim olarak algılanmıştır. Bu anlamıyla söz konusu bilim, antropolojik bir bakış açısına sahip olarak dinî bir fenomeni, beşer kültürünün bir ürünü, önemli bir özelliği veya onu yansıtan bir çehresi olarak inceler (Alıcı, 2025, s. 73-74).

Genel olarak Din Fenomenolojisi’nin sözlüğünde, fenomen terimi ve onu anlamaya yönelik olmak üzere yapı (structure), betimleme (description), morfoloji, karakter verme (characterisation), anlama (verstehen), öz (wesen/essence) ve tezahür (erscheinungen/manifestation) gibi felsefe kavramları da yer almaktadır. Bu anlamda Din Fenomenolojisi’nin genel felsefeden yararlanması iki temel boyutu bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Kant’ın, numen ve fenomen ayırımına bağlı olarak “Üstün Kutsal Varlığı” ifade etmek üzere “Fenomen” (Grekçe *Phainomenon*, kendini gösteren, tezahür eden şey) terimi ışığında gelişen anlamlandırmalardır. İkincisi ise Hegelci ve Husserlci genel fenomenolojiden ödünç alınan terimler etrafında gelişen fikirlerdir (Alıcı, 2005, s. 75). Max Scheler (1874-1928) ve Paul Ricoeur gibi küçük bir grup bilim adamı fenomenolojik yaklaşımlarının çoğunu felsefî fenomenolojiyle tanımlamışlardır. Rudolf Otto (1869-1937) gibi düşünürler ise, fenomenolojik bir metot kullanmışlar ve az da olsa felsefî fenomenolojiden etkilenmişlerdir. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Paul Tillich (1886-1965) gibi birçok çağdaş teoloğun eserlerinde din fenomenolojisinin izlerini görmek mümkündür (Allen, 1987).

Sonuç olarak Fenomenoloji, en genel anlamıyla, “görünüşlerin bilimi”dir. Ancak bu tanım, fenomenolojinin asıl amacını tam olarak ifade etmez. Fenomenoloji, görünenin arkasındaki özsel yapıyı açığa çıkarmaya çalışır. Bu nedenle fenomenolojik analiz, yalnızca betimleme değil, aynı zamanda yapı çözümlemesidir. Immanuel Kant’ın fenomen-numen ayrımı, bu noktada belirleyici bir çerçeve sunar. Kutsalın kendisi (numenal alan) doğrudan bilinemez; ancak kutsalın tezahürleri (fenomenal alan) deneyimlenebilir. Din fenomenolojisi tam da bu ikinci alanla ilgilenir. Bu yaklaşım daha sonra Martin Heidegger ile birlikte varlık sorusuna bağlanmış, Mircea Eliade ile kutsalın “tezahür” (hierofani) kavramı üzerinden analiz edilmiştir. Bu çerçevede kutsal: doğrudan verilmez, temsil edilir, deneyimlenir ve yorumlanır. Dolayısıyla kutsal, bir “varlık” olmaktan çok bir görünme tarzı şeklinde yorumlanır.

2. Din Fenomenolojisi Açısından Kutsal Şahsiyetlere Felsefi Bakış

Din olgusu, yalnızca tarihsel ve toplumsal bir kurum olarak değil, aynı zamanda insan varoluşunun anlam ufkunu kuran temel bir deneyim alanı olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda insan, yalnızca dinin taşıyıcısı değil; aynı zamanda kutsalın dünyada görünür hale geldiği bir tezahür alanıdır. Din ile insan arasındaki ilişki, tek yönlü bir belirlenimden ziyade karşılıklı kurucu bir ilişkidir. Bu nedenle tarih boyunca ortaya çıkan kutsal şahsiyetler, yalnızca sosyolojik tipler değil; kutsalın insan tecrübesinde cisimleşme biçimleri olarak anlaşılmalıdır.

Bu perspektiften bakıldığında kutsal şahsiyetler, kutsalın farklı ontolojik düzlemlerde görünür hale geldiği fenomenler olarak yorumlanır. Bu fenomenler, bir yandan toplumsal düzeni kurarken, diğer yandan insanın aşkın olanla kurduğu ilişkinin somutlaşmış biçimleri olarak ortaya çıkar. Kutsal şahsiyetler genellikle kutsalın taşıyıcıları olarak kabul edilir. Ancak fenomenolojik açıdan bu kabul şu soruyu doğurur: Kutsal şahsiyetler kutsalı temsil mi eder, yoksa kutsalı mümkün kılan yapılar mıdır? Bu soru, kutsalın doğasıyla ilgili temel bir gerilimi açığa çıkarır. Eğer kutsal yalnızca bu şahsiyetler aracılığıyla görünür hale geliyorsa, o halde bu şahsiyetler yalnızca aracı değil, aynı zamanda kurucu bir rol üstlenmektedir.

2.1. Kutsalın Toplumsal Ontolojisi ve Sembolik Temsilleri: Atalar, hükümdarlar, kadınlar ve marjinal özneler bağlamında kutsallığın inşası

Kutsal şahsiyet türlerinden biri olarak kabul edilen Atalar kültürünün insanlığın başlangıcından var olduğu söylenebilir. Nitekim her grupta ya da kültürde akıl veren, bilgisine danışılan, nasihatçi kişilerin varlığı söz konusudur. Bu kişilere son derece güven beslenir. Bu kişiye toplumun her katmanında rastlamak mümkündür. (Altın, 2017, s. 108). Bu anlamda söz konusu kişi ya da kişiler topluma ya da kabileye göre kadın ya da erkek olabilir. Örneğin ana hukukunun yaygın olduğu kabilelerde anne, söz konusu kabilenin reisidir ve kutsal kabul edilen bir güç ile donatılmıştır. Erkek hukukunun kabul gördüğü kültürlerde de reis erkektir. Bu kişi, diğer tüm üyelerden daha üstün kabul edilir ve ona saygı duyulur. Hint kültüründe reis olarak erkek kabul edilir. Ve bu reis aynı zamanda evin rahibidir. Kutsal görevleri o yerine getirir. İslam'da ise evin reisi baba ya da oğuldur. Anne ise çocuklarını iyi bir şekilde yetiştirmekle görevlidir. (Sarıkçioğlu, 2011, s. 189). Sonuç olarak atalar, çoğunlukla erkek olmakla birlikte, kadınların da ata olarak kabul edildiği söylenebilir.

Kutsal şahsiyetler açısından hükümdarlık makamı da özel bir yere sahiptir. Nitekim "hükümdar, devleti temsil eden ve bir bakıma devlet yerine geçen bir semboldür." (Ahmetbeyoğlu, 2020, s. 29). Büyülü bir güce sahip olduğuna inanılır ve bu güç çoğu zaman onun bir eşyasıyla sembolize edilir. Hükümdarın ülkeyi adilce yönetmek, refah sağlamak, sınırları genişletmek gibi bir takım görevleri vardır. Bu görevleri yerine getiremeyen ya da güç kaybeden bir

hükümdar bazı kavimlerce öldürülür ya da intihar etmeye zorlanır. Yerel toplum ya da kavimlerde hükümdar, büyülu güçlerle dolu bir kutsal şahsiyet olarak kabul görünken, eskiden yaşamış ve yüksek derecede bir kültüre sahip olan Mısır, Suriye, Mezapotamya, Çin, Hindistan gibi ülkelerde uluhiyetle akrabalık ilişkisi kurulurdu. Antik Yunan’da ise hükümdar, tanrı olarak kabul görünür ve bu adla anılır. Hıristiyan dünyası ise Hz. İsa’yı bizzat tanrının oğlu ve yeryüzündeki temsilcisi olarak görünür (Sarıkcıoğlu, 2011, s. 190). Eski Türklerde kut anlayışı bağlamında hükümdar, kendi kökenini Tanrı’ya bağlar ve böylece kendi otoritesini kuvvetlendirir. Türk efsanelerinde ve destanlarında bu bağlamda birçok örneğe rastlanır. İslam’da ise kral ve hükümdar gibi kavramlar kutsallık bağlamında kabul edilmez. Nitekim hükümdar, insandır ve halkı yönetmek ile görevlidir. “toplumun yöneticisi olarak kabul edilen halifelik makamı, peygamberin halefidir ve dini bir otoriteye sahip değildir. Hukuki yorumları alimler yapar. Halife yalnızca cemaati veya halkı adilce ve iyilikle yönetmekle yükümlü olup sınırları koruma ve mümkün olduğunca genişletmekle yükümlü bir şahsiyettir (Sarıkcıoğlu, 2011, s. 191).

Çağlar boyunca kadının toplumsal normların belirlediği biçimlerde kutsal öteki, güzelliğin sembolü, cadı, korkulan, saygı görülen vb. olarak tarihsel süreçte ve her çağın kendi gerçekliği içinde farklı misyonlar üstlendiği bilinmektedir. İlk çağlarda Ana Tanrıça inançlarıyla yaratımın ve doğumun sembolü olarak doğayla özdeşleştirilen kadının kutsal olarak görüldüğü ve şifacı, büyücü, ruh bilimci, mitlerin aktarıcısı, gizemli sırların bilicisi, gelecek okuyucu, toplumsal olayları düzenleyici, yaratımın efendisi gibi özellikleriyle saygı duyulan bir yere sahip olduğu söylenebilir (Çeker, 2019, s. 151). Kadın büyücü, falcı, kehanette bulunan ve çeşitli hastalıkları tedavi eden kimse olarak da görülmüştür. Kadınlar aynı zamanda rahibe ve kâhin olmuşlardır. Antik yunan bunun en belirgin örneğidir. Eskiden rahibe ve kâhinlik yapan kadınlar politeist inançların yıkılışıyla beraber büyücü ve cadı olarak anılmış ve böyle yaşamışlardır. İslam, kadına özel bir değer atfetmiş ve Allah yoluna girebileceğini kabul etmiştir.

Din fenomenolojisi açısından kutsal, yalnızca aşkın bir gerçeklik değil; aynı zamanda toplumsal yapı içinde kurulan ve anlam kazanan bir ontolojik kategoridir. Bu anlamda atalar kültü, kutsalın zamansal süreklilik içinde nasıl kurulduğunu gösteren temel örneklerden biridir. Atalar, yalnızca geçmişte yaşamış bireyler değil; toplumsal hafızanın taşıyıcıları ve normatif düzenin kurucu figürleri olarak kutsallaştırılır. Onlara atfedilen bilgelik ve otorite, aslında toplumsal düzenin aşkınlaştırılması anlamına gelir. Bu bağlamda kutsallık, belirli bireylerde yoğunlaşan bir özellik olmaktan ziyade, toplumsal anlamın belirli figürler üzerinden yoğunlaştırılmasıdır. Ata figürünün kadın ya da erkek oluşu, kutsallığın biyolojik değil kültürel ve sembolik olarak kurulduğunu gösterir. Anaerikl toplumlarda annenin kutsallaştırılması ile ataerikl yapılarda erkeğin üstün konuma yerleştirilmesi, kutsalın toplumsal

ontolojisinin değişkenliğini ortaya koyar. Benzer şekilde hükümdar figürü de kutsalın siyasal düzlemde cisimleşmiş halidir. Hükümdar, yalnızca yönetici değil; düzenin, adaletin ve kozmik dengenin temsilcisi olarak görülür. Ona atfedilen “büyülü güç”, aslında iktidarın aşkın bir temele dayandırılmasıdır. Bu durum, farklı kültürlerde hükümdarın tanrısal ya da yarı-tanrısal bir konumda değerlendirilmesine yol açmıştır. Ancak bu kutsallaştırma aynı zamanda kırılığandır; zira hükümdarın başarısızlığı, onun kutsallığını yitirmesine neden olur. Bu da kutsallığın sabit değil, performatif bir nitelik taşıdığını gösterir. Kadın figürü ise kutsalın en çift değerli görünümünden birini temsil eder. Kadın, bir yandan doğurganlık ve yaratımın kaynağı olarak kutsallaştırılırken, diğer yandan korku, bastırma ve dışlama pratiklerinin nesnesi haline gelir. Bu durum, kutsalın yalnızca yüceltilen değil, aynı zamanda sınırlandırılan ve kontrol altına alınan bir fenomen olduğunu gösterir. Kadının tarih boyunca hem “ana tanrıça” hem de “cadı” olarak temsil edilmesi, kutsalın fenomenolojik olarak daima gerilimli bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyar. Kısacası Atalar, hükümdarlar ve bilge figürler gibi erken dönem kutsal şahsiyet tipleri, kutsalın toplumsal olarak inşa edildiğini gösterir. Bu noktada kutsallık doğuştan gelen bir özellik değil, toplumsal tanıma sürecinin sonucudur. Örneğin hükümdarın kutsallaştırılması, siyasal gücün meşruiyet kazanma biçimi olarak okunabilir. Bu durum, kutsalın yalnızca aşkınlıkla değil, aynı zamanda iktidar ilişkileriyle de bağlantılı olduğunu gösterir.

2.2. İlahi Hakikatin Epistemolojisi: Vahiy, Otorite ve Dini Bilgelik Biçimleri: Peygamberlik, ruhbanlık ve manevi öğreticilik pratikleri çerçevesinde

Peygamberlik makamı insanlığın başlangıcından beri önemli olarak görülmüştür. Peygamberler görevlerine Cebrail adlı meleğin getirdiğı vahiy ile başlar ve insanlara bu vahiyleri iletir. Buna göre peygamberlik, dört kutsal dinde görülmektedir. “Peygamberler normal insanlar için örtülü, yüksek bir alemi ve istikballe ilgili sırları tecrübe ederler ruhsal tecrübeler bazen görme ve işitme şeklindedir. Vahiy aldıkları varlığı çoğu kez görürler, işitirler. Peygamberler geleneksel kültten memnun değildirler. Büyü ve kültsel davranışlardan uzak dururlar.” (Sarıçoğlu, 2011, s. 204). İslam’da “tarihsel bir şahsiyet olarak ortada tek bir peygamber olmakla beraber, oluşan gelenekte birden çok ve birbirinden farklı peygamber tasavvurları oluşabilmektedir. Peygamber tasavvuru yalnız vahyin anlaşılmasında değil, sünnetin/hadisın anlaşılmasında ve yorumlanmasında da büyük bir role sahiptir.” (Aydın, 2019, s. 38). Peygamberlik makamının temel görevi tebliğ yani Allah’ın birliğinin ve uyulması gereken ahlaki gerekliliklerin insanlara iletilmesidir. Onlar ismet sıfatına sahiptir. Bu anlamda peygamberler günahsızdır ve her türlü hatalardan korunmuşlardır. Onlar güvenilir ve yalandan da kaçınırlar. Son peygamber ise Hz. Muhammed (sav)’dir. Peygamber figürü, kutsal bilginin kaynağı olarak özel bir konuma sahiptir. Ancak fenomenolojik açıdan önemli olan,

bu bilginin doğruluğu değil, nasıl deneyimlendiğidir. Peygamberlik deneyimi: sıradan bilinçten farklılaşan, aşkınlık iddiası taşıyan ve yorum gerektiren bir bilinç durumudur. Bu nedenle peygamber, yalnızca mesaj ileten bir figür değil; kutsalın deneyimlenme biçimini belirleyen bir yapıdır.

Diğer bir kutsal şahsiyet tipi olan rahipler, “Tanrı’nın gözetimindeki birer temsilci ve tanrının önemli birer hizmetkârları olarak görülmüşlerdir. Önemli bir din adamı sınıfı olarak rahipler toplum nezdindeki itibarlarını ve kutsal derecelerini, değişik merhalelerden geçerek ve sıra dışı çabalar harcıyarak elde etmişlerdir.” (Eroğlen, 2019, s. 315). Eskiden köy ya da kabile reisi olarak kabul gören kişi hem halkın başı hem de rahipti. Örneğin Peru’da İnka, Sümer ve Babil’de Nemrut hem rahip hem de kraldı. Kral, Asur kültüründe rahiplik rolü de üstlenmiştir. Zira o, tanrı ya da tanrıların yeryüzündeki temsilcisi olarak ülkeyi, savaşı ve avı yöneten şahsiyet olarak görülür (Sevinç, 2004, s. 88). Çin’de imparator göğün oğlu sayılırken, eski Roma’da rahip, aynı zamanda kraldı. Şamanlık da ise rahipler, ilhamlı büyücülerdi. Hint, Japon, Mısır gibi bazı antik dinlerde rahiplik makamlarında yükselmeler görülür. Japon ve roma rahipliği, hükümdarlıktan daha sonradan kopmuş olan rahiplikler olarak değerlendirilir. Rahiplik makamının hükümdarlık ile benzerlik gösterdiği noktalardan biri rahiplerin de dünya işlerinde halktan ayrılmasıdır. Zira bazı kültürlerde rahiplik, tanrı ile görüşmek, onunla ilişki kurmak anlamına gelmektedir. Rahiplerin bir diğer özelliği de uluhiyetin yeryüzündeki temsilcileri olmalarıdır. Onların, kehanet ve rüya tabirleri ile ilgilenme, ilahi rahmeti dağıtma ve büyü metinlerini çözme, bazı ruhsal ve bedensel rahatsızlıkları tedavi etme gibi birtakım özellikleri de bulunmaktadır. Erken dönem Hıristiyanlıkta yer almayan rahiplik, daha sonra eklenmiştir. Zira peygamber gönderilmiş olan dinlerde rahiplik yoktur ya da tartışmalıdır. Ancak Hıristiyanlığın başlangıcında rahiplik yerine havarilik ya da peygamberlik vardır. Rahip ya da din adamına özel bir önem verilen Hıristiyanlıkta rahip *komünyon ayini* ile özel bir şeref ve statü kazanır ve *son yağlama* ile de ona rahmet ve günahlarının affı için bazı işlemler yapılır. Yahudilikte ise *rahip takdisi yağlama* ile olur ve başa el konarak *haham takdisi* yapılır (Sarıkcıoğlu, 2011, s. 196). İslam’ın hiçbir aşamasında ruhbanlığa yer verilmemiş olup imamlar ya da müezzinlere bir kutsiyet atfedilmemiştir. Nitekim onlar da normal insanlar gibi değerlendirilmiş buldukları makama ruhani bir değer atfedilmemiştir.

Diğer bir şahsiyet tipi olan manastır hayatı ya da keşişlik anlayışı, Güney Asya ve Akdeniz çevresinde ortaya çıkmış olan dinlerden dünyanın diğer bölgelerine yayılmıştır. Hint kökenli dinlerde yer alan manastır hayatı ya da keşişlik anlayışının ortaya çıkışı ile ilgili bilgilere ulaşmada kutsal yazılar olarak kabul edilen *Vedalar* büyük bir öneme sahiptir (Güzeldal, 2019, s. 57). Keşiş, bir rahip gibi doğum ya da kutsama yoluyla rahip olmayıp kendi hür iradesiyle bu yola giren kişidir. Buradaki kutsallık, şahsi olarak kabul

görmektedir. Manastır hayatı ya da keşişliğin en temel özelliği dünyadan kopmaktır. Mülkiyetsizlik esastır ve mutlak bekarlık vardır. Hinduizm, Caynizm ve Hıristiyanlık örnek verilebilir. Hıristiyanlık, başlangıcından itibaren kadın ya da erkek asket olarak görülen kişilere özel bir değer atfetmişti. “Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren asketik bir hayatı benimseyen münzeviler, kendilerini dini hayata bağlayan ve her birinin ihlal edildiğinde açık hukuki sonuçları olan itaat, istikrar ve conversatio morumdan oluşan Benedikten Yeminleri’ni ve 13. Yüzyıldan itibaren de yoksulluk, bekarlık/iffet ve itaat yeminlerinden oluşan evanjelik nasihatleri yerine getirme sözü vermektedirler.” (Güzeldal, 2019, s. 179). İslam’da ise ruhbanlığın ve keşişliğin olmadığını Hz. Peygamber açık bir biçimde ifade etmiş ve bu türden davranışları hoş karşılamamıştır. Ancak Anadolu’da zamanla gelişen züht ve takva hayatı, 9. yy’dan itibaren Nakşî, Bektaşî ve Mevlevî tarikatları gibi büyük mutasavvıf ve tarikatları ortaya çıkarmıştır.

Kutsal şahsiyetlerin bir diğer boyutu, ilahi bilginin taşıyıcısı olmalarıdır. Bu bağlamda peygamberlik, kutsalın epistemolojik düzlemdeki en yoğun ifadesidir. Peygamber, aşkın olan ile insan arasında bir aracı değil; kutsalın doğrudan tecrübe edildiği bir bilinç durumunun taşıyıcısıdır. Vahiy, burada yalnızca bilgi aktarımı değil, aynı zamanda varoluşsal bir dönüşüm deneyimidir. Peygamberin tecrübesi, fenomenolojik açıdan bakıldığında, gündelik bilinç yapısının aşılması ve aşkın bir anlam ufkunun açılmasıdır. Bu nedenle peygamberlik, yalnızca doktrinsel bir kurum değil; insan bilincinin sınırlarını aşan bir deneyim biçimi olarak değerlendirilmelidir. Rahiplik ise kutsalın kurumsallaşmış biçimini temsil eder. Rahip, kutsalla doğrudan temas kuran kişi olarak değil; bu teması düzenleyen ve sürdüren bir otorite figürü olarak ortaya çıkar. Bu durum, kutsalın bireysel deneyimden kurumsal yapıya geçişini gösterir. Rahiplik ile hükümdarlık arasındaki tarihsel iç içelik, kutsal ile iktidar arasındaki ilişkinin derinliğini ortaya koyar. Keşişlik ya da asketik yaşam ise kutsalın içselleştirilmiş formudur. Keşiş, kutsalı dış dünyada değil, kendi varoluşunda gerçekleştirmeye yönelik bir özne tipidir. Bu bağlamda kutsallık, toplumsal bir statü olmaktan çıkar ve bireysel bir varoluş pratiğine dönüşür. Dünyadan el çekme, mülkiyetsizlik ve beden disiplinle edilmesi gibi pratikler, kutsalın fenomenolojik olarak deneyimlenme biçimleridir.

2.3. Aşknlık Deneyimi ve Soteriyolojik Tasavvurlar: Şehadet, mesiyaniik beklenti, Evliya ve ölüm sonrası varoluş perspektifleri

Kutsallık atfedilen başka bir grup ise şehitlerdir. Şehid kelimesi Arapça “ş-h-d” fiil kökünden türetilmiş bir sıfattır. Bir yerde hazır bulunmak, bir olaya şahit olmak, bilmek, doğru bilgi vermek, şahitlik yapmak, onaylamak ve yemin etmek gibi çeşitli anlamlara gelen “ş-h-d” fiilinin ism-i fâili “şâhid”, mübalağalı ism-i fâili ve yasfat-1 müşebbehesi “şehîd”, mastarı da “şehâdet”tir. Genellikle şâhid kelimesinin çoğulu “şuhûd” veya “şâhidûn”, şehîd’in çoğulu ise “şühedâ” veya “eşhâd”, şehâdetin de “şehâdât” olarak kabul edilir. Aynı

fiilin mimli mastarı olan “meşhed” kelimesi, hazır bulunuş veya şehid olunan yer, ism-i mefulü olan “meşhüd” kelimesi de müşahede edilen, şahitler önünde gerçekleşen olay demektir. “ş-h-d” fiil kökünden türetilen bu kelimelerin neredeyse hepsi hazır bulunma ve şahitlik etme anlamlarında birleşmektedir. Buna göre abartı ifade eden “şehid” kelimesi, çok iyi bilip şahitlik eden, çok iyi görüp hazır bulunan manalarına gelmektedir (Kurt, 2012, s. 190-191). Terim olarak şehit İslam’da Allah yolunda ölen kişi demektir. Allah’ın isimlerinden biri olan şehitler, ölü olmayıp fiziki dünyanın ötesine geçmişlerdir. Yaygın halk inanışları arasında bazen yeryüzüne inip insanlara yardım ettiklerine inanılır. Bu anlamda şehitlere bir kutsallık atfedildiği görülür. Şehitlik, mesihçilik ve evliyalık gibi figürler, kutsalın sınır deneyimlerde yoğunlaştığını gösterir. Özellikle Rudolf Otto’nun “numinous” kavramı burada açıklayıcıdır: Kutsal, hem korkutucu hem de büyüleyici bir deneyimdir (*mysterium tremendum et fascinans*). Bu bağlamda kutsal şahsiyetler, olağan ile olağanüstü arasındaki sınırı temsil eder ve insan ile aşkın olan arasında bir eşik oluşturur.

Diğer bir kutsal şahsiyet tipi olan Mesihler, çoğu dinde dünyanın sonuna doğru gelecek olan bir kurtarıcı fikri anlayışına dayanmaktadır. Mesihlik anlayışının yer aldığı her dini düşüncede bu kişinin özellikleri her ne kadar farklı olsa da bir takım ortak özellikler söz konusudur. Mehdi ya da Mesih anlayışına göre tanrı dünyanın sonuna doğru bu kişiyi kendisi seçecek ve kendisine inananlara kurtarıcı olarak gönderecektir. Bu anlayışa göre kurtarıcı, kendisine inananlarla birlikte kötülük ve kötülerle savaşacak, onları yenecek ve yeryüzüne iyilik hakim olacaktır. Tarihte ilk kez kendisini Mesih ilan eden ilk kişi I. Sargon (MÖ. 2350)’dur. Yahudi ve Hıristiyanlık dinlerinde eskatolojik kurtarıcıyı ifade etmek için Mesih kavramı kullanılır. Bu kavram Aramice’de “Meshiha” (Meşiha), Yunanca’da “Christos” olarak ifade edilen İbranice “Mashiah” (Maşiah) kelimesidir ve sıfat şeklinde “yağlanmış kişi” anlamına gelmektedir. Beklenen eskatolojik kurtarıcı olarak Mesih kelimesi ise Tanah metinlerinde yer almaz (Ayğın, 2019, s. 228). Günümüz Yahudiliğinde ise yeni bir dini hareket olarak kabul edilen Mesihî Yahudilik ortaya çıkmıştır. Mesihî Yahudilik, “Protestan misyonerlerin Yahudilere yönelik Hıristiyanlaştırma faaliyeti sonucunda din değiştiren Yahudilerin zamanla kendi dini ve milli değerlerinden vazgeçmeden İsa’nın (Yeşua) tanrısal oğul ve beklenen Mesih olduğuna inanmanın mümkün olduğunu savunmaları ve bu görüş çerçevesinde çeşitli birlikler oluşturmaları ile ortaya çıkan yeni bir dini harekettir.” (Arslan, 2020, s. 435).

Evliya kültü ise, Türklere dindarlığın kutsal ve mistik boyutuna güzel bir örnek oluşturmakta olup Türk dindarlığının en belirgin özelliğinin “evliya kültü” olduğu söylenebilir. Fakat, ziyaret fenomeni ve veli inancı, sadece Türk toplumuna has olmayıp diğer toplumlarda da değişik yapı, şekil, ritüel ve uygulamalarla kendini göstermekte ve bu yönüyle dünya ölçüsünde yaygınlığa sahip evrensel bir inanç olgusu niteliği göstermektedir. Ayrıca

ziyaret fenomeni ve veli inancı içinde bulunduğu toplumun dini, tarihi, kültürü ile etkileşim içinde bulunması ve içinde bulunduğu toplumdaki izler taşıması nedeniyle de toplumsal bir fenomendir (Ak, 2018, s. 107). Evliya ve azizler kutsal şahsiyetler olarak kabul edilmekle birlikte olağanüstü güçlere sahip olduklarına inanılır. Onlar yaratıcıya hizmet ederek ilahi hikmete mazhar olmuş kişiler olarak kabul edilir. Söz konusu kişiler inziva hayatı yaşar ve çeşitli kerametler gösterirler. Hıristiyanlıktaki karşılığı aziz ya da keşiştir. Caynizm’de ise kişi kendi nefsini yenerek bu makama ulaşır. Yahudilikteki karşılığı “kassidist”tir. Evliya ya da azizlerin genel özellikleri arasında onların yüksek dini değer ve faziletleri temsil ettikleri ve bu durumun diğer insanlar tarafından örnek alınmalarına yol açtığı zikredilebilir. Ancak bu durum çoğunlukla ölümlerinden sonra meydana gelir ve evliya kültü oluşur. Bazen bu kişiler “önceden yaşamış veya yaşamamış isimsiz, masalımsı, efsanevi kişiler de olabilir. Daima din kurucularından farklıdır. Din kurucusunu en ideal şekliyle taklit etmeye çalışırlar. Onun fikirlerine, imajına göre yaşarlar. Öğretilerini uygularlar.” (Sarıkcıoğlu, 2011, s. 108). İslam’da evliya, Allah’ı kendisine dost edinmiş, züht ve takva sahibi, kötü huylardan uzak duran ve su üzerinde yürümek, aynı anda çeşitli yerlerde bulunabilmek, insanların kalplerini okumak gibi çeşitli kerametler gösteren kişiye denir. Bu evliyalara bağlı olan cemaatler, onlar öldükten sonra dahi bereketlerinin devam ettiğine inanırlar.

Yaşayanlara olduğu gibi ölümlere de bir kutsallık atfetme söz konusudur. Ruhun ölümsüz olmasından ötürü onun hayalet olarak bu dünyaya gelebileceği ve çeşitli salgın hastalıklara sebep olabileceği inancı yaygındır. İnsanlar bu kötü durumlardan kurtulmak için temizlik, kurban sunumu gibi çeşitli ritüeller yaparlar. “4. yüzyılda Hristiyanlığın yükselişinden önce Yunan filozofları arasında özellikle Stoacılar, ölümü hayatın en önemli olayı kabul etmiş, iyi yaşamayı öğrenmenin iyi ölmeyi ya da iyi ölmeyi öğrenmenin iyi yaşamayı öğrenmek olduğunu düşünmüşlerdir. Hatta intiharı yücelterek ölümü kontrol etmek istemişlerdir.” (Durmuşoğlu ve Ataman, 2018, s. 128). Ataların ruhu çoğunlukla iyi ruh olarak kabul edilir. Ancak onların ruhlarına saygı duymak esastır. Çünkü aksi halde bu ruhlar zararlı hale gelebilir. Atalara duyulan saygı sebebiyle türbeleri ziyaret edilir ve yiyecekler sunulur. Birçok antik ve politeist dinde ataya saygı söz konusudur. Bu anlamda en zengin kabul edilen kültür Çin kültürüdür. Eski Türkler öldükten sonra ruhun gökyüzüne yükseldiğine inanmışlardır. Bu nedenle de gökyüzüne yükselmek için ruhun kanatlı bir nesne olması gerektiği anlayışı yaygındır. Bu nedenle Türkler herhangi bir kişinin ölüm olayı kapalı bir mekânda gerçekleşmişse buldukları mekânın kapı ve pencere gibi dışarıya açılan bölümlerini açarlar. Zira böylece ölü ruhu rahatça uçar (Koçak, 2012, s. 63).

Hükümdar ve kahraman ölü ruhları da kutsal kabul edilir. Çünkü onlar, katıldıkları savaşlarda güç toplayarak kahraman olmuşlardır. Yüksek dini

kültüre sahip olan medeniyetlerde atalar kültü yerine hükümdar, kahraman ya da dini şahsiyetler ön plana çıkmaktadır. Örneğin “Taoizm’de *Tanrı insan, gerçekçi insan* Tao’nun taşıyıcısıdır. Konfüçyanizm’de yüzyıllar sonra olmasına rağmen Konfüçyüs ilahlaştırılmıştır. Caynizm’de Cayna (Muzaffer) veya Thirtankara (yol açıcı, tekrar eden doğumlar girdabında geçit bulan kişi) tazim edilir. Budizm’de Budalar, yani aydınlanan, kurtuluşa ulaşan kişiler, bunlardan meşhur Budist hükümdar Aşoka, Çinde Lo-han kamil kişiler olarak tazim görürler.” (Sarıçioğlu, 2011, s. 215). İslam ise monoteist bir din olması sebebiyle Allhtan başka varlıklara tazim etmeyi şirk sayar ve kabul etmez. Ancak bazı tasavvuf ehli kimseler olan evliyalara saygı duyulur ve onların keramet ve bereketlerinin öldükten sonra da devam ettiğine inanılır. Hıristiyanlıkta ise azizler kültü gelişmiştir. Onlar şehitlik makamını Hz. İsa ile özdeşleştirir. Kilise de özel azizler bayramı kutlamaları yaparlar.

Kutsal şahsiyetlerin bir diğer boyutu, insanın ölüm, kurtuluş ve aşkınlık ile kurduğu ilişki bağlamında ortaya çıkar. Şehitlik, bu bağlamda ölümün sıradan bir biyolojik son olmaktan çıkarak kutsal bir tanıklık eylemine dönüşmesidir. Şehit, yalnızca ölen kişi değil; hakikatin doğruluğunu kendi varlığıyla tasdik eden bir figürdür. Bu durum, ölümün fenomenolojik anlamının kökten dönüşümünü ifade eder. Mesih ya da kurtarıcı figürü ise insanlığın tarihsel varoluşuna yön veren teleolojik (amaçsal) bir beklentiyi temsil eder. Bu figür, yalnızca geleceğe dair bir umut değil; aynı zamanda mevcut dünyanın eksikliklerine yönelik bir eleştiridir. Mesiyenik bilinç, bu anlamda hem eleştirel hem de kurucu bir işlev görür. Evliya ve azizler ise kutsalın gündelik hayatta sürekliliğini sağlayan figürlerdir. Onlar, kutsal ile sıradan olan arasındaki sınırın geçirgenliğini gösterir. Evliyanın kerametleri, doğa yasalarının ihlali olarak değil; kutsalın farklı bir düzeninin ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda evliya kültü, kutsalın toplumsal hafızada yeniden üretilmesidir. Ölüm sonrası varoluş ve atalar kültü ise kutsalın zamansal sınırları aşan boyutunu ortaya koyar. Ölülerin ruhlarına atfedilen güç, insanın ölüm karşısındaki ontolojik kaygısının bir yansımasıdır. Ritüeller ve inançlar, bu kaygıyı anlamlandırma ve kontrol altına alma çabasının ürünüdür.

3. Din Fenomenolojisi Açısından Kutsal Cemaat’in Felsefi Yönü

Din fenomenolojisi açısından cemaat, yalnızca bireylerin bir araya geldiği sosyolojik bir yapı değil; aksine kutsalın tarihsel, sembolik ve yaşantısal olarak taşındığı ve görünür kılındığı ontolojik bir zemindir. Bu bağlamda cemaat, kutsalın bireysel bilinçte ortaya çıkan tecrübesinin kolektif düzeyde kurumsallaşması olarak anlaşılabilir. Émile Durkheim’ın ifadesiyle din, bireysel bir inançtan ziyade kolektif bilinçte kök salan bir olgudur; dolayısıyla cemaat, kutsal ile profan arasındaki ayrımın kurulduğu temel yapıdır. Buna paralel olarak Max Weber, dini cemaatlerin karizmatik otoritenin rasyonelleşmesi sürecinde kurumsallaştığını vurgulayarak, kutsalın tarihsel dönüşümünü açıklamaya çalışır.

Öte yandan fenomenolojik perspektiften bakıldığında, Edmund Husserl'in bilinç yönelimselliği (intentionality) kavramı üzerinden cemaat, bireysel bilinçlerin ortak bir anlam ufkunda birleştiği bir yapı olarak düşünülebilir (Husserl, 1969). Mircea Eliade ise kutsalın tezahürünü (hierophany) çoğu zaman bireysel değil, kolektif deneyim içinde ortaya çıkan bir fenomen olarak ele alır. Bu nedenle cemaat, kutsalın yalnızca aktarıldığı değil, aynı zamanda yeniden üretildiği bir fenomenolojik alandır.

3.1. Kutsal Cemaatin İksel ve Organik Biçimleri: Aile, Soy, Klan ve Yerel Birlikler

Aile, klan ve aşiret yapıları, kutsalın gündelik hayat içinde nasıl içselleştirildiğini gösterir. Burada kutsal, ritüellerle tekrar edilir, gelenekle aktarılır ve kimlik ile bütünleşir. Dolayısıyla kutsal, bireysel bir deneyim olmaktan çıkarak paylaşılan bir anlam dünyasına dönüşür. Aile hayatı da kutsal kabul edilmektedir. “Ateş ve kurban hizmetleri eski Hindistan’da evin beyi veya hanımı tarafından yerine getirilirdi. Karı-koca, aile ve soy şeklinde, çekirdek cemaat gelişmişti. Dinî aile cemaati, Eski Yunan ve Roma’da aile bayramlarında kendini gösterirdi. Cemaatlerde soy, dini cemaat olarak büyük mana taşırdı ve yüzyıllardan beri ferdi bir zincir olarak devam etmişti. Kült cemaati olarak ailenin anlamı bilhassa Yahudilerde açıktır.” (Sarıkcıoğlu, 2011, s. 217-218) Bu anlamda *Sabat*’tan önceki *Kidduş Bayramı*, bir aile bayramı olarak kabul edilir. Dini cemaatlerin en küçük birimi olarak aile kabul edilmektedir. “Orta Asya’da İslâm öncesinde var olan Türk ailesi, ‘çekirdek aile’ bünyesindeydi ve Türk kadını erkek ile eşit haklara sahipti. XI. asrın sonunda yazıya geçirilmiş olan Dede Korkut Kitabı eski Oğuz Türklerinde kadının aile ve toplumdaki yerini belirtir. Türklerde tek eşlilik yaygındır ve genellikle çekirdek aile olarak ifade edilen anne, baba ve evlenmemiş çocuklar aileyi oluşturmaktadır. Çok eşlilik nadir olarak görülmektedir.” (Can ve Arslan, 2017, s. 90). İslami aile yaşamı nikâh ile başlar. Evin reisi erkek olarak kabul edilir, kadın ise çocukların bakımıyla ilgilenir. Dini ritüeller yine aile içerisinde öğretilir ve uygulanır.

Aile kurumu, tarihin her devrinde var olmuş ve toplumdan topluma farklı biçimlerde, varlığını devam ettirerek günümüze kadar gelmiş önemli toplumsal bir kurum olarak kabul edilir. Türk toplumunda aile kurumunun oluşumunda en önemli etkenin dini anlayışla ortaya çıkmış olan klân ile görüldüğünü ifade etmek yerinde olacaktır (Can ve Arslan, 2017, s. 88). Aşiret ya da klan, bir soy ve dini cemaattir. “Aşiretin (Klanın) dini birliği kutsal totem hayvanı veya bitkisi etrafındaki bütünleşmede kendini gösterir. Kendilerini aynı cevherden, kökten gelmiş sayan bir insan topluluğunu ifade eder. Aralarında mevcut akrabalık bağı ortak bir ata efsanesine veya inancına dayanır.” (Sarıkcıoğlu, 2011, s. 218). Bu aşiret ya da topluluklar, söz konusu anlayışla dini törenlerde ya da bayramlarda bir araya gelir. Aşiret ya da klanlarda ortak kabul gören atalara tapınmak amacıyla yapılan ayin ve törenler ile onlarla ilgili bir inanca

sahip ölü veya canlı kişilerin manevi birliği bu gurubu oluşturur. Bu düşünme biçimi Afrika, Avustralya ve Amerika yerlileri arasında oldukça yaygındır. İslam'dan önce Göktürk devletinde bulunan kurt, Uygur devletinde bulunan kutsal ağaç efsanelerinin kökeni ile aşiret arasında bir bağ kabul edilebilir (Sarıkcıoğlu, 2011, s. 218).

Mahalli birlikler ise, komşuluk esasından hareketle ortaya çıkmışlardır. Genellikle politeist din anlayışlarında ilahlar yer ve bölgelere göre sınıflanmıştır. Söz konusu köy veya şehirlerin her birinin kendisine has bir veya birkaç ilahı vardır ve herkes bu ilahlara inanarak onlara ibadet eder, ayinler düzenler ve bayramlar kutlar. Böylece gurup üyelikleri daha da sağlamlaşır. Gençler, çeşitli dine giriş ayin ya da törenleriyle dine girer.

Aile, din fenomenolojisi açısından kutsalın en ilksel tezahür alanlarından biridir. Bu bağlamda aile, yalnızca biyolojik bir birlik değil, aynı zamanda kutsalın ritüel ve semboller aracılığıyla aktarıldığı bir mikro-kozmos olarak değerlendirilebilir. Claude Lévi-Strauss (1908-2009)'un yapısalcı yaklaşımında akrabalık sistemleri, yalnızca toplumsal ilişkileri değil, aynı zamanda sembolik anlam düzenlerini de belirler. Bu açıdan aile, kutsalın kültürel kodlar aracılığıyla yeniden üretildiği bir yapı olarak ortaya çıkar. Benzer şekilde Martin Heidegger'in "dünyada-var-olma" (Being-in-the-world) anlayışı çerçevesinde aile, bireyin dünyayla ilk anlam ilişkisini kurduğu yerdir; dolayısıyla kutsal, burada ilk kez deneyimlenir (Heidegger, 2008). Klan ve aşiret yapıları ise kutsalın soy üzerinden sürekliliğini sağlayan yapılardır. Totemizm örneğinde görüldüğü gibi, kutsal bir hayvan veya bitki etrafında şekillenen bu birlikler, kutsalı ontolojik bir kökene bağlar. Émile Durkheim'a göre totem, aslında toplumun kendisinin sembolik ifadesidir; yani kutsal olan, dolaylı olarak toplumun kendisidir. Yerel birliklerde ise kutsalın mekânsallaştığı görülür. Belirli şehir veya bölgelerin kendine özgü tanrılarla ilişkilendirilmesi, kutsalın yalnızca zamansal değil, aynı zamanda mekânsal bir fenomen olduğunu gösterir. Mircea Eliade'nin kutsal mekân anlayışı burada açıklayıcıdır: kutsal, belirli yerlerde yoğunlaşır ve bu yerler "merkez" haline gelir.

3.2. Kutsal Cemaatin Kurumsallaşması ve Hiyerarşik Yapıları: Kast, Devlet ve Dini Otorite

Kast sistemi ve devlet yapıları, kutsalın toplumsal hiyerarşilerle ilişkisini ortaya koyar. Bu noktada kutsal, meşrulaştırıcı bir işlev görür, toplumsal düzeni sabitler ve çoğu zaman iktidarı destekler. Bu durum, kutsalın nötr bir fenomen olmadığını, aksine tarihsel ve politik bir boyuta sahip olduğunu gösterir. Toplumsal yapı "açık, yarı açık, kapalı sistemler üzerine kurgulanmıştır. Bu durum toplumlarda sosyal-kültürel-dini-siyasi-ekonomik-etnik farklılaşmalara ve tabakalaşmalara sebebiyet verebilmektedir." (Çatlı Özen, 2016, s. 59). Hint kıtasında ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmeyen kast sistemi,

sosyal ve dini açıdan toplumda derin izler bırakmıştır. Kast, Hint toplumunun iskeletidir. Irksal ve dinsel ayrım sonucu ortaya çıkmış bir piramittir. Kapalı tabakalaşma tipinin bir örneği olan kast, toplumdaki farklı yaşam tarzlarını yansıtır. Bununla birlikte kast üyelerinin statüleri sonsuzdur. Kastlar arası geçiş yasak olduğu gibi farklı kastlardan kişilerin evlenmesi de yasaktır (Büyükbahçeci, 2016, s. 238). Kast sistemi yaygın olarak Hint kültüründe görülmektedir. Rahip, Kşatriya, çiftçi, vaişya ve sudralar'dan oluşan bu sistemde yer alanlar, ibadet, yemek ve evlilik gibi konularda birbirlerinden farklılık gösterirler. İslam'da ise kast sistemi kabul edilmez. İslam'a göre "tüm çeşitli renk ve soylardaki insanlığı Âdem ve zürriyetinden türediğini, kardeş olduğunu vurgular; üstünlüğün ahlâk ve erdemliliğe bağlı olduğunu söyler." (Sarıkçıoğlu, 2011, s. 219). Örnek olarak Hz. Peygamberin bir zenci olan Usame b. Zeyd'i ordu komutanı olarak ataması verilebilir.

Ortaya çıkışı çok eski zamanlara dayanan devlet olgusu ise, "1648 yılında imzalanan Westphalia (Vesfalya) Antlaşması ile modern bir yapıya dönüşmeye başlamış, günümüzde ise hayatın her alanında keskin bir dönüşüme neden olan küreselleşme ile birlikte ikinci bir kırılma dönemine girmiştir. Tarih boyunca Sokrates'ten İbn Haldun (1332-1406)'a, Aristoteles'ten Rousseau (1712-1778)'ya kadar birçok düşünür devlet olgusu üzerine fikir yürütmüştür." (Özkaya, 2020, s. 317). Eski din anlayışlarında "rahipler hükümdar ve memurlara karşı bağımsız olmakla birlikte, devlete karşı bağımlı idiler. İnsan doğumla yalnız devlet içinde değil, aynı zamanda cemaat içinde de doğmuş oluyordu. Devlet gücünün tanınması, hükümdarın kutsallığının tanınması aynı zamanda dinsel bir davranış sayılıyordu. Devlet kültüründen uzak durmak din dışılık ve küfür olarak, devlet düşmanlığı olarak kabul ediliyordu." (Sarıkçıoğlu, 2011, s. 220).

Toplumsal yapının kutsalla ilişkisi, özellikle hiyerarşik sistemlerde daha belirgin hale gelir. Kast sistemi, bu bağlamda kutsalın toplumsal tabakalaşmayı meşrulaştırdığı bir yapı olarak okunabilir. Louis Dumont (1911-1998), kast sistemini "hiyerarşik bütüncülük" olarak tanımlayarak, bireyin değil bütünü kutsallaştırıldığını ifade eder. Bu sistemde kutsal, toplumsal düzenin ontolojik temeli haline gelir. Devlet olgusu ise kutsal ile siyasi otoritenin kesiştiği bir alanı temsil eder. Thomas Hobbes (1588-1679)'un Leviathan anlayışında devlet, neredeyse kutsal bir varlık gibi düşünülürken; Jean-Jacques Rousseau, "sivil din" kavramıyla politik düzenin kutsal bir boyut taşıdığını ileri sürer (Rousseau, 2012) Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ise devleti, "ahlaki ideanın gerçekleşmesi" olarak görerek ona neredeyse metafizik bir statü atfeder. Bu perspektiften bakıldığında devlet, kutsalın tarihsel dünyadaki tezahürlerinden biri olarak yorumlanabilir. Dinî otorite ile siyasi otoritenin iç içe geçtiği yapılarda kutsal, yalnızca inanç alanında değil, aynı zamanda iktidarın meşruiyet kaynağı olarak işlev görür.

3.3. Kutsal Cemaatin Evrenselleşmesi ve Dönüşümü: Dini Cemaatler, Tarikatlar ve Küresel Dinler

Dinî cemaatler zamanla evrensel yapılara dönüşür. Bu süreçte kutsal, yerel bağlamından kopar, yeniden yorumlanır ve farklı kültürlere uyarlanır. Bu da kutsalın sabit değil, dinamik bir fenomene dönüştüğünü olduğunu ortaya koyar. Cemaat kavramı, bir köy, şehir veya kabileyi ele alırken kullanılır. Bir cemaat için en belirgin özellik, şahsi yaşamın tamamen onun içinde yaşanabilmesidir. İnançlar önce bireysel olarak kendisini gösterir. Fakat asıl boyutu, o inancı paylaşan insanların oluşturduğu kurumlarda açık olarak görülür. Çünkü tarih boyunca her millet, kendi toplum yapısının inancını yansıtmıştır (Eren, 2000, s. 102). İlk zamanlarda yaşayan kabile cemaatlerinde erkek egemen kabilelerde erkekler birliği, kadın egemen kabilelerde ise kadınlar birliği bulunurdu. Yerel birliklerin ilk örneğine Eski Yunan Sır Cemaatlerinde rastlanır. Daha sonra bu cemaatlerin yıkılmasıyla birlikte Sır Cemaatleri oluştu. İslam'da ise cemaat merkezi bir konuma sahiptir. Cemaat kavramı günümüzde genellikle ortak ve refleksif bir kimlik ya da dünya görüşü duygusuna dayalı benzer ilgilere sahip özel olarak oluşturulmuş ve birbirleriyle sistematik bir etkileşim içinde olan insan gruplarını tanımlamaktadır (Günerigök, 2019, s. 287). Cemaat kurallarına uymayan birey ötekileştirilir.

Kabile dinlerinin çözülmesiyle birlikte tarikat cemaatleri oluşmuştur. İslami tarikatlar daha çok, mezhep özelliği taşımayan topluluk türleridir. Son olarak Peygamberli dinler, oldukça hızlı yayılma gücüne sahiptir. Yahudilik önceleri tamamen bir halk dini ve tanrı Yahve kabile tanrısı iken daha sonra peygamberler aracılığıyla zamanla evrensel bir yapıya bürünmüştür. Dünyada en çok taraftara sahip olan Hıristiyanlık ise derin ve geniş bir cemaat anlayışına sahiptir. Kendilerini ahir zaman cemaati olarak görürler. “Evrensel dinlerin güçlü ulusal/milliyetçi vurgular taşıyan çeşitli örneklerine dünya genelinde rastlamak mümkündür. Örneğin böylesi örnekleri özellikle Hıristiyan geleneğinde bulabiliriz.” (Gündüz, 2010, s. 9). İslam da evrensel bir din olarak kabul edilmektedir.

Cemaatin tarihsel gelişimi, yerel ve kapalı yapılardan evrensel ve kapsayıcı yapılara doğru bir dönüşümü ifade eder. Bu süreçte dinler, belirli bir kabile ya da etnik grup dini olmaktan çıkarak evrensel iddialar taşımaya başlar. Karl Jaspers (1883-1969)'ın “Eksen Çağı” (Axial Age) kavramı, bu dönüşümü anlamada önemli bir çerçeve sunar. Bu dönemde ortaya çıkan dinler, insanlığı kapsayan evrensel hakikat iddiaları geliştirmiştir. Tarikat yapıları ise bireysel mistik deneyimin cemaat içinde kurumsallaşmış biçimleri olarak görülebilir. Max Weber, bu yapıları karizmatik otoritenin rasyonelleşmiş formları olarak değerlendirir. Fenomenolojik açıdan ise Alfred Schutz (1899-1959)'un “intersubjektivite” kavramı burada açıklayıcıdır: cemaat, bireylerin ortak anlam dünyası kurduğu bir yapı olarak ortaya çıkar. Bu anlam dünyası içinde kutsal, yalnızca bireysel bir tecrübe değil, paylaşılan

bir gerçeklik haline gelir. Modern dönemde cemaat kavramı, klasik anlamının ötesine geçerek daha esnek ve kimlik temelli yapılara dönüşmüştür. Benedict Anderson (1938-2015)'ın “hayali cemaatler” kavramı, modern toplulukların fiziksel birlikten ziyade ortak anlatılar üzerinden kurulduğunu gösterir. Bu durum, kutsalın da artık yalnızca ritüellerde değil, söylem ve kimlik düzeyinde yeniden üretildiğini ortaya koyar.

Sonuçta kutsal şahsiyetler, kutsalın kişiselleşmiş tezahürleri olarak bireysel deneyimi şekillendirirken; kutsal cemaatler, bu deneyimi toplumsal düzeyde yeniden üreten yapılardır. Dolayısıyla kutsal, ne yalnızca bireyseldir ne de yalnızca toplumsaldır. Kutsal, bu iki düzeyin kesişiminde ortaya çıkan bir fenomenolojik yapıdır. Din fenomenolojisi, kutsalı açıklamak yerine onun görünme biçimlerini analiz ederek, dinî tecrübenin çok katmanlı yapısını anlamada önemli bir yöntem sunmaktadır. Kutsal cemaat ise, din fenomenolojisi açısından üç temel boyutta ele alınabilir: İlki cemaatin kutsalın varlık kazandığı bir zemin olarak görüldüğü ontolojik boyut. İkincisi kutsal bilginin, cemaat aracılığıyla aktarıldığı epistemolojik boyut. Sonuncusu kutsalın bireysel değil, kolektif deneyim içerisinde görünür hale geldiği fenomenolojik boyut. Bu çerçevede kutsal şahsiyet ve cemaat, yalnızca bir sosyal yapı değil; kutsalın yaşandığı, paylaşıldığı ve yeniden üretildiği dinamik bir anlam evreni olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç

Bu çalışma, din fenomenolojisi perspektifinden hareketle kutsal şahsiyetler ve kutsal cemaat olgusunun yalnızca tarihsel ve betimleyici birer kategori olmadığını, aksine insanın kutsalla kurduğu ilişkinin ontolojik, epistemolojik ve deneyimsel boyutlarını açığa çıkaran temel fenomenler olduğunu ortaya koymuştur. Bu bağlamda kutsal, ne yalnızca aşkın bir varlık alanına indirgenebilir ne de salt toplumsal bir kurgu olarak değerlendirilebilir; bilakis kutsal, bireysel bilinç ile kolektif anlam dünyası arasında kurulan dinamik bir ilişki alanında tezahür etmektedir.

Kutsal şahsiyetler, dinî tecrübenin yoğunlaştığı ve somutlaştığı figürler olarak, kutsalın tarihsel ve kültürel düzlemde görünürlük kazanmasını sağlar. Atalar, hükümdarlar, peygamberler, rahipler, keşişler, evliyalar ve şehitler gibi farklı kategoriler altında incelenen bu şahsiyetler, kutsalın farklı tezahür biçimlerini temsil etmektedir. Bu çeşitlilik, kutsalın tek biçimli bir yapı olmadığını; aksine farklı kültürel, toplumsal ve inanç sistemleri içinde yeniden anlamlandırıldığını göstermektedir. Nitekim kutsal şahsiyetlerin bir kısmı toplumsal düzenin kurucu unsurları olarak ortaya çıkarken, bir kısmı ilahi hakikatin taşıyıcısı ve aktarıcısı, diğer bir kısmı ise aşkınlık deneyiminin temsilcisi olarak belirir. Bu durum, kutsalın hem ontolojik bir gerçeklik hem de fenomenolojik bir deneyim alanı olduğunu ortaya koymaktadır.

Öte yandan kutsal cemaat, kutsalın bireysel düzeyde yaşanan tecrübesinin kolektif bir yapıya dönüşmesini mümkün kılan bir anlam evreni olarak karşımıza çıkmaktadır. Aile, soy, klan ve yerel birlikler gibi ilksel cemaat biçimleri, kutsalın gündelik hayat içinde içkin hale geldiği mikro yapılar olarak işlev görürken; kast sistemi, devlet ve dinî otorite gibi kurumsallaşmış yapılar, kutsalın toplumsal düzeni meşrulaştıran bir ilke haline geldiğini göstermektedir. Bu bağlamda cemaat, yalnızca bireylerin bir araya geldiği bir topluluk değil, aynı zamanda kutsalın sürekliliğini sağlayan ve onu tarihsel olarak yeniden üreten bir yapıdır. Cemaatin evrenselleşmesi süreci ise dinlerin yerel ve kapalı yapılardan çıkarak daha kapsayıcı ve bütüncül bir forma dönüşmesini ifade etmektedir. Bu süreçte kutsal, belirli bir topluluğa ait olmaktan çıkarak evrensel bir hakikat iddiası taşımaya başlar. Tarikatlar, dini cemaatler ve küresel dinler, bu dönüşümün somut örneklerini oluşturur. Bununla birlikte modern dönemde cemaat anlayışının geçirdiği dönüşüm, kutsalın artık yalnızca ritüel ve kurumsal yapılar içinde değil, aynı zamanda kimlik, aidiyet ve anlam arayışı bağlamında yeniden üretildiğini göstermektedir. Fenomenolojik açıdan değerlendirildiğinde, kutsal şahsiyetler ve kutsal cemaat, insanın kutsal ile kurduğu ilişkinin iki tamamlayıcı boyutunu temsil etmektedir. Kutsal şahsiyetler, bu ilişkinin yoğunlaştığı bireysel ve karizmatik odakları ifade ederken; kutsal cemaat, bu tecrübenin paylaşıldığı, aktarıldığı ve kurumsallaştığı kolektif zemini ifade eder. Bu iki boyut arasındaki diyalektik ilişki, din olgusunun hem bireysel hem de toplumsal doğasını anlamada temel bir anahtar sunmaktadır.

Sonuç olarak, kutsal şahsiyetler ve kutsal cemaat olguları, din fenomenolojisi açısından insanın anlam arayışının, varlıkla kurduğu ilişkinin ve aşkın olana yöneliminin somut ifadeleri olarak değerlendirilmelidir. Bu olgular, kutsalın yalnızca metafizik bir kategori olmadığını; aynı zamanda tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlamlarda sürekli olarak yeniden kurulan ve deneyimlenen bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla dinî fenomenlerin anlaşılması, ancak bu çok katmanlı yapının felsefi ve fenomenolojik bir bütünlük içinde ele alınmasıyla mümkün olacaktır.

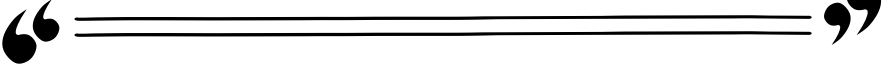
KAYNAKÇA

- Ahmetbeyoğlu, A. (2020). Eski Türklerde kut ve töre bağlamında hükümlerliliğin hududları. *Tarih Dergisi*, (71), 29–50.
- Ak, M. (2018). Türk halk dindarlığı ve evliya inancı: Sosyolojik bir yaklaşım. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (86), 95–110.
- Alıcı, M. (2005). Kutsal'a giden yol: Dinler tarihi'nde bir metodolojik yaklaşım veya bir bilim olarak din fenomenolojisi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(2), 73–120.
- Allen, D. (1987). Phenomenology of religion. In M. Eliade (Ed.), *Encyclopedia of religion* (Vol. 11).
- Arslan, H. (2020). Senkretik bir hareket olarak mesihi Yahudilik. *İstanbul Üniversitesi Yayınevi Dergisi*, 31(2), 435–456.
- Ayğan, F. (2019). Geleceğe dönük kurtarıcı beklentisinin apokaliptik temelleri: Mesih/Mehdi tasavvuruna ilişkin bir analiz. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(2), 225–259.
- Aydın, M. (2019). Kur'an'da peygamber tasavvuru. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(15), 35–60.
- Büyükbahçeci, E. (2016). Hint'te kast sisteminin ilk izleri ve Hint edebiyatındaki yeri. *DTCF Dergisi*, 56, 238–255.
- Can, Y., & Aslan, F. (2017). Geçmişten günümüze Türk aile yapısı. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 11, 87–101.
- Çeker, S. (2019). Şamandan günümüz masal anlatıcısına: Kadın. *Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(1), 151–175.
- Çatlı Özen, G. (2016). Kapalı toplumsal yapı: Kast sistemi üzerinden tabakalaşma. *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi*, 3, 59–65.
- Durmuşoğlu, K., & Ataman, K. (2018). Kutsaldan sekülere: Değişen ölüm algısı üzerine sosyolojik bir değerlendirme. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 123–149.
- Eren, S. (2000). Cemaatsel oluşum ve dinin rolü. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3(7), 93–112.
- Eroğlan, F. (n.d.). Karizmatik bir otorite olarak rahiplerin dinsel geleneklerdeki yeri. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 315–328.
- Eşmeli, İ. (2020). *Dinlerde kutsal kişi fenomeni*. İlahiyat Yayınları.
- Günerigök, M. (2019). Cemaat sosyolojisi: Bir kavramın tarihsel serüveni. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(5), 287–297.
- Gündüz, Ş. (2010). Evrensel dinin millileştirilmesi: Anglikanizm ve Türk İslamı. *Mil-el ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7(3), 8–38.
- Güzeldal, Y. (2019). Hint kökenli dinlerde manastır yaşamı ve tekke hayatı üzerine bir

- inceleme. *Tasavvuf Dergisi*, (43), 55–84.
- Güzeldal, Y. (2021). Tanrı'ya adanmış bir hayat: Hıristiyan manastır yeminleri. *Mari-fe Dini Araştırmalar Dergisi*, 21(1), 179–204.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. (Çev. Kaan H. Ökten). Agora Kitaplığı.
- Husserl, E. (1969). *Ideas I*. Translated by W. R. Boyce Gibson. Routledge Classics/Taylor&Francis Group.
- Kant, I. (2022). *Saf Aklın Eleştirisi*, (Çev. Naci Pektaş). Gece Kitaplığı.
- Koçak, A. (2012). Hayatın ölümden sonra uçuşa tebdili. *Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 4(2).
- Kurt, H. (2012). İslam inancına göre şehitlik. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), 189–220.
- Özkaya, Ö. (2020). Devlet olgusu üzerine bir değerlendirme. *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*, (16), 317–352.
- Rousseau, J.J. (2012). *Toplum Sözleşmesi*. (Çev. Vedat Günyol). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sarıkçıoğlu, E. (2011). *Din fenomenolojisi*. Fakülte Kitabevi.
- Sevinç, F. (2004). Eski yakın doğu'da rahip ve rahibe tasvirleri. *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 44(2), 79–110.
- Yıldız, M., & Meçin, M. M. (2021). Din fenomenolojisi ve belli başlı öncüleri. *Ekev Akademi Dergisi*, (53), 247–278.
- Yıldız Altın, K. (2018). *Türk kültüründe atalar kültü* (Yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi.



DEAN W. ZİMMERMAN'DA
DİRİLİŞ VE KİŞİSEL KİMLİK
PROBLEMİ



M. Alperen SAZ¹

¹ Dr. <https://orcid.org/0000-0001-5974-3931>
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Felsefesi Anabilim Dalı

Giriş

Ölüm sonrası hayat, din felsefesinin kadim ve temel problemlerinden biridir. Dirilişin felsefi bakımdan tartışmalı hâle geldiği nokta, ölümden sonra bir hayatın mümkün olup olmadığından ziyade ölümden sonra var olduğu söylenen kişinin gerçekten ölen kişiyle aynı kişi olup olmadığı ve dirilen şeyin nasıl bir varlık olacağı çerçevesinde belirginleşmektedir. Dinî geleneklerde ölüm sonrası hayat inancı, kişinin kendi varlığının devam edeceği düşüncesine dayanır. Bu beklenti, ölümden sonra ortaya çıkan varlığın ölen kişiyle gerçekten aynı kişi olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Bu nedenle diriliş meselesi, kişisel kimlik problemiyle doğrudan bağlantılıdır. Kişisel kimlik problemi, bir kişinin zaman içinde aynı kişi olarak kalmasını sağlayan şeyin ne olduğu sorusu etrafında şekillen felsefi bir problemdir. Hafıza, bilinç, beden, ruh, psikolojik süreklilik veya biyolojik devamlılık gibi unsurlar bu tartışmada kişiyi o kişi yapan farklı kriter biçimleri olarak ön plana çıkar. Kişisel özdeşlik sorusuna ölüm sonrası yaşam konusu dahil edildiğinde problem daha da keskinleşir. Zira ölüm, gündelik hayat içinde kişisel sürekliliği sağlayan beden, bilinç ve psikolojik devamlılık gibi unsurları kesintiye uğratar görünmektedir. Bu durumda ahirette ya da diriliş hayatında var olan kişinin, ölen kişiyle aynı kişi olduğunu söylemek için hangi ölçüte başvurulacağı kişisel özdeşlik tartışmaları açısından da temel bir sorun hâline gelir.

Çağdaş din felsefesinde bu mesele özellikle bedensel diriliş ve materyalist insan anlayışı bağlamında tartışılmaktadır. Eğer insan, bedenden bağımsız bir ruh olarak değil de temelde maddi bir varlık olarak anlaşılıyorsa, ölüm sonrası hayatta kalmanın nasıl mümkün olacağı açıklanmaya muhtaç gibi görünmektedir. Ruh-beden düalizmini kabul eden yaklaşımlar açısından ölümden sonra kişinin devamı, ruhun bedenden ayrılarak varlığını sürdürmesiyle açıklanabilir. Ancak materyalist bir insan anlayışında kişi, bedensel ve biyolojik varoluşundan bağımsız düşünülemez. Bu durumda diriliş, yalnızca yeni bir bedenin yaratılması şeklinde anlaşıldığında “kopya problemi” ortaya çıkar: Tanrı ölümden sonra ölen kişiye bütünüyle benzeyen bir varlık yarattığında, bu varlık gerçekten aynı kişi mi olur, yoksa o kişinin kusursuz bir kopyası mı olur?

Dean Zimmerman, materyalist bir insan anlayışı ile ölüm sonrası hayatta kalma inancı arasında zorunlu bir çelişki bulunmadığını göstermeye çalışan çağdaş filozoflardan biridir. Onun “düşen asansör modeli” olarak bilinen yaklaşımı, ölüm anında Tanrı’nın kişiyi oluşturan maddi/bedensel sürekliliği, tamamıyla kesintiye uğratmadan başka bir varoluş düzleminde devam ettirebileceği düşüncesine dayanır. Buna göre diriliş, yok olmuş bir kişinin sonradan yeniden kopyalanması değil, aynı kişinin Tanrısal müdahaleyle yaşamının devam ettirilmesidir.

Bu bölümde Zimmerman'ın diriliş anlayışı kişisel kimlik problemi bağlamında ele alınacaktır. Öncelikle ölüm sonrası hayat tartışmasının kişisel kimlik problemiyle ilişkisi ortaya konulacak, ardından materyalist insan anlayışının diriliş inancı bakımından doğurduğu güçlükler incelenecektir. Daha sonra Zimmerman'ın düşen asansör modeli ve bu modelin kopya problemine ne ölçüde cevap verebildiği değerlendirilecektir. Son olarak Zimmerman'ın yaklaşımının din felsefesi açısından taşıdığı imkânlar ve sınırlılıklar tartışılacaktır. Bölümün temel iddiası, Zimmerman'ın modelinin materyalizm ile diriliş inancı arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek için güçlü bir imkân sunduğu; ancak bu imkânın, kişisel kimliğin gerçek süreklilik mi yoksa yalnızca benzerlik mi gerektirdiği sorusuyla sınırlıdır.

1. Ölüm Sonrası Hayat Tartışmalarında Kişisel Kimlik Probleminin Arka Planı

Ölüm sonrası hayat ve kişisel kimlik meselesi, Batı felsefesinde farklı dönemlerde farklı kavramsal çerçeveler içinde ele alınmıştır. Antik dönemde Platon, özellikle *Phaidon* diyalogunda ruhun bedenden bağımsız varlığını ve ölümden sonra yaşamaya devam edebileceğini savunarak bu tartışmanın klasik zeminlerinden birini oluşturmuştur (Plato, 1997). Platoncu çizgide insanın asıl kimliği, değişen bedenden çok ruhla ilişkilendirilir. Ruh, bedene göre daha asli ve kalıcı bir ilke olarak kabul edildiği için ölüm, kişinin bütünüyle yok oluşu değil, ruhun bedenden ayrılması şeklinde anlaşılır. Bu yaklaşımda kişisel kimlik problemi, daha çok ruhun sürekliliği üzerinden çözülür (Plato, 1997).

Hristiyan düşüncesinde ise mesele farklı bir vurgu kazanır. Hristiyanlığın merkezinde sadece ruhun ölümsüzlüğü değil, bedenın diriliş inancı da yer alır. Bu nedenle ölüm sonrası hayat, salt ruhsal bir devamlılıktan ziyade kişinin Tanrı tarafından yeniden yaşama kavuşturulması olarak düşünülür. Pavlus'un diriliş hakkındaki açıklamaları ve erken Hristiyan teolojisindeki bedensel diriliş vurgusu, kişisel kimlik problemini daha somut bir zemine taşır (1 Korintliler 15:35-41; Wright, 2003). Eğer insan dirilecekse, dirilen varlığın ölen kişiyle aynı kişi olması gerekir. Burada soru, diriliş bedeninin eski bedenle nasıl bir süreklilik taşıdığı ve kişinin kimliğinin hangi unsurla korunduğudur.

Orta Çağ Hristiyan düşüncesinde Augustinus ve Thomas Aquinas gibi isimler, ruhun ölümsüzlüğü ile bedensel diriliş inancını birlikte düşünmeye çalışmışlardır (Augustine, 1998; Aquinas, 1981). Augustinus'ta ruh, kişinin Tanrı ile ilişkisini ve ölüm sonrasındaki devamını açıklayan temel unsur olarak öne çıkar (Augustine, 1998). Aquinas ise Aristotelesçi *hylomorfik* çerçeve içinde insanı ruh ve bedenden oluşan birleşik bir varlık olarak yorumlar. Ona göre ruh, bedenın formudur; insanın tamlığı ise ruh ve beden birliğinde gerçekleşir (Aquinas, 1981). Bu nedenle ölümden sonraki varoluş yalnızca

ruhun bedenden ayrılmasıyla tamamlanmış sayılmaz. Diriliş, insanın bütünlüğünün yeniden kurulması bakımından önem taşır. Bu çizgi, daha sonraki kişisel kimlik ve diriliş tartışmalarında ruh-beden ilişkisini merkezî bir mesele hâline getirmiştir (Aquinas, 1981; Stump, 2003).

İslam düşüncesinde de ölüm sonrası hayat meselesi, dirilişin (haşr) mahiyeti etrafında önemli tartışmalara konu olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de diriliş, hesap, mükâfat ve ceza fikri güçlü biçimde vurgulanırken, bu dirilişin beden, nefis ve insanın bütünlüğü bakımından nasıl anlaşılması gerektiği kelâmî ve felsefî geleneklerde farklı biçimlerde yorumlanmıştır (Griffel, 2009). Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, insanın ölüm sonrası varlığını büyük ölçüde nefsin bekası ve aklî yetkinlik çerçevesinde ele almış; ahiret saadetini maddi bedenin yeniden kuruluşundan ziyade nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu üzerinden açıklamışlardır (Fârâbî, 1990; İbn Sînâ, 2013). Gazzâlî ise bu yaklaşımı dinî nasların açık anlamıyla bağdaşmaz bulmuş ve özellikle Tehâfütü'l-Felâsife'de filozofların cismanî dirilişe dair yorumlarını sert biçimde eleştirmiştir (Gâzâlî, 2005). Ona göre ahiret hayatını sırf ruhsal veya aklî bir varoluş olarak yorumlamak, Kur'an-ı Kerim'de bildirilen bedensel diriliş, cennet nimetleri ve cehennem azabı gibi unsurları sembolik düzeye indirgeme tehlikesi taşır (Gâzâlî, 2005). Bu gerilim, ölüm sonrası hayat tartışmasının İslam düşüncesinde de beden, nefis ve kişisel devamlılık soruları etrafında şekillendiğini gösterir. Dolayısıyla diriliş meselesi, modern kişisel kimlik problemine doğrudan aktarılmaya bile, ölümden sonra var olduğu söylenen kişinin hangi anlamda aynı kişi sayılabileceği sorusuna tarihsel ve metafizik bir arka plan sağlar.

Modern dönemde kişisel kimlik problemi daha teknik bir biçimde John Locke ile birlikte gündeme gelir. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* adlı eserinde kişisel kimliği töz veya beden sürekliliğinden ziyade bilinç ve hafıza sürekliliği üzerinden açıklar (Locke, 1975). Ona göre bir kişi, geçmişte yaptığı bir eylemi kendi eylemi olarak hatırlayabildiği ölçüde o geçmiş kişiyle aynı kişi sayılır (Locke, 1975). Locke'un bu yaklaşımı, ölüm sonrası hayat tartışmaları açısından önemli sonuçlar doğurmuştur. Çünkü kişisel kimlik ruhun metafizik sürekliliğinden çok bilinç sürekliliğiyle ilişkilendirildiğinde, ahiretteki kişinin dünyadaki kişiyle aynı olup olmadığı sorusu hafıza ve bilinç bağları üzerinden yeniden ele alınır.

Locke sonrası tartışmalarda Joseph Butler ve Thomas Reid, hafıza merkezli kişisel kimlik anlayışına güçlü itirazlar yöneltmiştir (Butler, 1736; Reid, 2002). Butler, hafızanın kişisel kimliği kurmadığını, daha çok zaten var olan kişisel kimliği varsaydığını ileri sürer (Butler, 1736). Bir kişinin geçmişteki bir tecrübeyi hatırlaması, ancak o tecrübeyi yaşayan kişiyle aynı kişi olması durumunda anlamlıdır. Reid ise meşhur “cesur subay” örneğiyle hafıza teorisinin geçişlilik sorununa dikkat çeker (Reid, 2002). Çocukken cezalandırıldığını hatırlayan genç subay ile yaşlı general arasında bazı

hafıza bağları kopmuş olabilir; fakat bu durum onların aynı kişi olmadığını göstermez. Bu eleştiriler, kişisel kimliği yalnızca hafızaya dayandırmanın yeterli olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Yirminci yüzyılda kişisel kimlik tartışmaları Derek Parfit, Bernard Williams, Sydney Shoemaker, Eric Olson ve diğer çağdaş filozoflarla birlikte daha karmaşık bir hâl almıştır (Olson, 1997; Parfit, 1984; Shoemaker, 1984; Williams, 1973). Parfit, özellikle *Reasons and Persons* adlı eserinde kişisel kimliğin mutlak bir “özdeşlik” meselesi olarak değil, psikolojik süreklilik ve bağlantılılık dereceleri üzerinden anlaşılabilirliğini savunur (Parfit, 1984). Onun düşünce deneyleri, kopyalama, bölünme ve teletransportasyon gibi örneklerle “aynı kişi olmak” ile “psikolojik olarak devam etmek” arasındaki farkı görünür kılar (Parfit, 1984). Bu tartışmalar ölüm sonrası hayat bakımından önemlidir; çünkü ahirette ortaya çıkan kişinin ölen kişiyle psikolojik bakımdan süreklilik taşıması, onun gerçekten aynı kişi olup olmadığı sorusunu tamamen çözmeyebilir.

Eric Olson’ın savunduğu animalizm görüşü ise kişisel kimliği biyolojik organizmanın sürekliliğine bağlar. Bu yaklaşıma göre bizler temelde animal-insanlarız; dolayısıyla kişisel kimliğimiz psikolojik süreklilikten çok biyolojik varlığımızın devamıyla ilgilidir (Olson, 1997, 2007). Bu görüş ölüm sonrası hayat tartışmasında ciddi bir gerilim doğurur. Eğer kişi biyolojik organizmanın kendisiyse ve ölümlerle birlikte bu organizmanın yaşamı sona eriyorsa, ölümden sonra aynı kişinin devamından söz etmek nasıl mümkün olacaktır? Zimmerman’ın tartışması bu çağdaş bağlam içinde anlaşılmalıdır. Onun ilgilendiği problem, ruhun bedenden ayrılıp yaşaması fikrinden çok, maddi bir varlık olarak insanın ölüm sonrasında yaşamına nasıl devam edebileceğidir (Zimmerman, 1999).

Çağdaş analitik din felsefesinde ölüm sonrası hayat tartışmaları özellikle John Hick, Richard Swinburne, Peter van Inwagen, Lynne Rudder Baker, William Hasker ve Zimmerman gibi isimler etrafında gelişmiştir (Baker, 2000; Hasker, 1999; Hick, 1976; Swinburne, 1997; van Inwagen, 1978; Zimmerman, 1999). Hick, replika teorisiyle Tanrı’nın ölümden sonra kişiyi başka bir dünyada yeniden yaratması durumunda bunun kişisel devamlılık bakımından ne anlam ifade edeceğini tartışır (Hick, 1976). Swinburne daha çok ruh-beden düalizmi doğrultusunda kişinin sürekliliğini ruhun devamı üzerinden açıklar (Swinburne, 1997). Van Inwagen ise bedensel dirilişin imkânını materyalist bir çerçevede savunmaya çalışan önemli isimlerden biridir (van Inwagen, 1978). Zimmerman’ın çabası, kopya problemine özel bir ihtimam göstererek Tanrı’nın ölüm anında maddi sürekliliği kesintiye uğratmadan dirilişi mümkün kılabilirliğini göstermektir (Zimmerman, 1999).

Zimmerman için temel soru, Tanrı’nın ölen kişiye benzeyen yeni bir varlık yaratıp yaratamayacağı değildir. Asıl mesele, ölümden sonra var olan

kişinin ölen kişiyle gerçek bir süreklilik ilişkisi içinde olup olamayacağıdır (Zimmerman, 1999). Bu nedenle onun düşen asansör modeli, kişisel kimlik tarihindeki hafıza, ruh, beden ve biyolojik süreklilik tartışmalarının ardından gelen özel bir diriliş açıklaması olarak değerlendirilebilir (Zimmerman, 1999).

Zimmerman'ın modeline geçmeden önce özellikle iki arka planın akılda tutulması gerekir. Birincisi, kişisel kimlik problemi tarih boyunca ruh, beden, bilinç, hafıza ve organizma kavramları üzerinden farklı biçimlerde açıklanmıştır (Locke, 1975; Olson, 1997; Parfit, 1984; Plato, 1997; Reid, 2002). İkincisi, ölüm sonrası hayat tartışması bu teorilerin her birini daha zorlayıcı bir teste tabi tutar. Çünkü burada mesele sadece insanın zaman içinde değişerek aynı kalması değildir; ölüm gibi radikal bir kopuşun ardından aynı kişinin nasıl devam edebileceğidir. Zimmerman'ın önerisi, tam da bu radikal kopuş noktasında Tanrısal müdahaleyle maddi sürekliliğin bir şekilde korunabileceğini savunması bakımından dikkate değerdir (Zimmerman, 1999).

2. Materyalist İnsan Anlayışı, Diriliş ve Kopya Problemi

Ölüm sonrası hayat tartışmalarında kişisel kimlik problemini keskinleştiren temel meselelerden biri, insanın mahiyetine dair kabul edilen metafizik çerçevedir. Eğer insan, bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürebilen ruhsal bir cevher şeklinde anlaşılırsa, ölümden sonra hayatta kalma fikri nispeten daha doğrudan açıklanabilir görünür. Bu durumda ölüm, kişinin bütünüyle yok olması değil, ruhun bedenden ayrılarak varlığını sürdürmesi şeklinde yorumlanır. Fakat insanın temelde maddi, biyolojik veya bedensel bir varlık olduğu kabul edildiğinde ölüm sonrası hayat problemi çok daha güç bir hâl alır. Çünkü ölüm, insan organizmasının canlılığını kaybetmesi ve bedensel sürekliliğin sona ermesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle materyalist bir insan anlayışında dirilişin imkânı, kişinin ölümden sonra hangi anlamda yaşamına devam edebileceği sorusuna bağlı hâl gelmektedir (Zimmerman, 1999, ss. 194-196).

Materyalist yaklaşımlar açısından kişi, bedenden ayrı bir ruhun taşıdığı metafizik bir özne olarak anlaşılmaz. Bu anlayışa göre kişi belirli bir canlı organizma, beyin-beden bütünlüğü veya fiziksel süreçler ağı içinde var olan bir varlık olarak düşünülür. Bu anlayışta kişisel kimliği açıklamak için ruhun değişmeden devam ettiğini söylemek de mümkün değildir. Bunun yerine biyolojik süreklilik, bedensel devamlılık, psikolojik bağlantılar veya fiziksel nedensellik gibi ölçütlere ihtiyaç duyulmaktadır. Fakat ölüm, bu ölçütlerin çoğunun kolayca açıklayamayacağı türden bir konu gibi görünmektedir. Beden çürür, beyin işlevini kaybeder, bilinç ortadan kalkar ve organizmanın bütünlüğü bozulur. Böyle bir durumda ölümden sonra ortaya çıkan varlığın, ölen kişiyle gerçekten tam olarak aynı kişi olduğunu söylemek için hangi tür sürekliliğin korunması gerektiği açık değildir.

Bu noktada diriliş tartışmasının en önemli güçlüğü kopya problemidir. Tanrı'nın ölümden sonra ölen kişiye bütünüyle benzeyen bir varlık yarattığını düşünelim. Bu varlık, ölen kişinin bütün anlarına, karakter özelliklerine, inançlarına, arzularına ve bedensel özelliklerine de sahip olsun. Hatta dışarıdan bakan biri için onun ölen kişiden ayırt edilmesi tamamen imkânsız görülsün. Buna rağmen şu soru ortadan kalkmaz: Bu varlık gerçekten ölen kişinin kendisi midir, yoksa onun kusursuz bir kopyası mıdır? Problem, benzerlik ile özdeşlik arasındaki aşılmaz nitelikteki farktan doğar. Bir varlığın başka bir varlığa bütün yönleriyle benzemesi, onun o varlıkla aynı kişi olduğunu gösterir mi (Noonan, 2003, ss. 1-20)?

Daha önce değindiğimiz Hick'in replika teorisi, bu problemin çağdaş din felsefesindeki en bilinen örneklerinden biridir. Hick, bir kişinin ölümden sonra başka bir dünyada Tanrı tarafından yeniden yaratılması durumunda bu varlığın kişisel devamlılık bakımından nasıl anlaşılabilirliğini tartışır. Ona göre eğer Tanrı, ölen kişinin psikolojik ve bedensel özelliklerini yeterince koruyarak onu başka bir düzlemde yeniden var ederse; bu durum ölüm sonrası yaşam açısından anlamlı görülebilir (Hick, 1976, ss. 279-296). Ancak Hick'in yaklaşımı, kopya probleminden tam anlamıyla kurtulmakta zorlanır. Çünkü ölümden sonra yaratılan varlık, ölen kişiye ne kadar benzerse benzesin hâlâ arada gerçek bir süreklilik ilişkisi bulunmadığı gerekçesiyle onun aynı kişi değil; benzer ya da replika bir varlık olduğu ileri sürülebilecektir.

Bu itiraz özellikle materyalist insan anlayışı bakımından daha da güçlü bir itirazdır. Eğer kişi, bedensel veya biyolojik bir varlıksa, ölümden sonra başka bir yerde yaratılan benzer bir bedenin aynı kişi sayılabilmesi için sırf benzerlik yeterli olmayacaktır. Kişisel kimlik, sayısal özdeşlik gerektirir. Sayısal özdeşlik ise iki varlığın birbirine çok benzemesinden ziyade gerçekte tek ve aynı varlık olması anlamına gelir. Örneğin bir kişinin birebir kopyasının yapılması, kopyanın bütün psikolojik özellikleri taşıması hâlinde bile onu asıl kişi yapmaz. Bu nedenle diriliş, ölen kişinin bir benzerinin yaratılması olarak anlaşılırsa, ölüm sonrası hayat inancının merkezindeki "benim devam etmem" beklentisi karşılanmamış olacaktır (Parfit, 1984, ss. 199-243).

Van Inwagen, bedensel diriliş tartışmasında bu problemi ciddi bir problem olarak ele almaktadır. Ona göre Hristiyan diriliş inancı, Tanrı'nın ölen kişiye benzeyen yeni bir varlık yaratmasından daha fazlasını gerektirmektedir. Dirilen varlık, ölen kişiyle gerçek bir bedensel süreklilik ilişkisi içinde olmalıdır. Van Inwagen bu nedenle meşhur "ceset kaçırma" benzeri düşünce deneyleriyle Tanrı'nın kişinin bedenini ölümden hemen sonra koruyabileceğini ve daha sonra diriliş için yeniden düzenleyebileceğini düşünür (van Inwagen, 1978). Bu tür modellerin amacı, dirilişi bir kopyalama işlemi olmaktan çıkarıp aynı kişinin yaşamının devamı olarak açıklamaktır. Fakat bu türden açıklamalar da önemli zorluklar taşımaktadır. Özellikle bedenin tam olarak hangi parçasının korunması gerektiği, fiziksel sürekliliğin ne ölçüde yeterli olduğu ve kişinin

biyolojik yaşamının ölümle gerçekten sona erip ermediği gibi sorular bu açıklamalar açısından çetrefilli sorulardır.

Materyalist diriliş modellerinin karşılaştığı bir diğer sorun da ölümün mahiyetine ilişkindir. Eğer ölüm, kişinin varlığının tamamen sona ermesi anlamına geliyorsa, ölümden sonra aynı kişinin yeniden var edilmesi metafizik açıdan sorunlu görünür. Çünkü maddi olarak yok olmuş bir varlığın daha sonra tekrar var edilmesi ile ona benzeyen yeni bir varlığın yaratılması arasındaki farkı -nedensel boşluğu- açıklamak pek de kolay değildir. Esasen burada mesele Tanrı'nın kudretinin sınırlı olup olmadığıdır. Tanrı'ya inan birine göre Tanrı elbette ölen kişiye tamamen benzeyen bir varlık yaratabilir en azından O bu güce sahip bir varlıktır. Fakat felsefi soru şudur: böyle bir varlığın hangi gerekçeyle ölen kişiyle aynı kişi sayılabileceğidir. Gerekçelendirilmeden kast edilen şey, o maddi beden, bozulmuş süreçlerine yöneleceği için yeniden var olmak için bir neden veya gerekçeye uzak olmasıdır. Bu nedenle diriliş tartışmasında asıl sorun imkânın genel anlamda Tanrısal kudretle temellendirilmesi değil, kişisel özdeşliğin hangi süreklilik ilişkisiyle korunacağıdır.

Bu bağlamda Eric Olson'un animalizm görüşü, materyalist kişisel kimlik tartışması açısından önemlidir. Olson'a göre bizler temelde psikolojik özellikler ya da bilinç merkezleri değil, animal-insanlarız. Kişisel kimliğimizin devamı, psikolojik süreklilikten önce biyolojik organizmanın devamına bağlıdır (Olson, 1997, ss. 16-30). Bu yaklaşım kabul edildiğinde diriliş problemi daha da zorlaşır. Çünkü ölüm, animal insanın biyolojik yaşamının sona ermesidir. Eğer kişi insan organizmasıyla özdeşse, organizmanın ölümünden sonra kişinin devam ettiğini söylemek için organizmanın bir şekilde devam etmesi gerekir. Bu nedenle Olson'un görüşü, ruhçu açıklamalara mesafeli olduğu gibi, salt psikolojik kopyalama teorilerine de güçlü bir eleştiri yöneltir.

Buna karşılık psikolojik süreklilik yaklaşımları, kişinin devamını hafıza, karakter, niyet, bilinç ve zihinsel bağlantılar üzerinden açıklamaya çalışır. Fakat bu yaklaşımlar da diriliş bağlamında kopya probleminden kolayca kurtulamaz. Tanrı, ölen kişinin bütün psikolojik özelliklerini başka bir varlıkta yeniden oluşturduğunda, ortaya çıkan varlık psikolojik açıdan ölen kişiyle son derece güçlü bir bağlantı taşıyabilir. Ancak bu bağlantının gerçek özdeşlik mi, yoksa son derece başarılı bir benzerlik mi olduğu hâlen tartışmalıdır. Derek Parfit'in tartışmaları burada önemlidir; çünkü Parfit, kişisel kimlikten çok psikolojik süreklilik ve bağlantılılığın önemli olduğunu savunur (Parfit, 1984, ss. 204-209). Fakat ölüm sonrası hayat inancı bakımından bu sonuç tartışmalıdır. Çünkü dinî açıdan beklenen şey; “bana benzeyen bir varlığın ortaya çıkması değil, benim varlığımın devam etmesidir”.

Bu nedenle materyalist insan anlayışı ile diriliş inancı arasındaki temel gerilim şu şekilde formüle edilebilir: Eğer insan maddi bir varlıkta, ölüm

onun maddi ve biyolojik sürekliliğini kesintiye uğratar görünmektedir. Bu kesinti gerçek bir yok oluş anlamına geliyorsa, ölümden sonra yaratılan varlık ölen kişinin devamı değil, onun benzeri veya kopyası olacaktır. Buna karşılık dirilişin kişisel devamlılık ifade edebilmesi için ölüm öncesi kişi ile ölüm sonrası kişi arasında gerçek bir süreklilik ilişkisinin kurulması gerekir. Bu süreklilik ruhsal, bedensel, biyolojik, psikolojik veya Tanrısal olarak korunmuş maddi bir devamlılık şeklinde açıklanabilir. Ancak materyalist bir çerçevede en güçlü aday, bedensel ya da maddi sürekliliğin bir biçimde korunması, korunabilmesidir.

Zimmerman'ın düşen asansör modeli tam da bu problem noktasında bir tür çözüm arayışıdır. Zimmerman, materyalist bir insan anlayışını bütünüyle terk etmeden dirilişin felsefi olarak savunulabileceğini göstermeye çalışır. Düşen asansör teorisinin amacı dirilişi, Tanrı'nın ölen kişiye benzeyen yeni bir varlık yaratması şeklinde değil; aynı kişinin maddi sürekliliğinin Tanrısal müdahaleyle korunması şeklinde yorumlamaktır. Bu nedenle Zimmerman'ın modeli, Hick'in replika teorisine yöneltilebilecek kopya itirazından kaçınmayı ve van Inwagen'ın bedensel süreklilik kaygısını daha farklı bir yolla aşmayı hedefler (Zimmerman, 1999, ss. 196-205). Şimdi Zimmerman'ın düşen asansör modelini bu çerçevede ele alalım.

3. Zimmerman'ın Düşen Asansör Modeli

Zimmerman'ın diriliş tartışmasına katkısı başta ifade ettiğimiz gibi materyalist bir insan anlayışı ile ölüm sonrası hayatta kalma inancı arasında zorunlu bir çelişki bulunmadığını göstermeye çalışmasında yatar. Zimmerman, insanın maddi bir varlık olduğu kabul edildiğinde bile dirilişin felsefi olarak savunulabileceğini ileri sürer. Fakat bunu yaparken dirilişi, Tanrı'nın ölümden sonra ölen kişiye benzeyen yeni bir varlık yaratması şeklinde açıklamaz. Çünkü böyle bir açıklama, önceki bölümde ele alınan kopya problemine yol açar. Zimmerman'ın amacı, ölümden sonra var olan kişinin ölen kişiye benzemesinden daha fazlasını, yani aynı kişinin devamı olmasını mümkün kılan bir model geliştirmektir. Bu nedenle onun yaklaşımında belirleyici nokta, ölüm anında maddi sürekliliğin Tanrısal müdahaleyle bir şekilde korunmasıdır (Zimmerman, 1999, ss. 194-196).

Zimmerman'ın “düşen asansör modeli” adını verdiği düşünce deneyi, ilk bakışta ölümün kaçınılmaz görüldüğü bir durumda Tanrı'nın kişiyi nasıl kurtarabileceğini göstermeye çalışır. Düşünce deneyi şöyledir: varsayalım ki bir kişi düşen bir asansörde bulunmaktadır ve asansör yere çarptığında kişinin ölmesi beklenmektedir. Kişi asansör yere çarpmadan hemen önce sıçarsa ölümden kurtulacaktır. Zimmerman'ın vurgusu Tanrı'nın tıpkı asansör felaketinden kurtulan insan örneğinde olduğu gibi son anda insanı insan yapan unsurun bi tür sıçramayla maddi ölümden kurtulmasıdır. Öyle ki Tanrı tam ölüm anında (asansör yere çarpmadan) kişiyi oluşturan maddi unsurları

veya bedensel sürekliliği kesintiye uğratmadan başka bir yerde devam ettirir. Dışarıdan bakıldığında asansördeki kişi ölmüş gibi görünür; hatta geride ölü bir beden de kalabilir. Ancak Zimmerman'ın modelinde asıl kişi, Tanrı'nın olağanüstü müdahalesi sayesinde başka bir varoluş düzleminde maddi sürekliliğini sürdürmektedir. Zimmerman açısından ölüm sonrası varoluş aynı kişinin kesintisiz biçimde varlığını devam ettirilmesi olarak anlaşılmaktadır (Zimmerman, 1999, ss. 196-200).

Bu modelin en önemli yönü, dirilişi kopyalama fikrinden ayırmasıdır. Zimmerman, sorunu kişinin ölüm anında tümüyle yok olmadığını varsayarak aşmaya çalışır. Ona göre Tanrı, kişiyi oluşturan maddi sürekliliği, ölümün gerçekleştiği görünen anda başka bir yerde sürdürebilir. Böylece ölüm sonrası kişi ile ölüm öncesi kişi arasında benzerliğe dayalı bir ilişki değil, tam olarak gerçek bir devamlılık ilişkisi kurulmuş olur. Bu bakımdan düşen asansör modeli, Hick'in replika teorisinden farklıdır. Hick'in yaklaşımında Tanrı'nın kişiyi başka bir dünyada yeniden yaratması ön plandayken, Zimmerman'da belirleyici olan şey yeniden yaratma değil, sonlandırmama-devam ettirmedir (Hick, 1976, ss. 279-296; Zimmerman, 1999, ss. 200-203).

Zimmerman'ın düşünce deneyinde dikkat çeken noktalardan biri, Tanrı'nın geride bir ölü beden bırakabilmesidir. Bu durum ilk bakışta tuhaf görünür: Şayet kişi gerçekten başka bir yerde yaşamaya devam ediyorsa, geride kalan beden nasıl anlaşılacaktır? Zimmerman açısından burada önemli olan, geride kalan beden kişinin kendisiyle özdeş olup olmadığıdır. Tanrı, kişinin maddi sürekliliğini başka bir yerde devam ettirirken dünyada ona ait görünen bir beden kalabilir. Fakat bu beden artık kişinin devamı değildir; kişinin gerçek devamı, Tanrı tarafından korunmuş olan maddi süreklilik düzlemindeki varlıktır. Aslında Zimmerman'ın modeli, ölüm olayının dış görünüşü ile kişisel devamlılığın metafizik gerçekliği arasında bir ayırım yapar. Bu ayırım, materyalist diriliş anlayışı açısından oldukça önemlidir. Çünkü materyalizmde kişisel kimliğin korunması için bedenden bağımsız bir ruhun varlığını varsaymak mümkün değildi. Bu nedenle de kişinin devamı, bir tür maddi veya bedensel devamlılıkla açıklanmalıydı. Zimmerman'ın modeli, tam bu noktada materyalist anlayışa uygun bir çözüm sunmaya çalışır. Kişi, ruhsal bir cevher olarak bedeni terk etmez; bunun yerine onu oluşturan maddi gerçeklik Tanrı tarafından başka bir yerde devam ettirilir. (Zimmerman, 1999, ss. 203-205).

Bu modelin van Inwagen'ın bedensel diriliş yaklaşımıyla yakın olduğu açıktır. Van Inwagen da dirilişin kopyalama yoluyla açıklanamayacağını, ölen kişi ile dirilen kişi arasında gerçek bir bedensel süreklilik bulunması gerektiğini savunur. Onun meşhur düşünce deneyinde Tanrı, kişinin bedenini ölümden hemen sonra koruyarak daha sonra diriliş için yeniden düzenleyebilir. Bu yaklaşım, dirilişin aynı kişinin devamı olmasını sağlamak için fiziksel sürekliliğin korunmasını hedefler (van Inwagen, 1978, ss.

114-121). Zimmerman'ın modeli de benzer biçimde bedensel veya maddi sürekliliği önemser. Ancak Zimmerman, bu sürekliliği bedeninin korunması veya bedeninin belli parçalarının saklanması yoluyla değil Tanrı'nın kişiyi oluşturan maddi süreci ölüm anında başka bir varoluş alanına taşımasıyla açıklar. Zimmerman'ın modeli, van Inwagen'ın yaklaşımındaki bazı fiziksel süreklilik sorunlarını daha esnek biçimde çözmeye çalışır.

Zimmerman'ın modelinde ölüm, mutlak bir yok oluş anı olarak düşünülmez. Ölüm, dünyadaki gözlemciler açısından kişinin biyolojik yaşamının sona ermesi gibi görünür; fakat Tanrı'nın müdahalesi sayesinde kişinin maddi varoluş çizgisi başka bir yerde devam eder. Bu nedenle düşen asansör modeli, ölümün fenomenolojik veya dünyevi görünüşü ile metafizik sonucu arasında bir ayırım yapar. Dünyadaki insanlar açısından kişi ölmüştür; fakat Tanrı'nın filli bakımından kişi varlığını sürdürmektedir. Bu anlayış, ölüm sonrası hayatı “yoktan yeniden yaratma” biçiminde değil, “kesintiye uğramadan devam ettirme” biçiminde anlamaktadır.

Bu nokta, kişisel kimlik problemi bakımından merkezi öneme sahiptir. Kişisel kimlik tartışmasında temel mesele, geçmişteki kişi ile gelecekteki kişi arasında ne tür bir bağın aynı kişi olmaya yeteceği. Hafıza, psikolojik süreklilik, bedensel devamlılık veya biyolojik organizmanın sürmesinin bu bağın farklı biçimleri olduğunu ifade etmiştik. Zimmerman'ın modelinde psikolojik benzerlik tek başına yeterli görülmez. Diriliş sonrası kişinin, ölen kişinin anılarına ve karakterine sahip olması önemli olsa da asıl belirleyici unsur maddi sürekliliktir. Çünkü bu süreklilik olmadan ortaya çıkan varlık, ölen kişinin bilinç ve hafıza özelliklerini taşıyan başarılı bir kopya olarak görülebilir. Zimmerman, bu nedenle özdeşliği benzerlikten ayıran unsur olarak Tanrı tarafından korunmuş maddi devamlılığa vurgulamış olmaktadır.

Bununla birlikte Zimmerman'ın modeli, sıradan fiziksel süreçler içinde gerçekleşen doğal bir hayatta kalma açıklaması değildir. Modelin temelinde Tanrı'nın olağanüstü müdahalesi vardır. Bu nedenle düşen asansör modeli, materyalist insan anlayışını korusa da doğrusu materyalizme yakın bir dünya görüşü olan natüralizmle uyumlu bir açıklama sunmaz. Aksine Tanrı'nın kudreti ve müdahalesi olmadan bu modelin işlemesi mümkün değildir. Burada Zimmerman'ın amacı, ölüm sonrası hayatın doğal süreçlerle nasıl gerçekleşeceğini göstermekten çok Tanrı'nın varlığı kabul edildiğinde materyalizmin dirilişle mantıksal olarak bağdaşmaz olmadığını savunmaktır. Başka bir ifadeyle bu model, materyalist insan anlayışını benimseyen birinin diriliş inancını tutarlı biçimde savunabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Bu yaklaşımın güçlü tarafı, kopya problemine doğrudan cevap vermesidir. Hick'in replika teorisinde diriliş sonrası varlık ile ölen kişi arasındaki ilişki büyük ölçüde benzerlik üzerinden anlaşılır. Zimmerman ise bu ilişkiyi süreklilik üzerinden ele almaktadır. Tanrı'nın yarattığı varlık, ölen kişiye

benzediği için aynı kişi değildir. Tam olarak Tanrı'nın müdahalesi neticesinde maddi varoluşunun sürekliliği korunduğu için aynı kişidir. Aslında bu düşünce ölüm sonrası hayat inancının kişisel anlamını korumaya yardımcı olur. Çünkü bu düşünce kişiye ölümden sonra bizzat kendi varlığının devam edeceğini vaat etmektedir.

Bununla birlikte bu model bazı güçlüklerle yüzleşmek durumunda gibi görünmektedir. Öncelikle, maddi sürekliliğin tam olarak nasıl korunacağı meselesi sağlam bir açıklamaya ihtiyaç duyuyor gibi görünmektedir. Tanrı'nın kişiyi oluşturan maddi unsurları başka bir yere taşınması mı söz konusudur, yoksa kişinin maddi yapısının nedensel sürekliliği mi korunmaktadır? Ayrıca geride kalan bedenın statüsü de tartışmalıdır. Eğer kişinin gerçek maddi sürekliliği başka yerde devam ediyorsa, dünyada kalan bedenın hangi anlamda o kişiye ait olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu sorun, beden ile kişi arasındaki ilişkinin model içinde nasıl anlaşılması gerektiğini karmaşık hâle getirmekte gibi görünmektedir.

İkinci bir güçlük, ölümün gerçekten gerçekleşip-gerçekleşmediği meselesidir. Düşen asansör modelinde kişi Tanrı tarafından ölüm anında başka bir varoluş düzleminde devam ettiriliyorsa, bu durumda kişinin gerçekten öldüğü mü, yoksa ölümden kurtarıldığı mı söylenecektir? Zimmerman'ın modeli, ölüm sonrası hayatta kalmayı açıklamaya çalışırken ölümün kendisini bir tür geçiş anına dönüştürmektedir. Bu durum, klasik diriliş anlayışlarında bulunan "ölme ve yeniden dirilme" fikrinden kısmen farklılaşmaktadır. Burada kişi, tam anlamıyla yok olup daha sonra geri getirilmez; aslında bir yönüyle Tanrı tarafından ölümün yıkıcı sonucu gerçekleşmeden (asansör yere çakılmadan) maddi süreklilik bir şekilde devam ettirilir. Buradan hareketle denebilir ki; model tam bir dirilişten çok ilahî kurtarma veya maddi varlığı kesintisiz devam ettirme iddiası taşımaktadır.

Üçüncü bir tartışma noktası, kişisel kimliğin maddi süreklilikle ne ölçüde garanti edilebileceğidir. Zimmerman, kopya probleminden kaçınmak için maddi sürekliliğe güçlü bir rol atfeder. Fakat maddi sürekliliğin aynı kişi olmayı korumaya yeterli olup olmadığı ayrıca tartışılabilir. İnsan bedeninde maddi parçalar zaman içinde değişmektedir. Buna rağmen kişi aynı kişi olarak kabul edilmektedir. Bu durum, kişisel kimliğin de birebir aynı maddi parçaların korunmasına bağlı olmadığını gösterir. O hâlde Zimmerman'ın modelinde korunması gereken şey tam olarak nedir? Maddi parçaların kendisi mi, bedenın organizasyon biçimi mi, yoksa nedensel-fiziksel bir devamlılık ilişkisi mi?

Bütün bu tartışmalara rağmen Zimmerman'ın düşen asansör modeli, çağdaş din felsefesinde diriliş ve kişisel kimlik problemi açısından önemli bir açılım sunar. Model, materyalizmin ölüm sonrası hayat inancıyla otomatik olarak çeliştiği düşüncesini zayıflatır. Ayrıca dirilişin kişisel kimlik bakımından

en ciddi güçlüğü olan kopya problemine karşı güçlü bir alternatif geliştirir. Zimmerman'a göre asıl mesele, Tanrı'nın ölen kişiye benzeyen bir varlık yaratıp yaratamayacağı değildir. Tanrı'nın aynı kişinin maddi sürekliliğini ölüm anında koruyup koruyamayacağıdır. Bu soru olumlu cevaplandığında, materyalist bir insan anlayışı içinde bile dirilişin felsefi olarak mümkün olduğu savunulabilir.

Zimmerman'ın modeli, ölüm sonrası hayatı ruhun bedenden ayrılmasıyla değil, Tanrı tarafından korunmuş maddi süreklilikle açıklamaya çalışır. Böylece düalist insan anlayışına başvurmadan diriliş inancını savunmanın bir yolunu önerir. Fakat modelin başarısı, maddi sürekliliğin kişisel özdeşliği gerçekten sağlayıp sağlayamayacağına bağlıdır. Bu nedenle düşen asansör modeli, kopya problemine ciddi bir cevap sunsa da kişisel kimliğin nihai ölçütü konusunda yeni sorular doğurmaya gebe gibi görünmektedir.

Zimmerman'ın Modelinin İmkânı ve Sınırlılıkları

Diriliş ve kişisel kimlik problemi, ölüm sonrası yaşamın felsefi bakımdan en hassas noktalarından biridir. Dinî düşüncede ölüm sonrası yaşam, insanın kendi varlığının devam edeceği ümidiyle anlam kazanır. Bu nedenle diriliş tartışmasında temel soru, ölümden sonra var olduğu söylenen kişinin ölen kişiyle aynı kişi sayılıp sayılamayacağıdır. Zimmerman'ın düşen asansör modeli, bu soruya çağdaş materyalist insan anlayışı içinde cevap verme girişimi olarak öne çıkmaktadır.

Zimmerman, insanın maddi bir varlık olarak anlaşılmasının ölüm sonrası hayat inancını tamamen imkânsız kılmadığını savunur. Ona göre Tanrı, ölüm anında kişinin maddi sürekliliğini koruyabilir. Bu durumda ölümden sonra var olan kişi, ölen kişiyle gerçek bir devamlılık ilişkisi içinde bulunur. Böylece diriliş, benzerlik fikrine dayalı bir kopyalama problemi olmaktan çıkar ve kişisel özdeşlik problemi içinde ele alınır.

Bu modelin önemli vurgusu, ölüm sonrası hayat inancının kişisel anlamını korumaya çalışmasıdır. Ahiret inancı, insanın kendi varlığının devam edeceği düşüncesine-inancına dayanır. Bu nedenle yalnızca ölen kişiye benzeyen bir varlığın yaratılması yeterli değildir. Dirilişin kişisel devamlılık ifade edebilmesi için ölüm öncesi kişi ile ölüm sonrası kişi arasında güçlü bir süreklilik ilişkisi bulunmalıdır. Zimmerman bu sürekliliği maddi ve nedensel devamlılık üzerinden açıklamaya çalışır.

Düşen asansör modeli, Hick'in replika teorisinde ortaya çıkan kopya problemine karşı önemli bir cevap geliştirir. Hick'in yaklaşımında Tanrı'nın kişiyi başka bir dünyada yeniden yaratması kişisel devamlılık bakımından tartışmalı kalır. Zimmerman ise ölüm anında maddi sürekliliğin korunması gerektiğini ileri sürer. Bu bakımdan onun modeli, van Inwagen'ın bedensel süreklilik vurgusuna yakın bir noktada durur. Fakat Zimmerman, beden

dünyadaki kalıntılarının korunmasına odaklanmaz. Onun açıklamasında belirleyici olan nokta, kişiyi meydana getiren maddi sürecin ölüm anında kesintiye uğramamasıdır.

Bununla birlikte model bazı soruları açık bırakır. Ölüm anında korunduğu söylenen maddi sürekliliğin mahiyeti tam olarak belirgin değildir. Korunan şey aynı maddi parçalar mı, bedeninin örgütlenme biçimi mi, yoksa nedensel-fiziksel bir devamlılık ilişkisi midir? Bu soru modelin kişisel kimlik bakımından gücünü doğrudan etkiler. Ayrıca kişinin ölümden sonra mı dirildiği, yoksa ölüm anında başka bir varoluş düzleminde mi devam ettirildiği meselesi de tartışmalıdır. Bu problem, modelin klasik diriliş anlayışıyla ilişkisini değerlendirmeyi gerekli kılar.

Zimmerman'ın yaklaşımı, materyalizm ile diriliş inancı arasında felsefi bir geçiş alanı açar. Model, materyalist insan anlayışını benimseyen birinin ölüm sonrası hayat fikrini tutarlı biçimde savunabileceğini göstermeye çalışır. Bunun başarısı, maddi sürekliliğin kişisel özdeşliği güvence altına alıp alamadığı sorusuna bağlıdır. Bu nedenle düşen asansör modeli, diriliş problemini tamamen çözen kapalı bir teori olarak görülmemelidir. Daha doğru bir ifadeyle bu model, çağdaş din felsefesinde diriliş ve kişisel kimlik meselesini yeniden düşünmek için güçlü bir tartışma zemini sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aquinas, T. (1981). *Summa Theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). Christian Classics. Original work published ca. 1274.
- Augustine. (1998). *The City Of God Against The Pagans* (R. W. Dyson, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.
- Baker, L. R. (2000). *Persons And Bodies: A Constitution View*. Cambridge University Press.
- Butler, J. (2016). *The Analogy Of Religion To The Constitution And Course Of Nature: To which Are Added Two Brief Dissertations: I. On Personal Identity. II. On the Nature Of Virtue* (H. Malcom, Commentator). Project Gutenberg. Original work published 1736.
- Fârâbî, E. N. (1990). *El-Medînetü'l-Fâzıla: İdeal Devlet* (A. Arslan, Çev.). Vadi Yayınları.
- Gazzâlî. (2005). *Filozofların tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife* (M. Kaya & H. Sarıoğlu, Çev.). Klasik Yayınları.
- Griffel, F. (2009). *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*. Oxford University Press.
- Hasker, W. (1999). *The Emergent Self*. Cornell University Press.
- Hick, J. (1976). *Death and Eternal Life*. Collins.
- İbn Sînâ. (2013). *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik I* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding* (P. H. Nidditch, Ed.). Clarendon Press.
- Marmura, M. E. (Trans., Intro., & Annot.). (2000). *Al-Ghazâlî: The incoherence of the philosophers: A parallel English-Arabic text* (2nd ed.). Brigham Young University Press.
- Noonan, H. W. (2003). *Personal Identity* (2nd ed.). Routledge.
- Olson, E. T. (1997). *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. Oxford University Press.
- Olson, E. T. (2007). *What Are We? A Study In Personal Ontology*. Oxford University Press.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Clarendon Press.
- Plato. (1997). Phaedo. In J. M. Cooper (Ed.), *Plato: Complete Works* (G. M. A. Grube, Trans., pp. 49–100). Hackett Publishing Company. Original work published ca. 380 BCE.
- Reid, T. (2002). *Essays On The Intellectual Powers Of Man* (D. R. Brookes, Ed.; K. Haakonssen, Intro.). Pennsylvania State University Press. Original work published 1785.

- Shoemaker, S., & Swinburne, R. (1984). *Personal Identity*. Basil Blackwell.
- Stump, E. (2003). *Aquinas*. Routledge.
- Swinburne, R. (1997). *The Evolution Of The Soul* (Rev. ed.). Clarendon Press.
- van Inwagen, P. (1978). The Possibility Of Resurrection. *International Journal for Philosophy of Religion*, 9(2), 114–121.
- Williams, B. (1973). *Problems Of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*. Cambridge University Press.
- Wright, N. T. (2003). *The Resurrection Of The Son Of God*. Fortress Press.
- Zimmerman, D. W. (1999). The Compatibility Of Materialism And Survival: The “falling elevator” Model. *Faith and Philosophy*, 16(2), 194–212.



İNGİLİZ İDEALİZMİNDE
TOPLUMSAL DİNÎ BİLİNÇ VE
AHLÂKÎ HAYAT

-BOSANQUET MERKEZLİ BİR
DEĞERLENDİRME-

“

”

Nermin HANAY¹

¹ Erciyes Üniv. SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, nerminhanay@gmail.com,
<https://orcid.org/0009-0005-7880-1160>

GİRİŞ

Din felsefesinin modern dönemde karşılaştığı temel sorunlardan biri, dini bilincin bireysel deneyim ile toplumsal pratik arasındaki gerilimde nasıl konumlandırılacağı sorunudur. Bu sorun, dinî fenomeni açıklamaya yönelik iki kutuplu yaklaşım biçiminde kristalize olmuştur. Bir yanda, dini bilinci öznel ve aktarılamaz bir içsellik alanı olarak alan William James’in “bireysel mistisizm” paradigması diğer yanda, dini bilinci kolektif temsillerin bir türevi ve toplumsal birliğin sembolik dışavurumu olarak kodlayan Émile Durkheim’in “toplumsal yaklaşım”ı yer alır. James, *The Varieties of Religious Experience* (1902) adlı yapıtında dinin kaynağını bireyin yalnızlığında ve bireyselliğinde ararken, Durkheim *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) eserinde bu deneyimi toplumsal dayanışmanın bir mekanizmasına indirger.

Ancak bu iki kutuplu yaklaşım, dinin hem bireyin iç dünyasındaki derinliğini hem de toplumsal dünyadaki kurucu işlevini eşzamanlı olarak kavrama konusunda yetersiz kalmaktadır. Çağdaş Din Felsefesinde söz konusu ikiliğin ötesinde, dinî bilincin hem bireysel öznelliği hem toplumsal yapıyı aşan, fakat her ikisini de içerecek şekilde nasıl düşünülebileceği sorusu, günümüz din felsefesi için hâlâ açık bir problemdir. James ve Durkheim arasındaki düşünce farklılığının “bireysel din” ile “toplumsal din” arasında bir seçim dayattığını düşünmek olasıdır; oysa dinî fenomen, bu ikiliğin her iki kutbunu da aşan bir karmaşıklığa sahiptir. Birey, topluluktan soyutlanmış bir “özne” olarak mı anlaşılmalıdır, yoksa toplumsal yapının belirlenmiş bir “üyesi” olarak mı? Ahlâkî hayat, bireysel seçimlerin toplamı mıdır, yoksa kolektif bir “ruh-yapımı” (soul-making) süreci midir? Dinî bilinç, “uzak bir gelecekteki bir cennet” olarak mı deneyimlenir, yoksa “gerçekliğin bütününde içkin olarak” mı yaşanır? Bu sorular, mevcut paradigmalardan bağımsız olarak, dinî bilincin ontolojik statüsünü yeniden sorgulamayı gerektirir.

İşte bu noktada Bernard Bosanquet’in felsefesi, söz konusu ikiliği aşan özgün bir “içkinlikçi” (immanentist) perspektif sunar. Bosanquet’e göre din, ne James’in önerdiği salt öznel bir “bireysel mistisizm” alanı ne de Durkheim’in iddia ettiği gibi tamamen dışsal ve kolektif bir zorunluluktur. Bosanquet’in bütüncül felsefesinde din, bireyin toplumsal bütünü ahlâkî rasyonaliyetini kendi içsel varoluşunda onaylaması ve bu bütünlükle kurduğu tinsel sürekliliktir.

Bernard Bosanquet (1848-1923), dinin “hayatı yaşanmaya değer kılan tek şey” olduğunu ileri sürerken (Bosanquet, 1920, s. vii), bu değer yalnızca bireysel tatminle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda toplumsal sorumluluk ve etik vatandaşlıkla da iç içe geçtiğini savunur. Ona göre, “Mesih’in Bedeni” metaforu, bireylerin toplumsal bütün içindeki manevi birliğini -iyilik için ahlâkî iradede onaylanan bir birliği- temsil eder (Bosanquet, 1899b, s. 121). Dolayısıyla, Bosanquetçi bir din felsefesi, bireysel deneyimi toplumsal pratikten

koparmaz; aksine, birey, kendi tikel varoluşunu ahlâkî bir “ödev” (my station and its duties) aracılığıyla toplumsal bütünün evrensel rasyonalitesine eklemeler. Bu çalışma, Bosanquet’in İngiliz İdealizmi içindeki yerini, dinî bilincin hem bireydeki derinliğini hem de toplumdaki kolektif genişliğini nasıl tek bir metafizik çerçevede birleştirdiğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Çalışmamız, söz konusu ikiliğin ötesinde bir düşünüm imkânı arayışından hareketle, İngiliz mutlakçı idealizmin ve özellikle sistematik düşüncesinin bu gerilimi aşmaya elverişli özgün bir kavramsal çerçeve sunduğunu göstermektedir. Günümüzde bilhassa Robert Bellah’ın “sivil din” (civil religion) kavramında ve Jürgen Habermas’ın “kamu alanındaki din” tartışmalarında sıklıkla atıfta bulunulan toplumsal dinî pratikler, bu ikiliği aşacak kavramsal bir zemine ihtiyaç duyar. Dinî bilincin hem bireysel öznelliği hem toplumsal yapıyı aşan, fakat her ikisini de içerecek şekilde nasıl düşünülebileceği sorusu, bu çalışmanın temel problematiğini oluşturmaktadır.

Bu bağlamda çalışmamızda öncelikle İngiliz İdealizminin felsefi temelini ve bu gelenek içerisindeki özgün konumuyla Bosanquet’in düşünsel çerçevesini ele alacağız. Ardından, dinî bilincin bireysel deneyim ile toplumsal pratik arasındaki diyalektik ilişkisini Bosanquet merkezli olarak üç temel bölümde inceleyeceğiz: İlk olarak, dinin aşkın olandan içkin olanın bilgisine ve toplumsal varoluşun ahlâkî doğasına kaydığı içkinlikçi perspektifi analiz edeceğiz. İkinci olarak, Platoncu, Hristiyan ve Hegelci kaynakların bir sentezi olarak Bosanquet’in tin hermenötüğünü ve bu çerçevede manevi dünyanın gerçekliği ile kendini gerçekleştirme süreci arasındaki ilişkiyi tartışacağız. Son olarak ise, dinin ahlâkî yaşamın pratik bir bileşeni olarak konumlandığı etik vatandaşlık idealini, toplumsal dayanışma ve ortak iyilik bağlamında değerlendirecek çalışmamızı nihayete erdireceğiz.

Özetle çalışmamız, Bosanquet’in felsefesinde din ve ahlak arasındaki hayati bağlantının açıklanmasına odaklanmaktadır. Amacımız, Bosanquet’in din ile neyi kastettiğini ve onun dini bilinç anlayışının, sonlu-sonsuz benlik kuramıyla nasıl ilişkili olduğunu araştırmaktır. Daha spesifik olarak hedefimiz, bireyin ahlâkî arayışının, kendini aşma ve sonlu-sonsuz diyalektiğinin ruh dönüştürücü süreçleri aracılığıyla nasıl ifade edildiğine ve Bosanquet’in din hakkındaki görüşlerinin, onun benlik metafiziğinin temelini sağladığını göstermektir. Bu anlamda ne teolojik meselelerdeki anlaşmazlıkları çözmek ne de Bosanquet’in görüşlerini teolojik bir açıdan incelemek amacında değiliz. Bosanquet’in analizinin ruhuna uygun olarak, onun din ve ahlak düşüncelerini felsefi bir perspektiften ele almaktayız.

1. İngiliz İdealizminin Bütüncül Felsefe Anlayışı ve Bosanquet’in Felsefi Çerçevesi

İdealizm, on dokuzuncu yüzyılın son on yıllarından yirminci yüzyılın başlarına kadar İngiltere’de ve İngilizce konuşulan dünyanın tamamında bas-

kın felsefe konumunda olmuştur. İngiliz idealistleri mantık, metafizik, estetik, etik, sosyal ve politik felsefe, tarih felsefesi, din felsefesi ve zihin felsefesi gibi çok farklı alanlarda eser vermiş, felsefenin her bir alanını diğerleriyle bağlantılı bir bütünün parçası olarak düşünmüşlerdir (Connelly & Panagakou, 2010, ss. 1-2). Bu hareketin teşekkülünde Kant ve Hegel'den devralınan miras belirleyici bir rol oynamış, ne var ki İngiliz idealistleri bu mirası basitçe aktarmakla yetinmeyip onu kendi dönemlerinin ahlâkî, dinî, toplumsal ve siyasal meseleleri içinde yeniden yoğurmuşlardır. Kökleri İskoçya ve Oxford'da bulunan bu gelenekte, Hegel'in eserlerinin İngilizceye kazandırılmasında İskoç düşünürler öncü bir rol üstlenmiştir. William Wallace *The Logic of Hegel* (1874) ve *The Philosophy of Mind* (1894) ile, William Hastie *The Philosophy of Art* (1886) ile, E. S. Haldane *Lectures on the History of Philosophy* (1892-6) ile ve J. B. Baillie *The Phenomenology of Mind* (1910) ile bu çeviri faaliyetinin başlıca taşıyıcıları olmuşlardır. Akademisyenler İngiliz idealizmi için kilit tarihin 1865 olduğu konusunda hemfikirdir. Bu tarih, İskoç James Hutchison Stirling'in iki ciltlik eseri *The Secret of Hegel*'i yayımladığı yıldır. Muirhead'in tespitiyle İngiltere'de Hegelcilik Stirling, Caird ve Green tarafından kurulmakta, Bradley tarafından yeniden yorumlanmakta ve Bosanquet'in yazıları aracılığıyla daha da geliştirilip yaygınlaşmaktadır (Muirhead, 1935, ss. 22-28).

İngiliz İdealizmi, genellikle Hegelci diyalektiğin bir İngiliz adaptasyonu olarak görülme eğilimindedir; ancak bu yaklaşım, Bosanquet gibi düşünürlerin özgünlüklerini göz ardı eden indirgemeci bir okumadır. Bosanquet ve meslektaşları, Hegel'in metafizik sistemini bir dogma veya sadık bir izdüşüm olarak almamışlardır. Aksine onlar, Hegelci "Mutlak" fikrini, İngiliz ampirizminin ve liberalizm geleneğinin içinden süzülen, daha pratik ve "yaşayan bir etik" zeminiyle yeniden yorumlamışlardır. Bu bakımdan İngiliz idealizmini, Alman idealizminin İngiltere'deki sadık bir izdüşümü olarak görmek eksik kalacaktır.

Bosanquet için Hegelci miras, üzerinde inşa edilecek statik bir yapı değil, bireyin kendi tikel hayatında deneyimleyebileceği rasyonel bir süreçtir. O, Hegel'in devlet ve toplum anlayışını, İngiliz sivil toplumunun kurumsal yapısı ve bireysel sorumluluk vurgusuyla sentezleyerek tamamen yeni bir bağlam kurmuştur. Bu noktada Bosanquet'in orijinalitesi, mutlakçı (Absolute) sistemi, spekülâtif bir soyutlamadan çıkarıp, onu her bir bireyin gündelik "ödev ve konumunda" (my station and its duties) somutlaşan, canlı bir toplumsal organizmaya dönüştürmesinde yatar. Dolayısıyla Bosanquet, Hegel'i kopyalamak yerine, onun sistemini "İngiliz" olmanın rasyonel bir ödev ve ahlâkî bir sadakat ile iç içe geçtiği özgün bir felsefi dille yeniden yazmıştır.

Kant ve Hegel'in etkisi Coleridge ve Carlyle'in yazılarında daha önceden hissedilse de Edward Caird ve T. H. Green orijinal metinlerin kendilerine dair birinci el bilgiye dayanan bilimsel eleştiri için yeni bir standart belirlemişler-

dir (Mander, 2000, s. 3). Onlar, deneyimin birliğini ve metafizik, dinî, ahlâkî, sosyal ve politik kuramların birbirine bağlılığını vurgulayan idealist gerçeklik anlayışıyla bir nesil filozof ve toplum reformcusuna ilham vermişlerdir. Bu bağlamda İngiliz idealistlerinin ahlâk veya siyaset felsefesini metafizik ve din anlayışından kopararak okumak, İngiliz idealist düşüncesinin asli bağlamını zayıflatmaktadır (Connelly & Panagakou, 2010, ss. 1-2). İngiliz idealizmi, modern bireyin ahlâkî varoluşunu, toplumsal aidiyetini ve manevî yönelişini birlikte kavramaya çalışan özgün bir felsefî damar olarak değerlendirilebilir.

Bu bütüncül tavrın merkezinde, anlamını ilişkiler içinde kazanan canlı bir bütün olarak insanî tecrübe fikri yer almaktadır. Bilgi, ahlâk, toplum, sanat ve din... Her biri farklı yönlere açılan tecrübe biçimleri olmakla birlikte, hepsi daha geniş bir gerçeklik ve değer düzeniyle bağlantılıdır. İngiliz idealistleri için felsefenin asıl görevi, bu alanları birbirinden ayırarak daraltmak değil, onların insan hayatının bütünlüğü içindeki yerini görünür kılmaktır. Bu düşüncenin temelinde, düşünme faaliyetinin her zaman düşünen ile nesnel bir dünya arasında bir ilişki içerdiği, ancak bu ikiliğin yalnızca bir tarafının diğerinden bağımsız olarak var olduğunu varsayarak işe başlamanın bir yanılgı olduğu kabulü yatmaktadır. İngiliz idealistleri tüm “ikilikleri” tatminsiz ve tutarsız bulmaktadırlar. Söz gelimi zihin ile doğa, bireycilik ile kolektivizm ya da kişi ile devlet arasında her unsurun diğerinden bir şeyler içerdiğini, görünen karşıtlıkların ise farklılıkları ortadan kaldırmayan bir birlikte aşıldığını, dolayısıyla “çokluk içinde birlik” monizmini savunmaktadırlar. Bu anlayış, Edward Caird ve Henry Jones’un herhangi bir politik ilerleme için gerçek sosyalistlerin ve gerçek liberal bireycilerin karşıt görüşlerindeki iyiyi kabul etmek zorunda oldukları ısrarında somut bir ifade bulmaktadır (Boucher & Vincent, 2022, s. 10).

İngiliz idealizminin bu dünya görüşü, Thomas Hobbes, David Hume, Jeremy Bentham ve J. S. Mill’in pozitivism ve ampirizminin etkisiyle şekillenmiş olan felsefî kültür içerisinde başlangıçta bir tür sapma niteliğindeydi. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Kant’tan Hegel’e uzanan hattı geliştiren İngiliz felsefesi, hâkim ampirik geleneğe karşı tepkisinde, bugün “kita felsefesi” olarak adlandırılan çizgiye yaklaşmıştır (Trombley, 2013, s. 115). İngiliz idealistleri “deneyimin karmaşık birliği” fikrini büyük ölçüde Hegel’den devralmış olmakla birlikte, hiçbiri -en Hegelci olanlar dâhil- sistem inşası için Hegel’in diyalektik yöntemini benimsememiştir (Cavalli, 2026, s. 4).

Mutlak ve kişisel idealistler olarak ikiye ayrılan bu düşünürler, metafizik, epistemoloji, etik, sosyal ve politik felsefede bütüncül bir anlayışı paylaşmaktadırlar. Hastings Rashdall’ın da belirttiği gibi, idealistler için “şeyler” denilen unsurlar kendi başarılarına gerçeklikler değildir; onlar ancak zihinle olan bağlantıları içinde ele alındıklarında gerçeklik kazanmaktadır (Boucher & Vincent, 2022, s. 8). Bu noktada Hegel’in İngiliz idealistleri açısından taşıdığı önem, epistemoloji sorununu ortadan kaldırması ve aynı zamanda zihnin süreci ile

gelişiminin mantığı olan bir metafizik sağlamasıdır. Edward Caird'in özetlediği üzere felsefenin en yüksek amacı, deneyimin içinde ön varsayılan ancak deneyimin düşünen özneyle ilişkisi görülmedikçe açık hâle getirilemeyen birliğin ışığında tüm şeylerin birbiriyle ve onları bilen zihinle olan birliğini yeniden yorumlamaktır (Boucher & Vincent, 2022, s. 43).

İngiliz idealizmde ahlâkî hayatı anlamak, bu yüzden bireysel davranış kurallarını incelemenin ötesine geçmekte ve insanın toplumla, ortak iyile ve daha geniş bir manevî düzenle kurduğu ilişkiyi de dikkate almayı gerektirmektedir. T. H. Green'e göre Hegel'in asıl başarısı, dünyanın özünde karşılıklı ilişkiler içinde bulunan ruhsal bir bütün olduğunu ve gerçek olan her şeyin "tek bir ruhsal öz-bilinçli varlığın" ifadesi ve etkinliği olduğunu göstermiş olmasıdır. Green, insanın bu öz-bilinçli varlıkla parçaların bir bütüne olan ilişkisi gibi değil, onun öz-bilincine henüz başlangıç hâlinde katılan bir fail olarak ilişki içinde bulunduğunu vurgulamaktadır. Green bu katılımın ahlakın ve dinin kaynağındaki hayati hakikat olduğunu kabul etmektedir (Boucher & Vincent, 2022, s. 43). Green, Caird ve Bosanquet gibi isimler tecrübenin birliğini tam da bu noktada, metafizik, dinî, ahlâkî, toplumsal ve siyasal düşünmenin karşılıklı bağıllığı içinde ele almaktadırlar (Connelly & Panagakou, 2010, s. 3). Felsefede izole özneyi başlangıç noktası olarak almanın kaçınılmaz biçimde bir ikileme yol açtığını düşünen bu gelenek, düşünce, ruh veya zihnin, Tanrı'nın kendini gerçekleştirdiği süreçler olarak görüldüğünde öznel ve nesnel ayırımının aşıldığını, bu öğelerin kapsamlı birliğin farklılaşmaları olarak kabul edildiğini savunmaktadır.

İngiliz idealizminin insan anlayışı da aynı bütünlük fikrinden beslenmektedir. İnsan, özel arzularının peşinden giden kapalı bir bireye indirgenemez; o, ilişkiler içinde kendisini bulan, sorumluluk üstlenen ve ahlâkî kişiliğini başkalarıyla kurduğu bağlar içinde geliştiren bir varlıktır. Bu yaklaşımda bireysellik, toplumsal bağların karşısına yerleştirilen soyut bir bağımsızlık anlamına gelmemektedir. Aksine birey, kendi gerçek imkânlarını ancak ortak hayatın içinde, başkalarıyla paylaştığı anlam ve değer dünyasında açığa çıkarmaktadır. Özgürlük de bu yüzden salt tercih serbestliğine denk düşmez; insanın kendini daha yüksek benliğiyle, iyiye yönelen rasyonel ve ahlâkî varoluşuyla uyum kazanması olarak düşünülmektedir. İngiliz idealistleri açısından kendini gerçekleştirme sosyal, ahlâkî ve ruhsal bir çabadır; bireyin yetkinleşmesi ile toplumsal düzenin niteliği arasında içsel bir bağ bulunmaktadır (Connelly & Panagakou, 2010, ss. 5-6).

Bu bağlamda kendini gerçekleştirme, modern bireyci tatmin söylemlerinin ötesinde, rasyonel ve ahlâkî benliğin ortak hayat içinde biçim kazanması anlamına gelmektedir. Benliğin gerçekleşmesi, arzu ve tercihlerin sınırsız dışavurumundan ziyade, insanın kendi daha yüksek imkânlarını görev, sorumluluk, kurum ve ortak iyi ilişkileri içinde açığa çıkarmasıyla ilgilidir. Bu nedenle birey, kendi hakikatine toplumsal bağlardan geri çekilerek ulaşmaz; bu bağlar

içinde sorumluluk üstlenerek kendisini daha geniş bir değer düzeninin parçası olarak kavramaktadır.

Bu felsefî tavır, Viktoryen dönemin tarihsel şartları içinde daha belirgin bir nitelik kazanmaktadır. Sanayileşme, şehirleşme, sınıf farklılıkları, sekülerleşme tartışmaları ve liberal bireyciliğin doğurduğu sorunlar, İngiliz düşüncesini insanın ahlâkî ve toplumsal konumu üzerine yeniden düşünmeye sevk etmiştir. İngiliz idealistleri, insanı salt ekonomik çıkarlarıyla tanımlayan veya toplumu bireylerin toplamına indirgeyen yaklaşımlara karşı daha ilişkisel ve etik bir toplum tahayyülü geliştirmişlerdir. Bu tahayyülde ortak iyi, özgürlük, sorumluluk ve etik vatandaşlık birbirini dışlayan ilkeler değil, iyi hayatın birbirini tamamlayan boyutları olarak görülmektedir. Böylece İngiliz idealizmi, aşırı bireyciliğin ve denetimsiz *laissez-faire* kapitalizminin parçalayıcı etkilerine karşı, insanın ahlâkî gelişimini ve toplumsal sorumluluğunu merkeze alan bir felsefî alternatif sunmaktadır (Connelly & Panagakou, 2010, ss. 4-6). Edward Caird, T. H. Green, F. H. Bradley ve Bernard Bosanquet'in yanı sıra William Wallace, Henry Jones, D. G. Ritchie, J. H. Muirhead, Josiah Royce, J. M. E. McTaggart, R. G. Collingwood ve Michael Oakeshott gibi isimler bu geniş Anglo-Amerikan idealist hattının önde gelen temsilcileri arasında yer almıştır (Connelly & Panagakou, 2010, ss. 3-4). Felsefenin, birliğin çeşitli kiplerine nasıl ayrıştığı sorusu ise Collingwood ve Oakeshott'a kadar bu gelecek içinde merkezi bir tema olarak kalmaya devam etmiştir.

Dinî bilinç, İngiliz idealizminin bu bütüncül yapısı içinde ayrı bir yer tutmaktadır. Din burada, Tanrı'nın varlığına dair teorik önermeler ya da kurumsal aidiyetler alanı olarak işlenmez. İnsanın kendisini aşma, sonluluğunu kavrama ve daha yüksek bir anlam düzenine katılma tecrübesi olarak yorumlanmaktadır. Dinî bilinç bu yönüyle, ahlâkî hayata sonradan ilişitirilen bir fazlalık değil, ahlâkî tecrübenin derinleştiği yerde beliren manevî bir farkındalık biçimidir. Caird, Green, Bosanquet ve Jones gibi İngiliz idealistleri din üzerine ciddi biçimde düşünmüş, dinî bilinç ile etik vatandaşlığın gelişimi arasındaki ilişkiyi farklı yollarla göstermeye çalışmışlardır (Connelly & Panagakou, 2010, s. 6).

Bosanquet'in felsefesi işte bu zemin üzerinde derinlik kazanmaktadır. Onun düşüncesinde birey, toplum, ahlâkî hayat ve dinî bilinç birbirindenyalıtık bölmeler biçiminde sıralanmaz. Aynı bütünsel tecrübenin farklı görünümleri olarak birbirini tamamlamaktadır. Bosanquet'e göre düşünce, soyut genellemeler üretmekle yetinen bir faaliyet olmanın ötesine geçmekte; onun nihai eğilimi bir dünya kurmak, tecrübenin dağınık unsurlarını anlamlı bir bütünlük içinde kavramaktır. Düşüncenin soyutlamalar yığına hapsedilemeyeceğini, asıl yönelişinin "bir dünya teşkil etmek" olduğunu söylemesi tam da bu bakımdan önem taşımaktadır (Bosanquet, 1912, s. 55). Bu vurgu, onun metafiziği ile ahlâk ve din anlayışı arasındaki bağı da görünür kılmaktadır. İnsanın ahlâkî ve dinî hayatı, parçalı tecrübelerin toplamında değil, bu tecrübeleri anlamlı kılan bütünsel düzende yerini bulmaktadır.

Bosanquet, oldukça dindar bir aileden geliyordu, ailesi, babası Rahip R.W. Bosanquet gibi onun da din adamı olmasını beklemekteydi. Balliol'da iken ve muhtemelen Jowett'in etkisi altında geleneksel Hristiyanlıktan uzaklaşmış olsa da inancın nihai gerçekliklerine olan bağlılığını hiçbir zaman kaybetmediği bilinmektedir. Onun felsefi etkisi kendisiyle temas kuranların dini inancındaki en iyi şeyleri güçlendirmeye yönelikti. Öğretisi, inancın anlaşılmasını genişletmeyi ve onu "günlük yaşamda bir gerçeklik" haline getirmeyi amaçlıyordu.

Bosanquet din üzerine kapsamlı yazılar yazmış ve Hristiyanlığın tinin gelişimi ve uygarlığın ilerlemesi için rolünü vurgulamıştır. Hristiyanlığın hem din felsefesine hem de Batı uygarlığı tarihine katkısını tartışmış ve dinin "hayatı yaşanmaya değer kılan tek şey" olduğunu ileri sürmüştür (Bosanquet, 1920, s. vii). *What Religion Is* (1920) başlıklı kısa incelemesi, insanların inançlarının özünü takdir edebilmeleri ve batıl inançların çarpıtmalarından kaçınabilmeleri için dinin gerçek anlamını açıklama girişimidir (Connelly & Panagakou, 2010, s. 133)

Bosanquet, Caird gibi, Hristiyanlığı, dini bilincin en gelişmiş biçimini temsil etmesi açısından Mutlak Din olarak görmüştür. Green'i takip ederek, Hristiyan yaşamının özüne odaklanır ve onu dogmatik teolojinin teorik yapısından ayırır. Bosanquet'in dini ciddiye aldığını gösteren pek çok kanıt dayanarak biz de onun dini, felsefi sisteminin merkezine koyduğunu ve ahlak felsefesinin temeli haline getirdiğini göstermekteyiz. Bosanquet'in din analizi, içkinlikçi yaklaşıma dayanır ve aksiyolojik evrenin kavranması ve gerçekleştirilmesi için sonlu zihnin ruhsal önemini savunur. Gerçek benliğe ulaşmak, bireyin güçlendirilmesi, karakter inşası ve etik vatandaşlık ideali, Bosanquet'in ahlak söyleminde başlıca kaygılardır. Bu anlamda Bosanquet'in ahlak teorisi, din analizine dayanır ve mantık ile metafiziğinin hermenötik çerçevesini varsayar.

Bosanquet'in din veya dini bilinç hakkındaki görüşlerinin açıklanması, analizi ve sistemleştirilmesi, inanç ve ahlak arasındaki dinamik ilişkiye odaklanmayı beraberinde getirir. O dini bilinç ile ahlâkî bilinç arasındaki mantıksal bağlantıyı ortaya koymaktadır. Bosanquet'in felsefesinde din ve ahlak arasındaki hayati bağlantının yeterince araştırılması, Bosanquet'in din ile neyi kastettiğini açıklığa kavuşturmak ve dini bilinç anlayışının, onun sonlu-sonsuz benlik kuramıyla nasıl ilişkili olduğunu ifade etmeyi gerektirir. Daha spesifik olarak, bireyin ahlâkî arayışının, kendini aşma ve sonlu-sonsuz diyalektiğinin ruh dönüştürücü süreçleri aracılığıyla nasıl ifade edildiğine bakmak ve Bosanquet'in din hakkındaki görüşlerinin, onun benlik metafiziğinin temelini sağladığını göstermektir (Connelly & Panagakou, 2010, s. 135).

Bosanquet'in felsefesinde din ve ahlak arasındaki ilişki, onun ahlâkî ontoloji, siyaset ve toplum hakkındaki düşüncesinin ana hatlarını şekillendirir.

Gerçek veya hakiki benliğin gerçekleşmesi, dini bilince dayanır. Bir devlet olarak devletin amacı olan en iyi yaşamın gerçekleşmesi, bireylerin toplumsal varoluşun tüm düzeylerinde iyiyi onaylama çabasını temsil eden bir toplumsal ahlaka bağlıdır. Bosanquet, bu toplumsal ahlakın özünü, dinin anlamını felsefi bir bakış açısıyla aydınlatarak ifade eder. Din, ahlakın çekişmeli etosunu ayakta tutan mantıksal temeli sunar. Dinin özü, iyinin gerçekliğine tek gerçeklik olarak inanmaktır. Ahlak alanında, iyinin gerçek olması gerektiğini kabul ederiz ve sonluluğun engellerine rağmen onu pratikte gerçekleştirmeye çalışırız. Ahlakın talepleri bizi daha yüksek bir ruhsal farkındalık düzeyi olan “dine” götürür.

Bosanquet felsefesinde inancın dinamikleri, benliğin iyiyi elde etmeye yönelik durmaksızın hareketini sürdürür. Ahlâkî bilinç, dini bilinçle mantıksal ve özsel olarak ilişkilidir. Bu çerçevede bir sonraki bölümde Bosanquet’in içkinlikçi yaklaşıma dayanan ve aksiyolojik evrenin kavranması ve gerçekleştirilmesi için sonlu zihnin ruhsal önemini savunan din analizi ele alınacaktır.

2. Bosanquet’in İçkinlikçi Din Anlayışı

Bosanquet’in din anlayışının temelini oluşturan içkinlikçi perspektif, onun felsefi sisteminin hem metodolojik hem de epistemolojik matrisini teşkil eder. Bu perspektif, dinî bilincin kökenini ve mahiyetini aşkın ve doğaüstü bir âlemden ziyade, ruhsal gerçekliğin hakiki kavrayışına ve toplumsal varoluşun ahlâkî doğasına kaydırmaktadır. Bosanquet için içkinlik, mükemmelliğe ve kendini gerçekleştirmeye ulaşma çabası içinde hayatlarımızda ilâhî unsuru hem bulma hem de onaylama fikrine atıfta bulunur. İnsan deneyiminin dışında duran, evrene hükmeden ve insan kaderine müdahale eden aşkın bir Tanrı anlayışının aksine, içkinlik bütün insanların ruhsallıkları nedeniyle ilâhî olanda pay sahibi oldukları ve onu hayatlarında iyilik olarak gerçekleştirebilecekleri anlamına gelir. Dolayısıyla din, uzak bir gelecekteki bir cennete yönelik beklenti değil, mevcut dünyada değerlerin somutlaştırılması sürecidir.

Bosanquet bu içkinlikçi perspektifi, “mutlak bakış açısı” analizi aracılığıyla sistematik hâle getirir. “The Part Played by Aesthetic in the Development of Modern Philosophy” ve “The Civilisation of Christendom” başlıklı iki denemesinde ayrıntılı olarak işlediği bu bakış açısı, modern bilincin somutlaşması ve ifadesi için epistemolojik bir çerçeve sunar. Bosanquet’e göre “mutlak bakış açısı” ifadesi, görünüşte daha basit olan modern bakış açısı ile değiştirilebilir; zira modern kelimesinde vücut bulan temel duygu, akılsal özgürlük duygusudur. Bu, insanın zorunlu olarak ve temelde kendi akılsal doğasından üstün, onun tarafından yüzleşilemeyecek veya başa çıkılamayacak olan hiçbir şeyle karşılaşamayacağı kanaatidir. Mutlak bakış açısı, bilincin gerçekleşmesindeki en yüksek aşamayı betimler ve dünya ile birey arasındaki ilişkiyi anlamının yeni bir yolunu kurar. Bunu, bireyin düşünen bir fail olarak önemini onaylayan bir dünya görüşü geliştirerek ve akılsal özgürlük fik-

rini merkeze koyarak yapar. Akıl, hayatlarımızda değerlerin onaylanmasının önündeki çeşitli engellere karşı silahımızdır; zorluklar, sıkıntılar ve tehlikeler her yerde bulunur, sonluluk mükemmellik yolunu daha da zorlaştıran engeller yaratır. Ancak daha yüksek bir birlik ve tamamlanma durumuna ulaşma dürtüsü, insan psikolojisinde içkindir ve daha büyük bir kendini gerçekleştirme derecesine doğru iten görünmez bir güç gibi işlev görür.

Bu mutlak bakış açısı, “The Evolution of Religion” başlıklı makalesinde açıkladığı “Mutlak veya Ruhsal Din” analiziyle tamamlanır. Bosanquet, dinin evrimindeki üçüncü ve en gelişmiş aşamanın “Mutlak Din” -aynı zamanda “Mutlak Din veya Benlik ile Dünya Arasındaki Tanınmış Birlik Dini” olarak da tanımlanan- olduğunu belirtir. Mutlak bakış açısı gibi, mutlak din de dini bilincin gerçekleşmesindeki en yüksek aşamayı ifade eder. İçkinlikçi perspektif, mutlak bakış açısının ilkelerini benimseyerek dinin özüne dair yeni bir hermenötik önerir ve batıl inançtan ve doğaüstü olandan arınmış bir yorumlayıcı yol başlatır.

Bosanquet’in içkinlikçi perspektifi, din ile ahlak arasındaki hiyerarşik ilişkiyi de açıkça ortaya koyar. Ona göre din ve ahlak, iyiyi kavramsallaştırma biçimleri bakımından farklılık gösterir; ancak bu fark özde değil, derecededir. Bosanquet’e göre din iyilik, ahlakın olması gerektiğini iddia ettiği gibi, gerçekten de gerçektir; ancak daha fazlası vardır, çünkü sonunda başka hiçbir şey gerçek değildir. Bu şemada din, ahlaktan mantıksal olarak önce gelir ve egemen bir konuma sahiptir. Din, ahlâkî benliğin oluşumunun altında yatan ahlâkî bilincin somutlaşmasını mümkün kıldığı için ahlaktan üstündür. Din yalnızca ahlâkî bir idealin kavranmasını yoğunlaştırmak için bir araç değil, daha yüksek bir ruhsal farkındalığın kaynağıdır. Dinin özü, iyinin gerçekliğine tek gerçeklik olarak inanmaktır. Ahlâk alanında iyinin gerçek olması gerektiğini kabul ederiz ve sonluluğun engellerine rağmen onu pratikte gerçekleştirmeye çalışırız; ahlâkın talepleri bizi daha yüksek bir ruhsal farkındalık düzeyine -yani dine- götürür. Her iki bilinç türü de -dini ve ahlâkî- insanın ruhsallığının, yani zihnin geçicilik ve sonluluk koşullarına rağmen değerleri kavrama ve bunları gerçek yaşamda gerçekleştirme yeteneğinin tezahürleridir.

İnsan varlıkları, ruhsallıkları sayesinde dinin özünü gerçekleştirebilirler. İlâhî olan -değerler ve daha yüksek mükemmellik dünyası- her gün sonluluğun zorluklarıyla yüzleşen ve yaşamlarında daha büyük bir gerçeklik ve tamamlanma derecesi arayan bireylerin çekişmeli etosunda açığa çıkar. İçkinlik, dinin özünü, erken benliklerimizden daha büyük bir gerçeklikle birlik olma dürtüsünü sürdüren inançta bulur. Bosanquet için din, toplumsal eylem ve kişisel gerçekleştirim arenasında benliğin ruhsal yeniden yapılanmasının arkasındaki motive edici güçtür. Dini bilinç, ahlâkî bilinci şekillendiren ve ahlâkî benliğin etkinliğini sürdüren mantıksal-metafiziksel bir matris olarak işlev görür. Din, bireyin sonluluğun sınırlamalarını aşma, benliğin sınırlarını geniş-

letme ve değerler dünyasının daha büyük bir kısmını yaşanmış ve hissedilmiş bir deneyim olarak somutlaştırma yönündeki ruhsal ihtiyacını destekler.

Bosanquet'in içkinlikçi perspektifi, onun geleneksel Hristiyanlık anlayışına karşı tavrında da belirginleşir. O, Tanrı'yı bu dünyanın ötesinde, evrene hükmeden her şeye gücü yeten bir güç olarak kuramsallaştırmamıştır. Dahası Bosanquet din adamlarının otoritesini eleştirmiş, Yeni Ahit'i eski moda bir teolojinin kılavuz ilkelerini takip ederek okumayı reddetmiştir. İbadet ve dinî törenleri dinin özünü anlamada yalnızca araçsal bir değere sahip olarak görmüş; mucizelere ve doğaüstü olana inanmamıştır (Connelly & Panagakou, 2010, s. 133).

Bosanquet'in Mesih anlayışı, geleneksel dogmatik teoloji dünyasına meydan okuyan tamamen hümanist bir perspektiften kaynaklanır:

“Mesih, ilahiliğini insanlığından ayrı olarak değil, onun içinde ve onun sayesinde talep eder. Çifte doğa, ilahiyatçıların bir uydurmasıdır; İlahi Olan'ın Oğlu olan, İnsan Oğlu'dur. Bize iyi bir şekilde söylendiği gibi, bu her zaman dini bağlılığın sesi olmuştur, ancak dogmatik teolojinin değil” ((Bosanquet, 1895, s. 443).

Bosanquet'in bu içkinlikçi din anlayışı, onun ahlâk ve toplum felsefesinin temelini oluşturur. Toplum, ahlâkî yaşamı besleyen yapısal çerçevedir; aile, sivil toplum, devlet ve uluslararası toplum, mantıksal olarak gerçek veya hakiki benliğin gerçekleşmesini destekleyecek ve gerçek iradeyi güçlendirecek etik-toplumsal iş birliği kanalları sunar. Toplumun ortak bir proje olarak düşüncesi, iyi ideasının ahlâkî zorunluluğuna dayanır. İyilik, günlük yaşamda gerçekleşir, öteki dünyaya ait bilinmeyen bir bölgede değil. İyiyi gerçekleştirme yönündeki durmaksızın çaba, bireyin ahlâkî gelişimini ifade eder. Bosanquet, iyinin gerçekleşmesine katkımızın münhasır, atomistik bir şekilde ahlâkî üstünlüğü onaylayan kendini beğenmiş bir eylem olmadığını açıkça belirtir. Aksine bu, bir akıllar etik dayanışması, sonluluğun sınırlamalarını aşan bir “tinler birliği” oluşturan kadın ve erkeklerin ayırım gözetmeyen çalışmalarına bağlı olan karmaşık, sürekli bir süreçtir.

3. Manevi Dünya ve Kendini Gerçekleştirme

Bosanquet'in din ve ahlak anlayışının merkezinde, bireyin “sonlu” varlığı ile “sonsuz” bir bütünlük (Mutlak) arasındaki diyalektik ilişki yer alır. Bosanquet için “benlik”, kendi içine kapalı, izole bir atom değil; sürekli olarak kendi sınırlarını aşmaya çalışan ve bu aşma çabasıyla evrensel rasyonaliteyle bütünleşen dinamik bir yapıdır. Bu diyalektik, bireyin sadece zihinsel bir spekülasyonu değil, onun gündelik hayatındaki “görev ve ödevlerinde” (*My Station and Its Duties*) somutlaşan ontolojik bir zorunluluktur (Bosanquet, 1899a, s. 198).

Bosanquet, benliği “evrensel olanın tikellikteki bir ifadesi” olarak tanımlar. Ona göre, birey kendi sınırlı dünyasından (sonluluktan) çıkarak, içinde bulunduğu sosyal organizmanın bir parçası haline geldiğinde, aslında daha geniş bir “sonsuz” gerçekliğe -yani Mutlak’ın ahlâkî düzenine- katılmış olur. Bu katılım, pasif bir kabulleniş değil, aksine aktif bir irade beyanıdır. Bireyin toplumsal sorumluluklarını, mesleki görevlerini veya ailevi yükümlülüklerini üstlenmesi, onun kendi dar “ben”ini aşarak, ortak iyiliğin (*common good*) gerektirdiği evrensel yasaya hizmet etmesi demektir (Bosanquet, 1899b, s. 104).

Bu bağlamda “kutsal” olan, aşkın bir alana hapsedilmiş, dünyadan kopuk bir fenomen değildir; aksine, sıradan vatandaşlık görevlerinin içine “içkin” kılınmıştır. Birey, kendi konumundaki ödevlerini yerine getirirken, günlük faaliyetlerinin ötesindeki evrensel bir anlamla temasa geçer. Bosanquet’in ifadesiyle, “İyi hayat, yalnızca tikel arzuların tatmini değil, bireyin kendisini tüm varoluşu kuşatan evrensel bir düzene -Tanrı’nın iradesine- açmasıdır” (Bosanquet, 1920, s. 12).

Dolayısıyla Bosanquet’in benlik metafiziği, dinî bilinci bir “mistik coşku” anından çıkarıp, onu ahlâkî eylemin sürekliliğine taşır. Burada kutsallık, bireyin kendisini toplumsal bütünün bir organı olarak görmesi, bencil dürtülerini toplumsal hizmetin rasyonelitesine kurban etmesi ve bu fedakârlıkta “sonsuz” olanın izlerini sürmesidir. Bu, bireyin kendi sonluluğunu reddetmesi değil, aksine bu sonluluğun, daha büyük bir bütünün -toplumsal organizmanın- hizmetinde anlam kazanmasıdır. Böylece Bosanquet, dinî olanı seküler vatandaşlık görevleriyle o denli iç içe geçirir ki kişi için ahlâkî bir ödevi yerine getirmek, bizzat Tanrı’nın dünyadaki egemenliğini (*Kingdom of God*) inşa etmenin bir parçası haline gelir (Bosanquet, 1899b, s. 121).

Bosanquet’in din analizi, manevi dünyanın -tamamlanma, tutarlılık ve mükemmellik ile karakterize edilen değerler dünyasının- gerçekliğine dayanır. Ona göre hakikat, güzellik ve iyilik gibi yüce değerler, sonlu zihinlerde içkin olarak var olurlar ve bu içkinlik, içkinlikçi din anlayışının ontolojik zeminini oluşturur. “On the True Conception of Another World” başlıklı makalesi, manevi dünyanın doğasına dair felsefi bir soruşturma sunar. Bu soruşturmanın bulguları, din üzerine içkinlikçi söylemini destekler. Bosanquet bu makalede, “öteki” dünyanın nasıl anlaşılması gerektiğini ve “bu” ile “öteki” dünya arasındaki ayrımın nerede bulunacağını açıklığa kavuşturur. Ayrıca duyusal-ötesi dünyanın felsefi ve popüler kavrayışı arasındaki farkı açar, hakiki ve sahte bir ruhsallaştırma biçimi arasında ayrım yapar ve daha sonraki dinî temalı yazılarında ortaya çıkacak fikirler için zemin hazırlar (Bosanquet, 1905, s. xvi-xxxiv). Manevi dünyanın hakiki kavrayışı, dinin özünü ve anlamını doğru bir şekilde anlamak için esastır; zira din, bu değerler dünyasıyla kurulan yaşantısal ilişkinin ifadesidir. Bosanquet, manevi dünyayı ilk olarak sonlu zihinlerde içkin bir dünya, ikinci olarak da tamamlanmak için kendi dışında bir referansa ihtiyaç duymayan bir bütün olarak kuramsallaştırır. “Life and Phi-

losophy”de okuyucuya, “öteki dünya”nın “bu dünya” ile uzlaştırılmasının -ve dolayısıyla içkinliğe giden yolun açılmasının- çok eski zamanlarda Platon ile başladığını hatırlatır. Hristiyanlık ve Hegel bu projeyi sürdürmüş ve tamamlamıştır. O bunu şöyle ifade eder: “Daha özellikle, Platon’dan Hristiyanlık tarafından miras alınan ilâhî ruhun insan toplumunda mevcut olduğu doktrini [...], “öteki dünya” ile “bu” dünyanın uzlaşmasını prensipte tamamladı ve Hegel bize, açıkça, felsefenin nesnesinin asla anlaşılması güç ve uzak bir şey olmadığını, her zaman somut ve en yüksek anlamda mevcut bir şey olduğunu söylediğinde, öteki dünyanın hayaleti, Platon’da prensipte ortadan kaldırıldığı gibi, nihayet ortadan kaldırıldı” (Bosanquet, 1924, s. 55). Bu tarihsel çizgi, Bosanquet’in manevi dünya anlayışının köklerini gösterir. Platon’dan Hegel’e uzanan bu gelenek, değerlerin soyut bir âlemde değil, somut insan deneyiminde ve toplumsal yaşamda gerçekleştiği fikrini taşır. Bosanquet bu mirası benimser ve kendi içkinlikçi perspektifiyle yeniden yorumlar. İnsan varlıkları ahlâkî yaşam bağlamında dünyayla etkileşime girdikçe, genişleme ve dönüşme -başka bir deyişle, kendini aşma yoluyla daha büyük bir kendini gerçekleştirme derecesine ulaşma- yönündeki içsel yeteneklerinin farkına varırlar. Sanat, felsefe, din ve toplumsal örgütlenme kurumları, benliğin belirli uzamsal-zamansal belirlenimlerinin görünür sınırlamalarını ruhsal olarak aşmasını ve nesiller boyunca zihinlerin emeğini ve başarısını kapsayan ruhsal mirasını “keşfetmesini” sağlar (Bosanquet, 1919, s. 40). Ahlâkî yaşam, manevi dünyanın bireyin toplumsal bütünü bir üyesi olarak yaşamını şekillendiren deneyimler, kurumlar ve yapılar aracılığıyla ifade edildiği alanı sunar. Bu süreçte birey, yalnızca kendi sınırlı deneyiminin ötesine geçmekle kalmaz, aynı zamanda insanlığın birikmiş ruhsal servetine katılır. Ahlâkî yaşam, benliğin soy kütüğünü, bireyin toplumsal oluşumunun ayrılmaz bir parçası hâline getirir; zira yalnızca canlı ve mevcut olmakla kalmayıp, yeni deneyimler ve gelişmelerle zenginleştirilmiş olan değerli bir geçmiş bilincini güçlendirir ve bu da geleceği şekillendirmede önemli bir rol oynayabilir (Bosanquet, 1919, ss. 76-77). Toplumsal bütünü psiko-dönüştürücü alanında, ruh günlük yaşamın süreçlerine ve olaylarına maruz kalması ve bunlara katılımıyla yoğrulur. Benlik, geçici tezahürü ile hakiki varlığı arasında duran engelleri kaldırarak “daha gerçek olana” ulaşmaya çalıştıkça, aksiyolojik evrenin daha önemli bir kısmını sahiplenir ve böylece daha büyük bir gerçeklik derecesini onaylar (Bosanquet, 1905, ss. xxiii-xxiv). Manevi dünyanın değerleri, anlamlı, yararlı ve ahlâken ödüllendirici bir yaşamın kalp atışını oluşturur. Sosyo-etik kendini gerçekleştirme, ruhsal kendini gerçekleştirme ile ilişkilidir. Toplumsal bütün, ruhsal zorunlukların praksisin karakterini ve toplumsal diyalektiğin doğasını etkilediği çerçeveyi sağlar. Toplumun ahlâk laboratuvarında, ahlâkî benlik toplumsal varlığının anlatısı açığa çıktıkça ruhsal yapısını ortaya koyar. Kurumların anlamını anlamak, güzelliğin takdiri ve tadını çıkarmak, muhakeme ve yargı kullanımı, topluma olumlu katkıda bulunma çabası... Tüm bunlar, benlik ile değerler dünyası arasındaki iletişim yollarını güçlendiren deneyim-

lerdir. Bu aşkınlık ve genişleme süreci sırasında, sonlu-sonsuz benlik tarafından daha büyük bir gerçeklik derecesi elde edilir ve değerlerin gerçekleştirilmesinin yeri olarak sonlu merkezin önemli rolü tanınır (Bosanquet, 1919, s. 159).

Aşkınlık -benliğin duyuşal-ötesi dünyaya uçuşu- insanın sonsuz yönünü güçlendirir ve onu mükemmelliğe ve kendini gerçekleştirilmeye yaklaştırır. Duyusal-ötesi dünya, pratik tezahürü için ikincisine bağlı olduğu düşünöldüğünde duyuşal dünyayı varsayar. Manevi dünya, duyuşlar dünyasıyla mantıksal ve özsel olarak ilişkilidir; iki dünya birbirinden ayrılamaz ve süreklidir. Duyusal dünya, tinin bilinçte ifadesi ve gelişimi için gerekli bağlamsal çerçevevi sağlar (Bosanquet, 1905, s. xvi). Bosanquet'in manevi dünya anlayışının, "öteki" dünyanın popüler kavrayışıyla hiçbir ilgisi yoktur. O, tinin felsefi hermenötüğünün batıl inancı ve doğüstü olanı dışladığını açıkça belirtir (Bosanquet, 1899a, s. 142; 1905, s. xxxii; 1920, ss. 28-33). Mucizeler, gelecek bir yaşamda var olan bir cennet tasavvuru ve bedensiz ruhların veya hayaletlerin uzak bir dünyasına inanç: bunlar, "öteki" dünyanın popüler kavrayışının özellikleridir -bu kavrayış, yalnızca manevi olanın gerçek özünü kavramakta başarısız olmakla kalmaz, aynı zamanda doğal bedenın ruhsallaştırılmasının anlamını ve önemini de açıklayamaz (Bosanquet, 1905, ss. xxxiii-xxxiv). Bosanquet, Hegel'in tin varlığı fikrini tartışırken doğal bedenın ruhsallaştırılmasının ne olduğunu şöyle açıklar: "Hegel'e göre, zihin bizim için tam ifadesini ancak insan biçiminde bulabilir. Doğal bedenden başka ve onunla bağdaşmaz bir manevi beden düşüncesi ortaya çıkmaz. Tin, tuhaf bir tür maddede değil, bilinç ortamında var olur. Doğal bedenın ruhsallaştırılması, yıldızsı veya melek bedeninde değil, uygar insanın bedenini ruhunun dışsal imgesi hâline getiren ve onu vahşiden ve hayvandan ayıran yürüyüş ve jestte, önem ve haysiyette aranmalıdır. İnsan ruhu, ancak bedeni kendi sembolü ve aracı hâline getirerek gerçekleşir ve başkalarına görünür olur" (Bosanquet, 1905, ss. xxxiii-xxxiv). Doğal bedenın ruhsallaştırılması, maddi biçiminin ortadan kaldırılması anlamına gelmez; bu, bireyin değerleri günlük yaşam bağlamında gerçekleştirme yeteneğini ifade eden, insan bireyinin ontolojik oluşumunun doğasında bulunan bir özelliktir. Ruhsallaştırma, benliğin mükemmelliğe yönelik doğuştan gelen kapasitesine atıfta bulunur ve kişinin hayatında sonsuzluğu -değerler dünyasını- onaylama sürecini tanımlar.

Başka bir deyişle ruhsallaştırma, bireyin ahlâkî yolculuğunun doğasını belirtir. Bu da sonluluğun sınırlamalarına karşı sürekli mücadele ve daha gerçek bir benliğe ulaşmaya yönelik çabada mündemiçtir. Bosanquet, Goethe'nin "ölmek için yaşa" ifadesini, benlik metafiziğinin, ruhu şekillendirme sürecinin mantığının altında yatan bu eşsiz "soteriyolojik" unsurunu açıklamak için kullanır. Değerler dünyasıyla sürekliliğimizi onaylamak için, bizi uyum, tatmin ve tamamlanmadan yoksun bir varoluş durumunda tutan her şeyin üstesinden gelmeliyiz. Dikkat dağıtıcı, parçalanma ve çelişki kaynaklarının üstesinden gel-

mek, bizi “daha az gerçek” olana “bağlayan” deneyim yönleri “ölüm” anlamına gelir. Bu engelleri aşarak, benlik gerçeğine yaklaşır, irade daha gerçek hâle gelir ve iyi ideası yaşamda daha derin bir onay kazanır. Yeni bir başlangıcın şafağı ufukta yükselir ve “günah”a ölüm ve kurtuluş getirir (Bosanquet, 1893, s. 143). Bosanquet’in asli günah metaforuna gönderme yaptığı bu örneği yerleşik görüşlere meydan okuyan ve kişinin hermenötik ufkunu genişletmeyi amaçlayan güçlü bir felsefedir. Bosanquet bu örneği duysal ve duysal-ötesi dünyanın mantıksal ayrılmazlığını vurgulamak ve “On the True Conception of Another World”de açıklanan ilkelerin etkili bir örneğini sunmak için kullanır. Bir çocuğun eğitimi, manevi dünyanın gerçekten “mevcut, fiili ve somut” olduğunu gösterecektir (Bosanquet, 1905, s. xvi). Bosanquet, okuyucularını bir çocuğun ruhsal gelişimi üzerinde düşünmeye ve bunu Diriliş ile karşılaştırmaya davet eder: “Hiç kimse Diriliş’ten çok daha asil bir mucize görmek istemez mi -ölü bir organizmanın hayata geri çağrılmasını değil, hayvansal bir ruhun duysal-ötesi veya manevi dünyanın üyeliğine yükseltilmesini? Öyleyse çocuğunun eğitimini gözlemlesin. Eski dinin metaforları artık garip ve hatalı görünebilir, ancak dilleri görmeyi öğrenmemiz gereken gerçekler için hiç de fazla güçlü değildi” (Bosanquet, 1893, s. 143). Eğitim, ruhu şekillendirme sürecinin ahlâkî önemini gösteren çarpıcı bir örnektir; çocuğun manevi dünyaya yükselişi, bedensiz ruhların uzak bir âlemine değil, değerleri kavrama ve yaşama yeteneğinin açığa çıkmasıdır. Bosanquet, manevi dünyanın bu tanımını T. H. Huxley’nin agnostisizm teorisini değerlendirmek için kullanır. Ona göre Tanrı’ya inanç, iyinin gerçekliğine inançtır; din, kişinin en yüksek iyi ile “aşkıta ve iradede” birliğidir (Bosanquet, 1920, s. 33). Dolayısıyla Tanrı ne ayrı bir varoluştur ne de evrene hükmeden ve insanın kaderine müdahale eden aşkın bir zekâdır. Tanrı, bireyin mükemmellik arayışı aracılığıyla insan bilincinde açığa çıkar. Kişinin “Tanrı ile ve tüm varlıkla birliğinin” “sağlam ve açık” olduğu yer, hakikat, sevgi ve güzellik değerlerindedir (Bosanquet, 1920: 28). Bosanquet, ilâhî unsurun içkin ve ahlâkî doğasına odaklanır ve doğaüstü olanın sözde ruhsal karakterine dair her türlü inancı hem yanlış yönlendirilmiş hem de yanıltıcı olarak görür. Bedensiz ruhların ve “ilâhî” müdahalelerin manevi dünyanın gerçekliğinde yeri yoktur. Mutlak veya modern bakış açısı, insan bilincini batıl inancın prangalarından kurtarmış ve zihnin odağını doğaüstü dünyadan -“eski moda teolojinin konu alanı” (Bosanquet, 1893, s. 131)- gerçek manevi dünyaya kaydırmasını sağlamıştır. Agnostisizmde ise agnostiğin manevi dünyanın varlığına karşı tutumunun, mutlak bakış açısının getirdiği yeni ruhsal anlayış çağından sonra terk edilmesi gereken hatalı inançları yeniden ortaya çıkıyor olarak görülebileceği anlamında, dini bilincin gelişiminde bir gerileme görür (Bosanquet, 1920, ss. 28-33). Manevi dünyanın kavranması insanın daha yüksek bir kendini gerçekleştirme düzeyine ulaşmasını -yani düşünme, eylem ve başarı yoluyla ahlâkî statüsünü yükseltmesini- sağlayan değerleri kapsar. Manevi dünyanın gerçek doğasının tanınması, ahlâkî bilincin -bireyin toplumsal bir bütüne üyeliğini sürdüren bilinç türünün- gelişimiyle ilişkilidir. Kurumları etik fikirler olarak anlaşılan toplumsal bütün,

bireyin tamamlanma ve mükemmellik arayışına “ev sahipliği” yapan mantıksal çerçeveyi sunar. İnsan varlığı “hayvanlardan farklıdır, yani sadece duyular hayatının üstüne yükseltilmiştir” (Bosanquet, 1893, s. 136). Biz manevi dünyanın mirasçılarıyız, ancak onun zihinde “açığa çıkması” çaba ve olumlu bir tutumu, değerinin bilincini ve onun onaylanması için çalışmayı gerektirir. Bosanquet için Platon, İsa, Aziz Pavlus ve Hegel’in öğretileri, zihnin manevi dünyanın gerçek anlamını kavrama tarihinde dönüm noktalarıdır. Bosanquet Hristiyanlığı, içkin ilahiyat kavramına odaklanan din olarak görür -bu kavram, ahlâk anlayışına yeni bir ışık tutmuştur. Bosanquet’in Pavlus’un imanla aklanma doktrini analizi, Hristiyan inancının sosyo-etik karakterini gösterir: “Mesih’le ve Mesih’te bir olmak Pavlus doktrininin iki yönüdür. Dirilmiş Mesih’le bir olmak, müminin kötü iradesini bir kenara bıraktığı, günaha öldüğü ve kalbini ve ruhunu iyi iradenin, yani Mesih’in zihninin egemenliğine tamamen teslim ettiği anlamına gelir. Dirilmiş Mesih’te bir olmak, inananlar topluluğunun Pavlus’un “Mesih’in Bedeni” dediği şeyi, yani İlahî ve aynı zamanda insani ve insanlık kadar geniş olan manevi bir birliği oluşturduğu anlamına gelir. İman, Mesih’le ve Mesih’te bu birliği gerçekleştirmek anlamına gelir” (Bosanquet, 1899a, s. 151). Bu pasajta filozofun ahlak öğretisi en açık halini bulur. Dirilmiş Mesih’le ve Mesih’te bir olmak, kurtuluş ve kurtarılma anlamına gelir; ancak Bosanquet dikkatimizi bu birliğin mistik değil, ahlâkî yönüne çeker. İlahî birlik, benliğin ahlâkî gelişimindeki nihâî aşamayı temsil eder; sonlu-sonsuz varlığın mükemmellik çabasındaki dönüşümünü ifade eder. Dirilmiş Mesih’le ve Mesih’te bir olmak, tamamlanma ve mükemmellik olarak kendini gerçekleştirmedir. Mesih’in bedeni, insanların toplumsal bütün içindeki manevi birliğini -iyilik için ahlâkî irade de onaylanan bir birliği- temsil eder. Tanrı’nın Egemenliği, bireyler iyilik yapma ahlâkî zorunluluğu tarafından yönlendirilen günlük faaliyetlerini sürdürürken burada, yeryüzünde gerçekleşir (Bosanquet, 1899b, s. 121). Bosanquet, “The Philosophical Theory of the State”te bireylerin örgütlü toplumsal bütün-idealist felsefenin “devleti”- içinde yaşarken manevi değerler dünyasını nasıl gerçekleştirdiklerini tartışır. Onun “devlet” terimini kullanımı, ahlâkî yaşamı somutlaştıran daha geniş ve kapsayıcı bütüne atıfta bulunur. Dolayısıyla devletin rolü, hükümet, bürokrasi ve idare işlevlerinde tüketilmez. Devlet, siyasî topluluğun egemenlik, toprak sınırları ve ahlâkî bir amacın kapsamlılığı açısından nihâî örgütlenmesini temsil eder; ahlâkî yaşamın çerçevesidir. Devlet gerçek iradeyi şekillendiren kurumları sürdüren kapsayıcı bir bütündür (Bosanquet, 1925, s. 276). Ahlâkî yaşam, benliği öznel kapalılığından kurtararak onu toplumsal deneyim alanına ve kurumların biçimlendirici etkisine iter. Bosanquet aile ve mülkiyet, bölge veya mahalle, sınıf ve devlet kurumlarına atıfta bulunur; onları etik fikirler, yani “zihnin kurucu unsurları olan ve aynı zamanda amaçlar olan” şeyler olarak görür. Kurumlar, insanlığın ruhsal evrimini ifade eder ve bireyin değerleri kavraması ve özgürlüğe ulaşması için kanallar sağlayarak pedagojik bir işlevi yerine getirir (Bosanquet, 1925, s. 276). Bosanquet’in açıkladığı gibi: “Görünmeyen şeyler”, felsefi olarak konuşursak, bu mevcut dünyayla

eşgüdümlü ve ondan kopuk bir varoluşlar veya zihinler dünyası değildir. Bunlar, fenomenal dünyaya eklenen bir değer, bir anlam, bir önemdir. Bu nedenle, bazı yanlış anlaşılma riskiyle dinin bir sembole indirgendiği söylenebilir. Ev, katedral, yargıç cübbesi, general üniforması, çocuk veya vahşi için nihâî gerçeklerdir; ancak uygar insan için bunlar aile hayatının, Kilise'nin ve Devlet'in sembolleridir. Duyusal-ötesi dünya en saf ifadesini, akıllı varlıkların bilgi ve iradesinde bulsa bile, fikirlerin ve eylemlerin maddesi olarak duyusal bir dünyayı varsayar. “Bu” dünya ve “öteki” dünya sürekli ve ayrılmazdır ve tüm insanlar bir dereceye kadar her ikisi için de yaşmalıdır. Ancak numenal dünyanın tamamlanması ve onun gerçekliğinin ve bütünlüğünün kavranması, insanlığın ilerlemesini sağlayan görevdir” (Bosanquet, 1905, ss. xxiii-xxiv). Birey tamamlanma ve mükemmellik elde etmeye çalıştıkça, daha yüksek bir ruhsal farkındalık düzeyine ulaşılır. Benlik yeniden yapılandırılır; ruh yeniden şekillendirilir ve kendini aşma yoluyla daha önemli bir kendini gerçekleştirme derecesi elde edilir. İnsan gerçeği fethetmeye devam ettikçe, benliğin daha az tamamlanmış evreleri geride bırakılır. Bosanquet, değerlerin hayatımızdaki gerçekleşmesini, mevcut -ve tek- dünyada insan ruhunda ilahiliğin açığa çıkması olarak görür. Bu bağlamda “İlâhî vahiy”, uygarlığın başarısını ve bireylerin kendi içlerindeki en iyiyi elde edebilmeleri için yaşamın akla göre örgütlenmesini temsil eder. Bu, yüzyıllar ve nesiller boyunca tinin yaşamını ifade eden, tarihsel süreç içinde gerçekleşen bir süreçtir. Değerler dünyası, bireyin kendini gerçekleştirmesini bağlamsallaştıran duyusal dünyada somutlaşır (Bosanquet, 1920, s. vii). Böylece Bosanquet'te manevi dünya, soyut bir metafizik âlem değil, somut insan deneyiminde ve toplumsal pratikte gerçekleşen bir değerler bütünlüğüdür. Kendini gerçekleştirme, bu dünyada mümkün olan en yüksek mükemmelliğe ulaşma çabasıdır; bu çaba, dinin -iyinin gerçekliğine inancın- beslediği ve ahlâkî bilincin yönlendirdiği sürekli bir dönüşüm sürecidir.

4. Ahlak, Toplum ve Dini Bilinç

Bosanquet'in felsefesinde din ve ahlak arasındaki ilişki, onun ahlâkî ontoloji, siyaset ve toplum hakkındaki düşüncesinin ana hatlarını şekillendirir. Gerçek veya hakiki benliğin gerçekleşmesi, dini bilince dayanır; bir devlet olarak devletin amacı olan en iyi yaşamın gerçekleşmesi ise, bireylerin toplumsal varoluşun tüm düzeylerinde iyiyi onaylama çabasını temsil eden bir toplumsal ahlâka bağlıdır. Bosanquet, bu toplumsal ahlâkın özünü, dinin anlamını felsefî bir bakış açısıyla aydınlatarak ifade eder. Din, ahlâkın çekişmeli etosunu ayakta tutan mantıksal temeli sunar; dinin özü, iyinin gerçekliğine tek gerçeklik olarak inanmaktır. Ahlâk alanında, iyinin gerçek olması gerektiğini kabul ederiz ve sonluluğun engellerine rağmen onu pratikte gerçekleştirmeye çalışırız. Ahlâkın talepleri bizi daha yüksek bir ruhsal farkındalık düzeyine -dine- götürür (Panagakou, 2010, s. 136-137).

Bosanquet'in “The Kingdom of God on Earth” makalesi, din hakkındaki felsefî görüşlerinin pratik yönünü gösterir. Bu makalede Bosanquet, “mevki ve

görevleri” kavramını, iyinin bu dünyada doğru irade ve gerçek benliğin, kötü irade ve kötü benlik üzerindeki zaferinde nasıl gerçekleştiğini göstermek için kullanır. Tanrı’nın Egemenliği’nin içkinliği, dini inancın özü ile bireyin ahlâkî yaşam bağlamındaki kendini gerçekleştirme arasındaki mantıksal bağlantıda kendini gösterir. Bireylerin toplumsal gelişme ve ortak iyiliğin gerçekleşmesi için iş birliği, toplumsal bir bütüne üyeliği kutsallaştırır ve bize yalnızca Mesih’in bedeninin tam olarak neyi ifade ettiğini değil, aynı zamanda Tanrı’nın Egemenliği’nin nerede bulunacağını da gösterir:

“İki veya üç kişi toplumsal bir iyilik için iş birliği yapmak üzere bir araya geldiğinde, İlahî Ruh onların ortasındadır.” (Bosanquet, 1899b, s. 121)

Bosanquet’in Yeryüzündeki Tanrı’nın Egemenliği ile kastettiği, ortak bir yaşama sahip olan ve ortak bir toplumsal iyilik için çalışan insanların toplumdur. Tanrı’nın Egemenliği, insanların bir arada yaşayıp çalıştığı, tüm toplum ve insanlık için ellerinden gelenin en iyisini yaptığı her uygar toplumda yeryüzüne gelmiştir. Tanrı’nın Egemenliği, aşkın bir âlem olmaktan çok uzakta, içkindir: insanda ve toplumda içkin bir potansiyel olarak var olan bir iyilik ve mükemmellik halini ifade eder. Kişinin iyilik bilincinde, insan dayanışması ruhunda, uygarlığın gelişiminde bulunur. Bireyin kötü benlik ve kötü irade üzerindeki zaferinde önceden yaşanır ve toplumu bir arada tutan ahlâk yasasında mevcuttur (Panagakou, 2010, s. 168).

Tanrı’nın Egemenliği’nin içkinliği fikri, en iyi şekilde ahlâkî doğru veya gerçek iradede temsil edilir. Tanrı’nın iradesini kendi doğru irademizde buluruz. Doğru iradenin kristalleşmesi ve gerçek benliğin oluşumu, kişinin mevkii ve görevleriyle mantıksal olarak ilişkilidir. Kişinin mevkii ve görevleri, bireyin toplumdaki konumunu betimler; ancak toplumsal sınıf açısından değil, yani bu kavram sosyo-ekonomik sınıflandırma ve/veya ayrıcalık anlamına gelen bir kavram değildir. Toplumsal bütün içindeki yerimiz, kendini gerçekleştirme sürecini karakterize eden ve insana eşsizlik ve ahlâkî amaç duygusu sağlayan rolleri, taahhütleri, işlevleri, hakları ve sorumlulukları kapsar (Panagakou, 2010, s. 168-169). Bireyler toplumdaki mevkilerinden itibaren çoklu ilişkilere girer ve etraflarındaki dünyayla etkileşime geçerler. Kişinin mevkii ve görevleri, ahlâkî bilincin taşıyıcısıdır. Bosanquet’e göre bunlar, “küçük bireysel hayatımızın tam kalbi ve ruhudur” ve “yapmamız gerekeni yapmak için sebep verir” (Bosanquet, 1899b, s. 119).

Kişinin mevkii, sorumluluklar ve yükümlülüklerini, duygular, sevgiler, sadakatler ve taahhütler doğuran çeşitli işlevleri ve ilişkileri içerir. Bosanquet bir örnek üzerinden düşüncesini somutlaştırır: Örneğin, Helen adındaki bir kadını ele alalım, o bir annedir, kendisi bir genç kızdır, bir avukattır, meslek odasının yönetim kurulu üyesidir, bir insan hakları STK’sının üyesidir, kadına karşı şiddete karşı koruma sağlayan bir organizasyonda gönüllüdür, amatör bir fotoğrafçıdır ve yetenekli bir keman icracısıdır. Helen’in toplumdaki konumu-

nu oluşturan tüm bu roller, onun dünyada kendini ayakta tutmasını, anlamlı ve ahlâken ödüllendirici bir yaşam sürmesini, gerçek iradesini kullanmasını ve kendini gerçekleştirmesini sağlayan kapasite ve güçlere atıfta bulunur (Panagakou, 2010, ss. 169-170). Helen, mevkiinden ve çeşitli görevleri aracılığıyla, iyi yaşamın önündeki engellere karşı kendi savaşını verecek ve ortak iyiliğe katkıda bulunacaktır.

Helen yaşlı annesine eşlik etmek için -onu rahatlatacak ve fotoğrafları için ilham verici malzeme sağlayacak olan- kırsala yapılacak bir geziyi ertelemeye karar verebilir. Görevini yerine getirirken Helen, sonlu benliğin arzusunun (geziye çıkma isteği) oluşturduğu engeli aşmayı ve doğru iradesini daha yüksek bir kendini gerçekleştirme düzeyini ifade eden iradeyi onaylamayı başarmış demektir. Helen'in mevki ve görevleri, ona dışarıdan dayatılan bir "toplumsal zorunluluk" değil; onun özgür iradesini içinde gerçekleştirebileceği mantıksal bir "imkanlar alanıdır". Doğru iradesini sürdürmek ve rollerini yerine getirmek için, anlık arzularının üzerine çıkmalı ve dar anlamda kavranan bencil çıkarın sınırlamalarını aşmalıdır.

Bu noktada Bosanquet, Durkheim'in bireyi toplumsalın altında ezen determinist yapısından ayrılarak, toplumsalın bireyi "inşa eden ve genişleten" bir özgürlük alanı olduğunu savunduğunu söyleyebiliriz. Burada, ahlâkî bilinci güçlendiren ve bireyin, atomistik bireyciliğin talepleri karşısında ahlâkî görev ve bağlılığa öncelik veren daha büyük bir yaşam vizyonunu benimsemesini sağlayan bir kendini aşma eylemi vardır (Panagakou, 2010, s. 170-171). Kişinin mevki ve görevleri, öznellik ile toplumsal gerçekleşme alanı arasındaki mantıksal bağlantıyı somutlaştırır. Toplumsal bütün içindeki konumumuzla ilişkili çeşitli roller ve sorumluluklar, ahlâkî yaşamın özünü -bireyin refahı ile ortak iyilik arasındaki uyumlu ilişkiyi kapsayan bir değerler sistemini- yansıtır. İnsan, etik vatandaşlık idealini gerçekleştirirken iyi yaşama ulaşma kapasitesine sahiptir. Bosanquet şöyle açıklar:

"Tüm işlerde dürüstlük ve titizlik gibi basit görevler vardır. Eğitim vardır, komşularımıza bilgece ve özenle yardım etmek vardır. İlişki içinde olduğumuz dernek veya kulüplerin bilgece yönetimi vardır; ticaret sorunları ve vatandaş olarak bizi ilgilendiren konularda aydınlanmış bir yargı oluşturmak vardır. Ve toplumumuzun tonunu biraz daha yüksek, gerçek çıkarlarla daha dolu, ahlâksızlık ve bayağılıktan daha uzak kılma çabası vardır. Her insan, içinde hareket ettiği toplumun tonundan ve saat saat etrafına yaydığı etkiden sorumludur" (Bosanquet, 1899b, s. 119).

Etik vatandaşlık, büyük fedakârlıklar veya görkemli eylemler değil, sürekli ve dikkatli çaba ile gerçekleşir. Her an, her etkileşim, toplumun ahlâkî tonunu şekillendirmede bir rol oynar. Örgütlü toplumsal bütün içindeki yaşam, bireylerin ahlâkî yükümlülüklerini yerine getirdiği ve ortak toplumsal amaçların gerçekleştirilmesi için iş birliği yaptığı ortamı sağlar. Toplumsal dayanışma doğası

gereği etikdir. Görevlerini yerine getirirken, insanlar toplumsal organizmanın refahına kendi eşsiz katkılarını yaparlar ve ahlâkî bilinci -doğru irade ve gerçek benliğin kaynağı- güçlendirirler (Panagakou, 2010, ss. 171-172).

Bununla birlikte, kötü irade ve kötü benlik, ahlâkî yaşam alanında tamamen ortadan kaldırılmamıştır. Birey mükemmelliği arasa ve iyilik için ahlâkî arayışa kapılmış olsa da, tamamlanma ve kendini gerçekleştirme süreci, insan ontolojisinin sonlu yönü nedeniyle herhangi bir zamanda gerilemeyle karşılaşabilir. Ahlâkî yaşam sonluluğu ortadan kaldıramaz; ancak bireyin gerçekliğinin daha büyük bir kısmını onaylama çabası üzerindeki olumsuz etkisini başarıyla en aza indirebilir. Kötü benlik ve kötü irade var olabilir, ancak gerçek değildirler -yani değerler dünyasını somutlaştırmazlar (Panagakou, 2010, ss. 172-173). Birey bütünlük ve mükemmellik için çabalar; benliğin içinde onu daha tam ve tatmin edici varoluş durumlarına yönlendiren bir dürtü vardır. Bu bütüne yönelik çaba nasıl sürdürülür? Kendini gerçekleştirmenin temeli nerede yatar? Ahlâkî bilincin kaynağı nedir?

İşte bu noktada Bosanquet'in felsefesinde din ve ahlâk arasındaki mantıksal bağlantı fazlasıyla açık hâle gelir. Kötü irade ve kötü benliğe karşı savaş kazanmak için, iyiyi istemeli ve iyinin gerçekliğine tek gerçeklik olarak inanmalıyız. Dolayısıyla dine ihtiyacımız vardır (Panagakou, 2010, s. 173). Bu inanç, ahlâkî bilinci besler ve güçlendirir; içsel uyanışa ve kendini aşmaya giden ruhsal yolu sürdürür. İnançın dinamikleri, benliğin iyiyi elde etmeye yönelik durmaksızın hareketini sürdürür. Ahlâkî bilinç, dini bilinçle mantıksal ve özsel olarak ilişkilidir; din, bu ilişkinin zeminini hazırlar ve onu canlı tutar.

Bosanquet için toplum, kendini gerçekleştirme çerçevesini sunan yapısal zemindir. Gerçek benliğin oluşumu toplum içinde gerçekleşir; kendini gerçekleştirme süreci, bireyin ruhsal içeriğini yeniden yapılandırır ve dönüştürür -benliğin sınırları genişler; değerler dünyası insan deneyimine daha derin ve daha önemli ölçüde entegre olur ve sonluluğun sınırlamaları başarıyla ele alınır. Gerçek benlik, insanın daha yüksek bir mükemmellik biçimindeki daha büyük bir gerçeklikle birliğini temsil eder. Ahlâkî bilinç, bireyin kusurluluğa karşı savaşma, gerçek benliğe ulaşma ve iyiyi onaylama iradesini sürdürür. Ahlâkî yaşam, insanların engelleri, çelişkileri ve sıkıntıları aşma ve aksiyolojik evrenin daha büyük bir kısmını hem benliğin içinde hem de dışında hipostazize etme yönündeki durmaksızın çabasıyla karakterize edilir. Ahlâkî yaşam, özü iyinin gerçekliğine tek gerçeklik olarak inanç olan din tarafından baştan sona desteklenir (Panagakou, 2010, s. 147-148).

Bosanquet, "The Philosophical Theory of the State"te aile ve mülkiyet, bölge veya mahalle, sınıf ve devlet kurumlarına atıfta bulunarak, onları etik fikirler -"zihnin kurucu unsurları olan ve aynı zamanda amaçlar olan" şeyler- olarak görür. Kurumlar, insanlığın ruhsal evrimini ifade eder ve bireyin değerleri kavraması ve özgürlüğe ulaşması için kanallar sağlayarak pedagojik

bir işlevi yerine getirir (Bosanquet, 1925, s. 276). Bu kurumsal çerçeve içinde, birey kendini gerçekleştirirken aynı zamanda toplumsal bütünü refahına katkıda bulunur. Etik vatandaşlık, bireysel çıkar ile ortak iyilik arasındaki ayrımı aşan, her ikisini de içeren bir varoluş biçimidir.

SONUÇ

Bosanquet'in din ve ahlâk anlayışı, modern din felsefesinin içine düştüğü “bireysel öznellik” ile “toplumsal determinizm” ikiliğini aşan, diyalektik bir sentez sunar. Bu çalışma boyunca görüldüğü üzere Bosanquet, dini ne Jamesçi bir içsellığe ne de Durkheimci bir kolektif temsile indirger; aksine dini, bireyin toplumsal bütünü ahlâkî rasyonalitesini kendi gerçek iradesinde onayladığı “yaşayan bir etik” süreci olarak konumlandırır.

Bosanquet'in bu “içkinlikçi” perspektifi, günümüz kamusal alan tartışmaları için de oldukça güncel ve çözümleyici bir ufuk açmaktadır. Jürgen Habermas'ın “post-seküler toplum” tahayyülünde dile getirdiği, dinî dilin kamusal alandaki yeri sorunu, Bosanquet'in Mesih'in bedeni metaforunda kendine yanıt bulur. Bosanquet, dinin kamusal alandaki varlığını, dogma merkezli bir teolojiyle değil, yurttaşların ortak iyilik (common good) adına gerçekleştirdikleri ahlâkî iş birliğiyle yani seküler bir “etik vatandaşlık” ile temellendirir. Bu noktada Bosanquet, Robert Bellah'ın “sivil din” (civil religion) kavramının çok daha önce, daha rafine ve metafiziksel olarak derinlikli bir versiyonunu sunar. Bellah'ın Amerikan toplumunda gözlemlendiği, ulusal kimliği aşkın bir ahlâkî düzene bağlayan sivil din anlayışı, Bosanquet'in “Tanrı'nın Egemenliği” kavramıyla paralellik gösterir; zira her iki düşünür için de din, toplumun kendi ahlâkî dokusunu “kutsal” (kırılmaz ve bağlayıcı) bir düzen olarak görme çabasıdır.

Bosanquet, “eski” idealizmin bütüncül zihniyetiyle, günümüzün parçalanmış ve atomize olmuş toplumuna şu dersi verir: Din, toplumsal hayattan sürgün edilmesi gereken bir “özel inanç” ya da kamusal alanı domine etmesi beklenen bir “ideoloji” değil, bireyin kendi dar çıkarlarını aşarak, ait olduğu toplumsal organizmanın “iyiliği” ile bütünleşmesini sağlayan mantıksal ve ruhsal bir zemindir. Bu bağlamda, Bosanquet'in mirası, dinin bireysel vicdandan toplumun genel iradesine kadar uzanan “etik vatandaşlık” idealini yeniden canlandırmak için güçlü bir araçtır.

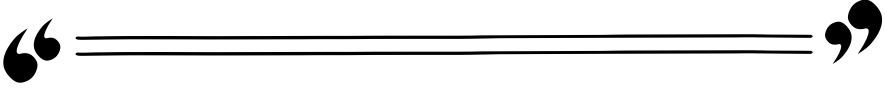
Sonuç olarak ahlâk, toplum ve dinî bilinç arasındaki diyalektik yapı, insanın sonluluğunu ancak bu bütünlük içinde aşabileceğini kanıtlar. Bosanquet'in felsefesi, bizi modernliğin yarattığı anlamsızlık krizinden kurtaracak olanın ne salt mistik bir tecrübe ne de salt sosyolojik bir zorunluluk olduğunu; aksine, insanın kendi “mevki ve görevleri” içinde gerçekleştirdiği, ortak iyiliğe adanmış ahlâkî bir yaşama biçimi olduğunu hatırlatmaktadır. Bu yaklaşım, bugünün çoğulcu toplumlarında bile, ortak bir “anlam evreni” inşa etmenin farklılıkları yok etmeden, birlikteliği ahlâkî bir ödev olarak onaylamanın enlektüel yol haritasını sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Bosanquet, B. (1893). On the true conception of another world. *International Journal of Ethics*, 3(2), 131–143.
- Bosanquet, B. (1895). The evolution of religion. *International Journal of Ethics*, 5(4), 431–444.
- Bosanquet, B. (1899a). How to read the New Testament. *The civilization of Christendom and other studies* içinde (ss. 131–159). Swan Sonnenschein.
- Bosanquet, B. (1899b). The kingdom of God on earth. *The civilization of Christendom and other studies* içinde (ss. 104–130). Swan Sonnenschein.
- Bosanquet, B. (1899c). *The philosophical theory of the state*. Macmillan.
- Bosanquet, B. (1905). On the true conception of another world. *The introduction to Hegel's philosophy of fine art* içinde (B. Bosanquet, Çev.; 2. bs., ss. xv–xxxv). Kegan Paul, Trench, Trübner, & Co.
- Bosanquet, B. (1912). *The principle of individuality and value: The Gifford lectures for 1911 delivered in Edinburgh University*. Macmillan.
- Bosanquet, B. (1919). *Some suggestions in ethics*. Macmillan.
- Bosanquet, B. (1920). *What religion is*. Macmillan.
- Bosanquet, B. (1924). *Life and philosophy: As illustrated by selected passages from the works of Bernard Bosanquet* (H. Bosanquet, Der.). Macmillan.
- Bosanquet, B. (1925). *The philosophical theory of the state* (4. bs.). Macmillan.
- Boucher, D., & Vincent, A. (2022). British idealism: Philosophy with a conscience. *Collingwood and British Idealism Studies*, 28(2), 35–64.
- Cavalli, G. M. (2026). Green, Bradley, and Lotze. N. Milkov & M. Vagnetti (Ed.) içinde, *The philosophy of Rudolph Hermann Lotze: A reassessment*. Routledge.
- Connelly, J., & Panagakou, S. (2010). Introduction. J. Connelly & S. Panagakou (Ed.) içinde, *Anglo-American idealism: Thinkers and ideas* (ss. 1–14). Peter Lang.
- Mander, W. J. (Ed.). (2000). *Anglo-American idealism, 1865–1927*. Greenwood Press.
- Muirhead, J. H. (1935). *Bernard Bosanquet and his friends: Letters illustrating the sources and the development of his philosophical opinions*. Routledge.
- Panagakou, S. (2010). The kingdom of God on earth: Religion and ethics in the philosophy of Bernard Bosanquet. J. Connelly & S. Panagakou (Ed.) içinde, *Anglo-American idealism: Thinkers and ideas* (ss. 133–164). Peter Lang.
- Trombley, S. (2013). *Modern dünyaya yön veren 50 düşünür* (Gonca Gülbey, Çev.). Berdan Matbaacılık.



AHMED B. ÂSİM EL-ANTÂKÎ'NİN
DEVÂ' Ü DÂ' İ'L-ÇULÛB ADLI
ESERİNDE DİN, DEĞERLER VE
AHLAK EĞİTİMİ¹



*Rıdvan DEMİR*²

¹ Bu çalışma, 15-16 Mayıs 2026 tarihlerinde Hatay'da düzenlenen *Uluslararası Antakyalı Âlimler: İlim Geleneğinin Kökleri ve Etkileri Sempozyumu*'nda sunulan sözlü bildirinin genişletilmesiyle üretilmiştir.

² Doç. Dr. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID: 0000-0002-6141-6638

I. Giriş

Din eğitimi, bireyin din alanındaki davranışlarında, kendi deneyimlerine dayalı ve bilinçli bir şekilde gerçekleştirilen değişimlerin bütünü olarak tanımlanabilir (Tosun, 2001, s. 25). Bu tür bir eğitim, informal şekilde aile ve çevreden alınabildiği gibi örgün eğitim kurumlarının programlı faaliyetleri arasında da yer almaktadır. Din eğitimiyle, bireylerin dinin sosyal boyutunda ihtiyaç duyulan davranışları edinmeleri ve bu davranışları yaşamlarına aktarmaları suretiyle ahlaki olgunluğa erişmeleri hedeflenmektedir (Keyifli, 2013, s. 122). Ulaşılmaya çalışılan en üst hedef ise "iyi insan" olarak adlandırılan ideal insan tipidir (Tavukçuoğlu & Erdem, 2005, s. 49). Burada ulaşılan "iyi insan" idealinin, İslam düşünce geleneği içinde "Kur'an ahlakıyla ahlaklanmış kişi" yahut "insan-ı kâmil" kavramlarıyla karşılandığı görülmektedir (Göktaş, 2011, s. 138; Keyifli, 2013, s. 122). İşte tam bu aşamada din eğitimi ile tasavvuf disiplini arasında önemli bir kesişim noktası ortaya çıkmaktadır. Zira her iki alanın da nihai hedefi, bireyin "insan-ı kâmil" mertebesine ulaşmasına katkı sunmaktır. Bu bakımdan tasavvuf ve din eğitiminin, insanın hem bireysel hem de manevi anlamda bütüncül bir gelişim göstermesini amaçladığı söylenebilir. Dolayısıyla her iki disiplinin ortak ilgi alanını insan ve onun eğitimi teşkil etmektedir. Bu çerçevede erken dönem tasavvuf metinleri, henüz yeterince fark edilmemiş önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu çalışma, söz konusu kaynaklardan biri olan Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin *Devâ'ü Dâ'i'l-Ğulûb* adlı eserine odaklanmaktadır.

İslam düşünce ve eğitim tarihine ilişkin çalışmalar, büyük ölçüde Bağdat, Şam ve Nişâbur gibi merkezler etrafında şekillenmiş; bu durum, erken dönem ilim havzalarının çeşitliliğini ve yerel ekollerin özgün katkılarını görece arka planda bırakmıştır. Oysa hicrî III. yüzyıl, yalnızca fıkıh ve kelâmın kurumsallaştığı bir dönem değil; aynı zamanda insanın iç dünyasını, ahlaki yönelimlerini ve davranışlarını merkeze alan eğitim anlayışlarının yoğun biçimde tartışıldığı bir zaman dilimidir. Bu bağlamda Antakya, çoğu zaman yalnızca "sınır şehri" kimliğiyle anılsa da zühd, hikmet ve ahlak merkezli özgün bir eğitim

ekolünün şekillendiği önemli bir ilim havzası olarak dikkat çekmektedir (Aydemir, 2025, s. 29-30).

Antakya ekolünün en belirgin temsilcilerinden biri olan Ahmed b. Âsım el-Antâkî, erken dönem tasavvuf pedagojisinin temellerini atan ve çağdaşları tarafından "hikmetin dili" (*lisânü'l-hikme*) olarak nitelendirilen önemli bir düşünürdür. Klasik kaynaklar onun yalnızca bir âlim değil, aynı zamanda derin bir manevî kişilik olduğunu da kaydeder. Nitekim hocası Ebû Süleyman ed-Dârânî, ona "Câsûsü'l-kulûb" (kalpler casusu) lakabını vermiştir (Furat, 1968, s. 12). Onun nefis muhasebesi usulü ile ilgili görüşleri, tasavvuf tarihindeki asıl değerini oluşturur (Bilgin, 1989). Onun pedagojik mirasını ilim dünyasına yeniden kazandıran temel eser, Hasan Aydemir'in 2025 yılında yayımladığı tahkikli neşirdir. Bu neşir, yalnızca bir metnin akademik dolaşıma girmesini sağlamakla kalmamış; Antâkî'nin biyografisi, sûfî ilişki ağı ve düşünce dünyasına ilişkin özgün araştırmalar da sunmuştur (Aydemir, 2025, ss. 7-10). Eserin modern literatürdeki serüveni ise ilginç bir yanlış atıflar zincirine dayanmaktadır: 1856'da Aloys Sprenger tarafından keşfedilen elyazması, uzun süre Hâris el-Muhâsibî'ye nispet edilmiş; Louis Massignon ve Margaret Smith gibi şarkiyatçılar bu hatayı sürdürmüştür. Massignon, eserlerin nakilden ibaret olmadığını ve Antâkî'ye ait bulunduğunu savunmuştur (Massignon, 1922, s. 204; Bilgin, 1989). Sonuç olarak Fuat Sezgin'in tespitleri ve Hasan Aydemir'in 2025 neşriyle metnin gerçek müellifinin Ahmed b. Âsım el-Antâkî olduğu kesinlik kazanmıştır (Aydemir, 2025, s. 51-100). Eserin İslam düşünce tarihindeki etkisi derin olmuştur. Nitekim Hakîm et-Tirmizî (v. 320/932) gibi büyük bir sûfî, gençlik yıllarında *Devâ'ü Dâ'î'l-Ḳulûb*'u okuduğunu ve bu kitabın etkisi altında kaldığını bizzat kaleme aldığı tercüme-i hâlinde itiraf etmektedir (Furat, 1968, s. 14).

Bu çalışma, söz konusu yeni akademik zeminden hareketle *Devâ'ü Dâ'î'l-Ḳulûb*'u din eğitimi, değerler eğitimi ve ahlak eğitimi açısından betimsel bir analizle ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmanın temel problemi; *Devâ'ü Dâ'î'l-Ḳulûb*, din eğitimi, değerler eğitimi ve ahlak eğitimi açısından hangi ilkeleri ve pedagojik imkânları içermektedir? şeklinde ifade edilebilir. Bu problem çerçevesinde üç araştırma sorusu belirlenmiştir: (1) Antâkî'nin eserinde hangi dinî ve

ahlaki değerler öne çıkmaktadır? (2) Bu değerler nasıl tanımlanmakta ve hangi kavramsal ilişkiler içinde sunulmaktadır? (3) Eserdeki değerler, günümüz din ve ahlak eğitimi uygulamalarına nasıl bir kaynaklık edebilir?

II. Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin Hayatı

Bu bölümde, Antâkî'nin doğumundan vefatına kadar hayatı, eğitim süreci ve sûfî kimliğinin oluşumu ele alınacaktır. Eserinin yapı ve içeriği ise bir sonraki bölümde (III) incelenecektir.

2.1. Hayatı, Eğitimi ve Sûfî Kimliğinin Oluşumu

Antâkî'nin hayatına dair bilgiler, klasik kaynaklarda sınırlı olmakla birlikte, onun ilmî ve manevî şahsiyetinin oluşumunda Antakya ve Dımaşk olmak üzere iki merkez belirleyici olmuştur. Klasik kaynaklarda genellikle 'Ebû Abdullah Ahmed b. Âsım el-Antâkî' künyesiyle anılan müellif, tahminen hicrî 140-150 yılları (m. 757-767) arasında dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Antakya'da doğmuş ve hicrî 230-239 yılları arasında Dımaşk'ta vefat etmiştir (Aydemir, 2025, s. 23-27).

Antâkî'nin eğitim hayatı, dönemin yaygın eğitim kurumlarından ziyade, birebir hoca-mürît ilişkisine dayanan zühd geleneği çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bağlamda onun yetişmesinde en belirleyici isimlerden biri hocası Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804) olmuştur. Ayrıca Heysem b. Cemîl el-Antâkî (ö. 213/828) gibi Antakyalı âlimlerden de ilim tahsil etmiştir. Antâkî'nin eğitim düşüncesi, işte bu hocalardan tevarüs ettiği zühd geleneğiyle şekillenmiştir (Aydemir, 2025, s. 29-35). Bunlara ek olarak, Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ve Yusuf b. Esbât (ö. 195/810) gibi isimlerin de Antâkî'nin entelektüel oluşumunda belirleyici bir rol oynadığı bilinmektedir (Aydemir, 2025, s. 30-35).

Antâkî'nin hayatı temelde iki evreye ayrılabilir. Bu ayrım, onun hem coğrafi hem de düşünsel olarak geçirdiği dönüşümü anlamak açısından önemlidir. Birinci evrede Antakya'da gençlik yıllarını geçirmiş; sınır boylarında murâbit olarak görev yapmıştır. Murâbitlik, dönemin İslam coğrafyasında hem askerî hem de manevî bir eğitim işlevi görmekteydi (Aydemir, 2025, s. 28-36). İkinci evrede ise

hayatının bir dönüm noktası olarak Dımaşk'a yerleşmiş; burada Ahmed b. Ebü'l-Havâri ve Mahmûd b. Hâlid gibi önemli öğrenciler yetiştirerek özellikle Hâris el-Muhâsibî başta olmak üzere çağının büyük düşünürlerini doğrudan etkilemiştir (Aydemir, 2025, s. 36-43). Böylece Antâkî, Antakya'da başlayan zühd temelli eğitim anlayışını Dımaşk'ta sistemleştiren ve sonraki nesillere aktaran bir köprü vazifesi görmüştür.

2.2. Devâ'ü Dâ'i'l-Ğulûb: Yapısı ve İçeriği

Bu başlıkta, Antâkî'nin söz konusu eserinin biçimsel özellikleri, içeriğinin ana hatları ve eserin İslam düşünce tarihindeki yeri ele alınacaktır. Eserin yapısı, adından da anlaşıldığı üzere kalpteki ve nefisteki 'hastalıkları' teşhis eden ve bunlara yönelik tedavi yolları sunan sistematik bir düzen üzerine kuruludur. Metin, bir müridin mürşidine yönelttiği sorulara verilen cevaplardan oluşan diyalog formatında kaleme alınmıştır. Bu yapısıyla *Devâ'ü Dâ'i'l-Ğulûb*, salt bir ahlak kitabı olmayıp, Antâkî'nin ifadesiyle "sıdk ve irade ehli"ne hitap eden bir irşad rehberidir (Aydemir, 2025, s. 144). Eserin en özgün pedagojik katkılarından biri, 'nefis muhasebesi' metodolojisidir. Aydemir'e göre (2025, s. 85) Antâkî'nin bu yaklaşımı, kronolojik açıdan kendisinden sonra gelen Muhâsibî'nin *er-Riâye* adlı eserindeki sistematik öz-sorgulamaya öncülük etmiş bir temeldir. Bu yönüyle *Devâ*, yalnızca Antâkî'nin bireysel düşüncesini değil; aynı zamanda erken dönem Şam tasavvufunun genel eğitim anlayışını da yansıtan bir belge niteliği taşımaktadır.

Mevcut literatür incelendiğinde, Antâkî'nin bu eserinin daha çok tasavvuf tarihi açısından tanıtıldığı, ancak *Devâ'ü Dâ'i'l-Ğulûb*'un din eğitimi boyutunun sistematik biçimde ele alınmadığı tespit edilmiştir. İşte bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurma amacıyla eserdeki dinî ve ahlaki değerleri betimlemeyi ve bu değerlerin günümüz eğitim uygulamalarına nasıl kaynaklık edebileceğini göstermeyi hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda, modern eğitim teorileriyle karşılaştırmalı analiz yapmak yerine, Antâkî'nin kendi kavram dünyası içinde kalarak değerlerin tanımlarını, ilişkilerini ve uygulanma biçimlerini ortaya koymak esas alınmıştır.

III. Yöntem

Bu çalışma, erken dönem tasavvuf literatürüne ait bir metni din eğitimi açısından incelemeyi amaçladığından nitel araştırma desenine dayalı olarak yapılandırılmıştır. Bu çerçevede doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Doküman analizi, tarihsel bir metnin içerdiği değerleri sistematik biçimde ortaya çıkarmak için en uygun yöntem olarak değerlendirilmiştir.

Araştırmanın temel veri kaynağını Hasan Aydemir tarafından 2025 yılında gerçekleştirilen tahkikli neşirdeki Türkçe tercüme (ss. 144-182) oluşturmaktadır. Analiz birimi olarak risalenin Türkçe tercümesindeki ana bölümler esas alınmış; din eğitimi, değerler eğitimi ve ahlak eğitimiyle doğrudan ilgili pasajlar tespit edilmiştir.

Metin, tematik analiz çerçevesinde incelenmiştir (Braun & Clarke, 2006, s. 77-101). Tespit edilen her değer, şu üç soru çerçevesinde analiz edilmiştir: (a) Antâkî'nin bu değeri nasıl tanımladığı, (b) bu değer hangi diğer değerlerle ilişkilendirildiği, (c) bu değer nasıl kazanılabileceği veya kaybedilebileceği. Diğer yandan bu çalışma bazı önemli sınırlılıklara sahiptir. İlk olarak, çalışma tek bir esere ve eserin ulaşılabilen kısmına dayanmaktadır. Zira eserin bazı bölümleri kayıp olduğundan (Antâkî, 2025, s. 182), Antâkî'nin değer sistemine ilişkin tespitler mevcut metinle sınırlıdır. İkinci olarak, çalışma doğrudan birincil kaynağın Türkçe tercümesini esas almakta olup orijinal Arapça metinle karşılaştırmalı okuma içermemektedir. Bu durum, özellikle 'akıl', 'hilm', 'havf', 'recâ', 'ye's' gibi Arapça aslında farklı anlam katmanları bulunan kavramların yorumlanmasında bazı anlam/yorum farklılıklarına yol açabilir.

IV. Bulgular: Eserde Tespit Edilen Dinî ve Ahlaki Değerler

Araştırma bulguları, yöntem bölümünde açıklanan tematik analiz süreci sonucunda Antâkî'nin eserinde din ve ahlak eğitimi açısından beş ana kategoride kümelenirilebilecek değerler tespit edildiğini göstermektedir: (1) Bireysel arınma ve nefis terbiyesi değerleri, (2) kalp halleri ve duygusal değerler, (3) toplumsal ahlak ve ilişki değerleri, (4) ilim ve amel ilişkisine dair değerler, (5) teşhis edilen kötü huylar ve tedavileri. Bu beş kategoriden ilk dördü olumlu değer ve erdemleri

içerirken, beşinci kategori doğrudan Antâkî'nin 'hastalık' olarak tanımladığı ve tedavi önerdiği olumsuz karakter özelliklerine ayrılmıştır. Bu ayırım, eserin 'teşhis ve tedavi' metaforuna uygun olarak yapılmıştır. Elde edilen bulgular tematik yapı çerçevesinde Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1

Eserde Tespit Edilen Değerlerin Tematik Sınıflandırması

Ana Tema	Alt Tema	Kodlar
1. Bireysel Arınma ve Nefis Terbiyesi	Nefis kontrolü ve öz denetim	Hevâ ile mücadele, nefis muhasebesi, ihlas
	Ahlaki erdemler	Tevazu, kanaat, aklın rehberliği
2. Kalp Halleri ve Duygusal Değerler	Duyguların dengelenmesi	Havf-recâ, hüzn türleri
	Edep ve içsel hassasiyet	Hayâ
3. Toplumsal Ahlak ve İlişkiler	Sorumluluk ve adalet	Hak hiyerarşisi, adalet
	Sosyal davranışlar	Gıybette kaçınma, kardeşlik, hased
4. İlim ve Amel İlişkisi	Bilgi-eylem bütünlüğü	Faydalı ilim, cehalet eleştirisi
5. Kötü Huylar ve Tedavisi	Ahlaki zaafılar	Gurur, ucb, tamah
	Ahlaki gelişim süreci	Basamaklı tedavi, sabır, şükür, kümülatif erdem kazanımı

1. Bireysel Arınma ve Nefis Terbiyesi Değerleri

1.1. Akıl (Nimet ve Ahlaki Pusula Olarak)

Antâkî'ye göre akıl, Allah'ın nimetlerini tanıyan, şükre yardımcı olan ve nefsin arzularına (hevâ) karşı duran en faydalı nimettir. Aklın

varlığı, kişinin doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan, güzeli çirkinden ayırt edebilmesiyle ölçülür.

"Dedim ki: Bana kula verilen en üstün şey hakkında haber ver. Dedi ki: Akıldır. Dedim ki: En faydalı akıl nedir? Dedi ki: Allah Teâlâ'nın nimetini sana tanıtan, O'na şükürde yardımcı olan ve hevâya muhalefet etmede sevk edici olandır. Dedim ki: Kulda aklın alameti nedir? Dedi ki: Hakkı batıldan, faydalıyı zararlıdan, güzeli çirkinden ve lehine olanı aleyhine olandan ayırt edebilmesidir" (Antâkî, 2025, s. 145).

Akıl, metinde doğrudan hevâ (nefsani arzular) ile karşıtlık içinde tanımlanmıştır. Ayrıca hak-batıl, faydalı-zararlı, güzel-çirkin gibi ayrımların yapılmasını sağlayarak adalet ve hikmet gibi değerlerin zeminini oluşturur. Şükür ile de ilişkilendirilmiştir: akıl, şükre yardım eden araçtır. Akıl, Allah'ın bir nimeti olarak doğuştan gelir; ancak işlevsel hale gelmesi ve 'en faydalı akıl' mertebesine ulaşması için kişinin hevâya muhalefet etme pratiği yapması, sürekli ayırt etme egzersizleriyle aklını geliştirmesi gerekir. Kişi aklını kullanmadığında cehalete düşer.

Din eğitiminde akıl, sadece bilgi edinme aracı olarak değil, aynı zamanda kişiyi doğru davranışa yönlendiren bir "iç rehber" olarak ele alınabilir. Öğrencilere, nefsanî arzular ile aklın yönlendirmesi arasındaki gerilimin farkında olmaları gerektiği öğretilir. Ayrıca aklın alameti olarak sıralanan ayırt etme becerileri (hakkı batıldan, faydalıyı zararlıdan ayırt etme), eleştirel düşünme eğitiminin temel hedefleriyle doğrudan örtüşmektedir.

1.2. İhlas (Samimiyet)

İhlas; salt niyet saflığı değil, aynı zamanda doğruluk ve dürüstlikle de yakından ilişkilidir. Doğruluk; insanın bütün iş ve davranışlarında, insanlarla olan ilişkilerinde dinin ve ahlakın emirlerine, aklın ve ilmin kanunlarına uyması ve kendi hakları kadar diğer insanların haklarını da görüp gözetmesi demektir (Öcal, 2015, s. 458). İhlas, kişiyi gösterişten uzaklaştıran bir değerdir. Salih bir amel işlendiğinde övülmeyi veya yüceltilmeyi istememek, amelin karşılığını yalnızca Allah'tan beklemek ihlasın alametidir. Antâkî, bir kimsenin yaptığı iyilik karşılığında övülmeye karşı koyamaması durumunda dahi "keşke övülmediğinde de

öfkelenmesen" diyerek ihlas derecesinin daha da yükseltilebileceğini ima eder.

"En faydalı ihlas nedir? Dedi ki: Seni süsleniş ve gösterişten uzaklaştırandır... Eğer sâlih bir amel işlediğinde övülmeyi veya yüceltmeyi istemez, amelin karşılığını O'ndan başkasından beklemezsen, işte bu ihlasın alametidir" (Antâkî, 2025, ss. 145-146).

İhlas, metinde doğrudan riya (gösteriş, süsleniş) ile karşıtlık içinde tanımlanmıştır. Değerler eğitiminde dışsal ödüllerin (takdir, övgü, not) aşırı kullanımı, öğrencinin içsel motivasyonunu zayıflatabilir. İhlas değeri, eğitimde "öğrencinin niyeti" üzerinde durulması gerektiğini göstermektedir.

1.3. Nefis Muhasebesi ve Öz Sorgulama

Öz denetim (nefis muhasebesi); duygularımız üzerine hâkimiyet kurup düşünce ve davranışlarımızla "insan" tanımlamasına uygun yaşamak; kendi kendini denetleme, kontrol altında tutma, aşırılıklardan ve zararlı şeylerden kaçınma demektir (İnsani Değerler Eğitim [İDE], 2018; Demir, 2021, s. 132). Gerçek bir eğitim önce kendini tanıma ile başlar; eğitimin asıl amacı, kişinin kendini bilmesi ve kendi kendisini eğitmesidir (Hökelekli, 2007, s. 69). Antâkî'ye göre nefis muhasebesi, yılda bir kez yapılan bir öz-değerlendirme olmayıp günlük ve sürekli bir iç denetim pratiğidir:

"Sen gündüzlerinin ve gecelerinin uzunluğu içinde bir gün olsun nefisini durdurup ona amelinin kusurlarını ve fiillerinin çirkinliklerini hatırlattın mı? Bundan dolayı onu azarlayıp onun hüznünü uzattın, gecesini uykusuz geçirip gündüzünü susuz bıraktın mı?" (Antâkî, 2025, s. 147).

Yukarıdaki pasaj, nefis muhasebesinin dört aşamasını örtük biçimde tanımlar: (1) Durdurmak (muhatap olmak), (2) Hatırlatmak (teşhis etmek), (3) Azarlamak (değerlendirmek), (4) Bedel ödetmek (yaptırım uygulamak). Bu döngü, manevî gelişimin tesadüfi değil; kasıtlı ve düzenli bir çabayla gerçekleştiğine işaret eder. Nefis muhasebesi, kişinin kendi davranışlarını düzenli olarak gözden geçirmesi, kusurlarını fark etmesi ve bunlardan pişmanlık duymasüdür.

Nefis muhasebesi, kişinin kendi kusurlarıyla yüzleşmesini sağlayarak tevazu ve tövbe ile doğrudan ilişkilidir.

Eğitimde öz değerlendirme (self-assessment) ve yansıtma (reflection) becerileri, öğrencinin kendi öğrenme sürecinin farkına varmasını sağlar. Antâkî'nin "nefsi durdurma" ifadesi, öz değerlendirme için zaman ve zihinsel alan açılması gerektiğini ima etmektedir. Öğrencilere düzenli aralıklarla "Bu hafta hangi davranışlarımı gözden geçirmeliyim?" gibi sorular yöneltilebilir.

1.4. Tevazu (Alçakgönüllülük)

Antâkî, tevazuyu salt bir karakter özelliği olarak değil, işlevsel bir erdem olarak tanımlar: Tevazu, kişiden kibri giderebiliyor ve öfkeyi öldürebiliyorsa gerçek tevazudur. Bu tanım, tevazuyu somut davranışsal sonuçlarıyla ölçülebilir kılmaktadır. Eserde genel olarak her erdem bir kötü huyun ilacı olarak sunulmaktadır. Örneğin burada tevazu, kibrin panzehiridir.

"En faydalı tevazu nedir? Dedi ki: Senden kibri gideren ve sende öfkeyi öldürenidir" (Antâkî, 2025, s. 146).

Eğitimde tevazu soyut bir erdem olarak öğretilmekten ziyade, başkalarını dinlemek", "hatasını kabul etmek", "başkasının üstünlüğünü kabullenmek" gibi somut davranışlarla ilişkilendirilerek öğretilir. Öğrencilere, tevazunun alçalmak değil, kibirden ve öfkeden arınmak olduğu anlatılabilir.

1.5. Kanaat ve Şükür

Antâkî'ye göre kanaat (azı çok görmek), akli koruyan ve kişiyi aşırı hırslı olmaktan alıkoyan temel bir değerdir. Elindekini azımsamak ise nankörlüktür ve bu durum bireyi daha fazla hırsa sürükler. Şükür ise Allah'ın nimetlerini fark etmek ve O'nun, kulun kusurlarını örtmesini bilerek bu durumun bilincinde olmaktır. Eserde bu konu doğrudan bir soru-cevap diyaloguyla şu şekilde ele alınmaktadır:

"Dedim ki: Bana kanaat ve rıza hakkında bilgi ver. Dedi ki: Bu ikisi birer isimdir ve her birinin kendine has bir anlamı vardır. Kanaatkâr, nefsinin açgözlülüğünden vazgeçtiği, arzu kanadından indiği, şiddetli talep etmekten uzaklaştığı bir kimsedir. Eğer Allah ona bir şey

gönderir ve sonucunu da hayırla takdir ederse bunu kabul eder ve şükreder. Eğer onu mahrum bırakırsa kanaat eder ve sabreder" (Antâkî, 2025, s. 160).

Devamında kanaat ile rıza arasında pedagojik açıdan önemli bir hiyerarşi kurulmaktadır: "Rızâyâ gelince onun mertebesi kanaatin mertebesinden daha yüksektir ve kanaat rızâyâ giden bir basamaktır." Böylece Antâkî'nin kanaat hiyerarşisi dört basamaklı bir yapı kazanır: azı çok görmek → kanaat → rıza → kısâ emel. Kanaatin karşıtı olan azımsamanın tehlikesi ise şöyle ifade edilmektedir:

"Azı çok görmek sende akli sabit kılar ve Allah'tan bir lütf olarak seni çok istemekten korur. Sende çok olanı azımsaman ise şükür iddianı geçersiz kılar, cehaleti sende yerleştirir ve Allah'ın sana bir cezası olarak seni fazlasını istemeye daha da hırslı yapar" (Antâkî, 2025, s. 154).

"En faydalı şükür nedir? Dedi ki: Utanç verici bir amelle Allah'a yöneldiğin vakit, O'nun sana olan yüce hilmini ve güzel örtüşünü bilmendir" (Antâkî, 2025, s. 146).

Antâkî, kanaat kavramını salt bir yoksulluk erdemi olarak değil, aklın istikrarını koruyan bir bilişsel tutum olarak konumlandırır. Bu çerçevede azı çok görmek, bireyi tüketim döngüsünün dışında tutan ve akli yerinde sabitleyen bir "manevî denge mekanizması" işlevi görür (Antâkî, 2025, s. 154). Öğrenciye "kanaat erdemlidir" demek yeterli değildir; asıl hedef, bireyin elindeki bilinçli biçimde "yeterli" olarak görebilme kapasitesini kazanmasıdır.

2. Kalp Halleri ve Duygusal Değerler

2.1. Havf (Korku) ve Recâ (Ümit) Dengesi

Antâkî'nin eğitsel yaklaşımında duygular bastırılması gereken unsurlar değil; dönüştürülmesi gereken enerji biçimleri olarak ele alınmaktadır. Havf ve recâ, bu dönüşümün iki temel eksenidir:

"En faydalı havf nedir? Dedi ki: Seni Allah'a karşı günah işlemekten alıkoyan, kaybettiklerine dair hüznünü uzatan, geri kalan ömrün üzerine düşünmeye sevk edendir. En faydalı recâ nedir? Dedi ki:

Umduğunu bulman için amelini kolaylaştırandır" (Antâkî, 2025, ss. 145-146).

Havf (korku), kişiyi gûnahtan alıkoyan, kayıplarının farkına vardırın ve geleceğini düşünmeye sevk eden bir duygudur. Recâ (ümit) ise, kişinin umduğuna ulaşabilmesi için amel etmesini kolaylaştırandır. Antâkî, havf ile recâ arasında bir denge kurar: Ne aşırı korku (ümitsizlik) ne de aşırı ümit (güven duygusuyla hataya düşme) doğrudur. Bu çerçevede havf, sırf bir korku değil; ahlaki uyanıklığın kaynağıdır. Recâ ise edilgen bir beklenti değil; ameli harekete geçiren itici bir güçtür. Din eğitiminde korku ve ümit duyguları birbirine alternatif değil, birbirini tamamlayan unsurlar olarak sunulabilir.

2.2. Ahiret Hüznü ve Dünya Hüznü Ayırımı

Antâkî, dünya için üzölmek ile ahiret için üzölmek arasında bir ayrıma gitmiştir. Dünya için üzölmek (kaybedilen bir mal, kaçırılan bir fırsat vb.) günah iken, ahiret için üzölmek (kişinin manevi eksikliklerinin farkında olması, Allah'a karşı sorumluluğunu düşünmesi) ibadettir:

"Dedim ki: İçinde korku ve hüznün bulunan bir şey nasıl imar edilir, hâlbuki bu ikisi keder verici ve baskılayıcıdır? Dedi ki: Ne kötü bir kıyas bu! Çünkü sen dünya hüznünü ahiret hüznüyle kıyasladın. Bil ki dünya için üzölmek büyük bir gûnahtır, ahiret için üzölmek ise büyük bir ibadettir... Ahiret için kalpteki korkunun bir tatlılığı olduğu gibi yine onun için kalpteki hüznün de bir lezzeti vardır" (Antâkî, 2025, s. 150).

Hüznün 'tatlılık' ve 'lezzet' kavramlarıyla nitelenmesi, Antâkî'nin duygu anlayışının sıradan bir zühd ahlakının ötesine geçtiğini gösterir: Acı deneyim, ahiret bilinci içinde anlamlandırıldığında bir eğitim aracına dönüşebilir. Öğrencilere, dünyevi/maddi kayıplar karşısında aşırı üzölmemeleri, ancak manevi hedefler için duydukları hassasiyeti artırmaları gerektiği öğretilir.

2.3. Hayâ (Utanma)

Hayâ, sadece "utanılacak bir şey yapmamak" olarak değil, aynı zamanda kişinin istediği ile uygun olan arasında ayırım yapma bilinci olarak tanımlanır. Antâkî bu tanımıyla, hayâ duygusunun en yüksek biçiminin Allah'a karşı duyulan hayâ olduğunu vurgular:

"En faydalı hayâ nedir? Dedi ki: Allah'tan sevdiğin bir şeyi isterken O'nun sevmediği bir şeyi istemekten hayâ etmendir" (Antâkî, 2025, s. 146).

Hayâ eğitimi, sadece yasaklar ve sınırlar üzerinden değil, aynı zamanda bir "edep bilinci" olarak da ele alınabilir. Öğrencilere, her istediklerinin uygun olmadığı, dilek ve niyetlerinde bile bir ölçü ve edep olması gerektiği kavratılabilir.

3. Toplumsal Ahlak ve İlişki Değerleri

3.1. Hak ve Sorumluluk Hiyerarşisi

Antâkî, hak ve sorumlulukları bir öncelik sırasına koymaktadır: Önce Allah'ın hakkı (kişinin nefesine karşı sorumlulukları), sonra ebeveyn hakkı, sonra eş ve çocukların hakkı, sonra da yakınlık derecesine göre diğer insanların hakları gelmektedir. Bu sıralama, nefsin hevasına aykırı olsa bile gözetilmelidir:

"En lazım olan hakikat nedir? Dedi ki: Allah'ın kendi hakkından senin nefesine gerekli kıldığı hakkı kendi nefesine öncelikle gerekli kılmandır; velev ki bu, nefsin hevâsına aykırı olsa bile. Sonra ebeveynine, ehline ve çocuklarına; ardından da en yakından başlayarak yakınlık derecesine göre diğerlerinin üzerlerine vacip olan hakkı gerekli kılmandır" (Antâkî, 2025, s. 147).

Değerler eğitiminde "hak" kavramı genellikle bireyin kendi hakları bağlamında ele alınır. Antâkî, bireyin başkalarına karşı sorumluluklarını ve bu sorumlulukların bir öncelik sırası olduğunu hatırlatmaktadır. Öğrencilere, çatışan talepler karşısında hangi sorumluluğun öncelikli olduğu konusunda bir çerçeve sunulabilir.

3.2. Adalet ve Hakkı Kabul (Nesnellik)

Kelime olarak adalet, "hakkı bilir ve haktanır olmak" demektir. Bir terim olarak ise herkese verilmesi gerekeni vermek, herkese hakkını teslim etmek, herkesin hakkına hürmet etmek, bir şeyi yerli yerine koymak anlamındadır (Öcal, 2015, s. 466; Demir, 2021, s. 125). Antâkî'ye göre adaletin iki temel boyutu vardır: (1) Kişinin kendi aleyhine olsa bile hakkı gözetmek, (2) Hakkı kabul etmek:

"En faydalı hakikat nedir? Dedi ki: Nefsinin aleyhine de olsa insanlara karşı hakkı gözetmen, senden gayrısından da gelse hakkı kabul etmendir" (Antâkî, 2025, s. 146).

Din eğitimi açısından bu yaklaşım, adalet kavramının yalnızca "başkasına haksızlık etmeme" kuralı olarak öğretilmesinin yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır. Antâkî'nin tanımladığı adalet, daha ileri bir ahlaki olgunluğu gerektirir: Kişinin kendi çıkarı aleyhine de olsa hakkaniyetli davranabilmesi ve hakkın kaynağına bakmaksızın onu kabul edebilmesi.

3.3. Gıybetten Kaçınma ve Dilin Korunması

Dinî bir kavram olarak gıybet, "bir kimsenin arkasından hoşlanmadığı sözlerle bahsetmektir" (Demir, 2021, s. 140). Peygamberimiz (s.a.v.) gıybetin insanın iyi amellerini ateşin kuru odunu yaktığı gibi yok edeceğini buyurmuştur (Gazâlî, 1973, s. 451). Antâkî'nin incelediğimiz eserine göre, gıybet, salt bir dil günahı olarak değil nefsin iç durumunun dışa vuran belirtisi olarak çerçevelenmektedir.":

"Bilmelisin ki gıybetin, kişinin nefsini temize çıkarmasından, kendi amelinden hoşnut olmasından ve takvâyı ihmal etmesinden başka bir kaynağı yoktur. Eğer kişi kendi kusurlarına gerçekten bakıyor olsaydı bu onu başkalarının kusurlarıyla meşgul olmaktan alıkoyardı" (Antâkî, 2025, s. 161).

Okullarda verilen eğitimde akran zorbalığı ve olumsuz söylemlerle mücadelede, öğrencilere "başkasının kusurunu konuşmak" yerine "kendi kusuruna bakmak" alışkanlığı kazandırılabilir. Antâkî'nin yaklaşımı, yasak odaklı bir eğitimden ziyade, öz farkındalık odaklı bir eğitimin gıybetle mücadelede daha etkili olacağını göstermektedir.

3.4. Kardeşlik ve Nasihat

Kardeşlik ve nasihat değerleri; saygı ve sorumluluk zemininde anlam kazanır. Saygı; "başkalarını rahatsız etmekten çekinme duygusu" olarak tanımlanmakta, üstünlük, değer, yaşlılık ve yararlılık gibi niteliklere duyulan saygılı yaklaşımı içermektedir (Nazıroğlu vd., 2016, s. 226). Nasihat etmenin temeli olan sorumluluk ise "kişinin kendi davranışlarının ve kendisine bağlı olarak gerçekleşen olayların

sonucunu üstlenmesi; kendi muhakemesi, isteği ve iradesiyle gerçekleştirdiği eylemler için başkalarına ve Rabbine karşı hesap verebilmesi" olarak tanımlanmaktadır (Kaymakcan & Meydan, 2016, s. 259):

"Allah için kardeş olan iki kişiden en hayırlısı, düşmanını en iyi tanıyan ve nasihat konusunda en şiddetli olandır... En kuvvetli nasihat eden, göğsü kinden en beri olan ve hasedi en az olandır. Bazen şeytan Allah için birbirine kardeş olan iki kişiye gelir. Şeytan onlardan nasihat edenin kalbine şöyle fısıldar: 'Senin buna çok fazla emir ve nehyde bulunduğun oldu, artık onu uarmayı bırak.' Eğer o kişi şeytanın bu fısıltısını kabul ederse artık şeytan niyetini gerçekleştirmiş olur" (Antâkî, 2025, s. 181).

Din eğitiminde "birbirinizi sevin" ilkesinin yanında "birbirinizi uyarın ve düzeltin" ilkesine de yer verilebilir. Ancak öğrencilere, eleştiri ve uyarının nasıl yapılması gerektiği (kinden uzak, hasetsiz, samimi) öğretilmelidir.

3.5. Hased ve Tedavisi

Hased (kıskançlık), başkasının sahip olduğu nimete karşı duyulan rahatsızlıktır. İslam ahlak geleneğinde cimrilikle birlikte sakınılması gereken temel kötü huylar arasında ele alınmaktadır (Demir, 2021, ss. 137-138). Antâkî, hasedin kökenini "dünya sevgisi" olarak teşhis eder:

"Hangisinin hasedi daha azdır? Dedi ki: Dünyaya karşı daha zâhid olandır. Çünkü hasedin kökü dünya sevgisindedir" (Antâkî, 2025, ss. 181-182).

Kişi dünyevi şeylere ne kadar çok değer verirse, başkalarının bu şeylere sahip olması karşısında o kadar kıskançlık duyar. Hasedin tedavisi ise dünyaya karşı zühd (gönül bağıni koparma) ve kanaattir. Öğrencilere, başkalarını kendileriyle kıyaslamak yerine, kendi sahip olduklarının farkına varmaları öğretilir.

4. İlim ve Amel İlişkisine Dair Değerler

4.1. Faydalı İlim ve Amel Bütünlüğü

Ele alınan eserde ilim ile amelin kopmaz bütünlüğünün merkeze alındığı görülmektedir. Bu bütünlük, eserde hem olumlu hem de olumsuz ifadelerle pekiştirilmektedir:

"En faydalı ilim nedir? Dedi ki: Cehaletinin sana zarar verdiği, kalbinde bir acı artırdığı ve onunla amel ettiğin ilimdir" (Antâkî, 2025, s. 146).

Antâkî, bir ilmin "faydalı" sayılabilmesi için üç şartı sıralamıştır: (1) Kişinin o konudaki cehaletinin ona zarar verdiğini fark etmesi, (2) bu farkındalığın kalbinde bir acı/hassasiyet oluşturması, (3) sonunda o ilimle amel etmesi. Diğer taraftan Antâkî, amele dönüşmeyen bilgiyi salt bir eksiklik olarak değil; aktif bir tehlike olarak tanımlar: "Cehaletle yapılan ibadet maksatlı amel, cehaletle yaptığım günahlardan da daha zararlıdır" (Antâkî, 2025, s. 148). Din eğitiminin hedefi, doğru bilgiyi doğru niyetle amele dönüştürmektir. Bilgi bu süreçte araç; amel ise ölçüt konumundadır.

4.2. Cehaletle Yapılan İbadetin Tehlikesi

Antâkî'nin en çarpıcı uyarılarından biri, cehaletle yapılan ibadetin, cehaletle işlenen bir günahattan daha zararlı olduğudur:

"Hangi günahlar benim için daha zararlıdır? Dedi ki: Cehaletle yapılan ibadet maksatlı amelindir... Cehaletle yaptığın ibadetlerin fasit olduğu halde sen bunlar için Allah'tan sevap ummakta olduğunu ve bu ameller sebebiyle O'ndan azabı hak etmiş bulunduğunu bilmiyor musun?" (Antâkî, 2025, s. 148).

Günah işleyen kişi, en azından yaptığının yanlış olduğunu bilir ve Allah'tan sevap beklemez. Oysa cehaletle ibadet eden kişi, yanlış olduğu halde doğru yaptığını zanneder ve Allah'tan sevap umar. Bu "yanlış doğruluk zannı" kişiyi hatasında daha inatçı ve tedaviden daha uzak kılar. Din eğitiminde en büyük risk, kişinin yanlış olduğu halde doğru olduğunu zannederek yapmasıdır.

5. Teşhis Edilen Kötü Huylar ve Tedavileri

5.1. Gurur (Kibir) ve En Dirençli Manevî Hastalık Olarak Teşhisi

Kibir, kelime olarak büyüklük, büyük olma, kendini başkalarından üstün görme gibi anlamlara gelmektedir. İslam; kibirlenmemeyi, insanlara iyi davranmayı ve tevazu sahibi olmayı tavsiye etmiştir (Solak, 2014, s. 114). Antâkî'ye göre gurur (kibir), diğer kötü huyların (liderlik hırsı, makam sevgisi, böbürlenme, öfke, kavmiyetçilik) kaynağı olan asıl hastalıktır:

"Bilmelisin ki gurur bir asıldır. Kibir, liderlik arzusu ve insanların nezdinde makam hırsı bu asıldan doğar. Yine böbürlenme, kavmiyetçilik, öfke ve dünya için insanlarla hesaplı ilişkiler kurma da ondan kaynaklanır."

Antâkî'nin en dikkat çekici teşhisi, gururun en zor terk edilen hastalık olmasıdır. Ona göre dünyayı terk eden zahidlerin bile kalbinde en son kalan şey gururdur: "...Dünya hayatını terk edenlerin kalplerinde en son kalan şeyin gurur olduğu bize ulaştı. Zira gurur hem nefiste iyice yerleşmiş hem de çıkarılmasının zor olması sebebiyle kalpten atılan en son şeydir."

"Gurur senin gelişini beklediğin, ona karşı sakınabileceğin uzak bir şey değildir. O, kalplerde yer edinmiş bir durumdur. O seni bir an bile terk etmez" (Antâkî, 2025, s. 174-175).

"İçinde gurur olduğundan insan kendisi için sevdiğini başkaları için sevmeye güç yetiremez. Kendisinde gurur olduğundan Hakkı kabule güç yetiremez. Onda gurur olduğundan ihlaslı bir nasihati kabule güç yetiremez. Kendisinde gurur olduğu için o, takvanın şerefi olan tevazuyu göstermeye güç yetiremez" (Antâkî, 2025, s. 175).

"Sana izzeti söküp çıkarmak ve kalbinden kazımak ancak insanlardan ümit kesmekle gerçekleşir. Çünkü insanlardan ümit kesmen seni Allah'a döndürür, Allah'a dönmen ise O'nda sükûn bulmandır. Kalbinin O'nda sükûna ermesinde de O'na itaati artırman ve O'nun kulluğunun özel makamına ulaşman vardır" (Antâkî, 2025, s. 176).

Din eğitimi açısından gurur, karakter eğitiminin en zorlu alanlarından birini oluşturmaktadır. Antâkî'nin teşhisi bu zorluğun nedenini açıkça ortaya koymaktadır: Gurur dışarıdan gözlemlenebilen bir davranış değil, kalbe yerleşmiş ve farkında olunması güç bir iç haldir. Bu nedenle "kibirlememelisin" şeklindeki doğrudan uyarılar tek başına yeterli değildir. Asıl hedef, öğrencinin kendi içindeki gururu fark edebilecek bir öz-gözlem kapasitesi geliştirmesidir.

5.2. Ucb ve Amellerin İfsadı

Ucb (kendini beğenme), gururun daha başka bir formudur. Gurur başkalarına karşı üstünlük taslama iken, ucb kişinin kendini kendine beğendirmesi, kendi iyi amellerine güvenmesi ve onlarla övünmesidir. Antâkî'ye göre ucb, "istidrac"ın (kişinin farkında olmadan helake sürüklenmesi) illetlerindedir:

"Hangi taat benim için daha zararlıdır? Dedi ki: Sürekli hatırladığın, ona güvendiğin, onunla övündüğün ve onunla gururlandığın taattir. İşte bu, kendini beğenmedir (ucb). O ise istidracın illetlerinden ve nasipsizliğin alametlerindedir" (Antâkî, 2025, s. 147).

Öğrencilerin başarılarını tanımak ve takdir etmek ile onların kendini beğenmişlik geliştirmesi arasında ince bir çizgi vardır. Antâkî'nin ucb uyarısı, eğitimcilere şunu hatırlatır: Bir öğrenciyi başarısından dolayı överken, bu övgünün onun "ben yaptım, ben başardım, ben daha iyiyim" duygusunu beslememesi gerekir.

5.3. Hırs ve Tamah (Açgözlülük)

Hırs; sözlükte bir şeyi şiddetle arzu etme, ona aşırı derecede tutkun olma, şiddetli ve sonu gelmeyen istek, açgözlülük gibi anlamlara gelmekte; İbn Hazm'a göre haset duygusundan tamahkârlık, tamahkârlıktan da hırs doğar. Buna göre hırs, nefiste yerleşmiş olan tamahkârlığın dışa yansımaları halidir (Çağrı, 1998, s. 33):

"En faydalı ye's (umutsuzluk), sendeki açgözlülüğü öldürendir. Şüphesiz ki o, zilletin anahtarı, aklın elinden çalınmasına, niyetin kirlenmesine, mürüvvetin zedelenmesine ve ilim nurunun sönmesine sebep olur" (Antâkî, 2025, s. 147).

Günümüzde yaşanan tüketim kültürü, insanları sürekli "daha fazlasına" sahip olmayı teşvik eder. Antâkî'nin tamah analizi, bu kültüre karşı bir eleştiri sunar. Öğrencilere, sürekli daha fazlasını istemenin (hırs) bir erdem değil, aksine zillete götüren bir hastalık olduğu öğretilir. Kanaat, şükür ve "yetinebilme" becerileri, mutluluk ve iç huzur için vazgeçilmez değerler olarak sunulabilir.

5.4. Kalbin İmarı: Sabır, Şükür ve Basamaklı Tedavi

Antâkî'nin ahlak eğitimi anlayışında kötü huyların tedavisi, tek seferlik bir müdahale olarak değerlendirilmez; birbirini hazırlayan ve besleyen erdemlerin sıralı biçimde kazanılmasına dayanan sistematik bir süreç olarak değerlendirilir. Bu sürecin iki temel direği sabır ve şükürdür. Nitekim eserde şu ifadeye yer verilir: "Şüphesiz dünya bütün işleriyle birlikte Allah'ın kulları için var ettiği bir imtihandır ve bu imtihanlar hepsi iki haslete râcidir: Şükür ve sabır. Ya bir nimete karşı şükür ya da bir sıkıntıya karşı sabır" (Antâkî, 2025, s. 170):

"Şükre erişmek için Allah'tan gelen az rızkı nefesine çok gör. Cahilliği eldeki ilimle defet, mevcut ilmi ihlaslı amelle kullan, ihlaslı ameli büyük gafletten koru, büyük gafleti şiddetli uyanıklıkla uzaklaştır" (Antâkî, 2025, s. 156).

Bu basamaklı tedavi modelinin merkezinde yer alan sabır; bir ahlak terimi olarak üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belalar karşısında direnç gösterme, olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet gibi anlamlara gelmektedir (Çağrı, 2008, s. 337). Sabır, her müminin sahip olması gereken bir vasıf olup sabırla birçok sorunun üstesinden gelinebileceği vurgulanmaktadır (Toktonaliev, 2016, s. 71). Antâkî'nin "basamaklı tedavi" anlayışı, ahlak eğitiminin kümülatif ve birbirini besleyen pratikler dizisi olduğunu göstermektedir. Öğrencilere, bir erdemi kazanmanın bir gün veya gecede olmadığı, küçük adımlarla ve sırayla ilerlendiği öğretilir.

Antâkî'nin Eserinde Öne Çıkan Öğretim Yöntemleri

Antâkî'nin eseri, içerdiği değerlerin yanı sıra bu değerlerin nasıl öğretileceğine dair ipuçları da sunmaktadır. Eser, yalnızca bir ahlak metni değil; aynı zamanda erken dönem İslam geleneğindeki pedagojik birikimin somut bir yansımasıdır. Öğretim yöntemi açısından

değerlendirildiğinde metnin üç temel stratejiyi bilinçli biçimde kullandığı görülmektedir: Diyalog yoluyla aktif sorgulama, metafor yoluyla soyutun somutlaştırılması ve hedef kitle analizi yoluyla farklılaştırılmış öğretim.

1. Diyalog (Soru-Cevap) Yöntemi

Devâ'ü Dâ'i'l-Ḳulûb'un tamamı, bir müridin soruları ve bir müşşidın cevaplarından oluşur. Bu yapı, öğrencinin pasif bir alıcı değil, aktif bir sorgulayıcı olduğu bir öğrenme ortamını yansıtır. Eserin mukaddimesinde bu yöntemin amacı şöyle ifade edilir:

"Allah, kendi nefsinı gözetip onu düşünerek kendisiyle ilgilenen kula rahmet eylesin. (O kimse ki) sözü işitsin ve en güzel olana tâbi olsun; belki de Allah, onu akıl ve basîret sahiplerinden kılar" (Antâkî, 2025, s. 144).

Sorgulamaya dayalı öğrenme, öğrencinin kendi sorularını üretmesini ve cevapları aktif biçimde aramasını teşvik eder. Antâkî'nin eseri, bu yöntemin erken dönem İslam eğitim geleneğindeki bir örneği olarak okunabilir.

2. Metaforik (Benzetme) Anlatım

Antâkî'nin metinde kullandığı dilin en belirgin özelliklerinden biri, soyut ahlaki kavramları somut metaforlarla öğretilabilir kılmasıdır. Eserde tespit edilen başlıca metaforlar şunlardır: Sepet ve şişeler metaforu nefsin ahlaki yapısını görünür kılar; kalp-ev metaforu duygusal eğitimin önemini somutlaştırmaktadır. Gümüş-ateş metaforu amelin sınanma boyutunu; ağaç-su metaforu iman ile amelin kopmaz bütünlüğünü ifade etmektedir.

"İnsan bu konuda yol kenarına bırakılmış ve içinde ağızları ip ve mühürle bağlı şişeler bulunan bir sepet gibidir. Sen o sepet gibisin. İçindeki şişeler ise senin ahlâk ve edebindir. Kötü kokular senin çirkin amellerin, güzel kokular ise güzel huylarıdır" (Antâkî, 2025, s. 178).

Din eğitiminde, soyut değerleri somut öyküler ve benzetmelerle anlatmak, öğrenmenin kalıcılığını artırabilir.

3. Hedef Kitle Analizi

Antâkî'ye göre eğitimde başarıya ulaşmanın yolu, öncelikle muhatap alınan bireylerin hangi seviyede olduğunu tespit etmekten geçmektedir. Eserde, eğitimcinin her öğrenciye aynı yöntemle yaklaşamayacağını ortaya koyan dört tabakalı bir sınıflandırma sunulmaktadır:

"İnsanlar dört tabakadan oluşur: [1] Hevâsına tâbi olan şüphe içindeki bir câhil. [2] İlmi arttıkça kibri de artan bir âlim. [3] İbadeti bakımından başkalarını küçümseyen, saygı duyulma bekleyen cahil bir âbid. [4] Hakk'ın yolunu bilip onu hakkıyla edâ etmeyi sevmesine rağmen âciz olan, bu yüzden mahzun ve kederli olan, basiret ve ilim sahibi bir ârif" (Antâkî, 2025, s. 151).

Antâkî'nin dört tabakalı sınıflandırması, eğitimde "hedef kitle analizi"nin önemini gösterir. Eğitimci, her bir gruba ve bu grubun özelliklerine göre farklı bir yaklaşım geliştirmelidir. Bu üç yöntem birlikte ele alındığında, Antâkî'nin salt içerik aktarmayan; öğrencinin zihnini, kalbini ve davranışını birlikte dönüştürmeyi hedefleyen bütüncül bir öğretim anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin *Devâ'ü Dâ'i'l-Kulûb* adlı eseri üzerine gerçekleştirilen bu betimleyici analiz, erken dönem tasavvuf literatürünün din eğitimi, değerler eğitimi ve ahlak eğitimi açısından zengin bir kaynak olduğunu göstermektedir. Çalışma, Antâkî'nin eğitim ile ilgili mirasını gün yüzüne çıkarmakla kalmamış; aynı zamanda bu mirasın modern eğitim uygulamalarıyla nasıl ilişkilendirilebileceğine dair somut çıkarımlar sunmuştur. Esasen Antâkî'nin nefis muhasebesi metodolojisi, kronolojik açıdan kendisinden sonra gelen Muhâsibî'nin *er-Riâye* adlı eserindeki sistematik öz-sorgulamaya öncülük etmiş; bu yönüyle *Devâ'ü Dâ'i'l-Kulûb*, erken dönem İslam eğitim geleneğinin gelişim çizgisinde belirleyici bir halka oluşturmaktadır.

Eserde tespit edilen değerler beş ana kategori altında toplanabilir:

(1) Bireysel Arınma ve Nefis Terbiyesi Değerleri: Akıl, İhlas, Nefis Muhasebesi, Tevazu, Kanaat, Şükür.

(2) Kalp Halleri ve Duygusal Değerler: Havf (Korku), Recâ (Ümit), Ahiret Hüznü, Hayâ (Utanma).

(3) Toplumsal Ahlak ve İlişki Değerleri: Hak ve Sorumluluk Hiyerarşisi, Adalet ve Hakkı Kabul, Gıybetten Kaçınma, Kardeşlik ve Nasihat, Hasedden Arınma.

(4) İlim ve Amel İlişisine Dair Değerler: Faydalı İlim, Amel Bütünlüğü, Cehaletle İbadetin Tehlikesi.

(5) Teşhis Edilen Kötü Huylar ve Tedavileri: Gurur (Kibir), Ucb (Kendini Beğenme), Tamah (Açgözlülük/Hırs).

Antâkî'nin yaklaşımı, günümüz din ve ahlak eğitimi tartışmalarının temel sorunlarından biri olan "bilgi ile davranış arasındaki uçurum"a erken bir dönemden güçlü bir cevap sunmaktadır. Bu bağlamda *Devâ'ü Dâ'i'l-Ḳulûb*, sadece tarihsel bir metin değil; "niyetlerdeki hastalıklara şifa" sunan bir eğitim kaynağı olarak değerlendirilebilir (Antâkî, 2025, s. 183). Ayrıca eserde kullanılan soru-cevap tekniği, soyut kavramları somutlaştıran metaforlar ve öğrenci seviyelerine göre farklılaştırılmış öğretim yaklaşımı, günümüz din eğitimcileri için uygulanabilir bir model teşkil etmektedir.

Diğer taraftan bu çalışmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır ve bu sınırlılıklar gelecek araştırmalar için birer fırsat teşkil etmektedir. Çalışma, tek bir esere ve tek bir Türkçe tercüme (Aydemir, 2025) dayanmaktadır; orijinal Arapça metinle karşılaştırmalı bir okuma yapılmamıştır.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle şu hususlar önerilebilir: *Devâ'ü Dâ'i'l-Ḳulûb*'un orijinal Arapça metni ile Türkçe tercümesinin karşılaştırmalı analizi yapılmalıdır. Bu sayede Antâkî'nin pedagojik kavramlarının (özellikle 'akıl', 'hilm', 'ye's' gibi çok anlamlı terimlerin) daha isabetli biçimde yorumlanması sağlanacaktır. Eserde tespit edilen değerlerin günümüz ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi müfredatına entegrasyonu üzerine geliştirme çalışmaları yapılabilir. Antâkî'nin 'havf-recâ dengesi' ile modern eğitim psikolojisindeki 'kaygı-umut' dengesi arasındaki benzerlik ve farklılıklar disiplinler arası bir yaklaşımla incelenebilir.

Kaynakça

- Antâkî, Ahmed b. Âsım el-. (2025). *Devâ'ü Dâ'i'l-Kulûb ve Ma'rifeti Himemi'n-Nefs ve Âdâbihâ* (H. Aydemir, Tahkik ve Çev.). Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Aydemir, H. (2025). *Ahmed b. Âsım el-Antâkî ve Devâ'ü Dâ'i'l-Kulûb adlı eseri*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Bilgin, M. (1989). Ahmed b. Âsım el-Antâkî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 2, s. 44). İstanbul: TDV Yayınları.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.
- Çağrıncı, M. (1998). Hırs. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 17, ss. 33-34). İstanbul: TDV.
- Çağrıncı, M. (2008). Sabr. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 35, ss. 337-339). İstanbul: TDV.
- Demir, R. (2021). *Yunus Emre'nin eserlerinde din ve değerler eğitimi* (3. bs.). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Furat, A. S. (1968). Ahmed b. Âsım el-Antâkî. *İslam Medeniyeti Dergisi*, 1(15), 12-14.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (1973). *İhyâü ulûmi'd-dîn* (A. Serdaroğlu, Çev.). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Göktaş, V. (2011). Tasavvufi terbiyenin günümüz din eğitim-öğretimine sunabileceği imkânlar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(2), 137-155.
- Hökelekli, H. (2007). Kendini bilmek ve kendini kontrol etmek. *Değerler Eğitimi Merkezi Bülteni*, 1, 69-75.
- İnsani Değerler Eğitimi [İDE]. (2018). *Kendini kontrol (öz denetim)*. Erişim adresi: <http://www.insanidegerleregitimi.com> (Erişim Tarihi: 10.06.2026).
- Kaymakcan, R., & Meydan, H. (2016). *Ahlak değerler ve eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Keyifli, Ş. (2013). Eğitim ve din eğitimi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(2), 103-126.
- Massignon, L. (1922). *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Paul Geuthner.
- Nazıroğlu, B., Gün, A., Kılıç, A. İ., & Kaya, F. (2016). Temel ahlaki değerler. M. Köylü (Ed.), *Teoriden pratiğe değerler eğitimi* içinde (ss. 181-252). Ankara: Nobel Yayınları.
- Öcal, M. (2015). *Din kültürü ve ahlak bilgisi ve öğretim yöntemleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları.

- Solak, M. F. (2014). *Temel dini bilgiler 1-2 ders notu*. Ankara: MEB Yayınları.
- Tavukçuoğlu, M., & Erdem, H. (2005). *Eğitim fakülteleri için din kültürü ve ahlak bilgisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Toktonaliev, A. (2016). Muhammed el Mâlikî'nin sabır anlayışı. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 5, 69-85.
- Tosun, C. (2001). *Din eğitimi bilimine giriş*. Ankara: Pegem Akademi.



Bölüm

6

“MÂLİKÎ VE ŞÂFÎÎ USÛLÜNDE
EMİR KAVRAMI: BÂCÎ İLE
ŞÎRÂZÎ’NİN YAKLAŞIMLARININ
MUKAYESESİ”¹

*Uğur KURU*²

*M. Rahmi TELKENAROĞLU*³

1 Prof. Dr. M. Rahmi TELKENAROĞLU danışmanlığında hazırlanan “V. Hicri Asır İslam Hukuku Metodolojisinde Maliki-Şafii Ayrışması; (Ebü'l-Velid El-Baci ve Ebu İshak Eş-Şirazi Örneği)” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

2 Doktora Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Nevşehir, Türkiye, ORCID: 0000-0001-6433-6898, E-posta/E-mail: ugurkuru2004@hotmail.com

3 Prof. Dr. M. Rahmi TELKENAROĞLU, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Nevşehir, Türkiye / ORCID: 0000-0002-8472-2777, E-posta/E-mail: rahmitelkenaroglu@nevsehir.edu.tr

1.GİRİŞ

Lafızlar bahsinin en mühim meselelerinden biri emir konusudur. Zira Allah Teâlâ'nın ve Resûl-i Ekrem'in şer'î hitaplarında, mükelleflerden yapılması talep edilen fiillerin önemli bir kısmı emir sığalarıyla ifade edilmiştir. Bu yönüyle emir, yalnızca dilsel bir ifade biçimi olmayıp, şer'î hükümlerin tespiti ve mükellefin sorumluluğunun belirlenmesinde temel bir işlev üstlenmektedir. Nitekim emir ve nehiy ifadeleri, mükelleften sadır olması istenen yahut kaçınılması talep edilen fiillerin mahiyetini, kapsamını ve hükmî değerini belirleyen başlıca lafzî göstergeler arasında yer almaktadır. Bu sebeple usûl âlimleri, şer'î hitabın doğru anlaşılabilmesi için emir ve nehiy bahislerine özel önem atfetmişlerdir.

Usûl-i fıkhıta emir konusu, şer'î hükümlerin anlaşılması ve uygulanması bakımından merkezî bir konuma sahiptir. Kur'an ve Sünnet'te ibadetler, muâmelât ve ukûbât alanlarına ilişkin birçok hüküm emir sığalarıyla vârid olmuş; bu durum, emrin delâlet ettiği hükmün mahiyetinin tespitini usûl ilminin temel meselelerinden biri hâline getirmiştir. Özellikle emir lafzının herhangi bir karîneden bağımsız olarak mutlak biçimde kullanıldığında vücûb, nedb yahut ibâha gibi hangi hükme delâlet ettiği meselesi, usûlcüler arasında önemli tartışmalara konu olmuştur. Çünkü bu tartışma, mükellefin ilgili fiile karşı taşıdığı sorumluluğun sınırlarını doğrudan belirlemektedir.

Bunun yanında emrin, emredilen fiilin derhal yerine getirilmesini mi (*fevr*), yoksa ertelenerek yapılmasını mı (*terâhî*) gerektirdiği; fiilin bir defaya mahsus mu yoksa tekrar tekrar mı yerine getirilmesini ifade ettiği gibi meseleler de emir bahsinin önemli alt başlıklarını teşkil etmektedir. Bu konular, yalnızca lafzın dilsel yapısıyla değil, aynı zamanda Şârî'nin maksadının tespitiyle de yakından ilişkilidir. Dolayısıyla emir bahsi, lafzî delâlet ile hükmün gayesi arasında bütüncül bir değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır.

Emir konusu ayrıca nehiy, sıhhat-fesad, emirle sabit olan fiilin hükmü ve teklifî hükümlerin mahiyeti gibi usûl meseleleriyle de doğrudan irtibatlıdır. Zira bir fiilin emir yoluyla sabit olması, onun geçerliliği, sevap yahut ceza doğurması gibi birtakım hukukî ve dinî sonuçları beraberinde getirmektedir. Bu yönüyle emir, yalnızca müstakil bir lafız bahsi değil, usûl-i fıkhın genel sistematığı içerisinde birçok meseleyle kesişen temel kavramlardan biridir.

Netice itibarıyla emir bahsi, şer‘î hitabın anlaşılması, hükmün doğru şekilde tespiti ve mükellefin yükümlülük alanının belirlenmesi açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bu sebeple erken dönemlerden itibaren usûl âlimleri emir konusunu ayrıntılı biçimde ele almış; farklı mezhep ve usûl ekollerinin yaklaşım farklılıkları doğrultusunda zengin bir literatür meydana gelmiştir.

Bu çalışma kapsamında da emir konusu, Ebü'l-Velîd el-Bâcî ile Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin usûl anlayışları çerçevesinde karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

Çalışmamızda ele aldığımız fıkıh usulü alimlerinden olan Ebü'l-Velîd el-Bâcî (v. 474/1081), Endülüs Mâlikî geleneğinin en önemli usûl âlimlerinden biridir. Endülüs'te hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında çalışmalarıyla temayüz etmiştir. Endülüs'te usul-i fıkıh alanında ilk eser veren kişidir. Aynı zamanda da Mâlikî mezhebinin Endülüs bölgesinde yayılmasında çok büyük bir paya sahiptir.

Bir diğer alim olan Ebû İshak eş-Şîrâzî (v. 476/1083) ise Şâfiî usûl ekolünün klasik dönemindeki en belirleyici isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Şîrâzî, usûl meselelerini büyük ölçüde lafzın delâleti ve istidlâlin kuralları çerçevesinde ele almış; karinelere bağımsız lafızların hangi hükme delâlet edeceğini açıklamaya çalışmıştır. Bu yönüyle Şâfiî usûlünün kurucu ilkelerini derleyip olgunlaştıran bir konumda yer almaktadır.

Endülüs usûlcüsü Ebü'l-Velîd el-Bâcî, emir konularına geçmeden önce lafızları sistematik biçimde sınıflandırır. Önce hakikat–mecaz ayrımı yapar. Hakikati ise mufassal ve mücmel olarak ikiye böler. Mufassal lafızlar da muhtemel (birden fazla anlama açık) ve muhtemel olmayan (tek anlamlı) şeklinde ayrılır. Tek anlamlı olanlara nass denir. Muhtemel olanlar ise zâhir ve âmm olarak ikiye ayrılır. Zâhir, birden fazla anlam ihtimali olan fakat aksi delil olmadıkça en açık (tercih edilen) anlamı esas alınan lafızlardır. Bu dil tasnifinden sonra Bâcî emir bahsine geçer. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/193-196.)

Irak Şâfiî usûlcüsü Ebû İshak eş-Şîrâzî ise doğru anlamanın temel şartını Arap dili bilgisi olarak görür. Dili önce mühmel (anlamsız) ve müsta‘mel (anlamlı) diye ayırır. Müsta‘mel lafızlar da kendi başına anlam taşıyanlar ve başka kelimeye ihtiyaç duyanlar olarak ikiye ayrılır. Kendi başına anlam taşıyanlar isim, fiil ve harftir. Şîrâzî, “faydalı söz”ü bu unsurların birleşmesiyle oluşan yapı olarak tanımlar ve bunu da hakikat–

mecaz şeklinde inceler. Ayrıca lafızları dört açıdan değerlendirmek gerektiğini belirtir: 1.Lügat 2.Şer‘î kullanım 3.Örfî kullanım 4.Kıyas. Bu dilsel çerçeveyi kurduktan sonra Şîrâzî de emir konularına geçer. (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s. 1/167-190)

Her iki usûl âlimi de emir bahsine geçmeden önce kapsamlı bir dil teorisi kurar; ancak Bâcî daha çok lafızların anlam derecelerine odaklanırken, Şîrâzî dilin yapısı ve kullanım bağlamlarını daha geniş bir çerçevede ele alır.

Her iki alimin ortak noktalar şunlardır. Her iki âlim de emir lafzının şer‘î hitabın temel kaynağı olduğunda ittifak eder. Emir lafzının yorumunda dilin rolü üzerinde önemle dururlar. Emir ve nehiy sığalarının hükme delaletinde zahir anlamın esas alınması gerektiğini kabul ederler. Emir lafızlarının bağlayıcılığını tartışmadan önce hakikat-mecaz ve dil kategorilerini sistematik biçimde ele alırlar.

Farklılıklar ise şu şekildedir: Bâcî, delalet türlerini önce hakikat–mecaz, ardından mufassal–mücmel ve nihayet muhtemel–zâhir–âmm ayrımlarıyla sınıflandırarak emir konusuna geçer; yani hukuki delalet çerçevesi üzerinden ilerler. Şîrâzî ise önce dilin yapısına, lafzın anlam kategorilerine ve kelamın oluşum şartlarına yönelir; ardından fikhî delalet sistemine geçer. Yani onun yaklaşımı dil ilimlerine bağlı dilbilimsel bir zemin üzerine kuruludur.

Sonuç itibarıyla her iki âlim de emir bahsini lafızlar konusunun merkezinde görmekle birlikte, Bâcî'nin yaklaşımı hüküm merkezli, Şîrâzî'nin yaklaşımı ise dil merkezlidir.

2.EMRİN TANIMI VE DELALETİ

2.1.Emrin Tanımı

Fıkıh usûlü âlimlerinin emir bahsinde ilk ele aldıkları mesele, emrin tanımıdır. Zira emrin mahiyetini belirlemek, mükellefin yükümlü bulunduğu fiilleri ve sorumlulukları tespit etmek anlamına gelmektedir.

Görüşleri incelediğimiz müelliflerden Ebü'l-Velîd el-Bâcî, emri şu şekilde tarif eder:

“Emir; otoriter ve baskın bir ifadeyle, emredilen şeyin yerine getirilmesine zorlamaktır.”¹ (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/162) Ebû İshak eş-Şîrâzî ise emri şöyle tanımlamıştır: “Emir; kendisinden daha aşağı konumda

¹ الأمر اقتضاء المأمور به بالقول على سبيل الإستعلاء. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/162)

bulunan bir kimseden sözlü olarak bir fiilin yapılmasını talep etmektir.”² (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/191) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 17)

Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere emir, üst konumda bulunan kişinin, daha aşağı mertebede bulunan bir kimseden bir fiili yerine getirmesini istemesi; bunu kimi zaman zorlayıcı, kimi zaman ise talep edici bir üslupla ifade etmesidir. Dolayısıyla her iki âlime göre de emrin temel anlamı, daha aşağı konumdaki birinden istekte bulunmak ve o fiili yapmaya yönlendirmektir. Emrin hakikî anlamı bu olmakla birlikte, Arapça'da emir sığası bazen başka manalarda –dilek, temenni, tehdit, ibâha gibi mecazî kullanımlarda– da yer alabilmektedir. Bu tür kullanımların anlaşılması ise bağlama ve karinelerin varlığına bağlıdır. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/172) (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/191) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 17) (Erkoç Baydar, T., 2018, s. 31-33) (Yılmaz, İ., 2023, s. 231-232)

Her iki müellifinde tanımlarında emrin temel niteliği konusunda ortak bir zeminde buluştuğunu söylemek mümkündür. Onlara göre istid'a yani fiilin daha aşağı konumda olan kimseden talep edilmesi bir şart olarak sunmuşlardır. (Yılmaz, İ., 2023, s. 232)

² الأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه. (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/191) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 17)

Mutezile'ye göre emir, “üstün olanın, astına sözle bir fiili yapmayı istemesi/irade etmesi”dir. (Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, s. 17/107) (Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Et-Tayyib, *Kitabü'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, Thk: Muhammed Hamidullah, 1384-1964, s. 1/43) Mutezile, bu tanımla emri iradî fiile bağlamıştır. Fakat Allah tealanın emri, irade fiiline bağlaması, o fiilin mutlaka gerçekleşeceğine işaret ederdi. Halbuki ayetlerde emredilen fiillerin gerçekleşmediği durumlarda mevcuttur. Bu durumda emrin irade fiiline bağlanması doğru değildir (Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *Şerhu'l-Lüma'*, Thk: Abdülmecid et-Türkî, , 1408-1988, s. 1/191). (Şîrâzî, *et-Tabsıra fi Usûli'l-Fıkh*, Thk: Dr. Muhammed Hasan Heyto., 1983, s. 17) (Erkoç Baydar, Tuba, Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy, 2018, s. 35) (Yılmaz, İsmail, Ebû Bekir Razi El-Cessâs Ve Ebu İshak Eş-Şîrâzî'nin Emir Ve Nehiy Konusundaki Görüşlerinin El-Fusûl Fi'l Usûl, Lüma', Ve Tabsıra Fi Usûli'l-fıkh Bağlamında Karşılaştırılması, 2023, s. 230) (Demirboğa, Selman, *Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi*, 2023, s. 301-330)

Emrin tanımı ve tartışmalarla ilgili bkz: (Cessas, *el-Fusul*, s. 2/79-83) (Bakıllanî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, s. 2/5) (Ebû Ya'la el-Ferra, *el-Udde*, s. 1/157) (Kocaoğlu, N., Hicri IV. Asırda Bağdat'da Emir ve Nehiy *Tartışmaları*, s. 48-56) (Orazov, Orazsahet, *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir Ve Nehiy*, s. 18-20)

2.2.Emrin Delaleti

Tüm dillerde olduğu gibi Arapça'da da emir kipinin asıl işleyişi bir şeyin yapılmasını talep etmek içindir. Emir kipinin ne anlama geldiği daha çok karinelerin durumuna göre değişir. Bununla birlikte karinelere bağımsız olarak gelen emrin neye delalet ettiği konusu tartışmalıdır. (Telkenaroğlu, M. R., 2019, s. 64)

Emrin delaleti, emir sığasının vücûba mı, nedbe mi yoksa başka bir anlama mı geldiğinin tespit edilmesiyle ilgilidir. Usûlcülerin cumhuruna göre emir, mücerred hâlde, yani herhangi bir karine ve mukârin delil olmaksızın geldiğinde vücûba delalet eder. Menduba delalet etmesi ise ancak bir karine ile mümkündür. Gerek Bâcî, gerekse Şîrâzî bu konuda cumhurla aynı görüştedir.³

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde namaz, oruç ve zekât gibi ibadetlere ilişkin emirlerin çoğu karinesiz olarak gelmiştir ve ümmet bunların vücûbiyetinde icmâ etmiştir. (Nur, 24/63); (Mürselat, 77/49); (Âraf, 7/12) İcmâ yönüyle de tüm asırlarda İslam ümmeti ibadetlerin vücûbiyeti ve haramların yasaklılığı konusunda bir birliklilik bulunmaktadır. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/201-207) (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/206) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 26-35,38) (Erkoç Baydar, T., 2018, s. 37)

Bu çerçevede Bâcî ve Şîrâzî'nin emrin delaletine dair yaklaşımı, cumhur ulema ile aynı şekildedir. Emir ifadesi karinesiz hâlde geldiğinde vücûba delalet eder.

³ Mücerred gelen emir konusundaki görüşler şu şekildedir. Ebü'l-Hasan el-Eş'ari(v.324/935-36)'ye göre ise mücerred olarak gelen emir konusunda tavakkuf edilmesi yani emreden tarafından açıklanana kadar beklenmesi gerekir. Çünkü ona göre usul konuları ancak kesin bir delil ile ortaya konulur. Kesin delil olmayınca da tavakkuf edilir. Zannî delil konusunda ise tavakkuf edilmesi daha doğrudur. Mutezile, Şâfiîlerin bir kısmına, Mâlikîlerden Ebü'l-Hasan el-Müntâb (ö. 248/862)'a göre ise mücerred emir nedbe'e delalet eder. Emre delalet etmesi için karine gereklidir. Mâlikîlerden Ebü'l-Ferec (v.331)'e (Ebü'l-Ferec isminde iki kişi vardır. İlki Asbağ b. Ferece(v.225/840), diğeri ise Kadı Ebü'l-Ferec (ö. 331)) göre ise Allah teala'nın emirleri vücûba, Peygamber efendimizin emirleri ise nedbe'e delalet eder. Kadı Ebu Muhammed (v.422/1031), Bâcî gibi Mâlikîlerin çoğunluğu, Şîrâzî, Ebü't-Tayyib Et-Taberî(v.450/1058) gibi âlimler, usulcülere ve bir kısım Şâfiîlere göre herhangi bir yasaklamadan sonra karine bulunmaksızın gelen emir vücûba delalet eder. Şâfiîlerden bir kısmına ve Mâlikîlerden Ebü'l-Ferec(v.331), Ebü't-Temmam(v.?), Ebü Muhammed b. Nasr el-Mervezî(ö. 294/906), Huveyz Mendas(v.H.IV.yy.)'a göre ise yasaklamadan sonra gelen emir ibaha ifade eder. (Cessas, el-Fusul, s. 2/87) (Bakillanî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, s. 2/6) (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/200) (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/195) (Yılmaz, İ., 2023, s. 234)

Bununla birlikte bu vücûbiyetin lügat itibariyle mi yoksa şer'î ıstılah bakımından mı sabit olduğu konusunda usulcüler arasındaki ihtilâflıdır. Bu tartışma, emrin delâletinin kaynağı bakımından önemlidir. Lügat delâleti savunulursa emir, şer'î bağlamdan bağımsız olarak da vücûbu gerektirir. Şer'î delâlet savunulursa emir, dinî bağlamda tanımlanmış bir mefhûm hâline gelir.⁴

Şîrâzî'ye göre emir sığasının Arap dilinin kullanımında vücûba delâlet eder. Bu nedenle emrin aslı hükmünün vücûb olduğunu ifade etmiştir. Emir sığası lügatte vücûbu gerektirir. Dolayısıyla emir, bağlayıcıdır ve yapılması zorunludur. (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s. 1/206) (Erkoç Baydar, T., 2018, s. 37) (Telkenaroğlu, M. R., 2019, s. 68)

Bununla birlikte emir şekliyle gelen bir ifade, vücûb anlamından uzaklaşmışsa –yani bağlam bu mananın murad edilmediğini gösteriyorsa– o hitapla istidlâl etmek caiz olmaz. Ona göre emir sığası vücûb içeriği taşımadığı takdirde o ifade emir olarak kabul edilemez. (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s. 1/218; Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 26)⁵

2.3.Nehiyden Sonra Gelen Emir;

Usûl-i fıkhıta “el-emrû ba'de'n-nehı” veya “el-emru ba'de'l-hazr” başlıkları altında tartışılan klasik bir konudur. Tartışmanın merkezinde, yasaklandıktan sonra yapılması emredilen bir fiilin hükmünün ne olacağı sorusu yer almaktadır.

Bâcî ve Şîrâzî'ye göre nehiyden sonra gelen emir, karine bulunmadıkça vücûb ifade eder. Çünkü ona göre emir lafzı, karinelere bağımsız olarak aslı yapısı gereği vücûba delalet etmektedir. Nehiyden sonra gelen emir de aynı hükme tâbidir ve karine bulunmadıkça vücûb anlamına gelir. Bâcî'nin

⁴ Emrin delaletinin lügavî mi yoksa şer'î mi olduğu ile ilgili diğer görüşler şunlardır. Bir kısım alimlere göre emir sığasının lügat itibariyle değil, şer'î bağlamda vücûbu gerektirdiğini söylemiştir. Şâfiilerden bir kısmına ve Mu'tezile'ye nispet edilen bir görüşe göre emir sığası menduba delâlet eder. (Ebü'l-Hüseyn el-Basri, *el-Mutemed*, s. 1/45-55) (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s. 1/218) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 26)

⁵ Emrin istidlali ile ilgili diğer görüşler şu şekildedir. Eş'arî Görüşü: Emir sığası bir talep içeriyorsa, bu tek başına vücûbu (farz olmayı) gerektirmez. Asıl olan tevakkuftur; yani delil olmadan belirli bir hüküm verilemez. Bu yaklaşım, emrin bağlayıcılığını belirlemek için bağlamın, karinenin ve ek delillerin şart olduğu kanaatine dayanır. Mu'tezile ve Bir kısım Şâfiilerin Görüşü: Emir, vücûbu gerektirmez. Nedb'i gerektirir. Vücûbu gerektirmesi için bir delil gereklidir. (Bakıllanî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, s. 2/7-9) (Ebü'l-Hüseyn el-Basri, *el-Mutemed*, s. 1/45-55) (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s. 1/218) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 26)

yaklaşımı cumhurun genel kabulüyle uyumludur. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/206)⁶ Karinelerden bağımsız olarak gelen emir, vücûbu ifade eder. Öncesindeki nehiy ifadesinin bulunup bulunmaması emir sığasının delaletini değiştirmez. Bu delaletin değişmesi için güçlü bir karine gereklidir. (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 38) (Erkoç Baydar, Tuba, Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy, 2018, s. 38-39)

2.4.Emrin, Emredeni Kapsaması

Bu başlık altında Resûlullah'ın ümmetine yönelik emirlerinin, birey olarak kendisini kapsayıp kapsamadığı meselesi ele alınacaktır. Bunun temel gerekçesi, emrin talep mahiyetinde olmasıdır. Talep ise, talepte bulunanın dışındaki bir muhataba yönelir. Sual ve istekte bulunmanın mahiyeti de bu şekildedir; kişi kendisinden bir şey talep etmez.

Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Ebû'l-Velîd el-Bâcî'ye göre emir, emreden kimseyi kapsamaz. Bu yaklaşım, Arap dilindeki emrin hakikati ile de uyumludur. Zira “emir” kelimesi, lügatte, “bir kimsenin başkasından bir fiili yapmasını istemesi” anlamındadır. Dolayısıyla bu hakikat, emredilen zat ile emredici zatın farklı olmasını gerekli kılar. Bu hakikat sebebiyle, emir verenin kendi nefesine yönelik aynı lafzı kullanması doğru görülmez.

Nitekim Arap dili âlimleri arasında da bu konuda ihtilaf yoktur. Örneğin bir kişinin hizmetçisine “su getir!” demesinden, söz konusu talebin emredenin kendisini kapsadığı hiçbir zaman anlaşılmaz. Hz. Peygamber'in emirlerinde de hüküm böyledir; o emirlerin muhatabı kendisi değil, ümmetidir. (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/269) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 73) (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/226)

3.EMİR SİĞASI

Emir bahsinde tartışılan meselelerden biri de emrin kendisine özgü bir sığasının (kipinin) bulunup bulunmadığıdır. Arap dilinde olduğu gibi hemen

⁶ Ebû'l-Ferec(v.331), Ebu Temam Hasan bin Muhammed Zeynebî Haşimî(v.H.IV.yy.), Ebû Muhammed b. Nasr el-Mervezî(ö. 294/906), Huveyz Mendad(v.H.IV.yy.)'a Kadı Ebû Muhammed(v.422/1031) ve Şâfiî'den nakledilen bir görüşe ve bazı Hanefî usulcülere göre ise, yasaktan sonra gelen emrin ibâhayı ifade ettiğini savunur. Bu görüş, yasağın kaldırılmasıyla fiilin serbest bırakıldığı ve emrin yeni bir zorunluluk doğurmadığı düşüncesine dayanır. Usulcüler, Ebû't-Tayyib Et-Taberî(v.450/1058), Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Ebû'l-Velid el-Bâcî'ye göre ise vücup ifade eder. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/206) (İbn Hazm, *el-İhkam*, s. 2/118-119) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 38) (Razî, *el-Mahsûl*, s. 2/96-98) (Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 113)

her dilde, emrin ifade edilmesi için kullanılan özel bir kip vardır. Arapça’da “افعل / yap”, “قل / söyle” gibi fiiller bu kipte kullanılır ve muhataptan bir fiilin net bir şekilde talep edildiğini gösterir. Görüşlerini incelediğimiz Bâcî ve Şîrâzî’de, emre mahsus bir sığanın bulunduğu kanaatindedirler. (Bâcî, *İhkâmu’l-Fusûl*, s. 1/196) (Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s. 1/199) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 22)⁷

Bâcî’ye göre emir, nehiy, haber ve istifham gibi cümle yapılarında, maksat ve mefhum herhangi bir karineye ihtiyaç duyulmaksızın kendiliğinden anlaşılır. Bir kişi bir başkasına “bunu yap!” dediğinde, bu ifade açıkça bir talep niteliği taşır; muhatabın bunu yapmaması hâlinde sonuç olarak bir mükâfat veya ceza söz konusu olur. Dolayısıyla bu tür cümlelerde ayrıca bir karine aranması, maksadın yine tekrar açıklanması, sözün gereksiz yere uzatılmasına ve muhatabın tereddüde düşmesine neden olur.

Yine Bâcî emrin dua, temenni, tehdit, teaccüp gibi anlamlara delalet etmesinin ancak ayrıca bir karinenin varlığıyla mümkün olduğu düşünür. Aksi takdirde emir kipi, asli anlamı olan emir dışında bir manaya delalet etmez. (Bâcî, *İhkâmu’l-Fusûl*, s. 1/196-199) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 22-25)

Şîrâzî, emir kipindeki kelimelerin yalnızca emir anlamı ifade etmediğini; ta’ciz (aciz bırakma), tehdit, tekvin (yaratma), ibâha gibi farklı anlamlarda da kullanılabildiğini belirtir. Bu durum, sığanın emir kipinde olmasına rağmen her zaman emir manasını taşımadığını göstermektedir. Çünkü ona göre emir, dildeki kullanım gereği üst konumdan alt konuma yöneltilmiş bir talep olup, ancak bağlam ve karine ile farklı anlamlara yönelir. (Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s. 1/191-192)

Şîrâzî ayrıca emir sığasının fiilin kendisini kastettiğini, bunun da doğal olarak muhatabın alt konumda olduğu bir ilişkiyi gerektirdiğini vurgular. (Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s. 1/191)

Hem Bâcî hem de Şîrâzî, Arap dilinin yapısına dayalı bir yaklaşım ortaya koymakta ve emir sığasının varlığını açık bir şekilde kabul

⁷ Emrin bir sığası olup olmadığı ile ilgili Kadı Ebubekir el-Bâkılânî (v.403/1013)’nin ve Mutezile’nin aykırı bir görüşü olsa da başta Mâlikîler ve Şâfiîler olmak üzere cumhur ulemanın bu konuda emrin bir sığası olduğu konusunda ittifakı söz konusudur. (Bakillânî, *et-Takrîb ve’l-İrşad*, s. 2/7) (Bâcî, *İhkâmu’l-Fusûl*, s. 1/196) (Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s. 1/199) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 22) (Gazzalî, *el-Müstesfa*, s. 3-128-130) (Razî, *el-Mahsûl*, s. 2/100)

etmektedirler. Bundan dolayı da her iki âlim arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.

4.EMRİN TEKRAR İFADE ETMESİ

Usûl-i fıkıh literatüründe emir sığasının tekrarı ifade edip etmediği meselesi amelî sonuçlar ortaya önemli bir tartışma alanıdır. Zira Kur'ân ve Sünnet'te yer alan emirlerin süreklilik, bir defaya mahsusluk veya belirli şartlarla kayıtlılık bakımından doğru anlaşılması, şer'î mükellefiyetin sınırlarını tayin etmektedir.

4.1.Mutlak Emirlerde Tekrar

Mutlak emirlerde emre konu olan hususun en az bir defa yapılmasının istenmesi konusunda usûlcüler hemfikirdirler. Bununla birlikte tek başına emir sığasının tekrar ifade edip etmediği konusunda tartışma vardır. Hanefîlerin ve Şâfiîlerin de içinde bulunduğu cumhur ulemaya göre emir cümlesi, başka bir karine bulunmadığı sürece tekrarı ifade etmez. Hanbelî usûlcülere göre ise emir tekrarı gerektirir.(Telkenaroğlu, M. R. 2019, s. 68-69)

Bâcî ve Şîrâzî'ye göre Arap dili kaideleri açısından emir sığası, mutlak anlamda “tekrarı” ifade eden bir yapı değildir. Emir lafzının tekrar ifade edebilmesi için ikinci bir kayıt, şart, zaman belirlemesi veya bağlayıcı delilin bulunması gerekir. Böyle bir delil yoksa emir, tek bir seferlik yerine getirilen bir talep olarak anlaşılır. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/209) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 43) Usûl âlimleri, günlük konuşmadaki kullanımın da bu anlayışı desteklediğini belirtmiştir. Bir kimseye “namaz kıl” denildiğinde, onun “kıldım” şeklindeki cevabının bir vakit namazı kapsamı bu kabulün örneğidir. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/207-208) (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/219-220) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 42)⁸

Emrin tekrar ifade etmesi meselesinde Bâcî şu noktaların altını çizer: Emir bir şarta veya sığaya bağlanmışsa, bu bağlayıcı unsurun tekrarlanması

⁸ Mücerred emir fiilin tekrar ifade edip etmediği ilgili üç görüş mevcuttur. Bunlardan ilki Kadî Ebubekir el-Bâkılânî (v.403/1013)'nin de içerisinde bulunduğu bir gruba göre vakfedilmesi yani emrin durumunun açığa kavuşmasına kadar beklenilmesi gerekir. İkinci görüş ise emir bir seferliktir. Malikîler ve Şâfiîlerin çoğunluğu bu görüştedir. Üçüncü görüş ise emir yapılması gaye olan bir emirdir, tüm zamanları kapsar ve devam eder. Bir kısım Şâfiîler ile bir kısım Malikîler ise bu görüşü benimsemişlerdir. (Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, s. 2/116-120) (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/207-208) (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/219-220) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 42) (Razî, *el-Mahsûl*, s. 2/98-108)

emrin tekrar ettiğini göstermez. Bir şeyin emredilmesi, o fiilin icrasının kendisini kapsadığı gibi, bağlayıcı lafzın tekrarı durumunda ikinci lafız birincinin hükmünde olup te'kid sayılır. Dolayısıyla te'kid amacıyla tekrarlanan lafizlar, hüküm açısından tek emir konumundadır ve yeni bir yükümlülük doğurmaz. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/210-213)

Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye göre, gerek mutlak emirlerde gerek şart veya sıfatla kayıtlanmış (muallak) emirlerde aslanan tekrarın gerekmemesidir. (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/228) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 47) (Erkoç Baydar, T., 2018, s. 39) (Yılmaz, İ., 2023, s. 237-238)

4.2.Şarta veya Sıfata Bağlı Emirlerde Tekrar

Emir sığasının tekrar ifade edip etmediği meselesi, usûl-i fıkıh literatüründe önemli tartışma alanlarından biridir. Bu tartışmanın bir boyutunu da şarta bağlanmış emirlerin hükmü oluşturmaktadır.

Hanefî ve Şâfiî usulcülere göre şartla veya sıfatla kayıtlanmış bir emrin şartın tekrar etmesiyle tekrar etmeyeceğini mutlak emirlerde olduğu gibi bir defa yapmayı gerektirdiğini söylemişlerdir. (Telkenaroğlu, M. R., 2019, s. 70-71)

Ebû İshak eş-Şîrâzî, mutlak emir ile şarta bağlı emri bu bağlamda mukayeseli biçimde ele almakta ve şarta bağlanan emrin tekrar gerektirip gerektirmediği hususunda kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ona göre, bir emir bir şarta bağlandığında mesele iki farklı görüş çerçevesinde değerlendirilmiştir. Birinci görüşe göre, mutlak emir nasıl tekrar ifade etmiyorsa şarta bağlanmış emir de tekrar ifade etmez. Şîrâzî'nin sahih kabul ettiği görüş de budur. Buna mukabil bazı usûlcüler, şarta bağlanan emrin şartın her gerçekleşişinde hükmün de yenileneceğini, dolayısıyla tekrar ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir.

Şîrâzî'nin temel delili, mutlak emrin mahiyetine dayanmaktadır. Ona göre her emir, ister mutlak ister kayıtlı olsun, aslî olarak bir defalık fiil talebini ifade eder. Nitekim “Namaz kıl” emri nasıl kendi başına tekrar zorunluluğu doğurmuyorsa, bir şartla kayıtlanan emir de aynı mahiyeti korur. Çünkü şart, emrin öz anlamını değiştiren değil, yalnızca hükmün belirli bir duruma bağlandığını gösteren kayıt unsurudur. Başka bir ifadeyle şart, emrin delâlet alanını tayin eder; fakat onun tekrar ifade eden yeni bir anlam kazanmasına yol açmaz.

Sonuç olarak Şîrâzî, şarta bağlı emirlerin kural olarak tekrar ifade etmediği görüşünü benimsemektedir. Ona göre şart, emrin anlamını çoğaltan

değil, uygulama alanını belirleyen kayıt unsurdur. Tekrar anlamı ise ancak açık lafzî karinelere veya haricî şer'î delillerle sabit olabilir. Bu yaklaşım, Şîrâzî'nin dil merkezli ve sistematik usûl anlayışının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 47-49) (Bakıllanî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, s. 2/116-130) (Ebü'l-Hüseyn el-Basri, *el-Mutemed*, s. 108-112)

4.3.Emrin Tekrarı İçin İkinci Bir Emre İhtiyaç Olup Olmadığı

Bu meselede iki temel yaklaşım vardır. Bir görüşe göre, emir ilk verildiğinde geçerliliği kıyamete kadar devam eder. Dolayısıyla tekrara delalet eden bir karine bulunmadıkça ikinci bir emre ihtiyaç yoktur. Emrin illeti ortadan kalkmadığı sürece hüküm yürürlüktedir. Bu yaklaşım, Ehl-i sünnet geleneğinde geniş kabul görmüştür.

Şîrâzî, konuyu açıklamak için şöyle bir örnek verir: Bir kimse eşine “Sen boşsun!, boşsun!” dediğinde ikinci ifadenin yeni bir boşama sayılıp sayılmayacağı ihtilafıdır. Görüşlerden ilki, ikinci ifadenin ikinci bir boşamayı gerektirdiğini savunur. İkinci görüş ise, ikinci ifadeyi birincinin tekrarı ve te'kîdi kabul eder. Şîrâzî bu ihtilafli meselede birinci görüşü, yani ikinci ifadenin ikinci bir boşamayı gerektirdiği anlayışını tercih eder. Bu tercih, emir veya talep ifade eden lafızların tekrar edilmesi hâlinde — bağlayıcı karine yoksa— yeni bir hüküm doğurabileceği yönündeki metodolojik yaklaşımına uygundur. (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/231-232)

4.4.Allah Resûlünün Fiilî Uygulamalarında Tekrar

Resûlullah'ın fiilî uygulamaları, bağlayıcılık bakımından müstakil bir değerlendirmeyi gerektirir. Şayet Resûlullah'ın bir fiili, tekrarı gerektirdiğine işaret eden bir karine ile birlikte sabit olmuşsa, o fiilin tekrarı vacip veya mendub olabilir. Ancak “tek seferlik bir emir” olduğu açıkça beyan edilmişse veya böyle bir kayda işaret eden nass mevcutsa emir tek bir defa yerine getirilmesi gereken bir talep sayılır. Nitekim hac, umre veya içki yasağı ile ilgili bazı hadislerde emir ve nehiylerin sürekliliği veya tek seferli oluşu bizzat Hz. Peygamber tarafından açıklanmış; böylelikle mükelleflerin hükmü yanlış anlamalarının önüne geçilmiştir. Bu gibi durumlar, emrin kapsamını açıklamanın Şâri' tarafından bizzat yapılabileceğini göstermektedir. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/207-208) (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/220) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 45 Muhakkik'in notu)

4.5.Emir Cümlesinin Tekrarıyla Emre Konu Olan Davranışın da Tekrar Etmesi

Buradaki tartışma konusu, nekira (belirsiz) lafızlarla aynı fiili emreden iki cümlemin art arda tekrar edilmesi durumunda, ikinci cümlemin te'yid mi yoksa te'sis mi ifade ettiğidir. İkinci emrin te'yid olarak değerlendirilmesi hâlinde, bu emir ilk hükmü yalnızca pekiştirmiş olur; dolayısıyla yeni bir yükümlülük doğmaz. Te'sis olarak kabul edilmesi durumunda ise ikinci emir, ilkinden bağımsız yeni bir yükümlülük tesis eder. Nitekim “İki rekât namaz kıl!”, ardından tekrar “İki rekât namaz kıl!” denildiğinde, te'yid görüşünü benimseyenlere göre yerine getirilmesi gereken namaz toplamda iki rekâttır. Buna karşılık te'sis görüşünü savunanlara göre ise her bir emir müstakil bir yükümlülük doğurduğundan toplamda dört rekât namaz kılınması gerekir. (Telkenaroğlu, M. R., 2019, s. 72)

Şîrâzî'ye göre bir şeyin yapılması konusunda emrin tekrar edilmesi, emredilen şeyinde tekrarını gerektirir. Her iki lafız da tek başına değerlendirildiğinde fiilin gerçekleştirilmesini talep etmektedir. Bu iki lafız bir araya geldiğinde, tıpkı birbirinden farklı iki fiil söz konusuymuş gibi tekrarın gerekli olduğu söylenemez. Aslında fiilin gerektirdiği şey emirdir; ikinci emir de tıpkı birincide olduğu gibi ilave bir emir niteliğindedir. Bu durumda, birinci emir nasıl vücûb ifade ediyorsa, ikinci emrin de aynı şekilde vücûb ifade etmesi gerekir. (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 51-52)

5. EMRİN ZAMANI

5.1.Emirlerde Fevrîlik ve Terâhîlik

Fevr, emrin gereğinin vaktin mümkün olan ilk anında yerine getirilmesinin vâcib olduğunu ifade eder. Terâhî ise, emrin yerine getirilmesi için belirli bir vaktin tayin edilmemesi sebebiyle, mükellefin yükümlü olduğu fiili ömrünün sonuna kadar dilediği bir zamanda ifa edebilmesini; bu vakit dilimi içinde eda edildiği sürece sorumluluğun yerine getirildiğini ifade eden bir kavramdır. (Ka'kî, *Câmiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr* (Nesefî), s. 1/221-222) (Kumaş, A., s. 203)

Genel bir kural olarak, dinî bir emir fevrî olarak emredildiğine dair bir karine birlikte ise o zaman o emrin derhal yerine getirilmesi gerekir. Bununla birlikte müvassâ vakitli yani geniş zamanlı bir emirde, emrin müterâhî olması konusunda ittifak vardır. Burada tartışma konusu olan, ne zaman yapılacağına dair bir karine bulunmayan mutlak emirlerde emrin yerine getirilme zamanıdır. (Telkenaroğlu, M. R., 2019, s. 74)

Mutlak emirlerde Ebü'l-Velîd el-Bâcî'ye göre emir fevre delâlet etmez; yani emredilen fiilin mutlaka derhal yapılması gerekmez. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/218) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 53)⁹

Ona göre, dil açısından bir kimseye “şunu yap” denildiğinde ve bu emir herhangi bir zaman veya mekân kaydıyla sınırlandırılmadığında, o kimse söz konusu emri dilediği zaman yerine getirebilir. Çünkü emreden kişi, emrini herhangi bir vakit veya mekân ile kayıtlamamıştır. Bu dilsel yaklaşım, Şârî'nin mutlak emirlerinde de geçerli kabul edilerek, mükellefin söz konusu fiili dilediği bir zamanda yerine getirebileceği yönünde yorumlanmıştır. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/218) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 54)

Mutlak emirlerin müterâhî olduğunu savunanlara göre fiilin, icra zamanı, vücûbiyetin mükellef üzerinde tahakkuk ettiği dönemle irtibatlıdır. Bu da mükellefin, “artık vaktin daralacağını” zann-ı gâlib ile tayin ettiği sınırı esas alan bir değerlendirmedir. Ancak mükellefin ibadeti, onu yerine getirmeye fiilen güç yetiremeyeceği son ana kadar geciktirmesi haram kabul edilir. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/221)

Müterâhî emirlerde, emredilen fiilin yapılması için ayrıca özel bir zaman kayıtlanmamışsa, fiilin geniş zaman dilimi içerisinde yapılması caizdir. Nasıl ki belli bir vakit ve mekâna bağlı olarak emredilen hususlar o vakitte ve mekânda yerine getirilmek zorundaysa; belirli bir vakit ve mekâna bağlanmadan emredilen hususların da, bu kayıt söz konusu olmadığından, istenilen zamanda yerine getirilebilmesi mümkündür. Buna göre, hangi zamanda yapılırsa yapılsın, emredilen fiil eda edilmiş ve emir yerine getirilmiş sayılır. Bâcî'ye göre bir fiilin emredilmesi, o fiilin vaktinde eda edildiği takdirde mükellefin zimmetinden düşmesini, özürsüz olarak tehir edildiğinde ise uhrevî sorumluluk doğurmasını zorunlu kılar. Bu bakımdan emrin bağlayıcılığı hem fiilin edasına hem de karşılığında sevap veya mücâzatla ilgili yönüne taalluk eder. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/218) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 53)

⁹ Kadı Ebûbekir(el-Bâkîllânî) (v.403/1013), Kadı Ebû Cağfer(et-Tahavî) (v.321/933), Muhammed b. Huveyz Mendad (v.H.IV.yy.), Mâlikîlerin Endülüslü alimlerinin görüşüne, Kadı Ebü't-Tayyib et-Taberî (v.450/1058), Ebû İshak eş-Şîrâzî, Bağdatlı Mâlikîler, Hanefîlerin ve Şâfiîlerin çoğunluğuna göre mutlak emir fevre delalet eder. Bir kısım mütekellimlere göre emrin fevre veya terâhî'ye delalet edip etmediği ile ilgili bir delil ortaya konuluncaya kadar tevakkuf edilmesi yani beklenilmesi gerekir. (Bakıllanî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, s. 2/208-211) (Cessas, *el-Fusul*, s. 2/105-108) (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/221) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 53)

Şîrâzî, göre mutlak emir, öncelikle emredilen fiilin vücûbunu gerekli kılar; ancak bu vücûbun derhal yerine getirilmesini zorunlu kılıp kılmadığı ayrıca tartışılması gereken bir husustur. Bu bağlamda Şîrâzî, usûlcüler arasında iki temel yaklaşım bulunduğunu belirtmektedir. Birinci görüşe göre emir, fevr üzere yerine getirilmelidir. Hanefilerin çoğunluğu ile bazı Şâfî usûlcüleri bu kanaattedir. İkinci görüş ise emrin derhal icrayı zorunlu kılmadığını, aksine emredilen fiilin belirli bir zamanla kayıtlanmadığı sürece geciktirilmesinin câiz olduğunu savunmaktadır. Şîrâzî'nin tercih ettiği yaklaşım da bu ikinci görüştür. (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/234) (Erkoç Baydar, T., 2018, s. 44-47) (Yılmaz, İ., 2023, s. 235-236)

Şîrâzî'ye göre emir lafzı, yalnızca fiilin meydana gelmesini talep eder; fiilin hangi zamanda gerçekleştirileceği ise lafzın doğrudan delâlet ettiği bir unsur değildir. Bu sebeple emredilen fiilin ilk anda yapılması zorunlu olmayıp, daha sonraki bir vakitte yerine getirilmesi de emre uygunluk(imtisal) kapsamında değerlendirilir. Nitekim namaz örneğini zikreden Şîrâzî, kişinin namazı ilk vakitte ya da daha sonraki bir zamanda kılması hâlinde her iki durumda da “emre uymuş” sayılacağını ifade etmektedir. Böylece emrin hakikati ile fevr anlayışı arasında zorunlu bir bağ bulunmadığını ileri sürmektedir. (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/235)

Şîrâzî, görüşünü desteklemek amacıyla Hudeybiye olayı üzerinden de istidlalde bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in ﷺ ashabına ihramdan çıkmalarını emretmesine rağmen sahâbenin emri derhal yerine getirmemesi, emrin mutlak olarak fevr ifade etmediğine delil kabul edilmektedir. Şîrâzî'ye göre burada sahâbenin tereddüdü, emrin hemen yerine getirilmesinin zorunlu olduğuna dair dilsel bir delâletten değil, olayın bağlamından kaynaklanan karinelere ileri gelmiştir. Bu sebeple emir sigasının bizzat kendisinin fevr ifade ettiği söylenemez. Bunun yanında Şîrâzî, emrin belirli bir zaman veya mekâna tahsis edilmediğini de vurgulamaktadır. Zira emir, fiilin gerçekleşmesini talep eder; fiilin hangi zaman ve mekânda icra edileceği ise ayrı bir mesele olup lafzın kapsamına dâhil değildir. Eğer emir zorunlu olarak fevr ifade etseydi, emredilen fiilin emrin vârid olduğu anda ve yerde yerine getirilmesi gerekirdi. Ancak ibadetlerin farklı zaman ve mekânlarda ifa edilebilmesi, emrin böyle bir kayıt taşımadığını göstermektedir. (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/236)

Bâcî ile Şîrâzî'nin mutlak emrin fevr veya terâhî ifade edip etmediği konusundaki yaklaşımları büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Her iki usûlcü de mutlak emrin, emredilen fiilin derhal yerine getirilmesini zorunlu

kılmadığını; aksine emrin asli delâletinin fiilin meydana gelmesine yönelik olduğunu savunmaktadır. Bu sebeple, emredilen fiilin belirli bir zaman kaydı bulunmadığı sürece daha sonraki bir vakitte yerine getirilmesi de emre uygun kabul edilmektedir. Nitekim hem Bâcî hem de Şîrâzî, emir lafzının zaman ve mekân bakımından mutlak olduğunu, dolayısıyla lafzın kendi başına fevr anlamını içermediğini ifade etmektedir.

5.2.Vakit–Vücûbiyet İlişkisi

Allah Teâlâ bir ibadeti belirli bir vakitte emrettiğinde, vakitle ibadet arasındaki ilişki şu şekilde değerlendirilir: Eğer ibadet, Şârî'nin tayin ettiği vakti bütünüyle kapsıyor ve bu vakit başka bir zamana genişlemiyorsa (Mudayyak vakitli, Ramazan orucu gibi), vücûbiyet o vaktin ilk anında gerçekleşir. Vakit girer girmez ibadetin derhal yerine getirilmesi gerekir. Zira bu ibadeti vaktinden sonraya bırakmak, vaktin kaçırılması anlamına gelir. Eğer ibadet, namaz ve benzerlerinde olduğu gibi müvassâ bir vakte sahipse, vücûbiyet vaktin ilk anından itibaren başlamakla birlikte vaktin sonuna kadar devam eder. Bu durumda ibadeti, vaktin son dilimine kadar ertelemek caiz kabul edilir. (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/250)

Bu bağlamda ihtilaf edilen temel nokta müvassâ vakitli vaciplerde sebep vaktin hangi cüz'üne müteallak olduğudur. Yani ibadetin vücûbiyeti mükellef üzerinde hangi anda kesinlik kazanır? Vaktin ilk anında mı, yoksa son anında mı vâcip olmuş sayılır?

Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye göre, hakikatte vücûbu gerektiren, talep ifade eden emir sığasıdır. Bu emir sığası, nasıl vaktin sonunu kapsıyorsa başlangıcını da kapsar. Eğer emir gerçekten vücûb ifade ediyorsa, başlangıç ve son arasında fark olmamalıdır. Emir, vaktin başında da sonunda da aynıdır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Güneşin zevalinden gecenin kararmasına kadar namazı dosdoğru kıl.*” (İsrâ, 17/78) Bu ayetten de anlaşılacağı üzere fiilin hem başta hem sonda yapılması emrin kapsamına girer. Eğer vaktin sonundaki farziyet sabitse, başlangıçta da sabit olmalıdır; çünkü aynı illet aynı hükmü gerektirir. (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/246)

Şâr'an belirli bir vakitte yapılmak üzere emredilen bir ibadet, bu vakit çıktığı halde eda edilmemişse, bu durumda Bâcî ve Şîrâzî'ye göre söz konusu bu ibadetin kazası ayrıca bir delil bulunmadıkça vacip sayılmaz. Kazanın vâcip olabilmesi için, edâ emrinden bağımsız müstakil bir emir gerekir. Bunu şu kıyasla temellendirirler: Nasıl ki belirli bir şahsa yönelik bir emir, başka bir şahıs tarafından yerine getirildiğinde aynı hükmü doğurmazsa; belirli bir vakitte yapılmak üzere emredilen bir fiil de o vaktin

dışında, yeni bir emir bulunmaksızın aynı şer'î değere sahip olmaz. Bu çerçevede emredilen vakitte yerine getirilen ibadete edâ, vakit içerisinde ifa edilirken bozulduğu için aynı vakit içinde yeniden yerine getirilen ibadete îade, vakit çıktıktan sonra yerine getirilen ibadete ise kazâ denilir. Bu isimlendirmeler, usulcüler tarafından yerleşik hale gelmiş teknik terimlerdir. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/221) (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/253)

Fevr-terâhî meselesini hem vakitlerin mahiyeti hem de emrin bağlayıcılığı açısından değerlendiren Ebü'l-Velîd el-Bâcî ve Ebû İshak eş-Şîrâzî, namaz gibi müvassâ vakitli ibadetlerde fiilin vaktin ilk anında yerine getirilmesi vaciptir. Ancak vücbiyetten kastedilen husus, vaktin ilk anında yapılmadığında ibadetin kazaya kalması değildir. Onlara göre bu hüküm: emrin vücbiyetinin başlangıç vaktini belirleme, ibadetin vaktin ilk anında yapılmasının evlâ ve gereğe uygun oluşu anlamındadır. Yani ibadet vaktin ilk anında yapılmazsa günahkârlık söz konusu olmaz; fakat fiilin ilk anda yapılması vücbun hakikî başlangıç noktasıdır. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/221) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 61)¹⁰

5.3.Kazânın Yerine Getirilmesi İçin İkinci Bir Emrin Gerekliliği

Vakti geçmiş ibadetlerin kazası için ikinci bir emrin gerekliği konusunda Bâcî ve Şîrâzî'nin yaklaşımı şu şekildedir. Şayet bir ibadet, şer'an belirlenmiş bir vakitte yapılmak üzere emredilmişse, o vakit dışında yapılabilmesi için ikinci bir emir gereklidir. Bu görüşü şu kıyasla temellendirir. Nasıl ki belirli bir kişiye emredilmiş bir emir, başka bir kişi tarafından icra edilemezse, belirli bir vakitte yapılması emredilen bir fiil de o vakit dışında yerine getirilemez. Bu nedenle kazanın şer'î hükmü, onlara göre, ancak müstakil bir emirle sabit olur. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/222-223) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 64)

Bâcî'ye göre bir fiilin emredilmesi, o fiilin vaktinde eda edildiğinde kişiden düşmesini, tehir edildiğinde ise uhrevî mesuliyeti gerektirmesini zorunlu kılar. Dolayısıyla emrin bağlayıcılığı fiilin hem edasına hem karşılığında doğacak sevap veya mücâzata ilişkindir. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/223)

¹⁰ Hanefilere göre ise vaktin sonunda vacip olur. Ebü'l-Hüseyin el-Kerhî gibi Iraklı Hanefilere göre ise emir, başlangıçta belirli olmayan geniş bir vakte taalluk eder. Ancak mükellef emredilen fiili gerçekleştirdiği anda, o an onun için edanın belirlenmiş vakti hâline gelir. (Cessas, *el-Fusul*, s. 2/123) (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/221) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 61)

6.MUHAYYER VACİPLİK

Muhayyer vaciplik, Şârî (Allah veya Resûl) bir tek fiilin yapılmasını vacip kıldığı, fakat o fiili birden fazla seçenekten birinin yapılmasına bağladığı durumdur. Yani yapılması gereken tek bir vacip vardır, fakat bu vacip alternatifler arasından birini seçerek yerine getirilir. Bâcî muhayyer fiilleri iki kısımda ele alır. Bunlardan ilki birbirleriyle birleşmesi caiz olan fiillerdir. Oruç tutmak veya oruç bozmak gibi. Bu tür fiiller nitelik itibariyle aynı kategoride bulunabileceğinden, birleşmeleri mümkün görülür. Diğeri ise birbirleriyle birleşmesi caiz olmayan fiillerdir ki ta'cîl (hemen yapmak) ile te'cîl (ertelemek) gibi fiiller arasındaki birliktelik ise caiz değildir. Bu tür muhayyerlikte iki fiilin bir arada yapılması mümkün değildir. Şayet şeriat, bu tür muhayyer fiilleri vâcip olarak emrederse, fiillerden biri “gayr-i muayyen vâcip” hâline gelir. Yani mükellef, kendisine teklif edilen seçeneklerden birini mutlaka seçmekle yükümlüdür; fakat hangisinin seçileceği kendisine bırakılmıştır. Bâcî'ye göre muhayyer fiillerin hükmü, ister vücûb, ister mendub, ister mübah bağlamında değerlendirilsin, tek hüküm altında birleşir. Zira hükmün farklılaşması durumunda fiiller arasında muhayyerlikten söz edilemez. Aynı kategoride bulunmaları, mükellefin bu fiillerden herhangi birini seçerek eda etmesine imkân tanır. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/214)

Mükellef, muhayyer bırakıldığı fiillerden dilediğini seçerek yerine getirir ve eda etmiş olur. Eğer bütün seçenekleri yerine getirirse, ilk fiili yapmakla yükümlülüğünü düşürmüştür; diğerlerini de fazladan amel olarak işlemiş sayılır. Böyle bir durumda mükellef, sevap bakımından en üst derecelere ulaşır; zira vâcip olan fiili yerine getirmekle yetinmeyip diğer seçenekleri de işlemeyle ilave sevap kazanır. Buna karşılık, muhayyer fiillerin tamamını terk eden kimse, hiçbirini yapmadığından mükellefiyetini yerine getirmemiş olur. Bu durumda hüküm, ilgili fiilin hangi kategoriye (vâcip–mendûb–mübah) dahil olduğuna göre şekillenir. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/217)

Muhayyer fiillere dair Bâcî'nin yaklaşımı, öncelikle onun, muhayyer fiillerin aynı hüküm kategorisinde bulunması gerektiğine dair vurgusu, teklif teorisinin bütünlüğünü korumaya yöneliktir. Gayr-i muayyen vâcip anlayışı, mükellefin belirlenmiş bir fiili değil; fakat bir fiiller bütününden seçilmiş herhangi birini eda etmek suretiyle yükümlülüğünü yerine getirmesinde şer'î bir sakınca bulunmadığını ifade eder. Bâcî'nin, birden çok seçeneğin tümünü yerine getiren kimsenin daha fazla sevap kazanacağına ilişkin tespiti, amel–

sevap ilişkisinde mükellefi faziletli olana yönelten bir teşvik niteliği taşır. (Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 1/217-218)

Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye göre Allah Teâlâ veya Resûlü iki ya da daha fazla fiilden birini emretmişse, mükellefin bu fiillerden herhangi birini yerine getirmesi vâcib olur. Fiillerden birinin yapılması diğerlerinin vücûbiyetini ortadan kaldırır. Örneğin zıhar keffaretinde mükellef, köle azadı, iki ay oruç tutma ve altmış fakiri doyurma fiillerinden birinin yapılması arasında muhayyerdir. Bunlardan biri yapıldığında diğerlerini yapmak mükellefin üzerinden düşer. Hepsi yapılsa dahi bir tanesiyle keffaret ödenmiş olur. (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 1/256) (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 70)

Bâcî ile Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin muhayyer vâcib anlayışları karşılaştırıldığında, her iki usûlcünün de temel yaklaşım itibarıyla mükellefin birden fazla seçenek arasından herhangi birini yerine getirmekle yükümlülüğünü ifa etmiş sayılacağı hususunda birleştiği görülmektedir. Her iki âlime göre de Şâri', belirli bir fiili tayin etmeksizin alternatifli bir teklif ortaya koyabilir; bu durumda mükellef, sunulan seçeneklerden herhangi birini yerine getirmekle sorumluluğunu düşürmüştür. Bu yönüyle her iki yaklaşım da muhayyer vâcipliği, teklifin esnekliğini ve mükellefe kolaylık sağlama ilkesini yansıtan meşru bir hüküm kategorisi olarak kabul etmektedir.

KAYNAKÇA

- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*. Thk. Abdülmecit et-Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1995.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-Usûl*. 4 Cilt. 2. Baskı. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- Demirboğa, Selman. "Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi." *Bilimname*, 2023, 301–330.
- Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*. Thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî. 5 Cilt. 2. Baskı. Suudi Arabistan, 1410/1990.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*. Thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dımaşk, 1384/1964.
- Erkoç Baydar, Tuba. "Ebü İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy." *Usûl İslam Araştırmaları* 30 (2018), 31–54.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl*. Thk. Hamza b. Zehîr Hafız. Medine, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- Ka'kî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Câmiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr*. Thk. Fazlurrahman Abdülğafûr el-Afgânî. 3 Cilt. 2. Baskı. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1326/2005.
- Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr. 20 Cilt, ts.
- Karafî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî İlmi'l-Usûl*. Thk. Saîd b. Adnân el-Hadarî. 1. Baskı. Kuveyt: Dâru Esfâr, 2019.
- Kocaoğlu, N. *Hicrî IV. Asırda Bağdat'da Emir ve Nehiy Tartışmaları*. Doktora Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2026.
- Kumaş, A. "Vücüb İfade Eden Mutlak Emrin Eda Edilmesiyle İlgili Bir Tartışma: Emrin Fevr veya Terâhîye Delâleti." *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 26 (2026), 201–220.

- Orazov, Orazsahet. *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*. Thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf. *Şerhu'l-Lüma'*. Thk. Abdülmecid et-Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *et-Tebşıra fî Usûli'l-Fıkh*. Thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1983.
- Telkenaroğlu, M. R. *Erken Dönem Usûl-i Fıkh Tartışmaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Yılmaz, İ. "Ebû Bekir Râzî el-Cessâs ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Konusundaki Görüşlerinin el-Fusûl fi'l-Usûl, Lüma' ve Tebsıra fî Usûli'l-Fıkh Bağlamında Karşılaştırılması." *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2023), 225–253.



BİTLİS'TE SULTANIYE CAMİİ
VE ŞEYHU'L GARİB ZAVİYESİ
BAĞLAMINDA MİMARİ DOKU VE
MEZAR TAŞI SANATI

“ ”

Galip BİNGÖL¹

¹ Dr. University of Toronto, Faculty of Art and Science, Toronto, Canada, mail:
bingolgabingapl@utoronto.ca Orcid: 0000 0002 3664 345X

GİRİŞ

Anadolu coğrafyası, tarih boyunca farklı medeniyetlerin inşa ettiği dinî ve sosyal yapılar sayesinde zengin bir kültürel mirasa sahip olmuştur. Özellikle Doğu Anadolu şehirleri, Selçuklu, İlhanlı, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Osmanlı dönemlerinden günümüze ulaşan mimari eserleriyle Türk-İslam sanatının önemli merkezleri arasında yer almaktadır. Bu şehirlerden birisi olan Bitlis, stratejik konumu, ticaret yolları üzerindeki yeri ve köklü tarihî geçmişi sayesinde Orta Çağ'dan itibaren önemli bir kültür ve medeniyet merkezi hâline gelmiştir. Şehirde inşa edilen cami, medrese, köprü, kümbet, han ve zaviye gibi yapılar, Bitlis'in tarihi dokusunu şekillendiren başlıca unsurlar arasında bulunmaktadır (Açıkyıldız, 2018; Kayaoğlu, 2020; Yaşa, 1992).

Araştırmamıza konu olan Bitlis'te yer alan Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii, şehrin dinî, sosyal ve mimari geçmişini yansıtan önemli yapılardan biridir. Yapı topluluğu, ibadet mekânı olmasının yanında tasavvufî hayatın sürdürüldüğü, sosyal dayanışmanın sağlandığı ve şehir kültürünün şekillendiği merkezlerden biri olması bakımından dikkat çeken yapılardan biridir. Anadolu'da zaviye geleneği, Türk-İslam yerleşim kültürünün yayılmasında ve toplumsal yapının oluşmasında önemli roller üstlenmiştir. Bu yapılar çevresinde oluşan hazireler ise dönemin sosyal yapısı, mezar taşı geleneği, kitabe anlayışı ve taş işçiliği açısından önemli veriler sunmaktadır (Gündoğdu, 2015).

Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii haziresi, mezar taşlarının biçimsel özellikleri, kitabeleri, süsleme repertuarı ve taş işçiliği bakımından Bitlis mezar taşı geleneğinin dikkat çekici örneklerini bünyesinde barındırmaktadır. Hazirelerde yer alan mezar taşları, defin geleneğini yansıtan unsurlar olmanın yanı sıra dönemin estetik anlayışını, dinî düşünce dünyasını, sosyal statü göstergelerini ve epigrafik özelliklerini ortaya koyan tarihî belgeler ve müze niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle hazireler, mimari yapılarla birlikte değerlendirilmesi gereken önemli kültürel miras alanları arasında bulunmaktadır.

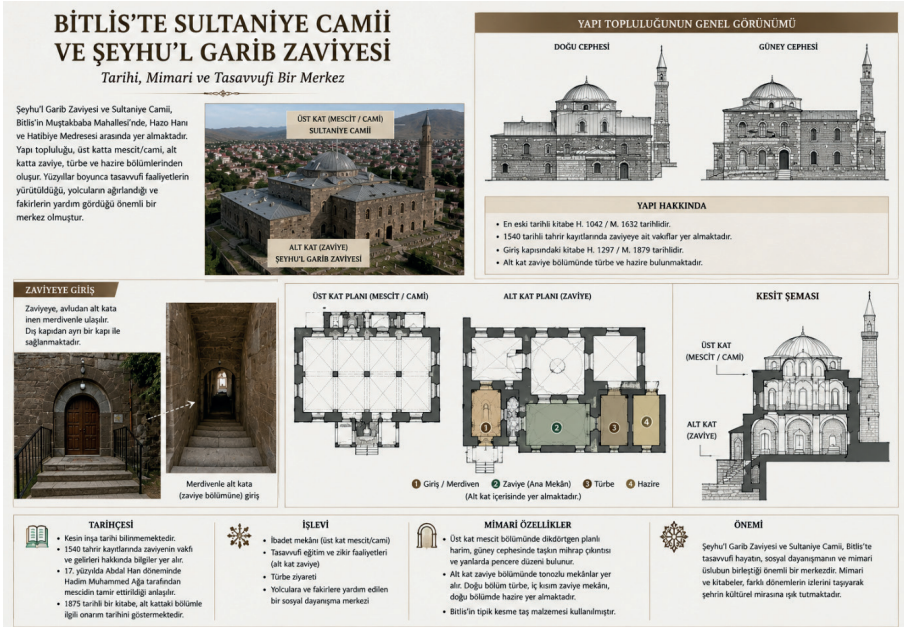
Bu çalışmada, Bitlis vilayeti merkezinde yer alan Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii mimari özellikleriyle ele alınacak, yapı topluluğuna bağlı hazirede yer alan mezar taşları form, süsleme, malzeme, kitabe ve hat sanatı bakımından incelenecektir. Ayrıca haziredeki mezar taşlarının Anadolu Türk mezar taşı geleneği içerisindeki yeri değerlendirilerek Bitlis mezar sanatı içindeki konumu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece yapının mimari karakteri ile hazirede bulunan mezar taşlarının sanatsal ve kültürel özellikleri üzerinden Bitlis'in tarihî mirasına katkı sunulması amaçlanmaktadır.

1. Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camisinin Tarihçesi

Bitlis'in tarihî ve tasavvufî yapıları arasında önemli bir yere sahip olan Şeyhu'l Garib Zaviyesi'nin kesin inşa tarihi bilinmemektedir. Ancak yapı ile ilgili kitabeler, vakıf kayıtları ve tahrir defterleri, zaviyenin köklü bir geçmişe

sahip olduğunu göstermektedir. Tahrir kayıtlarında zaviyeye ait vakıf bilgilerinin yer alması, yapının en geç 16. yüzyılın ilk yarısında faaliyet gösterdiğini ortaya koymaktadır (Yurttaş, 2006). 1540 tarihli defterlerde zaviyenin varlığının kayıt altına alınmış olması, yapının 17. yüzyılda gerçekleştirilen onarımlardan çok daha önce mevcut olduğunu göstermektedir (Koçak, 2022; Baş, 2015; Tokat, 2024). Bu durum, Şeyhu'l Garib Zaviyesi'nin Bitlis'te erken dönem Osmanlı yerleşim ve vakıf sistemi içerisinde yer alan önemli tasavvufi merkezlerden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Yapının üst katında bulunan mescide ait en eski tarihli kitabe 17. yüzyıla tarihlenmektedir. Mescidin mihrabı yanında bulunan üç pencerenin altındaki kitabede H. 1042 / M. 1632 tarihi yer almakta olup, bu kitabeden mescidin Bitlis Hanlığı döneminde hüküm süren Abdal Han zamanında Hadim Muhammed Ağa tarafından tamir ettirildiği anlaşılmaktadır (Güneş, s. 152). Bu durum, yapının 17. yüzyıldan daha önce mevcut olduğunu ve zaman içerisinde çeşitli onarımlar geçirdiğini göstermektedir (Altunay, 1994). Zaviyenin alt katında yer alan bölüme ait bilinen tek kitabe 1875 tarihli'dir. Ayrıca mescidin batı cephesindeki giriş kapısı üzerinde H. 1297 / M. 1879 tarihli başka bir kitabenin bulunması, yapının Osmanlı'nın son dönemlerine kadar kullanımını sürdürdüğünü ve belirli dönemlerde bakım ve onarım faaliyetlerinden geçtiğini göstermektedir. Özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde Bitlis'te birçok dinî yapının onarım gördüğü dikkate alındığında, Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii'nin de bu süreçte tamir faaliyetlerine konu olduğu anlaşılmaktadır (Tokat, 2024).



Şekil 1. Bitlis'te bulunan Sultaniye Camii ve Şeyhu'l Garib Zaviyesi'nin tarihî gelişimi, mekânsal organizasyonu ve mimari özelliklerine ilişkin genel görünüm.

Şeyhu'l Garib Zaviyesi'nin tarihî geçmişi hakkında önemli bilgiler veren kaynaklardan biri de tahrir kayıtlarıdır. 1540 yılı kayıtlarına göre zaviyeye ait üç dükkân bulunmakta, bunlardan biri gelir getirmezken diğerlerinden toplam 540 akçe gelir elde edilmektedir. Bu gelirin vakıf şartları doğrultusunda âyende ve revendeye, yani yolcuların ihtiyaçlarına harcanması öngörülmüştür. 1571 yılı kayıtlarında ise dükkân gelirlerinin 620 akçeye ulaştığı görülmektedir. Aynı yıl gider kalemi olarak zaviyede şeyh ve mütevellî olarak görev yapan Mehmed'e günlük bir akçe ödendiği kaydedilmiştir. Gelirlerin bir kısmının bu görevlendirmeye ayrılmasının ardından kalan miktarın yine vakıf şartları gereği yolcuların ve ihtiyaç sahiplerinin hizmetine sunulduğu anlaşılmaktadır. Bu yapı, zaviyenin klasik Osmanlı vakıf sistemine uygun şekilde hem idari hem de mali açıdan düzenli bir işleyişe sahip olduğunu göstermektedir. Anadolu'da zaviyeler, tasavvufî faaliyetlerin yürütüldüğü merkezler olmasının yanında yolcuların konakladığı, ihtiyaç sahiplerine yardım edilen ve sosyal dayanışmanın sağlandığı yapılar olarak önemli işlevler üstlenmiştir. Şeyhu'l Garib Zaviyesi'nin de Bitlis'te benzer fonksiyonlar icra ettiği anlaşılmaktadır (Koçak, 2022). Zaviyeye adını veren Şeyhu'l Garib'in kimliği ve yaşadığı dönem hakkında kesin bilgiler bulunmamaktadır. Bazı araştırmalarda Şeyhu'l Garib'in, 18. yüzyılda yaşadığı düşünülen Şeyh Mahmud Mezdikânî ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Ancak 16. yüzyıla ait tahrir kayıtlarında "Şeyhu'l Garib" adına rastlanması, zaviyenin bu tarihten önce de aynı isimle anıldığını göstermektedir (Serdar, 2019; Tokat, 2024). Bu durum, Şeyh Mahmud Mezdikânî'nin zaviyenin kurucusu olmaktan ziyade daha sonraki dönemlerde burada faaliyet gösteren bir şeyh olabileceğini düşündürmektedir.

Şeyhu'l Garib Zaviyesi'nin Bitlis'e özgü kızıl kahverengi taştan inşa edilmiş olması, yapının yerel mimari geleneklerle olan bağını ortaya koymaktadır (Öztürk & Sayan, 1996). Yapı içerisinde Şeyh Garib'e ait olduğu kabul edilen mezar sandukasının bulunması, zaviyenin hem ziyaret hem de türbe işlevini birlikte sürdürdüğünü göstermektedir. Bu özellik, Anadolu'daki birçok zaviye yapısında görülen şeyh merkezli kutsiyet anlayışının Bitlis örneğinde de devam ettiğini ortaya koymaktadır (Baş, 2000).

Mimari özellikleri, tarihî kitabeleri ve haziresinde yer alan mezar taşlarıyla Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii, Bitlis'in Türk-İslam dönemi kültürel mirasının önemli yapıları arasında yer almaktadır. Yapı topluluğu hem Bitlis'in tasavvufî geçmişini hem de şehirde gelişen mezar taşı sanatını yansıtan önemli bir merkez niteliği taşımaktadır. Genel anlamda Şeyhu'l Garib Zaviyesi, bir ibadet ve tasavvuf mekânından öte ekonomik gelir üreten, sosyal yardımlaşmayı organize eden ve şehir içi dolaşımı destekleyen çok yönlü bir kurum niteliğindedir. 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar uzanan sürekliliği, yapının Bitlis'in dinî, sosyal ve ekonomik tarihindeki önemli yerini açık biçimde göstermektedir (Tokat, 2024).

Şeyhu'l Garib Zaviyesi'nin mevcut mimari yapısı incelendiğinde, yapının zaman içerisinde farklı dönemlerde yapılan eklemelerle genişlediği anlaşılmaktadır (Arık, 1971). İlk kuruluş çekirdeğinin çevresine sonraki dönemlerde ilave mekânların eklenmesi, zaviyenin uzun süre aktif biçimde kullanıldığını ve ihtiyaçlar doğrultusunda büyüdüğünü göstermektedir. Bu durum, yapının mimari ile birlikte sosyal ve dinî işlevleri bakımından da Bitlis şehir hayatında önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Şeyhü'l-Garib Câmii'nin giriş kapısı üzerinde yer alan kitabe, tek blok beyaz mermer üzerine kabartma tekniğiyle işlenmiştir. Dikdörtgen formdaki kitabe, giriş açıklığının üst kısmında konumlandırılmış olup Osmanlıca manzum bir metinden oluşmaktadır. Kitabede aşağıdaki ifadeler yer almaktadır:

1

*Lutf-ı Hak'la sehâvet itdi ol sâhib-i cûd
Ne gam ol kişiye kim Şeyh Mahmûd himmeti
Yapdurup zâkirlere bu hâneyi hem evvel-emîr*

2

*Eylesün ol Hak Teâlâ ömrünü her dem ziyâd
Reh-nümâ olsa ol ise hem iki âlemde şâd
Ol duâlar hürmetiçün dâim ola bermurâd*

3

*Böyle hayrât eyleyüb sîm ü zeri itdi sebîl
Hem şerîf ismi şerîf hulku şerîf idi anın
Bin iki yüz kırk dördüncüde yapıldı bu binâ*

Sene 1244

4

*Dünya vü ukbâsını ma'mûr ide Rabbü'l-'ibâd
Tâ kıyâm-ı haşre dek nâmı ola sâhib-i reşâd
Ermeye dahî zevâle, haşre dek kalsun âbâd*

Caminin kitabe metninde, yapının hayır amacıyla inşa ettirildiği ve banisinin “sâhib-i cûd” yani cömert bir şahsiyet olarak tasvir edildiği görülmektedir. Kitabede ayrıca Şeyh Mahmûd'un manevî himmetine vurgu yapılmakta, yapının zâkirlere hizmet amacıyla yaptırıldığı ifade edilmektedir. Duâ ve temenni ifadeleriyle devam eden metinde, baninin hem dünya hem âhirette saadete erişmesi dilenmiş, yapının kıyamete kadar âbâd kalması temenni edilmiştir. Kitabenin sonunda yapının H. 1244/M. 1828-1829 tarihinde inşa edildiği belirtilmektedir.

2. Sultaniye Camisinin Konumu

Şeyhu'l Garib Zaviyesi, Bitlis kent merkezinde Muştakbaba Mahallesi'nde, 466 ada 1 parsel üzerinde konumlanmaktadır. Yapı, tarihî kaynaklarda Şamyan Mahallesi olarak adlandırılan bölgede yer almakta olup Bitlis'in geleneksel şehir dokusu içerisinde önemli bir konuma sahiptir. Zaviyenin bulunduğu alan, tarih boyunca şehrin dinî, ticari ve sosyal hayatının yoğunlaştığı merkezlerden biri olmuştur. Yapı topluluğu, Hazo Hanı ile Hatibiye Medresesi arasında, Hazo Hanı'nın hemen batısında yer almaktadır (Koçak, 2022). Bu konum, zaviyenin şehir içerisindeki işlevsel önemini ortaya koymaktadır. Özellikle han, medrese ve zaviye gibi yapıların birbirine yakın şekilde inşa edilmesi, Bitlis'te dinî ve ticari hayatın iç içe geliştiğini göstermektedir. Şehir merkezindeki ana güzergâhlara yakın konumu sayesinde zaviye, hem tasavvufî faaliyetlerin yürütüldüğü bir merkez hem de yolcular ve şehir halkı için önemli bir uğrak noktası niteliği taşımıştır (İnce, 1996; Kültür Portalı, 2026).



Şekil 2. Sultaniye Camii ve Şeyhu'l Garib Zaviyesi'nin Bitlis şehir merkezi içerisindeki konumu ve yakın çevre ilişkileri

3. Sultaniye Yapısının Genel Tanımı

Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii, Bitlis'in geleneksel şehir dokusu içerisinde eğimli arazi üzerine inşa edilmiş önemli dinî ve tasavvufî yapılardan biridir. Günümüzde etrafı duvarlarla çevrili bir avlu içerisinde bulunan yapı topluluğu, topografyanın mimariye etkisini açık biçimde yansıtan iki katlı bir düzenlemeye sahiptir. Doğal arazi eğiminin değerlendirilmesiyle oluşturulan bu mimari anlayış, Bitlis'te görülen geleneksel taş mimarisinin karakteristik özelliklerinden birini ortaya koymaktadır. Yapının alt katında zaviye ve türbe bölümleri, üst katında ise mescit yer almaktadır (Halidi Özdemir vd. 2013). Böylece yapı, tasavvufî faaliyetlerin yürütüldüğü bir merkez ve de ibadet işlevi gören çok yönlü bir külliye niteliği taşımaktadır.

Yapının alt katı doğu-batı doğrultusunda sıralanan üç ana mekândan meydana gelmektedir. Zaviyeye giriş güney cephede bulunan kapı aracılığıyla sağlanmaktadır. Kuzey cephenin büyük ölçüde ana kayaya yaslanmış şekilde düzenlenmiş olması, yapının inşa edildiği arazinin doğal yapısına uygun biçimde şekillendirildiğini göstermektedir. Bu durum aynı zamanda Bitlis mimarisinde sıkça görülen, kayalık arazi ile bütünleşen yapı anlayışının da dikkat çekici örneklerinden biridir. Girişin doğusunda yer alan ilk mekan kuzey-güney doğrultusunda uzanan dikdörtgen planlı bir düzenlemeye sahiptir. Bu mekân, batı yönündeki bir kapıyla orta bölümde bulunan toplantı mekânına bağlanmaktadır. Ancak söz konusu bölümün plan bakımından düzensiz bir görünüm sergilemesi, yapının ilk kuruluş evresine ait olmayabileceğini düşündürmektedir. Özellikle mekânsal bütünlük açısından diğer bölümlere tam uyum göstermemesi, bu kısmın daha sonraki dönemlerde zaviyeye eklenmiş olabileceğine işaret etmektedir.

Zaviyenin doğu tarafında sonradan eklendiği anlaşılan bölümlerde, kuzey-güney doğrultusunda sıralanan tonoz örtülü dikdörtgen birimler yer almaktadır. Bir yüzleri açık bırakılan bu birimlerin, zaviye işlevleri kapsamında barınma, depolama veya hizmet mekânı olarak kullanılmış olabileceği düşünülmektedir. Bu tür ek mekânlar, zaviyenin zaman içerisinde artan ihtiyaçlara bağlı olarak genişlediğini ve uzun süre aktif biçimde kullanıldığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Alt katta bulunan doğu bölümündeki mezarlar, yapının çevresinde başlangıçta açık bir hazire alanının bulunduğunu düşündürmektedir. Hazire alanının ilerleyen dönemlerde duvarlarla çevrilerek kapalı bir mekâna dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu durum, zaviye çevresindeki defin faaliyetlerinin zamanla yoğunlaştığını ve yapının manevi kimliğiyle ilişkili bir ziyaret alanına dönüştüğünü göstermektedir. Hazirede bulunan mezar taşları, hem epigrafik özellikleri hem de taş işçiliği bakımından Bitlis mezar taşı geleneğinin önemli örneklerini oluşturmaktadır.

Doğu bölümünden geçilen orta mekân, zaviyenin ana kullanım alanı niteliğindedir. Dikdörtgen planlı ve tonoz örtülü olarak düzenlenen bu bölüm, toplantı ve ibadet işlevlerini bir arada karşılayacak şekilde tasarlanmıştır. Güney duvarında yer alan mihrap nişi, mekânın ibadet amacıyla kullanıldığını ortaya koyarken, diğer duvarlarda bulunan nişler günlük kullanım eşyalarının yerleştirilmesine yönelik işlevsel unsurlar olarak dikkat çekmektedir. Mekânın sade ancak işlevsel mimari anlayışı, Anadolu'daki zaviye yapılarında görülen geleneksel plan şemasını yansıtmaktadır (Koçak, 2022).

Toplantı mekanının batısında bulunan türbe kısmı, yapı topluluğunun en dikkat çekici bölümlerinden biridir. Tonoz örtülü olarak düzenlenen türbe içerisinde, Şeyhu'l Garib'e ait olduğuna inanılan sanduka yer almaktadır. Türbenin batı duvarında bulunan pencere açıklığı, iç mekânın doğal ışık alma-

sını sağlamaktadır. Kible yönünde yer alan yarım daire planlı mihrap nişi ise türbenin aynı zamanda dua ve ziyaret amacıyla kullanıldığını göstermektedir. Türbe mekânının zaviye ile doğrudan bağlantılı biçimde planlanması, Anadolu tasavvuf mimarisinde sıkça görülen şeyh-türbe-zaviye ilişkisini yansıtmaktadır.

Yapının üst katında bulunan mescit, doğu-batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen planlı bir harime sahiptir. Güney cephede dışa taşkın biçimde düzenlenmiş mihrap çıkıntısı, cepheye hareket kazandıran en önemli unsur durumundadır. Mihrap çıkıntısının iki yanında yer alan ve ikişer sütunla sınırlandırılan pencere açıklıkları, cephe düzenine estetik bir görünüm kazandırmaktadır. Batı cephesinde iki pencere açıklığı ile kitabesi bulunan giriş kapısı yer almaktadır. Buna karşılık kuzey ve doğu cepheler daha sade tutulmuş, dış yüzeylerde belirgin bir süsleme anlayışına yer verilmemiştir. Bu durum, Bitlis'teki birçok dinî yapıda görülen yalın dış cephe anlayışıyla paralellik göstermektedir.

Harim mekânı ortada yer alan bir ayak ile iki sahna ayrılmıştır. Mihrap duvarına paralel biçimde uzanan sahnular, sivri kemerlerle birbirinden ayrılarak iç mekâna hareketlilik kazandırmaktadır. Sivri kemer kullanımı, yapının Türk-İslam mimari geleneğiyle olan ilişkisini ortaya koyan önemli unsurlar arasında yer almaktadır. Güney duvarında bulunan mihrap, içe doğru taşırılmış yarım daire planlı yapısıyla harimin en dikkat çekici bölümü durumundadır. Mihrap çevresindeki sade düzenleme, yapının gösterişten uzak ancak işlevsel bir ibadet mekânı anlayışıyla inşa edildiğini göstermektedir.

Mescidin plan düzeninde alt katta bulunan zaviye mekânlarının dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle üst kat harimi tam anlamıyla düzgün geometrik bir dikdörtgen plan sergilememektedir. Alt kattaki mekânların konumu ve taşıyıcı sistemin yerleşimi, üst kat planını doğrudan etkilemiş, böylece kısmen düzensiz bir harim düzeni ortaya çıkmıştır. Bu durum, yapının farklı dönemlerde geçirdiği değişimlerin ve arazi şartlarının mimariye olan etkisini açık biçimde göstermektedir. Genel olarak değerlendirildiğinde Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii, plan şeması, mekân organizasyonu ve taş mimarisiyle Bitlis'in tarihî ve tasavvufî mimari mirası içerisinde önemli bir yere sahiptir.

4. Sultaniye Cami Haziresi

Bitlis merkezinde yer alan hazireler, şehrin İslam dönemi mezar taşı geleneğini yansıtan önemli tarihî alanlar arasında bulunmaktadır. Genellikle cami, türbe, tekke ve zaviye çevresinde gelişen bu mezarlık alanları, hem dinî mimariyle ilişkileri hem de barındırdıkları mezar taşları bakımından dikkat çekmektedir (Tokat, 2024). Şehir dokusu içerisinde çoğu zaman yapı topluluklarının etrafında şekillenen hazireler, Bitlis'in tarihî ve kültürel kimliğinin önemli unsurlarından birini oluşturmaktadır. Bitlis merkezindeki önemli hazire alan-

larından biri de Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii çevresinde yer alan haziredir. Hazire, zaviye yapısı ile ilişkili biçimde gelişmiş olup tasavvufi karakter taşıyan bir defin alanı görünümündedir. Burada tespit edilen mezar taşlarının büyük çoğunluğu mermer malzemenen yapılmıştır. Şahidelerde genellikle sade bir kompozisyon anlayışı görülmekte, süsleme unsuru daha çok yazı üzerinden oluşturulmaktadır. Bazı örneklerde rozet, küçük çiçek motifleri ve cetvel düzenlemeleri gibi sınırlı bezeme unsurlarına rastlanmaktadır.

Şeyhü'l Garip Türbenin giriş kapısı üzerinde yer alan kitabe, 67×50 cm ölçülerinde mermer üzerine kabartma tekniğiyle iki satır hâlinde işlenmiştir. Farsça olarak kaleme alınan kitabenin altında H. 1297 tarihi yer almaktadır. Kitabede şu ifadeler bulunmaktadır:

“Dergeh-i Şeyhü'l-Garib est setr-i bi-gîrân ki mi-ferâset - Ravza-i cen-nâtin tecrî tahtehe'l-enhâr dâşt.” Sene 1297 Kitabede, Şeyhü'l-Garib'in der-gâhi övülmekte ve türbe, altından ırmaklar akan cennet bahçelerine benzetilmektedir. Bu tür ifadeler, Osmanlı dönemi tasavvufi kitabelerinde sıkça görülen dinî ve sembolik anlatım özelliklerini yansıtmaktadır.

Şeyhü'l-Garib Zâviyesi'nin batı cephesindeki pencerenin yanında yer alan kitabe, 42×35 cm ölçülerinde olup üç satır hâlinde kabartma tekniğiyle işlenmiştir. Arapça olarak kaleme alınan kitabede, mescidin yenilenmesine Muhammed Ağa adlı bir görevlinin öncülük ettiği belirtilmektedir. Kitabenin sonunda yer alan “sene isnâ ve erba'în ve elf” ibaresi, yapının H. 1042 tarihinde tamir veya yenileme gördüğünü göstermektedir. Kitabede şu ifadeler yer almaktadır: “Emere tecdîde hâzihi'l-mescidi'ş-şerîf Muhammed Ağa el-hâdim sene isnâ ve erba'în ve elf.”

Sultaniye Cami Haziresinde bulunan mezar taşları genel olarak dikdörtgen prizmalı gövde formuna sahiptir. Bunun yanında yuvarlak kemerli, sivri kemerli ve üçgen alınlıklı şahideler de dikkat çekmektedir. Şahidelerin büyük kısmı baş taşı niteliğinde olup yazı alanları yatay kartuşlarla düzenlenmiştir. Kitabelerde çoğunlukla kabartma sülüs yazı kullanılmış, bazı örneklerde ise celî sülüs tercih edilmiştir. Yazıların satır aralarına dengeli biçimde yerleştirilmesi ve kartuş alanlarını dolduracak şekilde istiflenmesi, taş ustalarının hat sanatına hâkim olduğunu göstermektedir.

Sultaniye de ki hazirelerde yer alan kitabelerde dinî içerikli ifadeler yoğun olarak kullanılmıştır. “Yâ Allah”, “Fâtiha”, “İhlas”, “Yâ Gafûr”, ve “El-em-rü'l-mevtû ve'l-hayât” gibi ibareler en sık karşılaşılan ifadeler arasındadır. Bunun yanında bazı mezar taşlarında manzum kitabeler de bulunmaktadır. Özellikle ölümün faniliği, dünyanın geçiciliği ve ahiret düşüncesi üzerine yazılmış ifadeler dikkat çekmektedir.

Hazirede tespit edilen mezar taşları tarih bakımından 17. yüzyıl sonlarından 20. yüzyıl başlarına kadar uzanan bir süreç göstermektedir. H. 1109,

H. 1113, H. 1182, H. 1232, H. 1257, H. 1309, H. 1317 ve H. 1323 tarihli örnekler, alanın uzun süre kullanım gördüğünü ortaya koymaktadır. Tarihi süreç içerisinde mezar taşı formunda büyük değişiklikler görülmemesi, bölgede geleneksel taş işçiliği anlayışının uzun süre devam ettiğini düşündürmektedir.

Haziredeki taşların önemli bir kısmında yüzey aşınmaları, kırıklar, parça kayıpları ve likenleşmeler dikkat çekmektedir. Bazı şahidelerin alt bölümleri toprağa gömülü durumda olduğundan kitabelerin devamı ve tarih kısımları okunamamaktadır. Özellikle açık alanda uzun süre korunmasız kalan taşlarda iklim koşullarına bağlı bozulmalar belirgin şekilde görülmektedir. Buna rağmen kitabelerin büyük bölümü okunabilir durumdadır ve dönemin mezar taşı sanatına ilişkin önemli veriler sunmaktadır. Genel olarak değerlendirildiğinde Bitlis hazireleri, taş işçiliği, kitabe düzeni, hat sanatı ve mezar taşı formları bakımından Osmanlı mezar taşı geleneğinin taşradaki uygulamalarını yansıtan önemli örnekler arasında yer almaktadır. Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii Haziresi'nde yer alan mezar taşları da bu geleneğin bölgesel karakterini ortaya koyması bakımından dikkat çekici örnekler sunmaktadır.



Şekil 3. Hazirede tespit edilen mezar taşlarının form özellikleri, yazı üslupları, tarihleri ve mevcut korunma durumlarını gösteren örnek levha.

6. MEZAR TAŞLARI ENVANTER KATALOĞU



Envanter No: 1

Ölçüleri (cm.): 67-24-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği: Ebu Said

Konumu: Başucu

Tarihi:

Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. El-Fâtiha
2. Hamden leke yâ rabbî ec'alil kabre'ş-şerîfe şefâ'ated-dîn
3. Ve salâten ve selâmen alâ men şefâatühû lil-müznibîn
4. Ve alâ âlihî ve ashâbihî ve rusûlihî ecma'îne't-tâhirîn
5. Ve'lem enne sâhibel-kabri Ebâ Saîd nâzırun bi's-sirr
6. Merhûm mağfûr şehîd Hüseyin
7. Yüsem mâ şeyh Zeynel Âbidîn avnül-muhtâcîn

8. El-ma'rûf şeyh Fâzıl veliyyün-nûr zü'l-cenâhayn

9. Yâ rabbi'skunhâ a'le'l-cinâni yâ ilâhel-âlemîn

Tanım ve Kompozisyon: Beyaz renkli mermerden imal edilen bu kitabe, dikdörtgen gövdeli ve üst kısmı üçgen alınlık formundadır. Alınlık bölümünde, kare bir kartuş içerisinde yerleştirilmiş bağımsız bir ibare yer almaktadır. Kitabenin ana gövdesi, yatay kabartma şeritlerle (cetvel) birbirinden ayrılmış sekiz satırdan oluşmaktadır. Hat sanatı açısından kabartma sülüs yazı türü kullanılmıştır. Harfler kartuşların içini dolduracak şekilde istiflenmiştir. Taşın gövdesinde, tam orta kısımdan geçen yatay bir çatlak/kırık hattı mevcuttur. Kitabe alanının yanlarında ve üstünde görülen renkli kalem işi izleri, taşın bir dönem boyanmış veya süslenmiş olduğunu göstermektedir. Yazı, kompozisyonun ana estetik ögesidir.

Envanter No: 2



Ölçüleri (cm.): 60-24-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği: Ali Ağa'nın kerimesi Sema

Konumu: Başucu

Tarihi: 1113

Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. Yâ Allah

2. Hâzâ kabrû's-saîd-i merhum
3. el-Mağfûr leh rahmetullâhi teâlâ
4. ve'l-gufrân ilâl Galip
5. Ali Ağa'nın kerimesi Sema'nın rûhiçün el-Fâtiha sene 1113

Tanım ve Kompozisyon: Beyaz renkli saf mermerden imal edilen bu şahide, dikdörtgen prizma gövde yapısına sahiptir. Üst kısmında bulunan ilk levhada Yâ Allah lafzı ile başlar. Taşın sol alt kısmında belirgin bir yıpranma mevcuttur. Kitabe, taşın yüzeyine hafif sağa meyilli şekilde yerleştirilmiş beş satırlık kartuşlardan oluşmaktadır. Yazı aralarında ve kartuş boşluklarında yer yer küçük rozet/çiçek motifleri tezyinat (süsleme) unsuru olarak kullanılmıştır. Hat sanatı açısından kabartma sülüs tekniği uygulanmış olup, yazı taşın estetik bütünlüğünü tamamlayan temel bir dekoratif öğedir.

Envanter No: 3



Ölçüleri (cm.): 49-22-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği: Merâ Hasan

Konumu: Başucu

Tarihi:

Yazı Türü: Celli Sülüs

Kitâbesi:

1. Yâ Rab, bi-hakkı Rasûlü's-Sekaleyn

2. Yâ Rab, gazâ-yı Bedr ü Huneyn gününde

3. Merâ Hasan dû-gûn hissedâr-ı arasât

4. Nısf-ı bahtın hâtırî Hasan nısfî Hüseyin

Tanım ve Kompozisyon: beyaz renkli mermerden yapılan bu kitabe, dikdörtgen bir formdadır. Üst kısmında mimari yapıya uyum sağlayan üçgenimsi bir kavis bulunmaktadır ve muhtemelen üzerindeki süslemeler zamanla aşınmıştır. Kitabe metni, ince kabartma şeritlerle ayrılmış dört satırdan oluşmaktadır. Yazı türü olarak harflerin sanatsal bir düzenle iç içe geçtiği celi sülüs hat ile yazılmıştır. Taşın kenarlarında yer yer kırıklar ve yüzeyinde kararmalar olsa da yazılar büyük oranda okunabilmektedir.

Envanter No: 4



Ölçüleri (cm.): 50-23-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği:

Konumu: Başucu

Tarihi: Hicri 1182 (M. 1867-68)

Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. El-emrû'l-mevtü ve'l-hayât

2. Çarh-ı bî-amân elinden hazân...
3. Eger hâk-i seyyieyi düş-şikâf eyleye
4. ey hakimi Hâk-i pâkinde eder
5. Kenc-i kanâ'at ihtifât sene 1182

Tanım ve Kompozisyon: Beyaz mermerden imal edilen bu şahide, dik-dörtgen bir gövdeye ve kemerli (yuvarlak) bir üst forma sahiptir. Kitabe alanı, en üstte tek bir büyük kartuş ve altında yatay şeritlerle ayrılmış dört satırdan oluşmaktadır. Satır aralarındaki geçişlerde yarım daire formunda küçük kabartma detaylar kullanılmıştır. Hat sanatı açısından kabartma sülüs yazı türü tercih edilmiştir. Kitabenin en alt satırında net bir şekilde Hicri 1182 (M. 1867-68) tarihi okunmaktadır. Taşın genel kondisyonu iyi durumdadır. Ancak yüzeyde zamanla oluşmuş hafif aşınmalar ve kararmalar mevcuttur. Yazı, taşın üzerindeki temel süsleme ögesi olarak kullanılmıştır.

Envanter No: 5



Ölçüleri (cm.): 40-27-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği: Divân Ağa ibn-i Abdül Ağa.

Konumu: Başucu

Tarihi:

Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. Yâ Allâh,
2. hâzâ merkadü's-saîd eş-şehîd
3. el-merhûm el-mağfûr el-muhtâc ilâ rahmetillâhi teâlâ
4. ve gufrânihi Divân Ağa ibn-i Abdûl Ağa.

Tanım ve Kompozisyon: Beyaz renkli mermerden imal edilen bu şahide, dikdörtgen gövdeli ve kemerli (yuvarlak) bir üst forma sahiptir. Kitabe, en üstteki kemerli bölümde 'Ya Allah' ibaresiyle başlamakta ve alt kısımda yatay kabartma şeritlerle ayrılmış üç ana satırla devam etmektedir. Hat sanatı açısından kabartma sülüs yazı türü tercih edilmiştir. Harfler, kartuş içlerini tamamen dolduracak şekilde istiflenmiştir. Taşın yüzeyinde zamanla oluşmuş aşınmalar ve lekeler görülmekle birlikte, kitabe genel olarak okunabilir durumdadır. Şahidenin alt tarafı toprak altında kaldığı için bu kısımdaki muhtemel satırlar veya tarih okunamamıştır. Yazı, taşın üzerindeki temel dekoratif unsur olarak yer almaktadır.

Envanter No: 6



Ölçüleri (cm.): 45-24-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği:

Konumu: Başucu

Tarihi:

Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. Fatıha
2. Hâzâ merkadü'ş-şehîd es-saîd
3. el-merhûm el-mağfûr el-mebrûr

Tanım ve Kompozisyon: Beyaz renkli mermerden imal edilen bu baş şahidesi üçgen bir üst forma sahiptir. Kitabe, yatay kabartma şeritlerle ayrılmış satırlardan oluşmaktadır. Hat sanatı açısından kabartma sülüs yazı türü kullanılmış olup, harfler kartuşların içini dolduracak şekilde istiflenmiştir. Şahide-nin büyük bir bölümü toprak altında kaldığı ve mevcut kısımlarının da görün-medüğinden dolayı kitabenin tamamı ile muhtemel tarih kısmı okunamamıştır. Yüzeyde yer yer kararmalar ve aşınmalar görülmektedir.

Envanter No: 7



Ölçüleri (cm.): 44-24-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği: Konumu: Başucu

Tarihi:

Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. ihlas

2. Hezâr-efsûs-terâ-nev-cüvânî

Vezed ber kes âfet bâd-ı fenâ

3. Ve refî şud der arz-ı hâk

Revânet şud kabr ez evc-i eflâk

4. Be-hatm şâd bâş ez lutf-ı Yezdân

Şud-ünsiyet-bâ hûrî vü gılman

Sene 1309

Tanım ve Kompozisyon: Beyaz renkli mermerden imal edilen şahide, dikdörtgen gövdeli ve üst kısmı kemerli (yuvarlak) bir formdadır. Kitabe, en üstteki kemerli bölümde yer alan 'İhlas' ibaresiyle başlamaktadır. Gövde kısmında ise kabartma şeritlerle ayrılmış üç ana satırla devam etmektedir. Hat sanatı açısından kabartma sülüs yazı türü kullanılmış, harfler kartuş içlerini dolduracak şekilde istiflenmiştir. Taşın yüzeyinde kararmalar ve aşınmalar mevcut olsa da yazı alanı genel olarak korunmuştur. Yazı, taş üzerindeki temel dekoratif unsuru olarak yer almaktadır.

Envanter No: 8



Ölçüleri (cm.): 38-24-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği: Ayşe

Konumu: Başucu

Tarihi: 1317

Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. El fatiha
2. Hûn merkaddan geçtin
3. Nûshacı Ayşe Turki
4. sene 1317

Tanım ve Kompozisyon: Koyu gri/füme renkli taştan imal edilen bu şahide, dikdörtgen gövdeli ve üst kısmı hafif kemerli bir forma sahiptir. Kitabe düzeninde en üstte kemer içerisinde yerleştirilmiş İhlas ibaresi ve altında yatay kabartma şeritlerle ayrılmış satırlardan oluşmaktadır. Hat sanatı açısından kabartma sülüs yazı türü kullanılmıştır. Kitabenin en alt kısmında, küçük bir kartuş içerisinde yerleştirilmiş Hicri 1317 (M. 1802-03) tarihi oldukça net bir şekilde görülmektedir. Taşın yüzeyinde zamanla oluşmuş yoğun kararmalar ve pürüzlenmeler mevcuttur. Diğer örneklerden farklı olarak, tarih bölümü ana gövdeden bağımsız küçük bir kutucuk içerisinde işlenmiştir.

Envanter No: 9



Ölçüleri (cm.): 39-24-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği:

Konumu: Başucu

Tarihi:

Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. İhlas
2. Hele cem'-i felek sâkî açıldı mı burada
3. Hâlık'ın nûruna muhtâç
4. sene 1257

Tanım ve Kompozisyon: Beyaz renkli mermerden imal edilen bu şahide, dikdörtgen gövdeli ve üst kısmı hafif üçgenimsi (alınlık) bir forma sahiptir. Kitabe metni, yatay kabartma şeritlerle ayrılmış satırlardan oluşmaktadır. Hat sanatı açısından kabartma sülüs yazı türü tercih edilmiş olup, harfler kartuş içlerini dolduracak şekilde istiflenmiştir. Taşın sol tarafında, yukarıdan aşağıya doğru inen büyük bir kırık ve parça kaybı mevcuttur. Bu hasar nedeniyle satırların sol kısımları eksiktir. Ayrıca şahidenin alt tarafındaki tarih kısmı zor okunabilmiştir. Yazı, taş üzerindeki temel süsleme unsuru olarak yer almaktadır.

Envanter No: 10



Ölçüleri (cm.): 44-2-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği:

Konumu: Başucu

Tarihi:

Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. Fatiha
2. haza merkadı said
3. el meğfirul muhtaç

Tanınım ve Kompozisyon Gri mermerden imal edilen bu şahide, dikdörtgen gövdeli ve kemerli (yuvarlak) bir üst forma sahiptir. Kitabe düzeni, yatay şeritlerle (cetvel) birbirinden ayrılmış satırlardan oluşmaktadır. Hat sanatı açısından kabartma sülüs yazı türü tercih edilmiştir. Taşın kondisyonu oldukça zayıftır. Yüzeyde aşırı derecede yıpranma, dökülme ve kirlenme (liklenleşme/çamur tabakası) mevcuttur. Bu yoğun korozyon nedeniyle yazıların büyük bir kısmı silinmiş ve kitabe metni ile tarih kısmı okunamayacak hale gelmiştir. En üstteki kemer bölümü ile satır aralarındaki kabartma çizgiler halen seçilebilmektedir. Yazı, taşın üzerindeki temel süsleme özelliğini korumaktadır.

Envanter No: 11



Ölçüleri (cm.): 47-24-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği:

Konumu: Başucu

Tarihi:

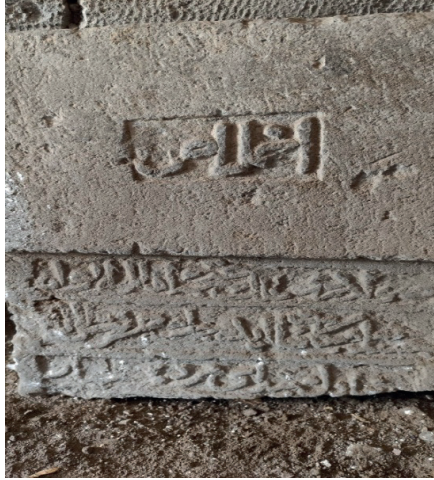
Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. ihlas
2. Kehkeşân idi, nûru hafî kıldî tamam
3. Kureyşîyim, pek bî-çâre, affına muhtâç
4. Eğer ibret alırsan yakındır ulaşmak
5. Ölmek için geçti halk-ı âlem bir mezardan

Tanım ve Kompozisyon: Gri mermerden imal edilen bu şahide, dikdörtgen gövdeli ve üst kısmı üçgen alınlık (üçgen kavisli) formundadır. Alınlık bölümünde küçük bir kartuş içerisinde ihlas ibaresi yer almaktadır. Kitabenin ana gövdesi, yatay kabartma şeritlerle ayrılmış satırlardan oluşmaktadır. Hat sanatı açısından kabartma sülüs yazı türü tercih edilmiştir. Taşın orta ve alt kısımlarında yüzey aşınması ve dökülmeler mevcuttur. Şahidenin alt tarafı yoğun aşınma olduğu için kitabenin son satırları ile tarih kısmı okunamamıştır. Yazı, taş üzerindeki temel dekoratif bir öge olarak yer almaktadır.

Envanter No: 12



Ölçüleri (cm.): 32-24-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği:

Konumu: Başucu

Tarihi:

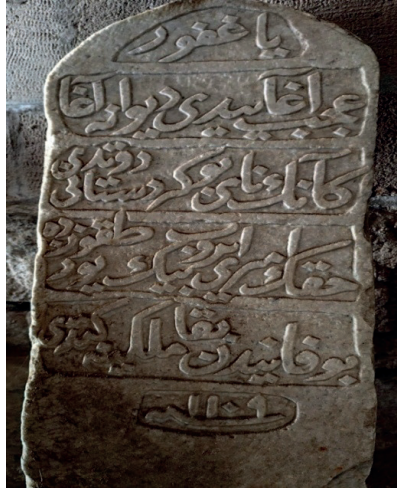
Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. İhlas
2. Musallâya gelmekten âciz olmaz evlâd
3. Hasenât tâbidir tab'-ı âdemin
4. Müşârünileyh-olmadan dünyadan

Tanım ve Kompozisyon: gri renkli yerel taştan imal edilen bu kitabe, kare bir formdadır. Diğer şahidelerden farklı olarak, en üst kısımda geniş bir boşluk bırakılmış ve bu alanın ortasına küçük bir dikdörtgen kartuş içerisinde İhlas suresini ismi yerleştirilmiştir. Kitabenin alt bölümü, ince kabartma şeritlerle ayrılmış üç satırdan oluşmaktadır. Hat sanatı açısından kabartma sülüs yazı türü tercih edilmiştir. Taşın yüzeyi pürüzler olup yer yer dökülmeler ve yoğun aşınmalar mevcuttur. Kitabenin en alt kısmı kırıldığı için varsa tarih veya devam satırları okunamamıştır. Kitabedeki yazı, sadeliğiyle ön plana çıkan temel dekoratif öğedir.

Envanter No: 13



Ölçüleri (cm.): 49-24-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği: Acib Ağa, Yedi Divâne Ağa

Konumu: Başucu

Tarihi: Hicri 1109

Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. Ya Gafûr,
2. Acib Ağa, Yedi Divâne Ağa
3. Kan kinayı bu Kürdistânî tuttu.
4. Hakk'ın emriyle bin yüz dokuzda,
5. Bu fânîden bekâ mülküne gitti.
6. Sene: 1109.

Tanım ve Kompozisyon:: Beyaz renkli mermerden imal edilen bu şahide, dikdörtgen gövdeli ve kemerli (yuvarlak) bir üst forma sahiptir. Kitabe düzeni, en üstte kemer içerisine yerleştirilmiş 'Ya Gafûr' (Ey bağışlayan Allah) ibaresi ve altında yatay kabartma şeritlerle ayrılmış beş satırdan oluşmaktadır. Hat sanatı açısından kabartma sülüs yazı türü kullanılmış olup, harfler kartuş içlerini dengeli bir şekilde doldurmaktadır. Kitabenin en alt kısmında, elips şeklinde küçük bir kartuş içerisinde Hicri 1109 (M. 1697-98) tarihi oldukça net ve zarif bir işçilikle kaydedilmiştir. Taşın genel kondisyonu oldukça iyidir. Yüzeyde hafif aşınmalar görülse de kitabe metni ve tarih tamamen okunabilmektedir. Yazı, taşın üzerindeki temel dekoratif ve estetik bir unsur olarak yer almaktadır.

Envanter No: 14



Ölçüleri (cm.): 56-24-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği:

Konumu: Başucu

Tarihi:

Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. Fâtîha
2. Hâzâ merkadü's-saîd eş-şehîd
3. el-şehidi merhum
4. el-muhtâc ilâ rahmetillâh ve gufrânihî
5. Ahlatlı-hüseyin-Ağa Sene 1323

Tanım ve Kompozisyon yerel taştan imal edilen bu şahide, dikdörtgen bir formdadır. Üst kısmında geniş bir boşluk bırakılmış ve bu alanın ortasına küçük bir dikdörtgen kartuş içerisinde 'el Fatiha' ibaresi işlenmiştir. Kitabenin ana gövdesi, yatay kabartma şeritlerle ayrılmış dört satırdan oluşmaktadır. Hat sanatı açısından kabartma sülüs yazı türü tercih edilmiştir. Kitabenin en alt satırında, önceki örneklere göre daha görünmez bir işçilikle yazılmış Hicri 1323 tarihi okunmaktadır. Taşın yüzeyi oldukça pürüzlü olup, zamanla oluşmuş yoğun aşınma ve dökülmeler mevcuttur. Yazı, şahidenin en belirgin dekoratif ögesidir.

Envanter No: 15



Ölçüleri (cm.): 67-24-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği: İbrahim bin Abdülkadir

Konumu: Başucu

Tarihi: Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. Fatiha
2. Hâzâ merkadü's-saîd eş-şehîd
3. el-merhûm el-mağfûr el-mebrûr
4. el-muhtâc ile'r-rahmeti
5. e'l-gufrân İbrahim bin Abdülkadir
- 6-Reîsü'l-alemdâr-Şeyhü'l-gurabâ

Tanım ve Kompozisyon: Beyaz renkli mermerden imal edilen bu şahide, dikdörtgen gövdeli ve üst kısmı sivri kemer formundadır. Kitabe düzeni, en üstte kemer içerisine yerleştirilmiş Fâtiha ibaresi ve altında yatay kabartma şeritlerle ayrılmış beş satırdan oluşmaktadır. Hat sanatı açısından kabartma sülüs yazı türü tercih edilmiştir. Harfler, satır kartuşlarının içini dengeli bir şekilde dolduracak şekilde istiflenmiştir. Taşın yüzeyinde zamanla oluşmuş kirlenmeler ve hafif aşınmalar görülmektedir. Şahidenin alt tarafı kırık olduğu için bu kısımdaki muhtemel tarih bölümü okunamamıştır. Yazı, taşın üzerindeki temel süsleme ve estetik unsurdur.

Envanter No: 16



Ölçüleri (cm.): 77-24-5

Formu: Dikdörtgen Prizma Gövdeli

Malzemesi: Mermer

Kimliği: Hacı Mustafa oğlu İshak

Konumu: Başucu

Tarihi: Yazı Türü: Kabartma Sülüs

Kitâbesi:

1. Fâtiha
2. Emrû'l-mevt ve'l-hayât'a
3. Hâzâ merkadü's-saîd eş-şehîd
4. el-merhûm el-mağfûr el-mebrûr
5. el-muhtâc ilâ rahmeti ve'l-gufrân
6. İshak bin Mustafa Hacı.
7. Kabri yüzünde tevfikî. Fî sene 1232.

Tanım ve Kompozisyon: Beyaz mermerden imal edilen bu baş şahidesi, dikdörtgen gövdeli ve üst kısmı sivri kemer formunda tasarlanmıştır. Kitabe düzeni, kemer içerisine yerleştirilmiş “Fâtiha” ibaresiyle başlar ve altında yata kabartma şeritlerle (cetvel) ayrılmış altı satırla devam eder. Hat sanatı açısından kabartma sülüs yazı türü tercih edilmiş; harfler satır kartuşlarının dengeli bir şekilde dolduracak şekilde istiflenmiştir. Taşın yüzeyinde yer yer kirlenme ve aşınmalar mevcuttur. Kitabede mevtanın ismi Hacı Mustafa oğlu İshak olarak belirtilmiştir. Metnin sonunda yer alan Hicri 1232 (M. 1816-1817) tarihi, şahidenin 19. yüzyılın ilk çeyreğine ait olduğunu belgelemektedir. Yalın bir işçiliğe sahip olan taşta, hat sanatı temel estetik unsuru olarak yer almaktadır

7. GENEL DEĞERLENDİRME

Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii hazirelerinde tespit edilen mezar taşları, Bitlis'in Osmanlı dönemi mezar taşı geleneğini yansıtan önemli epigrafik ve sanatsal örnekler arasında yer almaktadır. İncelenen şahideler; form, malzeme, yazı üslubu, kitabe düzeni ve süsleme anlayışı bakımından değerlendirildiğinde ortak bir sanat anlayışının varlığını ortaya koymaktadır. Özellikle taşların büyük bölümünde görülen sade kompozisyon düzeni, yazıyı ön plana çıkaran estetik yaklaşım ve sınırlı süsleme kullanımı, Bitlis mezar taşı sanatının karakteristik özellikleri arasında dikkat çekmektedir.

Hazirede yer alan şahidelerin çoğunluğunun dikdörtgen prizmalı gövde formunda düzenlendiği görülmektedir. Bunun yanında yuvarlak kemerli, sivri kemerli ve üçgen alınlıklı örnekler de bulunmaktadır. Bu çeşitlilik, mezar taşı geleneğinin uzun bir zaman dilimi içerisinde devam ettiğini ve belirli ölçüde biçimsel gelişim gösterdiğini düşündürmektedir. Kitabelerde tespit edilen Hicrî 1109-1323 tarih aralığı, hazirenin yaklaşık iki asırdan fazla bir süre boyunca kullanım gördüğünü ve mezar taşı geleneğinin bölgede kesintisiz şekilde devam ettiğini ortaya koymaktadır. Taşların büyük kısmında beyaz mermer malzeme

tercih edilmiş, bazı örneklerde ise yerel taş kullanılmıştır. Özellikle mermer yüzeyler üzerine uygulanan kabartma sülüs yazılar, taşların estetik görünümünü belirleyen en önemli unsur hâline gelmiştir. Kitabelerde kullanılan ifadeler incelendiğinde, dönemin dinî ve tasavvufî düşünce dünyasını yansıtan güçlü bir içerik dikkat çekmektedir. “Yâ Allah”, “Fâtiha”, “İhlas”, “Yâ Gafûr”, “el-merhûm”, “el-mağfûr” ve “rahmetullâhi teâlâ” gibi ifadeler, mezar taşlarında en sık karşılaşılan ibareler arasındadır. Bunun yanında bazı kitabelerde ölümün kaçınılmazlığı, dünyanın geçiciliği ve ahiret düşüncesini konu alan manzum metinler de yer almaktadır. Özellikle bazı şahidelerde Farsça manzum ifadelere yer verilmesi, Bitlis’in klasik Osmanlı kültür çevresiyle birlikte İran edebî geleneğinden de etkilendiğini göstermektedir. Bu durum, mezar taşı kitabelerinin mevtanın kimliğini aktaran metinler olmasının ötesinde dönemin dinî, tasavvufî ve edebî anlayışını yansıtan epigrafik belgeler niteliği taşıdığını göstermektedir.

Haziredeki taşlarda süsleme unsurlarının oldukça sınırlı tutulduğu görülmektedir. Süsleme programı daha çok yazının estetik gücü üzerinden şekillenmiş, bazı örneklerde küçük rozet motifleri, çiçek bezemeleri, cetvel düzenlemeleri ve kartuş uygulamaları kullanılmıştır. Özellikle yazı satırlarının dengeli istiflenmesi ve kartuş alanlarının ölçülü biçimde düzenlenmesi, taş ustalarının hat sanatına hâkim olduğunu göstermektedir. Celî sülüs kullanılan bazı örneklerde ise harflerin daha yoğun ve gösterişli biçimde işlendiği dikkat çekmektedir. Mezar taşlarında süslemenin geri planda bırakılması ve yazının temel estetik unsur hâline getirilmesi, bölgede hat sanatına dayalı sade fakat güçlü bir mezar taşı geleneğinin benimsendiğini göstermektedir.

Kitabelerde geçen “şeyh”, “ağa”, “reisü’l-alemdâr” ve benzeri unvanlar, hazirenin sıradan bir mezarlık olmasının ötesinde zaviye çevresinde şekillenen belirli bir sosyal ve tasavvufî zümreyle ilişkili olduğunu düşündürmektedir. Özellikle Şeyhu’l Garib Zaviyesi çevresinde yoğunlaşan bu mezar taşları, Bitlis’in Osmanlı dönemindeki dinî ve kültürel yapısına ışık tutan önemli tarihî belgeler niteliğindedir. Ayrıca kadınlara ait şahidelerin de bulunması, hazirenin farklı toplumsal kesimler tarafından ortak biçimde kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Mezar taşlarının önemli bir kısmında yüzey aşınmaları, kırıklar, likenleşme ve toprağa gömülü bölümler görülmektedir. Buna rağmen kitabelerin büyük ölçüde okunabilir durumda olması, taş işçiliğinde kullanılan tekniklerin dayanıklılığını ortaya koymaktadır. Bazı şahidelerde tarih bölümlerinin ayrı kartuşlar içerisine alınması, bazı örneklerde ise üst bölümde “İhlas” veya “Fâtiha” ibarelerine özel alan ayrılması, mezar taşı kompozisyonunda belirli bir düzen anlayışının benimsendiğini göstermektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde Şeyhu’l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii hazirelerindeki mezar taşları, Bitlis’in Osmanlı dönemi taş işçiliği, hat sanatı ve mezar taşı geleneğini yansıtan önemli örnekler arasında yer almaktadır. Bu şahideler mezar taşı sanatı açısından dönemin sosyal yapısı, dinî

hayatı, tasavvuf kültürü ve edebî anlayışını ortaya koymaları bakımından da büyük önem taşımaktadır.

Hazire Mezar Taşları - Görsel Katalog Özeti



7.1 Mezar Taşlarının Form Özellikleri ve Mimari Etki

Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii hazirelerinde incelenen mezar taşlarının büyük çoğunluğunda dikdörtgen prizma gövdeli şahide tipinin tercih edildiği görülmektedir. Bu durum, Osmanlı taşra mezar taşı geleneğinin Bitlis'te uzun süre devam ettiğini göstermektedir. Şahidelerde sade bir form anlayışı benimsenmiş, taş yüzeyi çoğunlukla kitabe düzeni üzerinden şekillendirilmiştir. Gövde yapılarının ince ve uzun tutulması, yazı alanını genişletmiş, böylece kitabeler taşın temel estetik unsuru hâline gelmiştir. Hazirede iiki farklı üst form dikkat çekmektedir: yuvarlak kemerli ve üçgen alınlıklı şahideler. Yuvarlak kemerli örnekler klasik Osmanlı mezar taşı anlayışını yansıtmaktadır. Özellikle Envanter No: 1, 3, 5, 7, 10 ve 13'te görülen bu düzenleme, mezar taşına dengeli bir görünüm kazandırmaktadır. Kemer formu çoğu zaman "Yâ Allah", "Fâtiha" ve "Yâ Gafûr" gibi ibareleri çerçeveleyen mimari bir unsur olarak kullanılmıştır.

Sivri kemerli şahideler ise daha anıtsal bir etki oluşturmaktadır. Envanter No: 15 ve 16'daki örneklerde üst bölüm mihrap ya da niş düzenlemesini hatırlatan bir anlayışla ele alınmıştır. Bu uygulama, Bitlis'in Selçuklu ve Osmanlı arasında şekillenen mimari birikiminin mezar taşlarına yansması olarak değerlendirilebilir.

Üçgen alınlıklı şahideler hazirede dikkat çeken diğer bir form grubudur. Envanter No: 6, 9, 11 ve manzum kitabeli Envanter No: 7'de görülen bu düzenleme, taşın üst bölümüne hareketli bir görünüm kazandırmaktadır. Bazı örneklerde "İhlas" ibaresinin alınlık kısmında bağımsız bir kartuş içerisinde

verilmesi, üst bölümün görsel merkez hâline getirildiğini göstermektedir. Bazı şahidelerde üst bölüm ana kitabe alanından ayrı bir kartuş şeklinde düzenlenmiştir. Genel olarak değerlendirildiğinde haziredeki mezar taşlarında mimari etki üst form, kartuş düzeni ve yazı kompozisyonu üzerinden oluşturulmuştur. Yoğun süsleme yerine form ile yazının uyumuna dayalı sade bir estetik anlayış benimsenmiştir.

7.2. Mezar Taşlarında Malzeme Kullanımı ve Bölgesel Taş İşçiliği

Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii hazirelerinde incelenen mezar taşlarında en yoğun kullanılan malzeme beyaz mermerdir. Osmanlı mezar taşı sanatında mermer, dayanıklılığı ve estetik görünümü nedeniyle sık tercih edilen bir malzeme olmuştur. Haziredeki örneklerde de mermerin düzgün yüzeyi, yazıların daha belirgin ve okunaklı biçimde işlenmesine imkân sağlamıştır. Bunun yanında gri mermer, füme renkli taş ve yerel taş malzemeyle yapılmış örnekler de bulunmaktadır. Özellikle Envanter No: 8, 10, 11 ve 12'de görülen koyu renkli veya yerel taş kullanımı dikkat çekmektedir. Yerel taş kullanılan şahidelerde yüzey daha pürüzlü olup işçilik mermer örneklere göre daha kaba görünmektedir. Bu durum özellikle Envanter No: 12 ve 14'te belirgin şekilde hissedilmektedir. Yerel taş kullanımının ekonomik imkânlar ve malzeme erişimiyle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Buna rağmen bu örneklerde de kartuş düzeni, yatay satır sistemi ve kabartma sülüs uygulaması devam ettirilmiştir. Bu durum, malzeme farklılığına rağmen ortak bir mezar taşı geleneğinin sürdürdüğünü göstermektedir.

Haziredeki taşların büyük bölümünde zamanla oluşmuş aşınmalar, kırıklar, likenleşmeler, yüzey kararmaları ve parça kayıpları dikkat çekmektedir. Bitlis'in sert iklim koşulları taş yüzeylerinde belirgin deformasyonlara yol açmıştır. Bazı şahidelerin alt bölümlerinin toprağa gömülü olması nedeniyle kitabelerin devamı okunamamaktadır. Özellikle açık alanda kalan taşlarda yağmur, kar ve don etkisine bağlı yüzey bozulmaları görülmektedir. Buna rağmen kitabelerin önemli bir kısmının günümüzde hâlâ okunabiliyor olması dikkat çekicidir. Bu durum, taş ustalarının harf derinliklerini başarılı biçimde uyguladığını göstermektedir. Özellikle kabartma sülüs yazıların derin işlenmesi, aşınmalara rağmen yazının görünürlüğünü korumasını sağlamıştır. Genel manada haziredeki taş işçiliği, İstanbul merkezli saray üslubuna göre daha sade ve yerel bir karakter göstermektedir. Buna rağmen özellikle mermer örneklerde görülen dengeli istif düzeni, kartuş uygulamaları ve yazı kompozisyonları, bölgede faaliyet gösteren taş ustalarının Osmanlı mezar taşı geleneğini başarıyla sürdürdüğünü ortaya koymaktadır.

7.3. Hat Sanatı ve Yazı Kompozisyonu

Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii hazirelerinde yer alan mezar taşlarının en dikkat çekici yönlerinden birini hat sanatı oluşturmaktadır. İncelenen şahidelerin büyük kısmında kabartma sülüs yazı tercih edilmiştir.

Envanter No: 1’de celî sülüs uygulamasına rastlanmıştır. Osmanlı mezar taşı geleneğinde yaygın olarak kullanılan sülüs yazı, estetik görünümü ve okunabilirliği nedeniyle Bitlis örneklerinde de temel yazı karakteri olarak benimsenmiştir.

Kitabeler çoğunlukla yatay kartuşlar içerisine yerleştirilmiş, satırlar ince cetvel çizgileriyle birbirinden ayrılmıştır. Bu düzenleme hem yazının okunmasını kolaylaştırmış hem de taş yüzeyine mimari bir bütünlük kazandırmıştır. Harflerin kartuş alanını dengeli biçimde dolduracak şekilde istiflenmesi, yazı yüzeyinde belirli bir ritim oluşturmuştur. Özellikle elif, lam ve kef gibi dikey harflerde yükselme etkisi belirgin biçimde hissedilirken, kıvrımlı harflerde daha akıcı bir görünüm sağlanmıştır. Envanter No: 2’de yazının hafif sağa meyilli biçimde yerleştirilmesi, kompozisyona hareket kazandıran dikkat çekici bir uygulamadır. Bazı şahidelerde yazı aralarına yerleştirilen küçük rozet ve çiçek motifleri de yüzeydeki boşluk hissini azaltarak kompozisyonu desteklemiştir. Envanter No: 1’de görülen celî sülüs uygulaması ise diğer örneklerle göre daha sanatkârane bir görünüm ortaya koymaktadır. Harflerin iri ve kıvrımlı biçimde işlenmesi, satır düzenindeki ritim ve yazının yüzeyde oluşturduğu hareket, hattatın estetik kaygısını açık biçimde yansıtmaktadır. Haziredeki örneklerde “Yâ Allah”, “Fâtiha”, “İhlas” ve “Yâ Gafûr” gibi kısa ibareler çoğunlukla üst bölümde bağımsız kartuşlar içerisine yerleştirilmiştir. Böylece üst bölüm görsel merkez hâline getirilmiş, kitabenin okunma düzeni belirli bir hiyerarşi içerisinde kurgulanmıştır. Bitlis mezar taşlarında yazı, süslemenin önüne geçen temel estetik unsur durumundadır. Bu yönüyle haziredeki şahideler, Osmanlı mezar taşı sanatında yazı merkezli estetik anlayışın taşradaki başarılı örnekleri arasında değerlendirilebilir.

7.4. Kitabe Düzeni ve Epigrafik Gelenek

Şeyhu’l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii hazirelerinde yer alan mezar taşlarının kitabeleri, Osmanlı epigrafî geleneğinin Bitlis’teki yansımalarını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Kitabelerde hem klasik dua kalıpları hem de edebî ve tasavvufî içerikli ifadeler bir arada kullanılmıştır. Bu durum, mezar taşlarının kimlik bilgisi veren belgeler olmadığını, dönemin inanç dünyasını, kültürel anlayışını ve edebî zevkini yansıtan metinler niteliği taşıdığını göstermektedir.

Kitabelerde çoğu zaman üst bölümde kısa dua ifadeleri, orta bölümde merhumun adı ve kimliği, alt bölümde ise tarih kısmı yer almaktadır. Böylece hem görsel hem de içerik bakımından düzenli bir kompozisyon oluşturulmuştur. Bazı mezar taşlarında manzum kitabelerin kullanılması dikkat çekmektedir. Özellikle Envanter No: 1’de yer alan: Beyitler ve salavatlar klasik divan şiirinin mezar taşı kitabelerine yansıyan örnekleri arasında değerlendirilebilir. Envanter No: 13’te yer alan “Bu fânîden bekâ mülküne gitti” ifadesi ise tasavvufî ölüm anlayışını yansıtmaktadır. Ölüm burada geçici dünyadan ebedî

hayata geçiş şeklinde yorumlanmıştır. Bu yaklaşım, hazirenin zaviye çevresinde şekillenen tasavvufî kimliğiyle de doğrudan ilişkilidir. Haziredeki kitabeler, Osmanlı mezar taşı geleneğinde görülen dua kalıpları, edebî anlatım ve tasavvufî düşüncenin birlikte kullanıldığı zengin bir epigrafik yapı ortaya koymaktadır. Bu yönüyle mezar taşları, Bitlis'in tarihi ve kültürel geçmişini belgeleyen önemli yazılı kaynaklar arasında yer almaktadır.

7.5. Süsleme Programı ve Estetik Anlayış

Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii hazirelerinde tespit edilen mezar taşlarında süsleme programının genel olarak oldukça sınırlı tutulduğu görülmektedir. Bu durum, Bitlis mezar taşı sanatında estetik anlayışın süsten ziyade yazı ve form üzerine kurulduğunu göstermektedir. İncelenen örneklerde süsleme, bağımsız ve baskın bir dekoratif unsur olmaktan ziyade yazıyı destekleyen yardımcı bir eleman olarak kullanılmıştır. Haziredeki başlıca süsleme unsurları şu şekilde tespit edilmiştir: Rozet motifleri, Küçük çiçek kabartmaları, Cetvel (çerçeve) çizgileri, Kartuş düzenlemeleri, Kemer ve alınlık uygulamaları Bu unsurların tamamı, taş yüzeyini dolduran ana dekoratif öğeler olmaktan ziyade kompozisyonu dengeleyen tamamlayıcı elemanlar olarak değerlendirilmelidir (Pektaş, 2001; Karadeniz, 2020). Özellikle kartuş ve cetvel uygulamaları, kitabe metnini bölümlere ayırarak taşın okunabilirliği artırmış ve de yüzeyde düzenli bir görsel ritim oluşturmuştur. Kemer ve alınlık düzenlemeleri ise mezar taşına mimari bir çerçeve kazandırarak formu güçlendiren unsurlar arasında yer almaktadır. Rozet ve küçük bitkisel motifler, süsleme programı içerisinde en sık karşılaşılan detaylardır. Özellikle Envanter No: 2'de yazı satırları arasına yerleştirilen küçük rozet motifleri, yüzeyde oluşabilecek boşluk hissini azaltarak kompozisyona daha dengeli ve hareketli bir görünüm kazandırmaktadır. Benzer şekilde bazı örneklerde görülen küçük çiçek kabartmaları, taş yüzeyine hafif bir estetik zenginlik katmakla birlikte hiçbir zaman yazının önüne geçen bir yoğunluğa ulaşmamaktadır. Haziredeki mezar taşlarında süsleme hiçbir örnekte ana unsur hâline gelmemiştir. Tüm kompozisyonun merkezinde yazı yer almakta ve süsleme ise bu yazıyı çerçeveleyen ikincil bir unsur olarak varlık göstermektedir. Bu yaklaşım, Bitlis mezar taşı sanatında "yazı merkezli estetik anlayışın" belirleyici olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. (Çelik, 1998).

Osmanlı mezar taşı sanatının özellikle İstanbul merkezli örneklerinde görülen yoğun barok ve rokoko etkili bezeme anlayışıyla karşılaştırıldığında, Bitlis örneklerinin daha sade, ölçülü ve dengeli bir estetik anlayışa sahip olduğu görülmektedir (Mülayim, 2018). Buradaki süsleme dili daha çok taşın anlamını destekleyen, onu görünür kılan ancak baskınlık kurmayan bir yapıdadır. Bu durum, bölgenin hem yerel taş işçiliği geleneği hem de tasavvufî düşünce yapısı ile uyumlu bir estetik yaklaşım geliştirdiğini göstermektedir. Bitlis hazirelerindeki süsleme programı, gösteriştense uzak fakat anlam yüklü bir görsel düzen üzerine kuruludur. Bu yönüyle taşlar, süslemeyi bir amaç

yapmanın ötesinde yazıyı ve anlamı güçlendiren bir araç olarak ele alan özgün bir sanat anlayışını yansıtmaktadır.

7.6. Sosyal Kimlik ve Ünvan Kullanımı

Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii hazirelerinde yer alan mezar taşları, epigrafik ve sanatsal özellikler taşımayanın ötesinde aynı zamanda Osmanlı toplumunun sosyal yapısına ilişkin önemli bilgiler sunmaktadır. Kitabelerde yer alan isimler, lakaplar ve unvanlar, bireylerin toplum içindeki statülerini, dini kimliklerini ve tasavvufi aidiyetlerini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle mezar taşları, dönemin sosyal yapısını belgeleyen önemli tarihî kaynaklar niteliğindedir. Hazirelerde “Ağa”, “Hacı”, “Divâne”, “Reîsü'l-alem-dâr” ve “Şeyhü'l-gurabâ” gibi unvanların sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. “Ağa” unvanı askerî veya idarî bir görevi ifade ederken, “Hacı” kişinin dini kimliğini vurgulamaktadır. “Divâne” ise çoğunlukla tasavvufi bir aidiyet veya halk arasında kullanılan manevi bir lakap niteliğindedir. Bu durum, hazirelerde farklı sosyal katmanlardan kişilerin bulunduğunu göstermektedir. Envanter No: 2’de yer alan “Ali Ağa’nın kerimesi Sema” ifadesi, kadın mezar taşlarında aile kimliğinin ön planda tutulduğunu göstermektedir. Kadının kimliği bireysel olarak ele alınmamış aile bağı üzerinden tanımlanmıştır. Bu durum Osmanlı toplumunda kadın kimliğinin çoğunlukla aile ilişkileri çerçevesinde ifade edildiğini göstermektedir. Ebu Said’e ait Envanter 1 nolu mezar taşı ise tasavvufi unvanların kullanımını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kitabede yer alan “Şeyh”, “avnül-muhtâcîn”, “veliyün-nûr” ve “zü'l-cenâhayn” gibi ifadeler, mezar sahibinin manevi yönünü ve toplumdaki saygınlığını ortaya koymaktadır. Özellikle “nâzırın bi’s-sirr” ifadesi, tasavvuf geleceğindeki manevi gözeticilik anlayışını yansıtmaktadır. Bunun yanında mezar taşları, bireyleri isimleri, sosyal statüleri, dini aidiyetleri ve aile bağlarıyla birlikte tanımlamakta, böylece Osmanlı sosyal tarihine ışık tutmaktadır.

7.7. Tarihlendirme ve Üslup Sürekliliği

Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii hazirelerinde okunabilen kitabeler, Hicri 1109 ile 1323 yılları arasında geniş bir zaman dilimine yayılmaktadır. Bu tarih aralığı, yaklaşık olarak 17. yüzyıl sonlarından 20. yüzyıl başlarına kadar uzanan uzun süreli bir kullanım sürecini ortaya koymaktadır. Söz konusu süreklilik, hazirenin belirli bir dönemle sınırlı kalmadığını, aksine yüzyıllar boyunca farklı kuşaklara ait definlerin gerçekleştirildiği canlı bir mezarlık alanı olduğunu göstermektedir. Tespit edilen tarihli örnekler şu şekilde sıralanmaktadır: H. 1109 tarihli Envanter No: 13, H. 1113 tarihli Envanter No: 2, H. 1182 tarihli Envanter No: 4, H. 1232 tarihli Envanter No: 16, H. 1257 tarihli Envanter No: 9, H. 1309 tarihli Envanter No: 17, H. 1317 tarihli Envanter No: 8 ve H. 1323 tarihli Envanter No: 14 olarak sıralanmaktadır. Bu tarih aralığı değerlendirildiğinde, yaklaşık iki asırdan fazla bir zaman dilimi boyunca mezar taşı üretiminin devam ettiği anlaşılmaktadır. Buna rağmen taş-

ların form, yazı düzeni ve genel kompozisyon anlayışında büyük bir değişim gözlenmemesi dikkat çekicidir. Özellikle dikdörtgen prizma gövde formunun sürekliliği, kabartma sülsü yazının yaygın kullanımı ve kartuş sisteminin korunması, bölgede güçlü bir geleneksel üslubun varlığını göstermektedir. Bazı küçük farklılıklar ise zaman içerisindeki üslup değişimlerinden ziyade bireysel ustalık farkları ve yerel imkânlarla ilişkilendirilebilir. Örneğin geç tarihli örneklerde yazının daha yoğun veya daha kaba işlenmiş olması, sanatsal bir dönüşümden çok malzeme kalitesi ve uygulama koşullarıyla açıklanabilir. Buna karşın erken tarihli örneklerde daha dengeli istif düzeni ve daha özenli işçilik dikkat çekmektedir.

7.8. Bölgesel Üslup Özellikleri

Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii hazirelerinde tespit edilen mezar taşı sanatı, Osmanlı klasik mezar taşı geleneği ile Doğu Anadolu taş işçiliği arasında gelişen yerel bir üslubun varlığını ortaya koymaktadır. Bu sentez, hem merkezî Osmanlı estetik anlayışının hem de bölgesel üretim geleneklerinin birlikte değerlendirildiği özgün bir sanat ortamına işaret etmektedir. Bitlis mezar taşı sanatının belirgin özellikleri şu şekilde özetlenebilir: Sade ve dengeli kompozisyon anlayışı, Yazının temel estetik unsur olarak ön plana çıkması Kartuş sisteminin düzenleyici bir unsur olarak yoğun kullanımı, Süsleme programının sınırlı ve yardımcı nitelikte olması, Üçgen alınlıklı şahidelerin belirgin biçimde tercih edilmesi, Yerel taş malzemenin mermerle birlikte kullanılması, Manzum kitabe geleneğinin varlığı, Dinî ve tasavvufî içerikli ifadelerin yoğunluğu Hat sanatının kompozisyonun merkezini oluşturması, Bu özellikler birlikte değerlendirildiğinde, Bitlis mezar taşlarının bir defin işareti olmanın ötesinde, dönemin estetik anlayışını, inanç dünyasını ve taş işçiliği geleneğini yansıtan bütüncül bir sanat dili oluşturduğu görülmektedir. Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii hazireleri de bu bağlamda, bölgesel mezar taşı sanatının sürekliliğini ve özgün karakterini belgeleyen önemli kültürel alanlar arasında yer almaktadır.

SONUÇ

Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii Haziresi'nde gerçekleştirilen incelemeler, Bitlis'in Osmanlı dönemi dinî, sosyal ve kültürel yapısına ilişkin önemli veriler ortaya koymaktadır. Yapı topluluğu bir ibadet mekânı olmanın yanı sıra tasavvufî faaliyetlerin yürütüldüğü, sosyal dayanışmanın sağlandığı ve şehir hayatının şekillenmesinde etkili olan çok yönlü bir merkez niteliği taşımaktadır. Vakıf kayıtları ve kitabeler, zaviyenin en geç 16. yüzyıldan itibaren aktif biçimde faaliyet gösterdiğini, Osmanlı'nın son dönemlerine kadar da kullanımını sürdürdüğünü göstermektedir. Zaviyeye bağlı dükkânlardan elde edilen gelirlerin yolculara ve ihtiyaç sahiplerine tahsis edilmesi, yapının sosyal ve ekonomik işlevini açık biçimde ortaya koymaktadır. Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii, mimari açıdan da Bitlis'in geleneksel taş yapı

anlayışını yansıtan önemli örnekler arasında yer almaktadır. Eğimli araziye uyum sağlayan iki katlı plan düzeni, alt katta zaviye ve türbe mekânlarının, üst katta ise mescidin yer almasıyla işlevsel bir bütünlük oluşturmaktadır. Yapının farklı dönemlerde geçirdiği onarımlar ve eklemeler, uzun süre aktif kullanım gördüğünü göstermektedir. Türbe bölümünde yer alan sanduka ve çevresinde oluşan hazire alanı, yapının ibadet işlevinin yanında manevi ziyaret merkezi olarak da önem taşıdığını ortaya koymaktadır. Hazirede bulunan mezar taşları, Bitlis mezar taşı sanatının karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. Şahidelerde çoğunlukla dikdörtgen prizma gövde formu tercih edilmiş, kabartma süslüs yazı yaygın biçimde kullanılmıştır. Kartuş düzeni, cetvel çizgileri ve sınırlı süsleme unsurlarıyla oluşturulan kompozisyon anlayışı, estetik etkinin büyük ölçüde yazı sanatı üzerinden kurulduğunu göstermektedir. “Fâtiha”, “İhlas”, “Yâ Gafûr” ve “El-emrû'l-mevtû ve'l-hayât” gibi dinî ifadeler, mezar taşlarının inanç merkezli bir anlayış taşıdığını ortaya koymaktadır. Bazı kitabelerde görülen manzum ifadeler ise ölümün faniliği, dünyanın geçiciliği ve ahiret düşüncesi etrafında şekillenen edebî bir dil sunmaktadır. Hazirede yer alan şahidelerde “Ağa”, “Hacı”, “Divâne”, “Şeyhü'l-gurabâ” ve “Reisü'l-alemdâr” gibi unvanların kullanılması, dönemin sosyal ve dinî hiyerarşisini yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir. Özellikle tasavvufî çağrışımlı unvanlar, hazirenin sıradan bir defin alanının ötesinde dinî ve manevi itibara sahip kişilerin gömüldüğü bir mekân niteliği taşıdığını göstermektedir. Kadın mezar taşlarında aile kimliğinin ön plana çıkarılması ise Osmanlı toplumundaki sosyal aidiyet anlayışını ortaya koymaktadır. H. 1109 ile H. 1323 tarihleri arasına tarihlenen mezar taşları, hazirenin yaklaşık iki buçuk asır boyunca kesintisiz biçimde kullanıldığını göstermektedir. Bu uzun süreç içerisinde mezar taşı formu, yazı düzeni ve kompozisyon anlayışında büyük değişiklikler görülmemesi, Bitlis'te geleneksel taş işçiliği ve mezar taşı üslubunun süreklilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte taş yüzeylerinde görülen aşınma, kırık ve parça kayıpları, yapıların uzun yıllar boyunca doğal çevre koşullarına maruz kaldığını göstermektedir.

Genel anlamda Şeyhu'l Garib Zaviyesi ve Sultaniye Camii Haziresi, Bitlis'in Osmanlı dönemindeki tasavvufî hayatını, sosyal yapısını, taş işçiliği geleneğini ve epigrafik birikimini bir arada yansıtan önemli kültürel miras alanları arasında bulunmaktadır. Hazirede yer alan mezar taşları, defin geleneğine ait unsurlar olmanın yanında dönemin estetik anlayışını, dinî düşüncesini, toplumsal kimliğini ve yerel sanat anlayışını günümüze taşıyan tarihî belgeler niteliği de taşımaktadır.

BİBLOGRAFYA

- Açıkyıldız Şengül, B. (2018). Sharafıyya complex in Bidlis: Rethinking of local history in Islamic architecture. *Şarkiyat*, 10(2), 522-544.
- Altunay, E. (1994). 1540 (H. 947) tarihli tahrir defterine göre Bitlis Sancağı (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arık, M. O. (1971). Bitlis yapılarında Selçuklu rönesansı. Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü.
- Baş, G. (2000). Bitlis'teki mimari yapılarda süsleme (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Baş, H. (2015). Şer'iyye sicili kayıtlarına göre Bitlis vakıfları ve vakıf eserleri (1878-1910). *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(1), 47-60.
- Çelik, Ç. (1998). Bitlis Güroymak'taki tarihi mezar taşları (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Halidi Özdemir, G., Kutbay, G., Kadıoğlu, S., & Halidi, C. (2013, May 24). Delikten gelen şifa: Bitlis Şeyh-ül Garip Türbesi. *Lokman Hekim Journal (Suppl. VIII, Lokman Hekim Days, 22-25 May 2013)*.
- Güneş, B. (2003). Van Gölü Havzası Türk mimarisinde yazı sanatı [Doktora tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. (Tez No. 127992)
- Gündoğdu, K. (2015). Geçmişten bugüne Bitlis güzideleri. *Grafiker Yayınları*.
- İnce, K. (1996). Bitlis'te Yusufiye Medresesi ve Kümbeti. *Van Gölü Çevresi Kültür Varlıkları Sempozyumu Bildirileri (22-25 Mayıs 1995)* (ss. 63-77). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Karadeniz, M. U. (2020). İslam sanatlarında estetik güzeli anlamak. *Ketebe Yayınları*.
- Kayaoğlu, İ. (2020). Tarihi kent Bitlis. *Kilit Yayınları*.
- Koçak, Z. (2022). XVI. yüzyıl tapu tahrir defterlerine göre Bitlis ve yöresi zâviyeleri. *ERDEM*, (82), 79-118.
- Mülayim, S. (2018). İslam sanatı. *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*.
- Öztürk, Ş., & Sayan, Y. (1996). Bitlis'in tarihi evlerine bir bakış. *Van Gölü Çevresi Kültür Varlıkları Sempozyumu Bildirileri (22-25 Mayıs 1995)*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Pektaş, K. (2001). Bitlis'in tarihi mezarlıkları ve mezar taşları. *Kültür Bakanlığı Yayınları*.
- Serdar, M. T. (2019). Bitlis'te yatan gönül sultanları. *Mostar Yayınları*.
- Sultaniye Camii ve Şeyh Garip Türbesi-Bitlis Sultaniye Camii ve Şeyh Garip Türbesi -Bitlis (Kültür Envanteri). T.C.-Kültür-ve-Turizm-Bakanlığı.
- Tokat, M. E. (2024). 17. yüzyılda Bitlis kent dokusu (Doktora tezi). *Ege Üniversitesi*

Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yaşa, R. (1992). Bitlis'te Türk iskânı (XII-XIII. yüzyıl). Kültür Bakanlığı Yayınları.

Yurttaş, H. (2006). Bitlis camilerinin plan, mimari ve süsleme açısından irdelenmesi. O. Belli (Ed.), I. Van Gölü Havzası Sempozyumu içinde (ss. 215-225). İstanbul: Van Valiliği Kültür Yayınları.